

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI (İSLAM TARİHİ) ANABİLİM DALI

HZ. MUHAMMED VE DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE İKTİDARIN MEŞRUIYET
KAYNAKLARI

Doktora Tezi

İlyas AKYÜZOĞLU

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI (İSLAM TARİHİ) ANABİLİM DALI

HZ. MUHAMMED VE DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE İKTİDARIN MEŞRUIYET
KAYNAKLARI

Doktora Tezi

İlyas AKYÜZOĞLU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Nahide BOZKURT

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI (İSLAM TARİHİ) ANABİLİM DALI

Hz. MUHAMMED ve DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE İKTİDARIN MEŞRUIYET
KAYNAKLARI

İlyas AKYÜZOĞLU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nahide Bozkurt

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR.....	VII

GİRİŞ

I- DEVLETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE MENŞEİ.....	1
A-Mahiyet ve Tanım.....	1
B- Devletin Menşei.....	5
II- İSLAM TARİHİNDE DEVLET.....	7
A-Menşei ve Kavramsal Gelişimi:	7
1- Menşei.....	7
2- Kavramsal Gelişimi	9
B- İslâm Tarihi İçerisinde Devlet Örgütlenmesinin Ortaya Çıkışı.....	12
III- İKTİDAR VE MEŞRUIYET KAVRAMLARI	13
A- İktidar (Velayet-i Âmme).....	13
B- Meşruiyet.....	17
1. Genel Olarak Meşruiyet Kavramı ve Benzer Kavramlardan Farkı	17
a- Meşruiyetin Hukukilik (Kanunilik) Kavramından Farkı.....	19
b- Meşruiyetin Adalet Kavramından Farkı.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP KABİLE OTORİTESİNİN GELENEKSEL MEŞRUIYETİ

ve

HZ. MUHAMMED

I. ARAP KABİLE OTORİTESİNİN GELENEKSEL MEŞRUIYETİ.....	23
A- Hz. Muhammed'in Atası Kusay'ın Mekke Hâkimiyeti.....	26
B- Mekke'de Siyasi Tablonun Yeniden Dizaynı.....	39
II- Hz. MUHAMMED ve ARAP KABİLE OTORİTESİNİN GELENEKSEL MEŞRUIYETİNE KARŞI İLK DİRENİŞ.....	44

A- Medine'ye Hicretin Zihinsel Arka Planı ve Akabe Bey'atları	52
III- MEDİNE ŞEHİR DEVLETİNİN SOSYAL ALT YAPISI VE MEŞRUIYET ZEMİNİ.....	57
A- Sosyal Alt Yapının İlk Aşaması: Cemiyet Bütünlüğünün Sağlanması.....	57
B- Cemiyet Bütünlüğünden Siyasi Bütünlüğe Geçiş.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

Hz. MUHAMMED'İN OTORİTESİ ve DÖRT HALİFENİN HİLAFETİNİN MEŞRUIYET GEREKÇELERİ (BİLATIN MEŞRUIYET ZEMİNİ)

I- MEŞRUIYET GEREKÇESİ OLARAK Hz. MUHAMMED'İN OTORİTESİ	69
II. DÖRT HALİFENİN HİLAFETİNİN MEŞRUIYET GEREKÇELERİ	79
A- Hz. Ebu Bekir ve Meşruiyet Gerekçesi Olarak Hz. Muhammed'e Yakınlık	79
1- Beni Saide Gölgelediği Toplantı: Peygamber'in Arkadaşının Hilafeti.	79
2- Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçilmesine Muhalefet Edenlerin Gerekçeleri	85
3- İmametin Kureşliliği Meselesi.....	88
B- Hz. Ömer ve Meşruiyet Gerekçesi Olarak Atama	96
C- Hz. Osman ve Meşruiyet Gerekçesi Olarak Şura Heyetinin Seçimi.....	98
1- Bey'atın Ardından İlk Problem	101
D- Hz. Ali ve Meşruiyet Gerekçesinde Kaos Dönemi.....	102
E- Hz. Ali Özelinde İlk Dört Halifenin Hilafetinin Meşruiyeti Tartışmaları	106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKTİDARIN MEŞRUIYETİNİN İDARİ TASARRUFLAR ve İSTİŞARE İLE İLİŞKİSİ (MEŞRUIYET ARAÇLARI)

I- İDARİ TASARRUFLAR ve MEŞRUIYETLE İLİŞKİSİ	119
A- Hz. Muhammed ve Devlet İdaresinde Yeni Normlar	119
B- Hz. Ebu Bekir: Hz. Muhammed'in Sıkı Takipçisi.....	125
C- Hz. Ömer: Seleflerinin Yolunda Devam Kararlılığı	130
D- Hz. Osman: İdarecilik Anlayışında Eksen Kayması.....	135

II- İSTİŞARE ve MEŞRUIYETLE İLİŞKİSİ.....	141
A- Hz. Muhammed: Siyasal Alanda İstişarenin Vazgeçilmezliği	141
B- Hz. Ebu Bekir: Hz. Muhammed'in İstişare Anlayışının Devamı	152
C- Hz. Ömer: İstişare Mekanizmasında Aktif Üyelik	154
D- Hz. Osman: İstişare Anlayışında Eksen Kayması	157
1. Kabileciliğin Canlanması ve Kûfe'de Ümeyyeoğulları'na Duyulan Tepkinin Nedenleri	161
2. Halifenin Meşruiyetine İlk Ciddi Karşı Çıkış ve Yevmu'l-Cer'a Olayı	164
3. Hz. Osman'ın Muhasara Altına Alınması ve Şehadeti	165

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hz. ALİ DÖNEMİ

MEŞRUIYET BUNALIMI ve PARÇALANMASI

I. MEŞRUIYET BUNALIMINA YOL AÇMASI YÖNÜYLE BEY'ATIN TAMAMLANAMAMASININ NEDENLERİ.....	170
A- Hz. Osman'ın Katilleri Meselesi	170
B- Hz. Ali'nin Valileri Hemen Değiştirmeye Çalışması	171
C- İç Savaş ve Anarşi.....	173
1. Cemel Olayı	173
2. Sıffin Olayı	178
II. HAKEM OLAYI VE MEŞRUIYET PARÇALANMASI	179
SONUÇ	190
KAYNAKÇA	199

ÖNSÖZ

Devlet denilen siyasal yapının, sosyal gerçeklikte ve tarihsel evrim çizgisinde nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı (birçok teori ortaya atılmış olmakla birlikte) sosyal bilimlerin günümüzde ulaştığı noktaya rağmen tam olarak bilinmemektedir.

Fakat bilinen bir gerçektir ki devlet adını vermiş olduğumuz bu tüzel kişiliğin işlevsel olabilmesi için mutlaka birileri tarafından organize edilmesi ve yönetilmesi gerekmektedir. İşte bu noktada, insanların hayatlarını düzenlemek ve kaosu ortadan kaldırmak için ortaya çıkan veya geliştirilen devlet tekrar bir kaosa sürüklenmeye neden olmaktadır. Çünkü bu sefer insanlar arasında, devlet organizasyonuna kimin yöneticilik yapacağı tartışması ortaya çıkmaktadır. Kimilerine göre bu sistemi yönetmek kendisinin doğal hakkıdır, kimisine göre tanrısal bir lütuftur, kimisine göre ise toplumun her bir bireyinin temsil edilmesi veya katılması gereken bir yapıdır.

İslam dünyasında Hz. Muhammed'in öncülüğünde bir devlet yapılanması ortaya çıkmıştı. Peygamber olarak toplum lideri olan Hz. Muhammed, devletin teşekkül etmesiyle birlikte siyasal liderlik vasfını kazanmış ve vefatına kadar da devlet başkanlığı görevini yürütmüştür.

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte devlet mekanizmasını kimin yöneteceği ile ilgili tartışmalar ortaya çıkmaya başladı. Bu tartışmalar zamanla iç savaşlara ve hatta itikadi bölünmelere sebep olacak bir nitelik kazandı. Bu mücadelenin taraflarından her birisinin kendisine göre argümanları ve diğer tarafa bunları kabul ettirmek için başvurduğu metotları vardı. Yani bir nevi kendi iktidarının diğerine göre bir meşruiyeti vardı; bu meşruiyetin ne şekillerde sağlandığı veya sağlanıp sağlanamadığı ise ayrı bir tartışma konusudur.

İlk nüvelerini Hz. Muhammed'in atmış olduğu devlet yapılanmasının varlığı ve de bu devletin kendisinden sonra Müslümanlar tarafından yönetildiği bir gerçektir. Müslümanların oluşturmuş oldukları bu devlet yapılanması ile ilgili olarak yapılan tartışmalar genelde, "*İslam'da devletin meşruiyeti var mıdır yok mudur?*", "*İslam'ın*

önerdiği yönetim şekli nedir?”, *“Devlet erkini elinde bulunduranlar ne tür özelliklere sahip olmalıdır?”*, *“Devleti yönetenler neleri yapmalı veya neleri yapmamalıdır?”* şeklinde kelami, hukuki veya ahlaki tartışmalardır.

Biz tezimizde bu tür tartışmalara girmeden *“de facto”* durumun bir panoramasını ortaya koymaya çalıştık. Sonuçta bir devlet vardı ve bu devleti Müslümanların içinden birisi yönetmekteydi. İktidar el değiştirmekte ve bu değişim sürecinde farklı tartışmalar yaşanmaktaydı ki bu tartışmalar bazen savaflara, hatta büyük yıkımlara neden olmuş, dini, siyasi etkileri günümüze kadar uzanmıştır. Geçmişte yaşanan bu mücadeleleri bir anakronizme düşmeden o dönem şartları içerisinde değerlendirmeye tabi tutmak ve o dönem insanlarını anlamaya çalışmak tarihimizi doğru yorumlamak için büyük önem arz etmektedir. Tarihte yaşananları doğru okuyabilirsek geçmişte yapılan hataları tekrar etme yanlışlığına veya kısır döngüsüne düşmekten kendimizi kurtarabiliriz. Bunun sağlanabilmesi için geçmişin iyi bir durum tespitinin yapılması gerekmektedir.

Tezimizde yer alan bilgiler gerek genel İslam tarihi kitaplarından gerekse belirli dönemlerle ilgili yazılmış tarih kitaplarından elde edilmiştir. Bu arada konumuzla alakalı olan Hadis, Fıkıh, Akaid’le ilgili kitaplar da temel başvuru kaynaklarımız arasında yer almıştır. Siyaset ve yönetim bilimi ile ilgili temel kaynaklar da başvurduğumuz eserler arasındadır.

Tezimiz dört bölümden oluşmaktadır: Girişte konumuza temel teşkil eden kavramların ayrıntılı tahlillerini verdikten sonra birinci bölümde, Arap kabile otoritesinin geleneksel meşruiyetini ve Hz. Muhammed’in bunun karşısındaki konumunu inceledik. İkinci bölümde, Hz. Muhammed ve dört halifenin meşruiyet gerekçelerini ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise Hz. Muhammed ve dört halifenin iktidarının meşruiyet araçlarını örnekleri ile izah ettik. Son bölümde ise gerek bey’atın tamamlanamaması gerekse meşruiyet probleminin çözümlenememesinden dolayı kendisinden önceki dönemlerden farklı özellikleri haiz bulunan Hz. Ali dönemini kendi özel şartları içerisinde değerlendirmeye tabi tuttuk.

Tez takip komitemde yer alan ve çalışmalarımnda bana destek olan hocalarım Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR ve Prof. Dr. Sönmez KUTLU’ya, özellikle de yapıcı ve yönlendirici eleştirileri ile tezimin her aşamasında sabırla bana katkıda bulunan

danışmanım Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a teşekkürü bir borç bilirim. Değerli zamanlarından bir kısmını kendim için harcadığım herkese teşekkürler...

İlyas AKYÜZOĞLU

Ankara- 2012

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.y.	: Adı geçen yazar.
Arp. trc.	: Arapçaya Tercüme.
AÜEHFD.	: Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi.
AÜHFY.	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
AÜSBFD.	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi.
b.y.y.	: Basım yeri yok.
bkz.	: Bakınız.
bs.	: Basım, baskı, tab'.
CÜİFD.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
DİBY.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
FÜSBD.	: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.
GÜHFD.	: Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.
h.	: Hicri.
h.no.	: Hadis No.
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.
İng. trc.	: İngilizceye Tercüme.
İÜEF.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
İÜHFM.	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası.
nşr.	: Neşreden.
ö.	: Ölüm tarihi.
SDÜİFD.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
SÜFED.	: Sakarya Üniversitesi Fen edebiyat Dergisi.
SÜİFD.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
t.y.	: Basım Tarihi yok.
TDK.	: Türk Dil Kurumu.
thk.	: Tahkik.
thrc.	: Tahric.

tlf.	: Telif.
tlk.	: Ta'lik.
trc.	: Tercüme.
tsh.	: Tashih.
UÜİFD.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
UÜSBE.	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
y.y.	: Yayınevi Yok.

GİRİŞ

Tezimizin ana omurgasını teşkil eden “devlet”, “iktidar” ile “meşruiyet” kavramları, içerikleri itibariyle çok farklı tanımlamalara sahiptirler ve sosyal hayatın farklı alanlarını da içeren geniş bir sahada kullanılmaktadırlar. Kavram kargaşasına düşülmemesi için bu üç terimin ayrıntılarıyla ortaya konulması gerekmektedir ki tezimizde hangi anlamlarda kullandığımız tam olarak anlaşılabilirsin.

Özellikle “meşruiyet” kavramını tezimizde bize özel bir yapıda kullandık; Meşruiyetin tezimizdeki kullanım çerçevesi tanımında anlatıldığı gibidir. Fakat tezin bölümlerini oluştururken meşruiyet kavramını, “meşruiyet gerekçesi” ve “meşruiyet araçları” diye iki alt kategoride değerlendirmeyi tercih ettik. Meşruiyet gerekçesinden kastımız, “*iktidarda olanın oraya gelişini toplum nazarında haklı kılan unsur veya unsurlardır.*” Meşruiyet araçlarından kastımız ise, “*iktidarda bulunanın orada kalıcılığına etki eden unsurlardır.*” Bu iki kategori, toplamda iktidardakinin meşruiyet kaynağını oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bu ayrımların ve kavram içeriklerinin tam olarak bilinmesi tezin anlaşılabilirliği açısından önem arz etmektedir.

I- DEVLETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE MENŞEİ

A-Mahiyet ve Tanım

Devlet kelimesi Arapça “d-v-l” kökünden gelir. Bu kelime “dület” veya “devlet” şeklinde okunabilir. Çoğulu “düvel, divel, dulât” şeklinde gelir. “Değişmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak” gibi anlamları vardır. Bazı dilbilimciler kullanım bakımından iki kelime arasında fark bulunmadığını söylerken bazılarının göre ise “devlet” savaşla ilgili olarak kullanılır ve savaşta galibiyetin bir zaman bir tarafta diğer bir zamanda ise diğer tarafta olması anlamına gelir. “Dület” de malla ilgili olarak kullanılır ve malın elden ele dolaşması

anlamındadır. Diğer bir kısım dilbilimcilere göre ise “*dület*” âhiretle, “*devlet*” ise dünyayla alâkalıdır.¹

Kur’ân-ı Kerim’de “d-v-l” kökünden gelen kelimeler, “*hâkimiyetin dönüşümlü olması* (mecazi)” ve “*elden ele dolaşan mal*” anlamlarına gelecek tarzda iki yerde kullanılmaktadır.² Bedir Gazvesi’nden zaferle ayrılan Müslümanların, Uhud Gazvesinde yaşadıkları kötü tecrübenin anlatımı sırasında Ayet-i Kerime’de şöyle deniyor:

“*Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz.*”³ Diğer bir ayette ise ganimetlerin çeşitli kesimler arasında taksiminin hikmetini vurgulamak üzere şöyle buyruluyor: “*Allah’ın memleketlerin ahalisinden Peygamberine verdiği feyzi, Allah’a, Resulüne, hısımlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara aittir. (Bu dağıtımın sebebi, malların) içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın.*”⁴ Burada sosyal adaleti zedeleyici bir birikime yol açan “sermaye dolaşımı”nın sakıncaları hatırlatılmaktadır. Kelime bazı hadislerde de ayetlerdeki anlamlara benzer şekillerde geçmektedir.⁵

Batı dillerinde günümüz modern anlamıyla “*devlet*”, “*state*” (İng.), “*etat*” (Fr.), “*staat*” (Alm.), kelimeleri ile ifade edilmektedir. Bu kelimelerin hepsinin kaynağı Latince’de “*ayakta durmak, hal ve durum*” anlamlarına gelen “*stare*” kökünden gelen “*status*” kelimesidir. Kelimenin bu anlamını kazanması çok fazla

¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (I-XV), 1. bs., Dâru Sadır, Beyrut, t.y., XI, 252.; er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Muhtaru’s-Sıhah*, thk. Muhammed Hâtır, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1995, 218.; “Kelimenin Arapça’ya Akad dilindeki “*amaçsızca dolaşmak*” anlamına gelen “*dâlu*”dan veya Süryânce’de “*hareket etmek, harekete geçirmek, canlandırmak ve yerini değiştirmek*” anlamındaki “*dâl*” kelimesinden geçmiş olabileceği de ileri sürülmüştür.” Bkz. Ahmet Davutoğlu, “*Devlet*”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 234.

² Ahmed Manzuruddin, *en-Nazariyyatu’l-İslamiyye fi’l-Asri’l-Hadîs*, Arp. trc. Abdulmutî Emîn Kala’cî, Abdulcevad Halef, Câmîatu’d-Dirasati’l-İslamiyye, Karaçi, 1988, 47.; Muhammed Ali Kutub, *Devletu’l-İslam*, Dâru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire, 2002, 19.

³ Âl-i İmrân, 140.; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vil’i Âyi’l-Kur’ân*, (I-XII), b.y.y., t.y., III, 447.; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min İlmi’t-Tefsîr*, (I-V), b.y.y., t.y., I, 579.

⁴ *Haşr*, 7.; Kurtubî, Ebu Abdullah Şemsuddin, *Tefsîru Kurtubi, el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, (I-XX), thk. Hişâm Semir el-Buhari, Dâru Alemi’l-Kütüb, Riyad, 2003, XVIII, 12.

⁵ Taberanî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebulkâsım, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, (I-XX), thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul 1983, II, 184, h.no: 1752; İbnu’l-Esîr, Ebusseadât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, (I-V), thk. Tahir Ahmed ez-Zavî, Mahmud Muhammed et-Tanahî, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Beyrut 1979, II, 349.

eskilere gitmemektedir. Modern anlamına yakın bir şekilde ilk defa Nicolo Machiavelli (1469–1527) tarafından 1531’de yayımlanan “*Prince*” adlı eserde “*stato*” şeklinde kullanılmıştır. Daha önceki dönemlerde Yunanlıların kullandığı “*Polis*” ve Romalıların ilk zamanlarda kullandığı “*civitas*” kelimeleri Arapçadaki “*Medine*”⁶ kelimesine karşılık geliyordu. Hatta daha sonraları Romalıların teşekküllü bir toplumu ifade etmek için kullandıkları “*res publica*” (amme ile ilgili-amme malı), “*res populi*” (halka ait-halkın malı), veya o ülkeleri ifade etmek isterken kullandıkları “*terre, terra, land*” (ülke) kelimelerinin hiçbir tanesi günümüz anlamıyla devlete tam olarak karşılık gelmemektedir.⁷

Devlet kavramının tanımlanabilmesi için mahiyetinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Mahiyet tartışmalarını etkileyen faktörlerin en başında da, konuyu ele alan uzmanların kavrama bakış açıları gelmektedir.⁸ Bu konuda sosyolojik ve hukuki olmak üzere iki türlü bakış açısının olduğunu görüyoruz.

Sosyolojik bakış açısıyla bakan kimi uzmanlar ilkel bir kabile bile olsa eğer bir toplumda yöneten-yönetilen ayrışması meydana gelmişse ve yönetime karşı isyan kabul görmüyorsa orada adına “*devlet*” diyebileceğimiz bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu ister bir reis veya seçilmişler tarafından yönetilen bir kabile olsun, isterse de bir kral veya parlamento tarafından yönetilen bir devlet olsun aralarında mahiyet farkı yoktur, sadece derece farkı vardır. Yani sonuçta ikisi de devlettir.⁹ Kavrama hukuki açıdan yaklaşanlara göre ise bu yeterli değildir. Eğer bir ülkede yaşayan toplumdan, egemenliği bulunan hükmi bir şahsiyetin ayrışması söz konusu ise o zaman bir devletten bahsedilebilir.¹⁰ Bu düşünce Avrupa’da ancak on altıncı yüzyılın

⁶ “Bu kelime coğrafi ve idari birliği ifade eden ‘*şehir*’den farklı bir kelimedir. ‘*Medine*’ müstakil-muhtar bir hukuki ve siyasi düzene sahip teşekkül anlamındadır.” Bkz. Recai G. Okandan, *Âmme Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1952, 7.; Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku: Türkiye Siyasi Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1960, 25.

⁷ Okandan, *Âmme Hukuku*, 8.

⁸ Muhammed Kâmil Leyle, *en-Nuzumu’s-Siyasiyye ed-Devle ve ’l-Hukûme*, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut, 1969, 24.

⁹ Léon Duguit, *Hukuk-i Esasiye, (Kaide-i Hukukiye-Devlet Meselesi)*, trc. Menemenlizade Edhem, Maarif Vekaleti Neşriyatı: 42, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1339, I, 299-301; Muhammed Faruk en-Nebhân, *Nizamu ’l-Hukmi fi ’l-İslam*, Muessesetu’r-Risale, Beyrut 1988, 19.

¹⁰ Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, 21.

ortalarında ortaya çıkmış ve daha sonraki dönemlerde gelişmiştir.¹¹ Günümüz anlayışına göre şekillenmiş birkaç tarif vermek gerekirse “devlet”:

“İnsanlar, ortak yararları ve karşılıklı ilişkileri ile bir arada yaşamayı yeğlediklerinde, daha doğrusu buna mecbur olduklarında, ortaya çıkan ve yararların ortak olmasına dayanan bu en basit ve ilkel toplum şeklinde bile, onu meydana getiren özel kişilerin yararlarının üstünde ve o topluma özgü bir ‘ortak yarar’ kavramının mevcudiyetine rastlanır. Giderek bu ortak yarar kavramı daha gelişir ve belirginleşir. İşte her toplulukta kendini gösteren bu ortak yararı sağlayacak, koruyacak ve toplumu onun gereklerine göre yönetecek bir otorite gereklidir. Yine biliyoruz ki, bu otoritenin, er geç belirmesi, ortaya çıkması da bir başka zorunluluktur: Otoritesiz, başsız, şefsiz bir toplum yaşayamaz. En basit ve ilkel topluluklarda dahi bir şefin ve otoritesinin mevcudiyetinin gerekli olduğu ve bunların kendiliklerinden ortaya çıktıkları bilinmektedir. Ortaya çıkan bu otoriteye bağlı olan toplumsal yapı, daha sonra siyasallaşmakta ve bunun gereği olarak da daha karmaşık ve gelişkin bir örgütlemeye dönüşmektedir ki bunun en son aşamada vardığı gelişkinlik dönemine ise ‘devlet’ adı verilmektedir.”¹²

“Belli topraklar üzerinde kendisine müstakil teşkilat vermiş insan topluluğudur.”¹³

“Belirli bir ülkede yaşayan ve üstün bir iktidara (otoriteye) tabi teşkilatlanmış insan topluluğunun meydana getirdiği devamlı ve hukukun kendisine şahsiyet izafe ettiği siyasi bir varlıktır.”¹⁴

“Devlet, muayyen bir ülke üzerinde ve hükümetle temsil olunan, üstün ve merkezi bir otoritenin hükmü ve gözcülüğü altında, muayyen hukuki ve otonom bir nizama bağlı olarak yaşayan insanlardan mürekkep geniş bir siyasi cemiyettir.”¹⁵

¹¹ Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 2. bs., Adres Yayınları, Ankara, 2004, 5.; Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, 4. bs., Macmillan, Londra, 2000, 58.

¹² Yahya Kazım Zabunoğlu, *Kamu Hukukuna Giriş*, AÜHFY, Sevinç Matbaası, Ankara, 1973, 71-72.

¹³ Cemil Bilsel, *Devletler Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yay., Kenan Basımevi, İstanbul, 1941, 17.

¹⁴ Ö. İlhan Akipek, *Devletler Hukuku*, Ankara, t.y, II, 12; Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997, 35.

¹⁵ Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, 134.; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (I-III), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, I, 41.

Bu tariflerden de anlaşılacağı üzere “devlet” şu unsurlara sahip olmalıdır:

—Devletin varlığı için devlet yetkilerinin kullanıldığı sınırları belli olan bir arazi parçası (ülke) gereklidir.

—Devletin varlığı için bu topraklar üzerinde yerleşik insanlara (millet) ihtiyaç vardır.

—Siyasi otoriteye ve yaptırım gücüne sahip bir “siyasi” ve “hukuki” düzen (egemenlik) gerekmektedir.

B- Devletin Menşei

Devlet denilen siyasal yapının, sosyal gerçeklikte ve tarihsel evrim çizgisinde nasıl ve ne zaman ortaya çıktığının bilinmesi çok önemli bir merak konusudur. Sosyal bilimlerin ve siyasal bilim ile siyaset sosyolojisinin, gelişmesi neticesinde, günümüzde ulaşılmış olduğu noktaya rağmen devletin kaynağı ve ilk defa ortaya çıktığı zaman ile ilgili olarak kesin bir neticeye ulaşılamamıştır.¹⁶

Devletin kaynağı ve doğuşu hakkında pek çok teori vardır. Bu görüşleri sınıflandırma söz konusu olursa iki başlık altında toplanabileceği filozoflarca kabul edilmiştir. Bunlardan birincisi, devletin bir olgu olduğu görüşüdür. İkincisi, devletin, bir irade sonucu ortaya çıktığıdır.

Olgu Teorisi: Bu teörinin sahipleri devleti, biyolojik, toplumsal, doğal bir olgu olarak kabul ederler.¹⁷

İrade Teorisi: Devlet irade sonucu ortaya çıkmıştır. Bu irade İlâhi de olabilir insani de olabilir. İlâhi irade sonucu ortaya çıktığına inananlara göre Devleti Tanrı

¹⁶ Zabunoğlu, 47.; en-Nebehân, 62.

¹⁷ “Bunlara göre devlet, insan gibi biyolojik bir varlıktır. Onun da organları ve hayatı mevcuttur. Tıpkı insanlar gibi doğarlar, yaşarlar ve ölürlür. Toplumsal teoriye göre, insanlar ilkel bir halde yaşarken zamanla devlete ihtiyaç duyarak onu kurmuşlardır. Doğal süreç fikrinde olanlara göre, devlet insan iradesinin dışında doğal süreç içerisinde oluşmuştur. Bazılarına göre, bu siyasî bir farklılaşmadır, devlette idare edenlerin ve edilenler farklılaşmasının bir neticesidir. O halde devlet tabii bir vakaadır. Bu görüşün temsilcileri olarak, (Platon (m.ö. 427-347), Aristoteles (m.ö. 384-322), Marsilius Patavinus (1270-1340), İbn Haldûn, Salisbury (1120-1180), Herbert Spencer (1820-1903) ve Espinas’ı (1844-1922) sayabiliriz”. Bkz. Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, 112-120; A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1993, 120.

kurmuştur.¹⁸ Beşeri irade teorileri de aile,¹⁹ kuvvet²⁰ ve toplumsal sözleşme²¹ gibi çeşitli görüşlere dayanır.

Yukarda zikredilen teoriler, tarihi gelişim içerisinde birçok fonksiyonlar icra etmiştir. Mesela devletin tabî bir vakıa olduğunu kabul edenler totaliter devlet uygulamalarına mesnet sağlamış ve mutlak monarşiyi meşru kılmıştır. Buna mukabil devletin insan iradesinin bir mahsulü olduğunu kabul edenler, insan hak ve hürriyetlerinin gelişmesine ve kullanılmasına yardım etmişlerdir.²²

¹⁸ “Teoriye göre Devlet, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Daha sonra Tanrı, insanları yönetme yetkisini de belirli kişi veya gruplara vermiştir. Yetkiyi Tanrı’dan aldıkları için Sultan, Kral ya da padişaha karşı gelinebilir. Çünkü onlara karşı gelmek aynı zamanda Tanrı’ya da karşı gelmek anlamına gelir ve bu da çok büyük bir günahdır.” Bkz. Zabunoğlu, 49-50.; Bülent Daver, *Siyasal Bilime Giriş*, Ankara, 1968, 158-159; Dino Bigongiari, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, The Free Press, New York, 1997, vii, 90 vd.

¹⁹ “Aile teorisine göre Devlet, ataerkil bir ailenin zamanla bölünmesinden-büyüyüp gelişmesinden meydana gelmiştir. Devletin otoritesinin kaynağı evdeki babanın otoritesidir. Baba otoritesi zamanla devlet otoritesine dönüşmüştür. İlk Kral Hz. Adem’dir, krallar iktidarlarını veraset yoluyla Hz. Adem’dan almışlardır. Bu görüşü ilk zamanlarda Kong Tse (m.ö. 551-479), Aristoteles (m.ö. 384-322), Cicero (m.ö.106-43); Orta Çağda Marsilius Patavinus (1270-1340); yeni zamanlarda Jean Bodin (1520-1596), Robert Filmer (1610-1674), Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), Sir Villiam Temple (1628-1699), Giambattista Vico (1668-1744), Louis de Bonald (1754-1840), Henry Maine (1822-1888), Woodrow Wilson (1856-1924) gibi hukukçu ve filozoflar savunmuşlardır.” Bkz. Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, ed. by. Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, xviii; Okandan, *Âmme Hukuku*, 42.

²⁰ “Kuvvet teorisinde devlet, kuvvetlinin zayıfa üstünlüğünü kabul ettirmesi neticesinde doğmuştur. Bu noktadan hareketle, Devletin bir zapt, yağma ve fetih eseri olduğunun kabulü zorunlu olmaktadır. Bu görüşün temsilcileri olarak Herakleitos (m.ö. 536-470), Lucretius (m.ö. 342-271), Polybios (m.ö. 210-128), Seneca (4-65), İbn Haldûn (1332-1406), Jérôme Vida (1480-1566), Jean Bodin, Jacques-Bénigne Bossuet, Giambattista Vico, Charles Baron de Montesquieu (1689-1755), Ludovic Haller (1768-1854), Ludvig Gumplowicz (1838-1909), Léon Duguît (1859-1928) gibi filozoflar sıralanabilir.” Bkz. Okandan, *Âmme Hukuku*, 51-64.; “Marksist görüşte olanları da bu sınıflamanın içerisine dahil etmek mümkündür.” Bkz. Zabunoğlu, 47-70.; Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, 111.; Gözübüyük, 11.

²¹ “Bu teoriye göre devletin kaynağı bir sözleşmeye dayanmaktadır. İnsanlar bu sözleşmeden önce tabii bir halde yaşıyorlardı. Daha sonraları ise insanlar aralarında toplumsal bir sözleşme yapmışlar ve toplum halinde yaşamaya başlamışlardır. Ardından tabii bir halde yaşarlarken sahip oldukları hak ve hürriyetlerin bir kısmını veya tamamını Devlet’e terk etmişlerdir. Buna siyasal sözleşme denmiştir. Temsilcileri olarak Epiküros (m.ö. 342), Francisco Suarez (1548-1617), Johannes Althusius (1557-1638), Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), ve Jean Jacques Rousseau’yu sayabiliriz. J. Jack Rousseau bu teoriye ihtilalci bir renk kazandırmıştır. Rousseau’nun doktrini on dokuzuncu asırda, milletleri hükümdarlara karşı ayaklandırmıştır. Ona göre toplum içerisinde yaşayan insanlar, yaşamaya karar verince, hakları ile birlikte topluma girmiş olurlar. Toplum ortağı olan fert, bütün haklarıyla kendisini topluluğa teslim etmiştir. Yalnız topluluğa karışırken haklarından asla vazgeçmemiştir. Haklarıyla birlikte cemiyetin azası olur. Yani herkes, kendisini herkese vermekle, aslında hiç kimseye vermemiştir. Bunun için otorite ve egemenlik cemiyetin hakkıdır.” Bkz. Okandan, *a.g.e.*, 96-127.; Başgil, *a.g.e.*, 121-158; Abdulğani Abdullah Besyunî, *Nazariyyetu’d-Devle fi’l-İslam*, ed-Dâru’l-Camiyye, Beyrut 1986, 75-77

²² Gözübüyük, 13.; Geniş bilgi için Bkz. Başgil, *a.g.e.*, 158 vd.

II- İSLAM TARİHİNDE DEVLET

A-Menşei ve Kavramsal Gelişimi:

1- Menşei

İslam siyasi düşüncesindeki devletin menşei teorisine girmeden önce şunu belirtmemiz gerekmektedir: Şimdiye kadar incelediklerimizden de anlaşılmaktadır ki, Batı düşüncesinde devletin menşei tartışmaları tamamen teoriktir. Yani mevcut devlet yapısının kaynağının nerede olduğu ve ne gibi aşamalar kaydettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda da devletle yönetim şekli birbirlerinden bağımsız değildir; Devletin tabii bir vakıa olduğunu düşünenler aynı zamanda totaliter ve mutlak monarşi uygulamalarına kaynaklık etmişlerdir. Devletin insan iradesinin bir ürünü olduğunu kabul edenlerse günümüz demokrasisine ve seçim sistemine kaynaklık etmişlerdir. İslam siyaset felsefesi üzerine fikir beyan eden düşünürlerse, devlet ve iktidarın kökeninde olması gerekeni ifade eden varsayıma dayalı teoriler yerine, daha ziyade insan ve insan topluluklarının yapısına hâkim olan doğal kanunları ve sosyal olguları esas alan görüşler geliştirmişlerdir.²³ Örneğin Farabi devletin menşei ile ilgili şunları söyler:

“Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere erişmek için yaratılıştan birçok şeylere muhtaçtır ki bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için çok kimselerin bir araya gelmelerine muhtaçtır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da böyledir. Muhtelif insanların bir araya gelmelerinden topluluklar peyda olur. Bunlar ya kâmindirler ya da eksiktirler. Kâmil olanları üç kısımdır: Büyük, orta ve küçük. Büyük topluluk, yeryüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortancası, yeryüzünün ayrı ayrı milletlerinden teşekkül eder. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir.”²⁴

İslam siyasi düşüncesinde devletin menşei ile ilgili fikir ileri süren filozoflar olarak, Kindî (IX. y.y.), Fârâbî (870–950), Mâverdî (974–1058), İbn Sîna (980–1036), Gazâlî (1050–111), İbn Rüşd (1126–1198) ve İbn Haldûn’u (1332–1406)

²³ Türkan, 40.

²⁴ Nafiz Danışman, “Fazıl Medine Tercümesi”, Fârâbî Tetkikleri, İÜEFY., İstanbul, 1950, 54-55.

zikredebiliriz.²⁵ Her ne kadar batılı düşünörlere kaynaklık eden Aristo ve Platon gibi filozoflar Müslöman düşünörleri de etkilemişlerse de, Müslöman düşünörlere, devleti sosyal yaşamın varlığı ve bir düzen içerisinde devam ettirilebilmesinin sağlanması için gerekli görürler.²⁶

Örneğin İbn Haldun'a göre devletin ortaya çıkışı şu şekilde olmuştur:

“İnsanların bir araya toplanarak yemek, yaşamak ve diğer zaruri olan nesnelere istihsal etmek üzere birbirleri ile yardımlaşmanın dışında başka bir nizam ile yaşamaları ve varlıklarını korumaları imkânsızdır. İnsanlar sosyal bir hayat yaşamak üzere bir araya toplandıklarında, birbirleri ile muamelelerde bulunmaya ve birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermeye muhtaç ve mecburdurlar. Fakat hayvani tabiatın sevkiyle ihtiyacını sağlamak üzere her biri diğerinin mal ve eşyasına el uzatır... Diğerleri de doğal olarak kendini korumak için buna karşılık vereceğinden savaşlar ve çatışmalar meydana gelir. İnsanların aralarında adaleti hâkim kılan ve birbirlerine saldırmalarına engel olacak bir yasakçı ve hâkim olmadan sürekli olarak bu şekilde bir hayat sürdürebilmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı insanlar yasakçıya muhtaçtır; bu yasakçı onlara hükmeder. Bu yasakçı, beşer tabiatının icabına göre, kahır ve kuvvet sahibi ve zorla hükmünü yerine getiren hükümdardır. Bu hükümdarın bir “devlet” teşkil edip hükümdar olarak hükümetin başına geçmesi ancak mensup olduğu uruğun hamiyet, kudret ve kuvveti veyahut diğer herhangi bir yardımcı kuvvetle mümkündür.”²⁷

Müslöman düşünörlere devletın menşei ile ilgili görüşler ortaya koymuşlardır fakat bu görüşlere eşlik eden bir yönetim şekli yoktur. Bununla birlikte bir yöneticinin hangi vasıflara sahip olması gerektiğine dair görüşlerse hem Kur'ân'da hem Hadislerde hem de İslam düşünörlere ve hukukçularında mevcuttur.

²⁵ Okandan, Âmme Hukuku, 323.

²⁶ Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. İ. Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara, 1962, 224–226; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, O. Eskicioğlu, İstanbul, 1970, 110–111; Tefvik el-Vâî, *ed-Devletu'l-İslamiyye beyne't-Turasi ve'l-Muasıra*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, 13–22.

²⁷ İbn Haldün, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1997, I, 472–463.

2- Kavramsal Gelişimi

Devlet kelimesinin İslâm'ın erken dönemlerindeki kullanımı ile modern “devlet” kavramı arasında farklılıklar vardır. Bu anlam değişikliklerini üç safhada incelemek mümkündür.²⁸ Bu kelime ilk zamanlarda “*zafer, güç*” veya “*hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi*” anlamlarında kullanılıyordu. Taberî, devlet kelimesinin bu anlamdaki kullanımına örnek teşkil eden “*bizim devletimiz*”²⁹, “*bu devlet*”³⁰ gibi ifadelerle yer vermektedir. Daha sonraları “devlet” kelimesi hâkimiyetin değişmesinden çok sürekliliğini ifade eden bir kavram haline gelmiş, nihai siyasî otorite ve yapı için kullanılmaya başlanmıştır. Zehebî, “*Beni Ümeyye Devleti çöktü*” veya “*Abbâsi Devleti'nin saadeti her yönden öne geçti*” vb. ifadelerde kelimeyi bu anlamda kullanmıştır.³¹

İbn Haldun ise devlet kelimesini günümüz anlayışına çok yakın bir kullanımla ele almıştır. İbn Haldun'un eserinde devlet, ülke ve milletten ayrı bir teşekkül olarak ele alınmıştır.³² Ona göre devlet tıpkı insanlar gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. İbn Haldun'a göre, insanın tabii ömrü 120 yıldır, kırk yaş olgunlaşma yaşıdır. Yani olgun bir insan kırk yılda yetişir. Öyleyse yüz yirmi yılda üç olgun-üç batın insan yetişir. Kırk yıl içinde bir nesil yok olup gitmekte ve düşkünlüğün ne olduğunu bilmeyen bir başka nesil yetişmektedir.

Bir *devletin* ömrü üç batını geçmez. Çünkü *devleti* kuran ilk nesil, bahadırılık, atılganlık, ululuk gibi özelliklerine sahiptir ve bu özelliklerini korurlar. Kılıçlarının çalım yerleri keskin olur, bundan dolayı diğer kavimler onlardan korkar ve onlara yenilirler. İkinci batın gelince devleti hazır olarak bulur. Refah ve huzur içinde yaşar ve bolluğa alışır. Bu nesilde şeref bir şahısta toplanır (yani devleti bir kavim kurar ama sonra onun başına bir kişi geçer ve yetkiyi kendi elinde toplar). Bunun tesiriyle kalanları *devleti* koruma hususunda tembelleşirler. Bu nesil başkalarına galebe çalamaz ve hakir düşer ve düşkünlüğe, boyun eğmeye alışır. Fakat yine de *devleti*

²⁸ Davutoğlu, IX, 235.

²⁹ Taberî, *Tarihu't-Taberî: Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, (I-V), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, IV, 347; IV, 534.

³⁰ Taberî, *Tarih*, IV, 373.

³¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefayâtu'l-Meşâhîri ve'l-E'lâm*, (I-LII), thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1987, VIII, 333.; IX, 621; VIII, 27.

³² İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, (I-VII), Muessesetu Cemal li't-tab' ve'n-Neşr, Beyrut, 1979, I, 135.

kendileri kurmasalar da hangi zorluklarla kurulduğunu bildikleri için asabiyet ve şerefi bırakmazlar. Üçüncü batına gelince, bunlar rahat yaşamaya alıştıkları için *devletin* korumasına muhtaç olurlar artık mücadele azmi ortaya koyamazlar. Bunlar giyim kuşamlarında, atlara binmek ve güzelce süngü kullanmak hususlarında askere benzeseler de, gerçekte bunlar atların üzerinde kadınlardan da korkaktırlar. Düşman üzerlerine yürüdüğünde karşı koymaktan acizdirler. Artık Allah büsbütün yıkılmasını irade edinceye kadar *devlet* bu hali üzere devam eder.³³

Devlet kavramının gelişim sürecinin değerlendirilmesi sırasında bir noktayı dikkatten kaçırmamak gerekmektedir. Biz her ne kadar devlet kavramının geçirdiği bu aşamaları kendi içerisinde bir sınıflandırmaya tabi tutmaya çalışsak bile bu sınıflandırmalar nisbî olmaktan kurtulamamaktadır. Devlet mefhumunun evrensel bir evriminden söz edilebilmekle beraber tanımlamalar bu tanımlamaları yapan kişilerin kültürel birikimlerinin bir sonucudur.³⁴ Dolayısıyla karşılaştırmalı bir “devlet kavramı” çalışması “*bir kültürde bu kavram varken ve gelişirken diğerinde yoktu, sonradan ithal edildi*” gibi bazı yanılgıları da beraberinde getirecektir. Müslüman düşünürler devleti tarif ve kastederlerken “*Dâru’l-İslam*”³⁵ terimini kullanmışlardır. Abdulkerim Zeydan bu hususta “*İslam Hukukçuları İslam devletini ‘Dâru’l-İslam’ diye adlandırmışlardır. Bu isim modern hukuk lügatindeki ‘Devlet’ teriminin taşıdığı anlamı tamamen kapsar.*” demektedir.³⁶ Her ne kadar böyle kesin bir yargıya varmak doğru olmasa da ve de bu kavram daha çok devletin ülke unsuruyla ilişkilendirilse de, Dâru’l-İslam terimi en azından bu konunun İslam literatüründe var olduğuna dair bir kanıt olarak ele alınabilir. Sonuçta batıdaki devlet kavramı da neredeyse XVII. yüzyıla kadar benzer bir içeriğe sahipti.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 434.

³⁴ “*Kadim devlet ile İslami devlet arasında fark vardır. Orada (Batılı anlamda) kavmin siyasi organizasyonu asıldır; dini düzen, ancak devlet düzeninin bir kesimidir. İslami devlette ise böyle değildir: Burada din, devleti oluşturan bir ilkedir. Orada din, devlet dinidir; burada devlet din devletidir.*” Bkz. Erich Pritsch, “*İslam’da Devlet Fikri*”, trc. Şakir Ansay, *AÜSBFD.*, (I/1, 74-86), Ankara, 1943, I, 1, 76-77.

³⁵ Dâru’l-İslam: “*Nüfusu ister Müslüman ister gayrimüslim olsun, Müslümanların hâkimiyeti altında olan ve İslam hukukunun tatbik ve icra edildiği her ülkedir.*” Bkz. Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı- Dâru’l-İslam Dâru’l-Harb*, 4. bs., İklim Yay., İstanbul 1991, 123; Hadice Ebu Etleh, *el-İslam ve’l-Alâkâtu’d-Duveliyye fi’s-Silmi ve’l-Harb*, Dâru’l-Meârif, Kahire, 1983, 123.; Muhammed es-Sadık Afîfî, *el-İslam ve’l-Alakâtu’d-Duveliyye*, Dâru’l-Râidi’l-Arabi, Beyrut, 1986, 127-128.; Komisyon, *el-Alakâtu’d-Duveliyye fi’l-Fikhi’l-İslam*, Câmîatu’l-Ezher, Kahire, 1990, 8.

³⁶ Abdülkerim Zeydân, *İslâm Hukukunda Fert ve Devlet*, trc. Aksay Öncel, Nizam Yayınevi, İstanbul, t.y., 14.

Bu tür bir yanılığa “amme hukuku tarihi” ile ilgili çalışmalarda da düşülmüş ve bazı hukukçular bu alanla ilgili olarak İslam hukuk literatüründe pek bir şey bulunmadığını, olanlarınsa fethedilen topraklardan devşirme olduğunu iddia etmişlerdir.³⁷ İslam Hukuku alanında uzman olanlara göre ise amme hukuku literatürü oldukça açık kaide ve prensipleri içermektedir. Ancak gerek kaynakların tertibindeki ve gerekse terimler arasındaki farklılık dolayısıyla bu prensip ve kaideleri hem anlamak, hem de ortaya koymak-özellikle uzman olmayanlar için- çok güçtür.³⁸

B- İslâm Tarihi İçerisinde Devlet Örgütlenmesinin Ortaya Çıkışı

Devlet örgütlenmesinin İslâm tarihi içinde ortaya çıkışı konusunda gerek Müslüman düşünürler gerekse şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen farklı görüşler iki grup halinde değerlendirilebilir. Birinci görüşü savunanlara göre Müslümanların devletleşmesi olgusu vahiyyle başlamış ve Medine’ye hicretle birlikte hayata geçmiştir.³⁹ Diğerlerine göre ise, Hz. Peygamber siyasi olmaktan çok dini bir liderlik oluşturmuştur ve onun döneminde bugünkü anlamda devlet örgütlenmesinden çok cemaat örgütlenmesi ön plana çıkmıştır.⁴⁰ Birinci görüş devleti evrensel anlama sahip bir siyasi güç örgütlenmesi olarak ele alırken ikinci görüş devleti modern millet-

³⁷ Karaman, I, 39.

³⁸ Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, (I-II), trc. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi İstanbul, 1980, II, 144-179.; Harun Han, Şirvani, *İslam’da Siyasi Düşünce ve İdare*, trc. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1965, 17 vd.;169-172; Mevdûdî, Ebu’l-A’la, *Nazaryyetu’l-İslam ve Hedyuh*, Dımaşk, 1964, 167-242.

³⁹ Zeydân, Abdülkerim, 6.; Bâkır Şerif el-Kureşî, *en-Nizâmu’s-Siyasî fi’l-İslam*, 4.bs., Dâru’t-Tearif, Lübnan, 1987, 131; Vahiyyle birlikte başlayan devlet fikri genelde Müslüman düşünürlerde vardır. Müsteşrikler genelde Mekke döneminde böyle bir fikrin olmadığını söylerler ama Erich Pritsch bu konuda şöyle diyor: “Dini bir temel üzerine devleti oluşum Muhammed’in arkadaşları ile birlikte kendi ana şehri olan Mekke’nin İlahlarına karşı açtığı savaşta kendini gösterdi. Daha sonra Muhammed’in Mekkeli taraftarları onunla miladın 622. yılında ileride Medine adını alan Yesrib’e göçtükleri zaman açıkça ortaya çıktı ve göç edenler, Yesriblilerle Muhammed’i Führer olarak tanıyan bir cemiyet kurdukları zaman merasimle teyit edildi.” Bkz. Pritsch, 78.

⁴⁰ Davutoğlu, IX, 235.; Mesela bu konuda A. Fuat Başgil şöyle diyor: “ Hulefa-i Raşidin devri sonlarına kadar İslam, esas itibariyle Arap kalmış ve Arab’ın patriarcal (ataerkil) aile teşkilatını örnek almıştır. İslam’ın ilk devrinde cemiyet ve ihtiyaçlar basit olduğundan bu basit teşkilat yeterli gelmiştir. Emeviler zamanında ‘İslami camia’ hayli genişlemiş ve ilişkiler girişli bir hal almıştır. İlk devirlerin basit ve patriarcal idare sistemi; dini bir teslimiyete istinat eden hukuki teşkilatı artık yetersizleşmiştir. Bu nedenle devlet merkezi Suriye gibi Roma’nın eski bir eyaletine nakledilmiş ve İslam burada Roma ve Bizans kültürleri ile karşılaşmıştır. Bu kültür karşılaşmasında İslam’ın hâkim kalabilmesi için kendi kültür ve teşkilatını kuvvetlendirmesi ve rakiplerinden geri kalmaması lazımdı. Bu lüzum önünde İslam, teşkilatını genişletmiş ve mürekkep ihtiyaçlı bir ‘devlet’ teşkilatı kurmaya çalışmıştır. Bunun için de Suriye’de Roma’nın cumhuriyet devri teşkilatından kalma bazı usulleri İslamlaştırarak kendine mal etmiştir.” Bkz. Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, 55.

devlet yapılanmasından hareket ederek yorumlamakta ve karşılaştırmayı bu esas üzerinden yapmaktadır.

Siyasi güç örgütlenmesi açısından ele alındığında İslâm tarihinde devlet oluşumunun miladi 620 ve 622 yıllarında yapılan Akabe biatleri ile birlikte başlayan bir süreç içinde geliştiğinin tarihi bir gerçek olduğu görülür.⁴¹ Ayrıca Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği devirde, yaşadığı Hicaz bölgesinde asıl manasıyla hiçbir devlet yoktu. Doğduğu şehir Mekke'de hiçbir zaman ne dışarıdan gelmiş ve ne de kendi içinden çıkardığı –patriarcal teşkilat bir tarafa- bir devlet görülmemesine rağmen Resulullah'ın vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesi sürecinde devlet'in hiçbir şekilde tevarüs unsuruna dayanmayan bir yöntemle devam ettirilmesi de dikkate şayandır.⁴² Bütün bunları Müslümanların bir devlet kurdukları düşüncesiyle örtüştürebiliriz. Hicret sonrası, o günün şartlarıyla bir devlet için gerekli olan şartlar mevcuttu: Yani bu devletin bir Ülkesi (Medine), vatandaşları (Medine'deki Müslüman ve gayri Müslimler) ile Siyasi otoriteye ve yaptırım gücüne sahip bir düzeni (Egemenlik) vardı.⁴³

⁴¹ Mehmed Niyazi, *İslam Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989; Davutoğlu, IX, 235.; Kimilerine göre Hz. Peygamber bir devlet fikrine sahipti ama devletin temelleri Hz. Ebu Bekir tarafından atılmış ve Hz. Ömer tarafından da kurulmuştur. Bkz. A. Selçuk Özçelik, "İslam'da Devlet Müessesesinin İnkişafı", *İÜHFİM*, (XX/ 3-11), İstanbul, 1954, 7.; Faik Bercavi, *İslam'da Sosyalizm*, Işık Basımevi, İstanbul, 1946, 28.

⁴² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 923.

⁴³ el-Vâî, 42.; en-Nebehân, 87.; Hasan es-Seyyid Besyuni, *ed-Devle ve Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslâm*, Alemu'l-Kütüb, Kahire, 1985, 27-28, 67, 94-95; Ahmed Abdullah Miftah, *Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslâm*, Dâru't-Tevzi' ve'n-Neşr el-İslamiye, Kahire, 2003, 24-25; Bu konuda Fethi Osman farklı bir yaklaşım sergiliyor. Ona göre "Medine'ye hicretle birlikte kurulan devlet bildiğimiz türden bir devlet değildir. Yani tarihteki diğer site devletlerine benzetmemiz hata olur. Çünkü Müslümanlar gittikleri Medine'yi işgal etmemişlerdi. Halbuki Amerika, Avustralya tecrübesinden de bilmekteyiz ki yeni gelenler orayı işgal etmişlerdir. Hicret sonrası kurulan tarihte daha önce hiç örneği olmayan bir fikir devletidir. Ne Yesrib ne Medine devletidir, Hicret devletidir, fikir ve akide devletidir." Bkz. Muhammed Fethi Osman, *Devletü'l-Fikre*, Dâru'l-Kuveyyiyye, Kuveyt 1968, 10-17.

III- İKTİDAR VE MEŞRUIYET KAVRAMLARI

A- İktidar (Velayet-i Âmme)

İktidar, bir bireyin veya bir siyasal grubun bir eylemi yerine getirme, kararları uygulama ve onu belirleme yetisi olarak tanımlanabilir. Max Weber'in yapmış olduğu tanımlamaya göre "İktidar, sosyal ilişkiler çerçevesi içerisinde birinin, kendi iradesini (yaptırım gücünü) muhalefete rağmen uygulayabilmesidir."⁴⁴

Bu tanımlamalar, iktidarın en geniş anlamını içermektedir. Bu tür iktidar olgusuna sosyal hayatın çeşitli kademelerinde, farklı grup ilişkileri içerisinde rastlayabiliriz. Ailede babanın çocuklar üzerindeki iktidarı, toplumdaki irili ufaklı kuruluşların (dernek, kulüp, sendika, siyasal parti gibi) içindeki iktidar olgusu buna örnek olarak gösterilebilir.⁴⁵

Bizim tezimizin konusunu teşkil eden iktidar kavramı, bu şekilde geniş anlamlı bir sosyolojik olgu değildir. Bizim kastettiğimiz, siyasal erki elinde bulunduran iktidardır. Bu anlamdaki "İktidar" kelimesi aslen Arapça olmasına rağmen İslam siyaset bilimi literatüründe bugünkü anlamında böyle bir kelimeye rastlanmamaktadır.⁴⁶ İslam hukukunda "İktidar" ve "siyasal iktidar" karşılığında daha çok "velayet" ve "velayet-i âmme" kavramı yerleşmiştir. Terim olarak velayet, "ister onaylasın isterse onaylamasın başkasına söz geçirmek" şeklinde tarif edilir. Bu tariften yola çıkarak denilebilir ki siyasal iktidarı ifade etmek amacıyla kullanılan "velayet-i âmme" kavramı da, "toplumun genelini kapsayacak şekilde onların işlerini yürütme yetki ve gücünü" ifade etmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Max Weber, *Basic Concepts in Sociology*, İng. trc. H. P. Secher, Peter Owen Limited, London, 1978, 117; John Kenneth Galbraith, *İktidarın Anatomisi*, trc. Ramazan Dikmen, Hece Yay., Ankara, 2004, 12.

⁴⁵ Kapani, 48-49.

⁴⁶ Ayhan Ceylan, *İslam'da Siyasal İktidar (Velayet-i Âmme)*, *AÜEHFD*, (VII, 1-2/89-104), Sözkese Matbaacılık, Ankara, 2003, 91.

⁴⁷ Kâsânî, Alâuddin, *Bedâiu's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, (I-VII), Dâru'l-Kitab el-Arabi, Beyrut, 1982, VII, 58; İbn Âbidin, *Tekmiletu Haşiye Reddi'l-Muhtar*, (I-II), Mektebu'l-Buhus ve'd-Dirasat, Lübnan, 1995, I, 166; II, 377.; Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi*, Ankara, t.y. 35; Kalkaşendî, Ahmed, b. Abdullah, *Meâsiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, (I-III), thk. Abdussettar, Ahmed, Farâc, Matbaatu Hukume el-Kuveyt, 2. bs., Kuveyt, 1985, I, 411.

İslam Hukuk bilimindeki “velayet-i âmme” kavramı ile modern anlamdaki “iktidar” kavramı arasında bir paralellik olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkarak gerçek ve teknik anlamda bir siyasal iktidarın başlıca ayırt edici özelliklerini şu şekilde ortaya koyabiliriz:

1- Siyasal iktidar (birey veya grup) kanun yapma gücüne sahiptir.⁴⁸

2- Siyasal iktidarla toplumdaki diğer iktidar türleri arasında bir eşitlik ilişkisi değil, hiyerarşik ilişki vardır; siyasal iktidar diğerlerine göre en üsttedir.⁴⁹

3- Siyasal iktidar, diğer devletlerin iktidarına karşı bağımsızlık ve muhtariyet sahibidir.⁵⁰

4- Siyasal iktidar, hem gücü hem de otoriteyi elinde bulundurur. Fakat sosyal iktidarlar otoritelerini güçle birleştiremezler.

İslam düşünce tarihinde iktidar kavramının karşılığı olan velayet-i âmme makamını temsil eden kişiye “halife”, “emir”, “imam”, “sultan” gibi isimler verilmiştir. Bu yöneticiler devletten, devlet de bu yöneticilerden ayrı düşünülmemiştir.

Yani, Müslüman düşünürler devleti, sosyal bir gerçeklik ve insanların ihtiyaçlarının giderilmesinin zorunluluğu neticesinde ortaya çıkan yapı olarak görürler. Onların devlet algıları devleti yönetenden (İmam veya Halife)⁵¹ bağımsız değildir. Mesela Gazâlî’ye göre bir imamın (Devlet Başkanı) bulunması aklen

⁴⁸ Ernst Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güney matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., Ankara, 1949, 409.

⁴⁹ Recai G. Okandan, “Devletin İktidar Unsurunun Vasıfları ve Bu Hususta Vukua Gelen Gelişme”, *İÜHF.M.*, XVI/ 3-4, (555-581), İstanbul, 1950, 555, 567-568.

⁵⁰ Okandan, *a.g.m.*, XVI/ 3-4, 555.

⁵¹ “Emme (Elif-mim-mim) fülinden türetilmiş olan İmamet kelimesi, öne geçmek, imam olmak anlamlarına gelir. İmam, halkın kendisine uyduğu kişileri kapsayan bir kelimedir. İster doğru yolda ister yanlışta olsunlar değişen bir şey yoktur; halkın kendisine uymuş olduğu kimseler imam olmuş olurlar. Bu konuda Mazini, ‘İmam kendisine uyulan kimsedir. Bir şeyin imamı onu yöneten ve yönlendiren kişidir. Kur’ân Müslümanların imamı, Hz. Muhammed İmamların imamı, halife halkın imamı, komutan ordunun imamı olur’ demiştir.” Bkz. *Lisânu’l-Arab*, XII, 22; “Halefe (Hal-lam-fe) fülinden türetilmiş olan Halife, birinin gerek ölümü gerekse bulunmayışı nedeniyle yerine geçen, ona vekâlet eden kişi anlamlarına gelir.” Bkz. A.g.y., *Lisânu’l-Arab*, IX, 82; “Müslüman devletlerde devlet başkanlığını yürütenler ‘Halife’ sıfatını kullanmışlardır. Bu yönüyle anlam olarak İmam ve Halife benzer anlamları içermektedir. Bu sıfatı ‘Halifetu Rasulillah’ (Allah’ın Peygamberinin naibi/vekili) şeklinde Hz. Ebu Bekir kullanmıştır.” Bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, (I-VII), Dâru Sâdir, Beyrut, t.y., III, 183.

vaciptir.⁵² Çünkü dünya hayatında yararlı şeylerin ortaya çıkması ve kötülüklerin ortadan kaldırılması ancak bir imamın mevcudiyeti ile mümkün olabilir. Kanun koyucunun (Allah'ın) gayesi dinin gereklerinin yerine getirilebilmesidir ki bu da tartışma kabul etmez bir gerçektir. Bunun gerçekleşebilmesi de ancak kendisine itaat edilen bir idarecinin varlığı ile mümkün olur.⁵³ Dünyada dini hayatın yaşanabilmesi için can ve mal güvenliğinin olması gerekir. Bunu sağlayacak olan şey de bunlara nizâmât veren sultandır.⁵⁴

İbn Teymiye'ye göre de, insanların işlerini idare edecek olan bir imamın tayin edilmesi dinin vaciplerindedir. Çünkü din, ancak imamın varlığı ile ayakta kalabilir. İnsan nesli birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermek için bir araya gelmek mecburiyetindedirler. Bir araya geldikleri zaman da muhakkak bir lider seçmeleri gerekir; hatta bu konuda Nebi (s.a.v), “Üç kişi yola çıktığında aralarından birisini emir seçsinler”⁵⁵ buyurmuştur.⁵⁶ Ayrıca Allah, “iyiliği emretmeyi, kötülükten de sakındırmayı” emretmektedir ki bu da ancak yaptırım gücüne sahip bir emirlikle mümkün olabilir. Yine aynı şekilde Allah'ın yerine getirilmesini farz kıldığı cihâd, adaletin yerini bulması, Hac ibadetinin güvenli ve dini rükünlere uygun olarak ifa edilmesi, Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, mazlumlara yardım edilmesi, hadlerin uygulanması için bir imam gereklidir. Bu yüzden “altmış sene zalim bir hükümdarın yönetiminde kalmak bir geceyi sultansız geçirmekten daha evladır” denmiştir.⁵⁷

Abdulkâhir el-Bağdâdî'ye göre ise imamet, imam tayin etmenin gerekliliğinden dolayı ümmetin üzerine yüklenmiş zaruri bir iştir. Çünkü imam, ümmetin yönetimi ve işlerinin yürütülmesi için hâkimler ve güvenilir kişiler tayin eder, sınırlarını korur, ordularının başında savaşa gider, ganimeti bölüştürür ve

⁵² Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, el-Hikme li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1. bs., Şam, 1994, 200.

⁵³ a.g.e., 200.

⁵⁴ a.g.e., 201.

⁵⁵ Ebu Davud, *Süneni Ebi Davud*, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Fikr, b.y.y., t.y., Cihad, 87, h.no: 2608.; Taberânî, Ebu Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, (I-X), thk. Tarık b. İvadullah b. Ahmed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415, VIII, 99, h.no: 8093.; Ebu Ya'lâ el-Mavsîlî, *Musnedu Ebi Ya'lâ*, (I-XIII), thk. Hüsyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Şam, 1984, II, 319, h.no: 1054.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye, fi İslahi'r-Raî ve'r-Raiyye*, thk. Komisyon, 1. bs., Dâru'l-Afak el-Cedide, Beyrut, 1983, 138.

⁵⁷ a.g.e., 139.

onların zulme uğramış olanlarını zalim olanlarından korur. Ehli Sünnet, “*bu ümmet içinde bir imama imamet vermenin yolu, ictihâdla seçimdir demişlerdir.*”⁵⁸

İbn Haldun da benzer gerekçelerle bir devlet başkanının gerekli olduğunu ileri sürer. Ona göre Hilafet, dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek hususunda şeriat sahibine nâiblik etmektir.⁵⁹ Bu görevi yürütene İmam veya Halife denir. Ona bu ismin verilmesinin nedeni Peygamberin yerine ümmetin başında bulunmasıdır.⁶⁰

Müslüman düşünürler bir devlet başkanının bulunması gerektiği konusunda müttelik olmakla beraber bu görüşe muhalefet eden görüşler de mevcuttur. Örneğin, Mutezile’den Ebu Bekir el-Asâm (Asâmiyye), eğer insanlar zulmü ortan kaldırılabilseler imamın gerekli olmadığını iddia etmiştir. Çünkü imamların görevi adaleti tesis etmektir. Eğer insanlar bunu başarabilirlerse ve zulmeden bulunmazsa imamın da olmasına gerek yoktur. Ebu Bekir el-Asam böyle düşünmektedir fakat Mutezile’nin geriye kalanı bir imamın mevcut olmasının gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir.⁶¹

Bir devlet başkanının bulunmasının gereksiz olduğu görüşü Hâricîler’de daha baskındır. Hâricîlerin Necdat kolu Halife tayinini gerekli görmezler. Onlara göre Müslümanların Kur’ân’ı aralarında yaymaları (yaşamaları) yeterlidir.⁶² Hâricîlerin Muhakkime kolu da Halife tayinini gerekli görmez. Ama yine de eğer ihtiyaç hâsıl olursa o zaman bir atama yapılabilir.⁶³ Hâricîlerin ağırlıklı olarak imam tayinini gerekli görmemelerinde yaşadıkları dönemlerdeki hemen hemen bütün devlet başkanları ile problemlili olmaları ve onlarla savaşmalarının etkisi büyüktür.

⁵⁸ Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Ebu Mansur, *el-Fark beyne’l-Fırak ve Beyanu’l-Fırkati’n-Naciye*, Dâru’l-Afâk el-Cedide, 2. bs., Beyrut, 1977, 340.; a.g.y., *Usulu’d-Din*, Dâru’l-Kitab el-İlmiyye, 3. bs., Beyrut, 1981, 271.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 481.

⁶⁰ *a.g.e.*, I, 483.

⁶¹ el-Eş’ari, Ebi’l-Hasen Ali b. İsmâil, *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’-Musallîn*, (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 1. bs., Mektebe en-Nahdatu’l-Mısriyye, Kahire, 1950, 133.; İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 484.

⁶² Bağdadi, *Usulu’d-Din*, 275; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal*, (I-IV), thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1996, IV, 149, 153; Şehristânî, Ebu Bekir Ahmed, *el-Milel ve’n-Nihal*, (I-II), thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1404, I, 123; el-Eş’ari, *a.g.e.*, 190.

⁶³ Şehristani, I, 114.

B- Meşruiyet

1. Genel Olarak Meşruiyet Kavramı ve Benzer Kavramlardan Farkı

Meşruiyet (legitimacy), Arapçada “açıklamak, açığa çıkarmak; bir işe başlamak, uyulmaya değer adet başlatmak; din/hukuk kuralı koymak” anlamlarına gelen “ş-r-a” fiilinin, “ism-i mef’ulü” (nesnesi) olan “meşrû” kelimesinin sonuna ek getirilmesi sonucunda elde edilir ve “meşru olma durumu”nu ifade eder.⁶⁴ Meşrû’iyet kelimesi İslami literatür dikkate alındığında dinin temel prensiplerine uygunluğu ifade eder.⁶⁵ Pozitif hukukta⁶⁶ ise, bir işlemin veya olayın olumlu nitelikteki bir hukuk normuna uygun olmasıdır. Pozitivist anlayışın bu ifade tarzı, meşruiyet kavramının dar anlamını içermektedir ve bu kavramın içeriğinin bütün yönlerini ortaya koyamamaktadır.⁶⁷ Genel kabul gören bir tarif yapmak gerekirse, doğal hukuka,⁶⁸ kamu vicdanına, geçerliliği olan bir inanç ve değere -dine-⁶⁹

⁶⁴ Bilal Aybakan– İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşrû”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 378; TDK., *Türkçe Sözlük*, (I-II), Türk Dil Kurumu Yayını, Yeni Baskı, Ankara, 1988, II, 1014; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 5. Ofset Baskı, Ankara, 1982, 754-755; Wehr, Hans, *A dictionary of modern written arabic*, Ed. J. Milton Cowam, Newyork, 1976, 476; Elmalılı Hamdi Yazır, *İslam Hukuku ve Hukuk İstilahları Kamusu*, (I-V), Eser Neşriyat, İstanbul 1997, V, 42; *Türk Hukuk Lügati*’nin bu konuya ilişkin tanımları şu şekildedir: “Meşru (*Yasalı*), (*alm. gesetlich, rechtmässig, erlaubt, zulässig. -fr. légitime, licite. -ing. lawful. legitimate, licit, legal. -lât. iustus, legitimus*): Hukuk nizamına uygun olan bir durumu veya bir hareketi anlatan tâbirdir: meşru çocuk, meşru müdafaa gibi. Meşruiyet (*alm. legitimismu -fr. légitimisme. -ing. Legitimism*): Bir memlekette teessüs eden hükümdar hanedanının muhafazası prensibini müdafaa için 1815 Viyana Muahadesinden sonra bazı hallerde tatbik edilen bir siyaset idi. Bu siyasetin taraftarlarına «légitimiste» namı verilmişti.” (*Türk Hukuk Lügati*, Türk Hukuk Kurumu Maarif Matbaası, Ankara, 1944, 231). Meşruiyet kavramının Batı dillerindeki kaynağı Latince’deki «*legitimus*», «*de lex*» ve «*legis* “loi” (kanun)» kelimesi olup; İngilizce karşılığı «*legitimacy*»dir ve *Webster’s Ninth New Collegiate Dictionary*’a göre: “*Tanınan ilkelere ya da kabul edilmiş kural ve standartlara uygun olma*”yı ifade eder. Bkz. Meriam-Webster, *Webster’s Ninth New Collegiate Dictionary*, Publishers Springfield, Massachusetts, 1990, 683.

⁶⁵ Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta’rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1405, 276; Zekerîya b. Muhammed b. Zekerîya el-Ensârî, *el-Hudûdu’l-Enika ve’t-Ta’rifâtü’d-Dakika*, thk. Mâzin el-Mubarek, Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, Beyrut 1411, 70.

⁶⁶ Pozitif Hukuk (Mevzuu Hukuk, Müspet Hukuk, Objektif Hukuk): “*Belli bir anda belli bir ülkede yürürlükte olan tüm hukuk kurallarını kapsar.*” Bkz. Şanal Görgün, *Hukukun Temel Kavramları*, 3. bs., Verso Yayıncılık A.Ş., Ankara, 1991, 17; Mediha Akarslan, *Hukuk Biliminin Temel Kavramları*, Kütahya 1998, 21

⁶⁷ Ender Ethem Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, *GÜHFD.*, Ankara, t.y., I/2, 121.

⁶⁸ Doğal Hukuk (Tabii Hukuk, İdeal Hukuk): “*Zaman ve mekân boyutundan soyut, toplum düzenini en iyi biçimde sağlayıcı, adalet ilkelerine uygun olduğu düşünülen hukuktur. Doğal hukuk pozitif hukukun karşıtı olarak olanı değil de olması gerekeni ifade eder.*” Bkz. Görgün, 17.; Sadri Maksudi, *Hukuk Tarihi Dersleri*, Kader Matbaası, Ankara, 1926, 7.

uygunluğu ifade eden kavrama meşruiyet denir.⁷⁰ Tarifi biraz daha açarsak, sübjektif ya da objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla fert veya toplum katında geçerliliğini (validity), izah olunmuşluğunu (explanation) ve haklılığını (justifibility) ifade eden bir mekanizma veya kurumdur.⁷¹

Meşruiyet kavramı günümüzde çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bütün disiplinleri şâmil, mutlak anlamda bir meşruiyetten bahsedebilmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte çeşitli alanlarla ilgili olarak kullanılmakta olan (siyasi meşruiyet, hukukta meşruiyet, sosyolojik meşruiyet, milletlerarası meşruiyet gibi.) birçok meşruiyetten bahsedebiliriz. Meşruiyetin birçok kullanım alanı olmakla birlikte tezimizin konusu açısından bizim için önemli olan, mevcut siyasi düzen ve o düzene ait kurumların toplum için en uygun yapı olduğu inancını ifade eden⁷² siyasi meşruiyet⁷³ konusudur.

Geniş anlamıyla siyasi meşruiyet, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin, yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması (recognition) şeklinde kendini gösteren

⁶⁹ Hirş meşruiyet sağlamada dinin etkisi konusunda şöyle diyor: “*Meşru kılma fenomeni aslında her yerde ve her zaman metafiziğe dayanır. Bu metafizik her yerde ve her zaman din ile olur ve dinin bertaraf edildiği yerlerde de devlet ma'budu, devlet putu, bunun yerini alır. Zira bu gibi devirlerde muayyen bir devlet ma'budu etrafında cereyan eden bir dünya görüşü hakimdir... Şu halde, meşru kılma fenomeninin temeli her yerde ve her zaman din veya din yerine kaim olan muayyen bir dünya görüşü (weltanschauung) dır diyebiliriz.*” Bkz. Hirş, 400-401

⁷⁰ Aybakan-Dönmez, XXIX, 378.; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, Yenilik Bs.evi, İstanbul, 1973., 305.

⁷¹ Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar yay., İstanbul 2003, 32.

⁷² Her yerde zayıf olanlara baskın gelerek iktidarın, fiziksel, maddî veya entelektüel olarak en güçlülerine ait olması durumuyla karşılaşmıştır. Buna rağmen böyle bir iktidar her zaman için gerçekte sağlam temellere dayanmamış olmayı da içermektedir. Zira bu tür bir iktidar kendisinden daha güçlü daha zengin veya daha kurnaz bir güç ile karşı karşıya bulunma riskini sürekli olarak taşımıştır. “*Bunun için iktidarı ellerinde bulduranlar daima yönetilenleri yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, aynı zamanda emretme ve yönetme hakkına da sahip olduklarını inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar meşru bir iktidar olur. Meşru bir iktidara itaat da yönetilenler için bir görev haline gelir.*” Bkz. Kapani, 67.

⁷³ Seymour Martin Lipset, *Political Man-The Social Bases of Politics*, Anchor Books Edition, New York, 1963, 64; “*Meşruiyet (legitimacy) kavramının Batı siyaset düşüncesindeki istilahi yerini alış bir hayli yenidir. Her ne kadar sözcüğün etimolojisi klasik Latince’de kullanılan Legitimus kelimesine istinaden izah edilebilirse de, siyaset felsefesinin en önemli sorunsallarından birini isimlendiren bu kavrama tam karşılık olarak gelmesi ancak XVI. ve XVII. yüzyıllara kadar geri götürülebilir.*” Bkz. Roberto Cipriani, “The Sociology of Legitimation”, *Current Sociology*, (Summer 1987), XXXV/ 2, 3.

yönetmel güç kurumu olarak tarif edilebilir.⁷⁴ Tezimiz boyunca meşruiyet kelimesini bu anlamda kullanacağız.

a- Meşruiyetin Hukukilik (Kanunilik) Kavramından Farkı

Meşruiyetin (legitimacy), yetkili organlar tarafından konulmuş olan bir kanuna uygun olmayı belirten hukukîlik (legality), (yasallık, kanunilik, lawfulness) kavramından ayırt edilmesi gerekir.⁷⁵ “Hukuka uygunluk ilkesi” devletin ve idarenin işlemlerinin hukuka uygun olması anlamında, hukuk devletinde, demokratik meşruiyet arayışları çerçevesinde ortaya çıkmış bir kavramdır ve pozitif hukuka uygunluğu ifade eder.⁷⁶ Bunların meşruiyeti ise doğal hukuka uygunlukları ile tanımlanır. “*Littré Sözlüğü* meşru olanla hukukî olan arasındaki farklılığı şu şekilde açıklamaktadır: ‘Kanuna uygun olan hukukîdir. Hakkaniyete uygun olan meşrudur. Kanunu ihlâl eden bir fiil hiç bir zaman hukukî olamaz, ancak şartlar gereğince meşru olabilir.’”⁷⁷ Pozitif hukuk açısından hukukî olan bir iktidar, doğal hukukun hükümlerini ihlâl ettiği oranda tamamen meşru olmaktan çıkabilir. Eğer bir iktidar bu çizginin dışına çıkarsa yönetilenlerin de “zulme karşı direnme hakkı”⁷⁸ ortaya çıkar.

⁷⁴ Okumuş, 33.; Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul 1991, 69.

⁷⁵ T. Azmi Uslu, *Yeni Hukuk Lugatı*, Site Kitabevi, İstanbul 1964, 126; *Dictionnaire Constitutionnel*, PUF, Paris, 1992., 565; Kapani, 81; Erdoğan, 8.

⁷⁶ Kapani, 82.

⁷⁷ Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, I/2, 122.

⁷⁸ “*Second Treaties of Civil Government* adlı yapıtında John Locke klasik bir dil içinde doğal hukuka uygun olarak haklı olabilecek isyanı şöyle dile getirmektedir: ‘Halk topluluğu veya tek kişi haklarından yoksun kılınıp dünyada başka başvurabileceği yer kalmazsa, uygun zamanın geldiğine karar verdiklerinde bu kişilerin cennete başvuru özgürlükleri vardır.’ Yazar şöyle devam etmektedir: ‘Bütün iktidarlar belli bir amaca ulaşılacağı inancıyla verilirler ve o amaçla sınırlıdır. Ne zaman bu amaca ters hareket edilir veya bu amaç savsaklanırsa inanç ve itimat da zorunlu olarak kaybedilmiş olacaktır ve iktidar yeniden iktidarı emniyet ve güvenlikleri için yeni baştan uygun gördükleri kişilere verebilecek olan eski sahiplerine dönecektir.’ ... Bir Anayasa doğal hukuka bağlı olduğu ölçüde bağlayıcıdır. Ne bir hükümet ne de bir yurttaş bir Anayasanın otoritesini, yapılan iş doğal hukukça haklı gösterildiği sürece, saymamazlık edemez. Bu, işin aslında bir Anayasa da daha yüksek bir yasa var demektir.” Bkz. K. C. Wheare, *Modern Anayasalar*, trc. Mehmet Turhan, Değişim Yayınları, İstanbul, 1984, 85-86.; “Doktrin ve içtihat bakımından direnme hakkının meşruluğu şu sebeplere dayanmaktadır:

—Bu hak ancak hukuk düzeninin yeniden kurulması veya korunması için ıztırar halinde kullanılmalıdır.

—Direnilecek, mücadele edilen haksızlıklar aşikâr olmalıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, siyasal iktidarın meşruluğu ile kanunîliği (pozitif hukuka uygunluğu) birbirinden farklıdır. Kanunî bir iktidar dendiğinde, mevcut anayasa kurallarına bağlı olarak oluşan, ortaya çıkan bir iktidar söz konusudur. Buna rağmen başlangıçta meşru olan bir iktidar daha sonradan meşruiyetini kaybedebilir. Dolayısıyla meşruiyet sorunu iktidarın kaynağıyla olduğu kadar, iktidarın kullanılışı ile de ilgilidir.⁷⁹

b- Meşruiyetin Adalet Kavramından Farkı

Adâlet⁸⁰ kavramını ele alırsak, bu kavramın hukukilikle (doğal hukuk açısından da meşruiyetle) iç içe olması söz konusudur. Hukuk adaletin gerçekleştirilmesi için bir araçtır. Bireyi merkeze koymamız durumunda ise kişinin ahlak kurallarına uygun hareket etmesidir.⁸¹ Sosyal şartların oluşturduğu maddî ve manevî zorunluluklar hukuk kurallarının bazen adalet esaslarından uzaklaşmaları gibi sonuçlar doğurabilmektedir. Bir örnekle açıklamaya çalışırsak normalde mülkiyet hakkı kutsaldır ve kişinin mülkiyetinde olan bir arazi onun rızası olmadan elinden alınamaz. Fakat bir bölgede yol yapılmak isteniyorsa ve bu yolun o kişinin arazisinden geçmesi mecburiyeti varsa mâlikin rızası olmasa da arazi kamulaştırılabilir. Bu durum adalet esasları dikkate alındığında cebir kullanma şeklinde düşünülebilir fakat meşru bir davranıştır. İslam hukukunda da “zaruretlerin yasak olan bir şeyi mubah kılması” esası buna örnek verilebilir. Normalde içki içmek haram olduğu halde ve âdil (ahlaklı) bir insanın içmemesi gerektiği halde

—Hukuk düzenince emre amade tutulan hukukî vasıtaların tesir icra edeceği hususunda ümit verici bir durumun mevcut bulunmaması sebebiyle mukavemet edilmesi, hukukun yeniden kurulması veya muhafazası için nihai çare teşkil etmelidir.” *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, V, 86: aktaran Özkan Tikveş, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası Şerhi ve Uygulaması (Anayasa Mahkemesi Kanunu ile Birlikte)*, Sulhi Garan Matbaası Koll. Şti., İstanbul, 1969, 19.; ayrıca bkz. Ender Ethem Atay, *Les Règles du droit turc relatives aux engagements internationaux*, Thèse, Dactyl., Tome I, Aix-En-Provence, Avril, 1996, 47-49.

⁷⁹ Kapani, 82.

⁸⁰ “Adâlet kavramı, insanın toplumsal işbirliğinden gördüğü fakat bir takım yerleşik inançların baskısı altında tam bilincine varamayıp yalnızca sezebildiği sınırsız yararların karşılığı olarak toplum için beslenmesi gereken ödev duygusunun ürünü olan ve insanın toplumun bütün üyelerinin beklentilerine uygun olarak davranmaya yönelen bir kavramdır.” Vehbi Hacıcadıroğlu, « Kuramlar ve Adâlet » in *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi / 2*. Kitap, AFA Yayınları, İstanbul, t.y., 62; Ayrıca Adâlet kavramı için bkz. Hüseyin Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989, 47 vd.; Hayrettin Ökçesiz, « Niklas Luhmann'ın Sistem Kuramında Adâlet Kavramı » in *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi / 2*. Kitap, AFA Yayınları, İstanbul, t.y., 96-105; Adnan Güriz, *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994.

⁸¹ Tekin Akıllıoğlu, “Adalet Kavramı ve İnsan Hakları”, *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, 36.

susuzluktan ölmek üzere olan bir kişi hayatta kalmak için bir miktar içki içebilir ve bu meşrudur. Kısacası, adalet meşruiyetin bir ölçüsü olduğu halde bazen meşru bir davranış adil olmayabilir. Dolayısıyla iki kavram bu yönüyle birbirlerinden ayrılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP KABİLE OTORİTESİNİN GELENEKSEL MEŞRUIYETİ ve Hz. MUHAMMED

I. ARAP KABİLE OTORİTESİNİN GELENEKSEL MEŞRUIYETİ

Hız Muhammed, 571 yılında Mekke’de, Arapların⁸² zihninde “Fil Vakası” henüz tazeliğini koruyorken dünyaya gelmişti.⁸³ Doğmuş olduğu Mekke şehri, tarihin

⁸² Arap kelimesi çöl, boş arazi, bitki ve suyun olmadığı çorak alan anlamlarına gelmektedir. Eski zamanlardan beri bu kelime Arap yarımadası için kullanılmaya başlandı gibi burada yerleşik olan halklar için de bu kelime tanımlayıcı olarak kullanılmış ve bu topluluklara “Araplar” denmiştir.

Arap tanımlaması belli bir ırki özellikten çok Arapça dilini konuşan ve Arap yarımadasında (Ceziretu’l-Arab) yaşayan farklı kabileleri ifade etmek için kullanılmıştır. Arap (العرب) kelimesi topluca bütün Arapları ifade etmekle birlikte daha çok yerleşik (hadari) kabileleri tanımlar. Bu kelimenin çoğul kipinden gelmekle beraber ayrı bir cins isim olan A’rab (الأعراب) kelimesi ise çölde yaşayan bedevi Arapları ifade etmektedir. Bkz. Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak, *Tâcu’l-Arûs min Cevahiri’l-Kâmûs*, (I-XL), thk. Komisyon, Dâru’l-Hidaye, t.y., b.y.y, III, 333.; *Lisanu’l-Arab*, 586.; İbn Seyyidi’l-Mursî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve’l-Muhitu’l-A’zam*, (I-XI), thk. Abdulhamid Hindavî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II, 126.; Ali İbrahim Hasen, *et-Tarihu’l-İslamiyyi’l-Âm*, Mektebe Nahda Mısıriyye, Kahire, t.y., 24.

Yunanlı tarihçi Herodot da (m.ö.484-424) Arap yarımadasından bahsederken “Arabs” ve “Arabian” kelimelerini kullanmıştır. Bu kelimelerden kastı ise yarımada yaşayanlardır. Bkz. Herodotus, *The Histories of Herodotus*, Harper & Brothers, New York, 1898, book III, 8-10.; Strabo, *The Geography of Strabo*, Literally Translated, with Notes, trans. by H. C. Hamilton & W. Falconer, London, 1854-1857, pp. 185-215.

Bir başka Yunanlı tarihçi Xenophon’da da (m.ö. 430-355) aynı durum söz konusudur. Bkz. Xenophon, *Anabasis*, (Book I-IV), İng. Trc. H.G. Dakyns, produced by John Bickers, and David Widger, b.y.y, 2008, Book I, section V.

Daha sonraki dönemlerde Doğu Romalı tarihçiler tarafından Arap yarımadasında yaşayan kabileleri topluca ifade eden bir kelime olarak “Saracens” kullanılmıştır. (Ammianus Marcellinus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus During the Reigns of The Emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian, and Valens*, İng. Trc. C. D. Yonge, G. Bell & Sons, yay, Londra, 1911, 11-12; Procopius, *History of the Wars*, (I-VII), İng. trc. H. B. Dewing, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press & Wm. Heinemann, 1914; reprint ed., 1953-54, I,179-195.; “Corci Zeydan, bu kelimenin “Şarkiyyun”dan bozma olduğunu ve Arap yarımadasının üst kısımlarında Surât dağlarının doğusunda yaşayan bir kabileyi ifade ettiğini söylemektedir.” Bkz. Corci Zeydan, *Kitabu’l-Arabi Kable’l-İslam*, 2. bs., Mısır, 1922., 31.

Günümüzde Arapların yaşadıkları coğrafi bölge her ne kadar Kuzey Afrika, Mısır, Sudan, Irak ve Suriye’yi de içine alan büyük bir coğrafi alanı kapsıyor olsa bile Araplar, Müslümanların fetih hareketlerinden önceki dönemde, Arap yarımadası (Ceziretu’l-Arab) şeklinde ifade edilen bölgenin otokton halkıydılar. Çünkü İslam öncesi dönemde Suriye ve Irak halkı Süryani, Keldani, Nebati, Yahudi ve Yunanlı oldukları gibi; Mısırlılar Kıpti, Kuzey Afrikalılar da Berberi, Yunanlı ve Vandallılar idiler. Sudanlılar ise Nubyaniler ile Zencilerden müteşekkildi. Bkz. Zeydan, 31.; M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006, 37.

Arap yarımadası, genel hatları itibariyle batıda Sina yarımadasını da içine alacak şekilde Nil’e kadar, doğuda güney Irak’ın bir kısmını da içine alacak şekilde Halic-i Arab’a (Basra Körfezi) kadar uzanır. Güneyde Hint Okyanusuna kadar uzanır ve kuzeyde de Suriye ile Irak topraklarının büyük bir kısmını da içine alır. Arap yarımadasının sınırları ile ilgili olarak farklı görüşler olmakla beraber ana hatları ile bu sınırlar dahilinde olan bölge Arapların otokton olarak yerleşik oldukları coğrafi bölge olarak kabul edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu’t-Tekasîm fi Ma’rifeti’l-Ekalîm*, thk. Gazi Tuleymât, Milli Kültür ve Eğitim Bakanlığı, Dimeşk, 1980, s. 96.; Muhammed b. Abdulmun’im el-Himyerî, *er-Ravdu’l-Muattar fi Haberi’l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, Müessese Nasır lissakafe, 2. bs., Beyrut, 1980, 163.; el-Hamevî, Yâkut, *Mu’cemu’l-Buldân*, (I-V), Dâru’l-Fikr, Beyrut, t.y., II, 137-138.; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi’l-Arab kable’l-İslam*, (I-XX), 4. bs., Dâru’s-Sâkî, b.y.y, 2001, I, 140-145.

en eski zamanlarından beri bilinegelen ve içerisinde Araplarca kutsal kabul edilen Kâbe'yi barındıran bir şehirdir. Hz. İbrahim hiç kimsenin yaşamadığı Mekke'ye Hz. Hâcer ve Hz. İsmâil'i yerleştirmiş ve Kâbe'yi inşa etmişti. Daha sonraları buraya güneyden gelen Yemen asıllı Amalika kabilesi onlarla birlikte Mekke'de ilk yerleşim birimini meydana getirdi. Ardından yine güneyden gelen Cürhüm kabilesi, Hacer ve Hz. İsmâil'in izniyle burayı yurt edindi ve Hz. İsmâil de bu kabileden olan Seyyide bnt. Hars b. Mudad b. Amr b. Curhum ile evlenerek onlarla akrabalık kurdu.⁸⁴

Hz. İsmâil vefat ettikten sonra oğlu Nabit, Kâbe'nin anahtarını elinde tutmuş ve Kâbe ile ilgili işlerin yürütülmesi görevini ifa etmiştir. Fakat daha sonra Cürhümlüler, Kâbe'nin anahtarını elinden aldılar ve işlerin tedvirini kendileri üstlendiler.⁸⁵

Cürhümlüler'in Mekke hâkimiyetine son verenler, yine kendileri gibi Yemen asıllı bir kabile olan Huzaalılar olmuştur. Güneyden ayrılıp Kuzey Arabistan'a göç eden Huzaalılar, Harem civarında kalmak için Cürhümlüler'den müsaade istediler.

⁸³ İslâm öncesi dönemde Arapların, ünlü olaylarla bağlantılı olarak tarihlendirme yapma alışkanlıkları vardı. Örneğin Hz. Muhammed'in peygamberliğinden Medine'ye hicretine kadar geçen dönem için "*Bi'set*" tarih olarak kullanılmış, önceki dönem için ise "*Fil Olayı*" tarih alınmıştır. Ancak Fil olayından şu kadar veya bu kadar gün sonra şeklindeki ilk çıkış noktasına ve çıkışta baz alınan gün ve ay durumuna göre Hz. Muhammed'in doğum tarihinin milâdî tarihle ifadelendirilmesinde farklı sonuçlar çıkarabilmektedir. Bkz. Hüseyin Algül, "Hz. Muhammed Devri Kronolojisi", *UÜİFD.*, (IV/4; 99-108.), Bursa, 1992, 101-102.

İbn Hişâm, İbn İshak'tan alıntı yapıp, Hasan b. Sabit'in İbn İshak'a: "*Ben yedi sekiz yaşlarında bir çocuktum. Her duyduğumu anlıyordum. Bir gün, bir Yahudi'nin yüksek bir yerden 'Ey Yahudi topluluğu!' diyerek bağırmasını işittim. Sonra kalabalık toplanmaya başladı. Onlar adama, 'Ne oluyor' diye sorunca, o adam 'Bu gece bir yıldız doğdu ki o Ahmed'dir'*" şeklinde dediğini rivayet etmişse de burada tarih belirtilmemiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sire en-Nebeviye*, (I-VI), thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Dâru Cîl, Beyrut. 1411, I, 295.

İbn İshak'ın başka bir rivayetine göre, Said b. Abdurrahman b. Hasan b. Sabit'e, Resûlullah'ın Medine'ye gelişinden önce Hassan b. Sabit'in kaç yaşında olduğu sorulunca, "*altmış yaşında olduğunu ve Allah'ın Elçisi'nin de elli üç yaşında bulunduğunu*" tarih vermeden açıklamıştır. Bkz. İbn Hişâm, I, 296.

Yine başka bir rivayete göre, Ebrehe ordusunun ellinci günü, ya da elli beşinci günü Peygamber doğmuştur. Bu da Rebiülevvel ayının on ikinci gecesine denk gelmektedir. Bu rivayet de, Miladî hesaba göre 20 Nisan'a denk gelmektedir. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (I-IV), trc. Mehmet Keskin, Kitabevi, İstanbul, 1993, I, 152-153.

Mısırlı bilginlerden Mahmut Feleki Paşa, tarih kaynaklarındaki bütün rivayetleri genel bir değerlendirmeye tabi tutarak Hz. Muhammed'in doğumunun, Milâdî olarak 20 Nisan 571 Pazartesi gününe rastladığını hesaplamıştır. Bkz. Mehmet Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Ahmed Halid Kitabevi, İstanbul, 1945, 38.

⁸⁴ İbn Hişâm, I, 110.; İbn Haldûn, Tarih, II, 331.; Corci Zeydan, 244.

⁸⁵ İbn Kesir, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (I-IV) thk. Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1971, I, 57.

Talepleri kabul edilmeyince de iki kabile arasında çatışma meydana geldi. Savaş neticesinde Huzaalılar, Cürhümlüler'i kesin bir mağlubiyete uğratarak Mekke'nin yeni hâkimi oldular.⁸⁶ Savaştan sonra Huzaalılar, kendileriyle Cürhümlüler arasındaki mücadeleye katılmayıp tarafsız kalan İsmâiloğulları'na dokunmadılar ve onların kendileriyle birlikte Mekke'de kalmalarına izin verdiler.⁸⁷

A- Hz. Muhammed'in Atası Kusay'ın Mekke Hâkimiyeti.

Mekke'nin hakimiyetini Huzaalıların elinden alan kişi ise Hz. Muhammed'in dördüncü kuşak dedesi olan Kusay b. Kilâb olmuştur. Kusay'ın nesebi, kendisine Kureyş kabilesinin nisbet edildiği Fihri'ye uzanmaktadır. İbn Hişâm Fihri hakkında “ona nisbet edilenler Kureyş kabilesinden kabul edilir” demektedir.⁸⁸

Babası Kilâb vefat ettiğinde Kusay henüz küçük bir çocuktur. Kusay'ın annesinin de kabilesi olan, Şam dolaylarındaki yerleşik “Uzre” kabilesine mensup olan Rabia b. Haram, Kudaa kabilesiyle beraber hac niyetiyle Mekke'ye geldiğinde, Kusay'ın annesi Fatıma bnt. Sa'd b. Seyel ile evlenerek yeni eşi ve oğlu Kusay'la birlikte kendi kabilesi Benî Uzre'nin yurduna döndü. Üvey babasının yanında büyüyen Kusay, daha sonra gerçek babasının Kureyşli birisi olduğunu öğrenince Kudaa'lı hacılarıyla birlikte Mekke'ye geldi. Şehre geldikten sonra şehrin idaresini elinde bulunduran Huzaalılar'ın lideri Huleyl b. Habşiyeye'nin kızı Hubbâ ile evlendi. Kusay'ın Hubbâ'dan; Abdüddâr, Abdümenâf, Abdüluzzâ ve Abd isminde oğulları oldu.⁸⁹

⁸⁶ İbn Hişâm, I, 243.; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 332.; Cevad Ali, VI, 79.

⁸⁷ el-Ezraki, *Ahbâru Mekke*, vema Câne mine'l-Âsâr, (I-II), thk. Ali Ömer, Mektebe es-Sekafe ed-Diniyye, 1. bs., Kahire, 2003, I, 65.; İbn Ziya, Ebu'l-Beka, Muhammed b. Ahmed, *Tarihu Mekke el-Muşerrefe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medine eş-Şerife ve'l-Kabri's-Şerif*, thk. Ala İbrahim, Eymen Nasr, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 54.

⁸⁸ İbn Hişâm, I, 219.; Başka bir rivayette de Nadr b. Kinane için “Kureyş” lakabının kullanıldığını söylemektedir. Bkz. A.g.e., I, 137; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul, 2001., 99-100.

⁸⁹ İbn Hişâm, I, 233; Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Musa el-Endelusi, *el-İktifa bima Tedammenehu min Meğazi Rasulillah ve's-Selasetu'l-Hulefa*, (I-IV), thk. Muhammed Kemaluddin, 1. bs., Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1417, I, 44.

Huleyl'in ölümünden sonra Kusay, akrabalarının da yardımı⁹⁰ ile Kâbe'nin anahtarını ve dolayısıyla Mekke'nin yönetimini yaklaşık olarak miladi 440 yılı civarında ele geçirdi.⁹¹ Mekke idaresini ele geçiren Kusay, Mekke vadilerinde dağınık halde yaşayan kabilesini bir araya topladı. Bundan dolayı Kureyşliler, ona "Mücemmi" (toplayan) adını vermişlerdir.⁹²

Kusay, Kureyş'i iskân bölgelerine yerleştirdikten sonra, Mekke'yi, içerisinde bulunduğu Hicaz⁹³ bölgesinden siyasal anlamda farklılaştıracak olan bir icraatta bulundu ve idare merkezi olan Dârunnedve'yi inşa etti.⁹⁴ Hicaz bu türden bir yapılanma şekline yabancıydı. Çünkü İslam öncesi Hicaz bölgesinde toplumsal yapı, göçebe yaşayanlar ve yerleşik hayata sahip olanlar olarak iki kısma ayrılmaktaydı⁹⁵ ve adına devlet diyebileceğimiz bir yapılanma söz konusu değildi.⁹⁶ Bu iki zümre arasında -Kureyş kabilesi gibi- yarı göçebeler⁹⁷ olarak nitelendirebileceğimiz bir kesim de bulunsa bile hem çölde hem de şehirdeki yaşam şekline göçebe adetleri hâkimdi.

Yerleşik olanlar, Mekke, Medine ve Taif gibi şehirlerle, köylerde yaşayanlardı. Bunlar, geçimlerini tarım, hayvancılık ve ticaretle temin ediyorlardı. Göçebe olanlar ise çölde yaşıyorlar ve geçimlerini hayvancılıkla sağlıyorlardı. Ayrıca kervanların yolunu kesme ve yağmalama adetleri de vardı.⁹⁸

⁹⁰ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, trc. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, AÜİFY., Ankara 1986, 20.

⁹¹ İbn Hişâm, I, 255-256.; Taberî, *Tarih*, I, 507.

⁹² Taberî, *Tarih*, I, 506.; İbn Kesir, *Sire*, II, 164; Zirikli, *el-A'lam*, (I-VIII), Dârü'l-İlmi li'l-Melayin, 5. bs., Beyrut, 1980., V, 198; Cevad Ali, VII, 24, 44, XVI, 277.; Corci Zeydan, 246.

⁹³ Hicaz, Arap yarımadasında, iç kısımdaki Necid ile sahildeki Tihâme düzlükleri arasında kalan coğrafi bölgeye verilen isimdir.⁹³ Kuzey güney yönünden 700; doğu batı yönünden de 350 mildir. Bkz. el- Hamevî, II, 218.; el-Himyârî, 188.; Ahmed İbrahim eş-Şerif, *Mekke ve'l-Medine fi'l-Cahiliyye ve Ahdi'r-Rasul, Dârü'l-Fikri'l-Arab*, Kahire, 1965, 20.

⁹⁴ "Aslında burası kendisinin evi idi ama daha sonra burayı bağışladı." Bkz. İbn Hişâm, I, 261.

⁹⁵ Cevad Ali, VII, 271.

⁹⁶ eş-Şerif, 20.; Hasen, 29.

⁹⁷ İbrahim Sarıçam, *Emevi Hâşimî İlişkileri, İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*, TDV. Yay., Ankara, 1997, 22.

⁹⁸ Cevad Ali, VII, 271.; İbn İbrî, *Tarihu Muhtasari'd-Duvel*, tsh. Anton Salhana el-Yesua, Dârü'r-Raidi Lübnâî, 2. baskı, Lübnan, 1994, 158.; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 10.; Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay, AÜİFY., Ankara, 1954, 5.; Bernard Lewis, *Ortadoğu*, trc. Selen Y. Kölay, 3. bs., Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2006, 58.

İslam öncesi Arap toplum yapısının temeli, aynı babadan gelmiş olan fertlerin oluşturduğu kabilelerden meydana gelmekteydi.⁹⁹ Kabileyi, aynı babadan gelenlerin yazılı olmayan örfî kurallar etrafında toplanması şeklinde tarif etmek mümkündür.¹⁰⁰ Kabileler, çölün zorlu şartlarının şekillendirmiş olduğu toplumsal yapılardı. Bireyin mal ve can güvenliğini sağlayacak veya suçlulara karşı yaptırım uygulayacak herhangi bir tüzel yapılanma söz konusu olmadığı için bu tür ihtiyaçların kabile dayanışması ile giderilmesi mecburiyeti vardı.¹⁰¹ Araplarda doğal bir ihtiyaç neticesinde ortaya çıkan bu kabilevi toplumsal yapı yerleşik hayata geçişin ardından da varlığını sürdürdü. Kadim gelenekler, kabile Arabının gerek günlük yaşamını ve gerekse kimliğini düzenlemeye hep devam etti. Dolayısıyla kabileler ve aşiretler İslam öncesi Arap otoritesinin en aşikâr sosyal ifadeleri oldular.¹⁰²

Kabile içi dayanışma her zaman tek başına tehlikelere karşı bireyi veya kabileye mensup aileyi korumaya yetmiyordu. Çünkü zayıf birey ve aile olduğu gibi diğerlerine nazaran zayıf olan kabileler de oluyordu. Bu da onları bir üst şemsiye altında başka kabilelerle bir araya gelmeye mecbur ediyordu. Bu ittifaklar, Hilf¹⁰³

⁹⁹ K. Philip Hitti, *History of The Arabs*, 3. bs., Macmillan and Co. Limited, Londra, 1946, 23.; eş-Şerif, 29.

¹⁰⁰ Cevad Ali, VII, 313.; Mahmud Mahmud Arafa, , *el-Arabu Kable'l-İslam*, Ayn li'd-Dirasât ve'l-Buhus li'l-İnsaniyye, ve'l-İctimaiyye, Kahire, 1995, 49.

“Kabile nizamının esası “asabiyet”tir. Bu da İslam öncesi Araplarında bir kimsenin “asabe”sini, yani baba tarafından akrabalarını veya genelde kabilesini haklı veya haksız olsun her meselede müdafaa etmeye hazır olması; kabile fertlerinin gerek kendi mal ve mülklerini korumak ve gerekse başkalarının mal ve mülklerini zapt etmek için birleşmesidir. Kabilde mümkün olabilecek nihai bağluluk unsuru bu asabiyettir. Kan akrabalığı, kabile yapısında birleştirici rol oynamaktadır.

Nesep asabiyeti de denilen bu kabile dayanışması bağına göre herkes tehlike anında kardeşine yardımla mükellefti; hatta onun haklı veya haksız olduğunu sorma hakkına sahip değildi. Bu yükümlülük şüphesiz önce yalnız kendi boyuna düşerdi. Bunların gücü kafi gelmediği takdirde bütün kabile onun uğruna kendini ortaya atardı.

“Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardımcı ol” sözü, kabiledaşa her durumda yardım öngörüldüğünü göstermektedir. Kabile dayanışması nesep bakımından birbirine yakın olan kabileleri uzak olanlar aleyhine birleştirirdi.” Bkz. Mahmud Arafa, 50; eş-Şerif, 30.

¹⁰¹ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, 23.

¹⁰² Hamid Dabaşı, *İslam'da Otorite*, trc. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, 41.

¹⁰³ *“Anlaşma, ahitleşme, yeminleşme gibi anlamlara gelen ‘hif’ kelimesi cahiliye döneminde kabile içi veya kabileler arasında her türlü konuda yardımlaşmayı ifade etmektedir. Bu yardımlaşma başkalarına zulmetme üzerine dahi olabiliyordu. Yani burada amaç aslında güçlüye karşı korunmak iken ittifak edenler kötülük üzerine de anlaşabiliyorlardı. Bu şekildeki yardımlaşma şekli İslam’la birlikte yasaklanmıştır.”* Bkz. *Lisanu'l-Arab*, IX, 53. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil Seyyidi'l-Mursi, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, (I-XI), thk. Abdulhamid Hendavî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, III, 346.; Zebidi, XXIII, 158.

(anlaşma-ittifak), velâ (koruma altına alma) ve civâr (sığınma) şeklinde cereyan ederdi.¹⁰⁴

Asabiyet bağı ile kabileye mensubiyet kazanan fertler, kabile içinde son derece serbest düşünme ve hareket etme hürriyetine sahipken, kabile harici faaliyetler konusunda –ferdiyetçilik ortadan kalktığı için- özgürlüklerini yitirerek kabile ile özdeş kabul edilmekteydi. Kabilevî ilişkiler, bu kabilelerden herhangi bir bireye dokunulmaya engeldi. Çünkü bireyin karşılaştığı herhangi bir kötülük ve eziyeti, kabile, bütünü için yapılmış sayardı. Kabilesi ile ters düşen, kabile iradesi dışında hareket eden üyenin üzerinden çöl güvenlik sisteminin adı olan “himaye” kaldırılmakta, soyuyla bütün bağı kesilmektedir¹⁰⁵ ki, bu da bir Arabın karşılaşılabileceği en büyük felakettir. Kabile, daima herhangi bir kabileyle veya öteki kabile gruplarıyla eski ya da yeni bir ittifak içindeydi ve yardım isteme hakkına sahipti. Nesep, hilf veya civar yoluyla mensup olduğu bir kabilesi bulunan herhangi bir bireye saldırı, kapsamlı bir iç savaş ateşini yakma tehdidiydi.¹⁰⁶

Kabilenin siyasi teşkilatı ilkeldi. Kabile başkanı, eşit hak sahipleri arasından seçilen “seyyid” veya daha ziyade “şeyh”¹⁰⁷ adı verilen kimseydi. Bu liderler kabile bireyleri tarafından seçilirlerdi. Bu seçim herhangi bir kayda bağlı olmadan yapılmıyordu. Kabile reisliğine seçilecek olan kişinin, kabilenin diğer bireylerinden fazileti, cesareti, cömertliği, zenginliği, ileri görüşlülüğü, tecrübesi ve yaşı itibarıyla temayüz etmesi gerekmekteydi.¹⁰⁸

¹⁰⁴ eş-Şerif, 56, 62; Cevad Ali, VII, 356.; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 2001, 99.; Mahmud Arafa, 54.; Watt, *Hiz. Muhammed Mekke’de*, 24.

¹⁰⁵ Hitti, 26-27.; “Birtakım bayağı kimseler vardı ki, bunlar, kabileye neye malolacağını düşünmeksizin başlarını belaya sokmaktaydılar. Dolayısıyla kabileleri de kendilerine sahip çıkmazdı. Böyle bir kimse ‘hali’ diye tanınırdı.” Bkz. Watt, a.g.e., 25.

¹⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 103-104.; “İslam Öncesi Arap toplumunda kabile olgusu, toplumun tavır alım şeklinde önemli bir belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır: ‘Ben ve kardeşim, amcamın oğluna karşıyız, ben ve amcamın oğlu yabancıya karşıyız.’” Bkz. Cabiri, a.g.e., 99.

¹⁰⁷ “Şeyh” kelimesi, olgun kişi ve aynı zamanda ihtiyar manasına gelmektedir. Bu kelimenin hem ihtiyar ve hem de kabile başkanına delalet etmesi, reislikte yaşa da önem verdiklerinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Hitti, 28; “Ama yine de Araplar arasında büyük oğlun, babanın yerine geçmesiyle ilgili kesin hiçbir kural yoktu; bir reisin en büyük oğlu, babasının ölümü sırasında henüz tecrübesiz ise, kabile böyle bir kimseyi reis yapıp kendi varlığını tehlikeye sokamazdı. Reisin hikmet ve sağlam hüküm sahibi olması gerekirdi.” Bkz. Watt, a.g.e., 29.

¹⁰⁸ eş-Şerif, 30; Mahmud Arafa, 50.

Aynı nüfuza sahip iki veya daha fazla şeyh adayı olursa yaşlı olan tercih edilirdi.¹⁰⁹ Şeyhlik prensip itibariyle irsî değildi. Fakat onun evlatları kaabiliyet ve servetleriyle temayüz ederse başkanlık çok defa onun ailesinde kalmaktaydı. Şeyh kabile halkına yol göstermekten ziyade halkın iradesine uygun hareket ederdi. Onun idareciliği emretmekten çok hakemlik yapmaktı.¹¹⁰ Şeyh örf'e uygun hareket etmek zorundaydı. Çünkü örf kanun yerine geçmekteydi. Örfün kuvveti atalara duyulan saygıdan ileri gelmekteydi. Şeyh harp zamanı hukuken komutan olurdu.

Kabilenin şeyhliği sadece sembolik değildi. Kabilenin lideri bazı imtiyazları da elde ediyordu. Yani saygı görmenin yanında maddi olarak da bazı imkanlara kavuşuyordu. Kabile reisinin, kendisine has olan “mirba’ (ganimetin dörtte biri), safa (ganimetin paylaşımından önce reisin ganimetten beğenip seçtiği şey), neşita (ganimetler arasında paylaşımı mümkün olmayan tek kalmış bir at veya cariyeye vb. şeyler veya savaş öncesi yolda ele geçirilen ganimetler) ve fudûl” (ganimetten artan ve yine paylaştırılması mümkün olmayan cariyeye, at, deve vb. şeyler) şeklinde isimlendirilen bazı gelirleri mevcuttu.¹¹¹

Aslında Kusay, Dârünnedve’yi inşa ederek mevcut kabile yapılanması şeklinin dışında yeni bir örgütlenme biçimi ihdas etmiyordu. Sonuçta burada alınan kararlar da meşruiyetini yine kabile örfünden almaktaydı.¹¹² Bu mecliste genel meseleler tartışılır, kabileler arasında meydana gelen ihtilaflar, silaha başvurulmaksızın çözüldü. Savaşa gidecek askerler buradan uğurlanır, başka kabile veya devletlere gönderilecek elçiler buradan yola çıkarılır, izdivaclar da yine aynı burada ilân edilirdi.¹¹³

Kureyş ileri gelenleri burada toplanırdı. Kureyşli birisinin Dârünnedve’deki toplantılara katılabilmesi ve alınacak kararlarda söz söyleme hakkına sahip olabilmesi için kırk yaşına girmiş olması gerekiyordu.¹¹⁴ Tabii ki her kırk yaşındaki

¹⁰⁹ Corci Zeydan, IV, 45-46; V, 86.

¹¹⁰ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, 27.; Hitti, 28.

¹¹¹ Cevad Ali, IX, 266; İbn Manzûr, VII, 413.

¹¹² “Kabile dayanışması bağlamında kabilenin yaşlıları tarafından teşkil edilen kabile konseyi Dârünnedve, otoritenin ana yapısını tesis etmişti.” Bkz. Dabaşi, 44.

¹¹³ İbn Hişâm, I, 257.; İbn Sa’d, I, 70; Taberî, Tarih, I, 508.; el-Ezraki, II, 101-102.

¹¹⁴ el-Mizzi, Ebu’l-Haccac, *Tezhibu’l-Kemal*, (I-XXXV), thk. Beşşar Avvad Ma’ruf, Muessesetu Risale, Beyrut, 1980, VII, 185-186.; Zehebi, *Siyer-i A’lami’n-Nübelâ*, (I-XXIII), 9. bs., thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, Muessesetu Risale, Beyrut, 1993., III, 50; Cevad Ali, VII, 47.

Kureyşlinin sözü dinlenecek diye bir şart yoktu. Burada da kabile gelenekleri ön plana çıkıyor ve ağırlıklı olarak Kureyş'in güçlü ailelerinin önde gelenlerinin sözü uygulamalarda kriter oluyordu. Yani bir nevi aristokratların hâkimiyetinde olan bir tür oligarşik yapılanma mevcuttu.

Mekke'nin idaresi ve otoritesi bu seçkinler zümresinin tahakkümü altındaydı¹¹⁵ ki bunlara, eşraf ve ileri gelenler anlamına gelen Mele' deniyordu.¹¹⁶ Mele', sadece Mekke'de değil aynı zamanda Taif, Medine, Necran ve Vadi'l-Kura bölgesinin tümünde söz sahibi idi.¹¹⁷

Kusay b. Kilâb, Kureyş kabilesini Mekke'ye yerleştirip Dârunedve'yi de inşa ettikten sonra daha önce Huzaalılar tarafında yürütülmüş olan Kâbe görevlerini yetkisine aldı. Hicâbe (Kâbe perdedarlığı), Kiyâde (Kumandanlık), Nedve (Meclis başkanlığı), Sikâye (Hacılara su sağlama) ve Rifâde (Hacılara yiyecek sağlama) gibi önemli görevleri bizzat kendisi üstlenirken, ikinci derecede önemli görevleri ise eski sahiplerine bıraktı.¹¹⁸

Kâbe, bütün Arap kabileleri tarafından kutsal kabul edildiği için Kâbe hizmetleri de son derece önemli idi. Çünkü bu hizmetler Hicaz bölgesinin çekirdek

¹¹⁵ Ekrem Ziya Umerî, *es-Sîre en-Nebeviyye es-Sahihâ*, (I-II), Merkezi Buhûsi's-Sunne ve's-Sîre, Katar, 1991, I, 80.

¹¹⁶ Mele': Reisler, toplumun öndegelenleri, bu şekilde isimlendirilmelerinin nedeni ihtiyaç duyulan şeyleri haiz bulunmalarındandır. Başka bir görüşe göre ise bir kavmin önderleri anlamına gelen "vücuuh, ruesa, mukaddimûn" u ifade etmektedir ki bunların hepsi toplumda otorite olan ve sözleri dinlenen kişilerdir. Bkz. *Lisanu'l-Arab*, I, 159.

Kur'ân'a baktığımızda Mele' kavramı toplumda önde gelen tabakayı ifade etmekle beraber halkı yanlış yönlendirme ve Allah'a ibadetten alıkoyma gibi olumsuz tutuma sahip olan eşraf kastedilmiştir. Bu yönüyle daha çok olumsuz bir anlamı vardır.

Kur'ân, Hz. Nuh peygamberin kavmini uyarması ve doğru yolu tavsiye etmesine rağmen (Hûd, 25, 26) toplumun öndegelenlerinin (Mele'in) buna karşı çıktığını ifade etmektedir. (Hûd, 27).

Âd kavmine gönderilen Hûd Peygambere de öncelikle karşı çıkanlar Mele' kavramı ile ifade edilmişlerdir. (A'raf, 66).

Semûd kavmine gönderilen Salih Peygambere karşı çıkan ve toplumu yönlendirenler de yine Mele'dir. (A'raf, 75,76).

Eyke'ye gönderilen ve ticarete hile yapmalarını için uyarılan kavmin de karşı çıkanları Mele'dir. (A'raf, 88)

Firavun'u Musa'ya karşı kıskırtan da Mele'dir. (A'raf, 127).

Hz. Muhammed, bedir gazvesinden dönen bir Ensarin "yaşlı, işe yaramaz birkaç kişi öldürdük" şeklindeki sözlerini işitince "onlar Kureyş'in meleiydi (önde gelenleri-kanaat önderleri)" demiştir. Bkz. İbn Hişâm, III, 193; Taberî, *Tarih*, II, 38.); yani başarılı iş büyüktür.

¹¹⁷ Cevad Ali, IX, 236.

¹¹⁸ İbn Hişâm, I, 256- 257; Taberî, *a.g.e.*, I, 508; İbn Sa'd, I, 70; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 335.

mahiyetindeki dini ve siyasi mevkileri idiler. Bu mevkilere kim sahip olursa Mekke’de en yüksek otoriteyi de elinde tutmuş olurdu.¹¹⁹

Kusay daha hayatta iken Hicâbe, Sikâye, Nedve, Livâ ve Rifâde gibi hizmetlerin ifasını büyük oğlu Abduddar’a bıraktı.¹²⁰ Kusay’ın çocukları arasında bu taksim önemli bir olaya sebep olmamışken kardeşlerin ölümünden sonra Abduddar ile Abdumenaf’ın oğulları arasında Kâbe görevleri ile ilgili olarak ihtilaflar ortaya çıkmaya başladı.

Abdumenaf’ın Abdüşşems, Haşim, Muttalib ve Nevfel adında dört oğlu vardı.¹²¹ Her biri servet ve nüfuzca Kureyş kabilesinde çok saygın bir konumda bulunuyorlardı. Abdumenafoğulları bütün yetkileri kendilerinde toplamak istiyorlardı. Bu durum Kureyş’in bölünmesine neden oldu.¹²²

O esnada Kureyş on iki boydan oluşuyordu. Bunlar şu şekilde gruplaştılar:

I- Mutayyebûn: (Abdumenafoğullarının tarafını tutanlar)

1-Esedoğulları, (Abduluzza’nın çocukları)

2-Zühreoğulları,

3-Teymoğulları,

4-Haris b. Fihroğulları.

Abdumenaf kadınları ittifakı kutsamak için misk ile dolu bir kabı getirerek Kâbe’nin yanına koydular. Müttetik boyların mensupları ellerini bu kaba (tîb) sokarak Haceru’l-Esved’i mesh ettiler ve davalarından vazgeçmeyeceklerine dair yemin ettiler. Bundan dolayı bunlara “*Mutayyebûn*” dendi.

II- Ahlaf : (Abduddaroğullarının tarafını tutanlar)

1- Sehmoğulları,

2- Cumahoğulları,

¹¹⁹ Dabaşi, *İslam’da Otorite*, 44.

¹²⁰ İbn Hişâm, I, 262.

¹²¹ *a.g.e.*, I, 233-234.

¹²² İbn Hişâm, I, 262-263.; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 336.; İbn Sa’d, I, 77.; Cevad Ali, VII, 60-64; Corci Zeydan, 247.; Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, 12.

3- Adiyogulları,

4- Mahzumoğulları.

Bunlar kanla dolu bir çanakla aynı merasimi gerçekleştirmişlerdir. Bunlara da “Ahlaf” denmiştir.

III- Tarafsızlar:

1-Âmir b. Lüeyoğulları,

2-Muhârib b. Fihroğulları.

Bunlar ise tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir.

Uzun müzakereler neticesinde Hicabe, Liva ve Nedve Abduddâroğulları’na, Sikâye ve Rifâde görevleri ise Abdumenafoğullarına bırakıldı.

O sırada Abduddaroğullarının lideri Âmir, Abdumenafoğullarının liderliğini ise Abduşşems yürütüyordu. Abduşşems fakir olduğundan Sikâye ve Rifâde görevlerini ticaretle meşgul olan kardeşi Haşim’e bıraktı.¹²³

Bu sıralarda Kureyş kabilesi güçlenmiş ve ticaret yoluyla zenginleşmişti ki bu zenginleşmedeki en büyük pay sahibi Haşim b. Abdumenfa’tı. Haşim, Kureyş kabilesinin bu gücünü koruyabilmesi için zenginliğinin kaynağı olan ticaret kervanlarının ve Mekke’nin güvenliğinin sağlanması gerektiğinin farkındaydı. Bu maksatla Mekke çevresinde ve ticaret yolu üzerinde ikamet etmekte olan kabilelerle çeşitli anlaşmalar (hulf) yaptı.

Ayrıca kervan yolu üzerindeki kabile reislerine güvenlik için ödemeler de yapılıyordu. Bu kabilelerin reislerine ticaret kervanının karından pay (îlaf) da veriliyordu. Bu uygulamayı başlatan kişi yine Haşim b. Abdumenaf olmuştur. Ayrıca Haşim b. Abdumenaf İran Kisraları ve Rum Kayserleri ile de ülkelerinde ticaret yapmak için bazı anlaşmalar da akdetmişti.¹²⁴

Zenginleşme sonrasında bu sefer Abdumenafoğulları arasında problem belirdi. Çünkü Abduşşems’in oğlu olan Ümeyye de ticaret yoluyla zenginleşmişti.

¹²³ İbni Hişâm, I, 267.

¹²⁴ Umerî, I, 77.; Selim Ahmed Emin, *Mealimu Tarihi'l-Arabiyye kable'l-İslam*, Meketebe Haririyye, Beyrut, t.y., 129.

Artık, babasının Haşim'e devrettiği Sikaye ile Rifade görevini, bu işi yüklenmede kendisini daha çok hak sahibi gördüğü için, geri istiyordu. Hatta bu iddiasını hakem tayinine kadar götürdü ve neticede kendisi kaybetti. Böylece Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasındaki rekabet de başlamış oluyordu. Bu iki görev daha sonra Haşim'in oğlu olan Abdulmuttalib'e geçti.¹²⁵

Abdulmuttalib, Hz. Muhammed'in dedesidir ve tarihe "Fil Vakası" olarak geçen olayın da başkahramanıdır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre, ticaretle uğraşan, o zamana kadar bütün sorunlarını -ticaret yollarının güvenliği adına- barışçıl yollardan halletmeye çalışan, Kureyş kabilesi ve Mekke için Hz. Muhammed'in doğumuna yakın bir zaman diliminde, Arap yarımadasının güneyinden gelen ciddi bir tehdit ortaya çıkmıştı.¹²⁶

Arap yarımadasının güneyinde yaşayan kavimler Kahtâniler olarak isimlendirilmekteydiler.¹²⁷ Bunlar Yemen'de hüküm sürmüş olan Arap kavimleridirler. Kahtanilerin atası tarih kaynaklarında Kahtan b. Âbir b. Şalih olarak geçmektedir.¹²⁸ Kahtaniler, İslam'ın doğuşundan önceki asırlarda Güney Arabistan'da Mainîye¹²⁹, Sebeîye¹³⁰ ve Himyeriye¹³¹ adındaki üç büyük devlet kurmaya muvaffak olmuşlardır.

¹²⁵ İbn Hişâm, I, 269.; Corci Zeydan, 247.

¹²⁶ "Ebrehe'nin saldırısı 552 yılına denk gelmektedir." Bkz. Cevad Ali, VI, 190.

¹²⁷ Taberî, *Tarih*, I, 126- 128; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 2; Cevad, Ali, II, 5-7.

¹²⁸ Ebu'l-Fida, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, el-Matbaa el-Hüseyniyye, Mısır, t.y., I, 99.; İbnu'l-Verdi, *Tarihu İbni'l-Verdi*, (I-II), Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 85.; İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 46.

¹²⁹ Main Devleti (m.ö. 630-1300)

Main Devleti bize haberi ulaşan en eski Arap devletlerinden olmakla beraber araştırmacılar arasında bu devletin ne zaman kurulduğu ve yıkıldığı ile ilgili olarak tam bir ittifak yoktur. (Cevad Ali, III, 77.). Main Devleti ile ilgili olarak ilk dönem İslam Tarihi kaynaklarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Main isminden sadece bir mahfed olarak bahsedilmektedir. Main Devleti ile ilgili bilgiler Klasik Yunan kaynakları ile son yüzyıllarda keşfedilen kitabelerden elde edilmiştir. (Corci Zeydan, 111.; Cevad Ali, III, 73.). Strabon (m.ö.64-m.s.24), Main Devletinden: "Arap yarımadasının güney kısmı dört kabile tarafından paylaşılmaktadır. Bunların birincisi, başkentleri Karna (Carna/Carnana) şehri olan Mainliler (Minaei)'dir. İkincisi, başkentleri Me'rib (Mariaba) olan Sebeliler (Sabaeans)'dir. Üçüncüsü, başkentleri Temna (Tamna) olan Katabiler (Cattabaneis)'dir. Dördüncüsü ise, başkentleri Şubve (Sabata) olan Hadramevitiler (Chatramotitae)'dir" şeklinde bahseder. (Strabo, 185-215)

Mainlilerde yönetim veraset yoluyla babadan oğula geçiyordu. Bazen de baba-oğul devleti beraber yönetiyordu. Main devletinin kralları ilk zamanlarda "Mizvad" lakabıyla anılıyorlardı. Bu, siyasi yöneticilik vasfını taşıyanlara verilenlerden daha çok kâhinlik karakteri taşıyanlara verilen bir lakaptı (Corci Zeydan, 112-113.)

Main kralları yönetimlerini baskı üzerine oturtmamışlardı. Yönetim erki kralın elinde toplanmakla beraber kral, devleti ilgilendiren konularda akrabaları, din adamları, kabile reisleri ve şehirlerin yöneticileri ile istişare ediyor ve kanunları bu istişareden sonra belirliyordu. Kararlar düzenlenen bir törenden sonra halka ilan edilirdi. İlanda önce Mainlilerin İlahları arkasından kralın isimleri zikredilir ve alınan kararlar halka tebliğ edilirdi. (Cevad Ali, III, 109.)

Mainlilerin hakimiyet alanları devletlerinin ilk dönemlerinde batıda Akdenize, doğuda Basra Körfezine, güneyde de Arap denizine kadar uzanmıştı. Yani hemen hemen Arap yarımadasını hakimiyetleri altına almışlardı. Fakat bunların yayılcılık karakteri fetih yoluyla olmamıştır. Çünkü Mainliler tıpkı Fenikeliler gibi tüccar bir devletti ve ticaret yoluyla zenginleştikçe çevre mahfedleri ekonomik güçleri sayesinde kendilerine bağlamışlardı (Corci Zeydan, 113; Günaltay, 118.).

¹³⁰ Sebe Devleti (m.ö. 950-115)

Kahtanilerin kurmuş oldukları ikinci ve en önemli devlettir. Aynı boydan gelen Himyeriler tarafından daha sonraları da devam ettirilen Sebe Devleti, Hz. Muhammed döneminde Müslümanlara bağlı bir yönetim bölgesi haline gelinceye kadar varlığını sürdürmüştür. Ebu'l-Fida, tarihte ilk defa "Sebe" olarak adlandırılan kişinin "Abdu Şems" lakabıyla bilinen Sebe b. Yeşub b. Ya'rub b. Kahtan olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebu'l-Fida, I, 66.; Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, (I-II), Dâru Sadır, Beyrut, t.y., I, 220.; Mesudi, *Murucu'z-Zeheb*, (I-II), Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Fikr, 5. bs., Beyrut, 1973, II, 74.; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 47.; Taberî, *Tarih*, I, 429.

Arapların tarihinde önemli bir yere sahip olan Me'rib Seddi'nin Sebe b. Yeşub tarafından inşa ettirilmeye başlandığı ve daha sonra gelen Sebe melikleri tarafından devam ettirildiği rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Haldûn, *Tarih*, I, 346; el-Hamevi, V, 34.; Zirikli, III, 76.

Ebu'l-Fida, Sebe b. Yeşub'un bu lakabı almasını onun dirayeti ve savaşçılığına bağlamaktadır. Fakat Corci Zeydan, Sebe devletinin tıpkı Mainliler gibi tüccar devlet olduklarını ve elde edilen yazıtlarda da "savaşım, fethettim, cizyeye bağladım" gibi ifadeler yerine "vakfettim, bina ettim" gibi ifadelerin yer aldığını söylemektedir. Bkz. Corci Zeydan, 118.; Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİFY., Ankara, 1957, 12.

Sebe devletinin dört aşamadan geçtiğini söylemek mümkündür. Aralarındaki ayrımı hükümdarlarının kullandıkları lakaplarla ortaya koyabiliriz. İlk dönemlerde "mekreb" (Philip Hitti, Mekreblerin bir tür kahin-hükümdar olduklarını söylüyor. Bkz. Hitti, 54.) sıfatını kullanan Sebe hükümdarları tıpkı Mainlilerdeki gibi ülkenin başka mahfedlerle de genişlemesi ile "melik" ünvanını kullanmaya başlamışlardır. Cevad Ali, IV, 175.; Corci Zeydan, 118.; eş-Şeyh, 94-95.

Bu devlet Sebe adı altında milattan önce 115 tarihine kadar devam etmiştir. Daha sonraları hükümdarlar "Meliku Sebe ve Reydan" ardında da "Meliku Sebe ve Reydan ve Hadramut vd." şeklinde ünvanlar kullanmışlardır. Bu ünvanların her birisi bir aşamayı ifade eder. Son dönem artık "Himyeri Devleti" olarak anılmıştır. Bkz. Corci Zeydan, 118.; Hitti, 55.; Mahmud Arafa, 120-124.

Araplar arasında yaygın olan rivayete göre Sebe Devletinin yıkılış nedeni, Me'rib Seddi'nin yıkılışı, yani Arîm Seli hadisesidir (Cevad Ali, IV, 233.). Me'rib Seddi yıkılınca buradan geçmekte olan ticaret yolu deniz taşımacılığına döndü. Bu da Sebelilerle de akraba olan ve denize yakın olan Reydan ahalisinin zenginleşmesine ve güçlenmesine yol açtı. Böylece Reydan Mekrebi hakimiyet alanını genişleterek Sebelileri de içine aldı. Böylece Sebe devleti Himyeri Devletine dönüşmüş oldu. Bkz. Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1907, 5.; Corci Zeydan, 120.

Arap tarihçilerine göre Yemen Arapları Arîm Seli'nin gerçekleşmesine ve Me'rib Seddi adıyla bilinen barajın yıkılmasına kadar Yemen ve Hadramevt bölgelerinde ikamet etmişlerdi. Fakat seddin yıkılacağını görünce, büyük bir selin gerçekleşmesinden ve kıtlıktan korkarak yurtlarını terk etmiş, kabile ve batınlarına göre çeşitli memleketlere dağılmışlardı (Cevad Ali, I, 246). Bunlardan Gassanoğulları Suriye'ye, Lahmiler Irak'a, Evs ve Hazrecoğulları Yesrib'e, Ezdoğulları Mina'ya, Huzaa kabilesi'de Mekke'ye çekilmişlerdir. Bkz. İbn Hişâm, I, 122.; Belazûri, *Futuhu'l-Buldan*, Lecnetu'l-Beyani'l-Arabî, Kahire, t.y., 17.; Ebu'l-Fida, I, 101.; Corci Zeydan, 182; Çağatay, 1.

¹³¹ Himyer Devleti (m.ö. 115-m.s. 525)

İlk çağlarda Yemen bölgesi idari olarak mahfedlere yani bölgelere, mahfedler de kasırlara bölünmüştü. Kasırlar, etrafları surlarla çevrilmiş olan birer kale ve hisar benzeri yapılarıdır. İdareciler tabakasını oluşturan şeyh, emir veya vecihler yardımcıları, hizmetçileri vs. ile beraber bu kasırlarda ikamet ediyorlardı.¹³² Bu mahfed ya da kasırların sahipleri unvan olarak bu sarayların isimlerini, (*Zü Ğamdan: Ğamdan mahfed/sarayının sahibi; Zü Main: Main mahfed/Sarayının sahibi vb.*) kullanıyorlardı.¹³³

Yemen'deki "kayl"lar (mahfedlerin kralları) sürekli birbirleriyle çekişirlerdi. Bunun nedeni tamamen ekonomik nedenlere dayanıyordu. Çünkü bu "Kayl"lar, Hindistan, Habeşistan, Somali, Mısır, Suriye ve Irak arasındaki ticarete aracılık ediyorlardı. Arap yarımadasına giren ticari mallar, Kayllar tarafından organize edilen muhafızlı kabilelerle istenilen yerlere ulaştırılıyordu.¹³⁴

Kayllar arasında bazen yayılcılık politikası güdenler de oluyordu. Eğer bir Kayl komşu mahfedlerden bazılarını egemenliği altına almaya muvaffak olursa kendini "Melik" olarak ilan ederdi. Melik, emir ve yasaklarda mutlak bir egemenliği haiz bulunuyordu. Ama yine de Meliklerin, kanunların teşriinden önce kabilenin önde gelenleri ile bir toplantı yaptıkları ve onların görüşlerini de aldıkları elde edilen kitabelerdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır.¹³⁵

Arabistan tarihinde çok önemli bir yer işgal eden Himyeriler, Sebelilerle akrabadırlar (Hitti, 56). Himyeriler, Main-Sebe kültürlerinin mirasçısı olmuşlardır. Dilleri de Main ve Sebelilerin dillerini oldukça yakındır (Hitti, 56). Sebe Devleti, Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra nüfuzunu kaybedince mahfedler bağımsız hareket etmeye başladılar. Himyeriler bu ortamda etki alanlarını genişletmeyi başardılar ve yaklaşık olarak m.ö. 115 tarihinde tarih sahnesine çıktılar. Bkz. Hasen, Ali İbrahim, 40.

Sebe Devletinin başkenti Me'rib'ten Reydan'a yani Zufâr'a aktarıldıktan sonra bu devlet Himyer adını almış altı yüz kırk yıl tarih sahnesinde kalmıştır. Arap tarihçilerin Himyer'i Sebe'nin oğlu saymaları, Yunan müelliflerinin de Himyerilerden ancak milattan yirmi yıl önceki hadiseler sırasında bahsetmiş olmaları, bunların Sebelilerin bir kolu olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Bkz. Corci Zeydan, 121.; Günaltay, 130.

¹³² Bu yapılanma, Hammurabi devleti zamanındaki Babil'in yapılanmasının aynısıdır." Bkz. Günaltay, 114.

¹³³ Corci Zeydan, 109.

¹³⁴ Hitti, 59.

¹³⁵ eş-Şeyh, 110.

Saltanat ırsi idi; babadan evlada veya kardeşten kardeşe intikal ediyordu.¹³⁶ Bu şekilde kurulan devlet, kurucusunun evlat ve torunlarının liderliği altında çağın gereklerine göre, az çok devam ederdi.

Kadim Yemen’de halk dört sınıfa ayrılıyordu. Birinci sınıf asayiş muhafaza, ikinci sınıf çiftçiler, üçüncü sınıf zanaatkarlar, dördüncü sınıf tüccarlardan oluşuyordu. Her sınıfa mensup halk, yalnız kendi sahasında ilerliyor, diğer sınıfa geçemiyordu.¹³⁷

Bu şekilde kurulan devletlerden yalnız Himyerilerin isimleri Arap tarihlerinde zikredilmiştir.¹³⁸ Main ve Sebe Devletleri ise, Yunanca olarak yazılmış olan kitaplar ile keşfedilen kitabelerden öğrenilebilmiştir.¹³⁹

Kahtanilerin kurmuş oldukları devletler genelde ziraat ve ticaretle zenginleşen devletler oldukları için çoğunlukla agresif bir yapıya sahip değildiler. Yayılmacılık karakterli olanları bile bunu, ekonomik hinterlandlarını genişletmek ve sonra komşu bölgeleri ilhak etmek suretiyle yaparlardı. Main ve Sebe bu tipten bir karaktere sahip iki devletler. Fakat Himyeriler, kendilerinden önceki Main ve Sebe devletlerinden farklı olarak yayılmacı bir karaktere sahiptiler.¹⁴⁰

Himyeriler, Kızıldeniz’in öbür yakasındaki Habeşlilerle daima ilişki içerisinde olmuşlardı. Bu ilişkiler genelde ticaret çerçevesinde gelişmekte iken zaman zaman çatışmalar da meydana geliyordu. Hatta miladi üçüncü asrın ortalarında (348–374) Habeş kralı, Himyerilerin üzerine bir ordu göndermiş ve onları mağlup ederek kendi hakimiyeti altına almıştı. Bazı kaynaklarda Habeş kralının bu işgaldeki amacının Hristiyanlığı yaymak olduğu iddia edilmiştir.¹⁴¹ Yaklaşık olarak otuz yıl kadar Yemen’de hakimiyetlerini sürdüren Habeşilere karşı Himyeriler ayaklandılar ve neticesinde onları ülkelerinden çıkarmaya muvaffak oldular.

Bu tarihten sonra hangisi olduğu kesin bilinmeyen Himyer hükümdarlarından biri Yahudilik dinini benimsedi ve yayılmasını teşvik etti. Onun sayesinde Himyer

¹³⁶ Corci Zeydan, 136.

¹³⁷ Corci Zeydan, 137.; Günaltay, 152.

¹³⁸ Corci Zeydan, 110.

¹³⁹ Günaltay, 115.

¹⁴⁰ Corci Zeydan, 124.; Hasen, Ali İbrahim, 44.; Çağatay, 14.

¹⁴¹ Corci Zeydan, 126.

devletinde Yahudilik yaygın hale geldi. Bu sırada Habeşliler de Roma devletinin desteği ile Hristiyanlığı yayma gayretlerine devam etmekte idiler. Bu çalışmalar neticesinde miladi altıncı yüzyılın başlarında Yemen'in doğusundaki Necran bölgesinde de Hristiyanlık yayılmıştı.¹⁴²

Bu sıralarda Himyerilerin başında aynı zamanda da bu hanedanın son hükümdarı olan Zü Nüvas bulunuyordu. Zü Nüvas mutaassıp bir Yahudi idi ve Necran'daki gelişmeden rahatsızdı. En sonunda ordusu ile Necran'ın üzerine yürüdü ve onları kazdırdığı çukurlarda yaktığı ateşin içine atarak yok etti.¹⁴³ Bu haberi alan Roma Hükümdarı Habeş Kralına bir mektup yazarak onların öcünün alınmasını istedi. Habeş kralı da bir ordu hazırlayarak Eryat isminde birinin komutasında bu orduyu Himyerilerin üzerine gönderdi. Bu ordu Zü Nüvas'ın ordusunu yenerek Himyerileri ortadan kaldırdı.¹⁴⁴

Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalib zamanında Mekke'ye yönelik tehdidin mimarı olan Ebrehe de bu ordudaki kuvvet komutanlarından birisiydi. Daha sonra Eryat'ın uygulamalarından rahatsız olan Himyer halkı, Ebrehe'in etrafında toplanmış ve Ebrehe de yönetimi ele geçirmişti. Ebrehe yaklaşık yirmi sene kadar Yemen'de hüküm sürmüştür.¹⁴⁵

Ebrehe de yayılcı bir politik tavır içerisindeydi ve Yemen'i Arap yarımadasının en önemli siyaset ve ticaret merkezi haline getirmek istiyordu. Bu konudaki en önemli rakibi Mekke idi; Mekke de kutsallığını Kâbe'den alıyor ve bütün Arap yarımadası buraya saygı duyuyordu. Bu yüzden kutsal bir mekana ihtiyaç olduğunun farkına varan Ebrehe, Yemen'de o zamanın şartlarına göre ciddi harcamalar yaparak büyük bir kilise inşa ettirdi ve insanların Kâbe yerine burayı ziyaret etmelerini emretti. Tarih kaynaklarında anlatıldığına göre Araplardan bir veya bir kaç bu kilisenin içine hakaret maksatlı olarak pislediler ve bunun üzerine Ebrehe öfkelenerek Kâbe'yi yıkmak üzere büyük bir ordu hazırlayarak yola çıktı.¹⁴⁶

¹⁴² Corci Zeydan, 127.

¹⁴³ İbn Hişâm, I, 151.

¹⁴⁴ Corci Zeydan, 127.; Hasen, Ali İbrahim, 48.; Mahmud Arafâ, 130-131.

¹⁴⁵ Mahmud Arafâ, 131.; Günaltay, 140.

¹⁴⁶ Taberî, *Tarih*, I, 443.; İbn Sa'd, I, 91.

Bizim kanaatimize göre ise Ebrehe, Kâbe'nin varlığı devam ettiği müddetçe kendi arzusunun gerçekleşme şansının olmadığını çok iyi bilmekteydi. Kâbe'yi ortadan kaldırmak için de mazeretsiz olarak girişeceği bir hareket sadece Hicaz bölgesinde değil bütün Arap yarımadasında tepkiye yol açardı. Bu yüzden saldırı için meşru bir gerekçenin olması gerekiyordu ve kilise de en başından beri bu amaçla inşa edilmişti. Belki de kiliseye karşı provokatif bir şekilde eylemde bulunanlar yönlendirilmiş kişilerdi ve böylece girişilecek harekate meşru bir zemin oluşturulmuş oluyordu.

Amacını gerçekleştirmek için yola çıkan Ebrehe, Mekke'ye hiçbir direnişle karşılaşmadan ulaşmış hatta yolda askerleri Abdulmuttalib'in hayvanlarına el koymuşlardı. Abdulmuttalib ile olan diyaloglarından bir sonuç çıkmamış ve Ebrehe Kâbe'yi yıkmak için harekete geçmişti ki tarihe de "Fil Olayı" olarak geçen büyük bir mağlubiyet yaşadı.¹⁴⁷

Bu olay, hem Abdulmuttalib'in hem de Kureyş kabilesinin Arap kavimleri nezdinde itibarlarının zirveye çıkmasını sağlamıştır. Nitekim bu olaydan ötürü Mekke ahalisi ve dolayısıyla Kureyş kabilesi "*Ehlullah*" lakabı ile anılmaya başlamıştır.¹⁴⁸

Bu yaşanan olay, Kureyş kabilesindeki boylar arası rekabetin bir müddet rafa kalkmasını sağlamıştır. Hz. Muhammed de mensubu olduğu Kureyş kabilesinin işte bu en prestijli döneminde dünyaya gelmiştir. Bu istikrarlı dönem, Hz. Muhammed'in yaklaşık olarak yirmi yaşlarında olduğu sırada meydana gelen bir olay sonrasında, boylar arasındaki rekabetin küllerinden yeniden doğması ile sona ermiştir.

¹⁴⁷ Kur'ân'da Fil suresinde bu olay anlatılmaktadır. Bkz. Kur'ân, 105/ Fil Suresi.; Bu olay aynı zamanda Yemen'deki Habeşli hükümdarlığının sonunu hazırlamıştır. Nitekim Yemenliler, Habeşlilerden Seyf Zi Yezan'ın etrafında toplanarak kurtuldular. Bkz. Corci Zeydan, 131.

¹⁴⁸ İbn Hişâm, I, 176.; Taberî, *Tarih*, I, 444.; Halebî, Ali b. Burhaneddin, *es-Sire el-Halebiyye fi Sireti'l-Emîn ve'l-Me'mûn*, (I-III), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400, I, 99.

B- Mekke’de Siyasi Tablonun Yeniden Dizaynı

Rivayete göre Yemen taraflarından bir tüccar Mekke'ye mal getirmişti. Kendisi de tüccar olan Âs b. Vâil, Yemenli'nin malını aldı, fakat karşılığını ödemedi. Çaresiz kalan tüccar, Mahzum, Abduddâr, Cumah, Sehm ve Adi'den oluşan Ahlâf grubundan yardım istedi fakat bir cevap alamadı.¹⁴⁹

Hakkını alamayan Yemenli, Ebû Kubeys dağına çıkıp bu mübarek belde zulme uğradığını ilân ederek şehir halkından yardım istedi. Bu çağrıya kulak veren Mutayyebûn grubunun liderlerinden olan Teymli Abdullah b. Cud’ân, zulme uğrayanları korumak için tüm Kureyş’i işbirliğine davet etti. Bu çağrıya “Haşimoğulları, Muttaliboğulları, Esedoğulları, Zühreoğulları ve Teymoğulları” kulak verip toplantıya katıldılar.

Ahlâf grubundan olan “Abduddâr, Mahzum, Cumah, Sehm ve Adıoğulları” birliğe dâhil olmadıkları gibi, bir inek kesip kanına ellerini batırmak suretiyle Hilfu’l-Fudûl'a katılmama konusunda yeminleştiler.¹⁵⁰ Abdullah b. Cud’ân’ın evinde toplanan Mutayyebûn taraftarı kabileler, haksızlığa uğrayan herkese yardımcı olmak üzere anlaştılar. Bu anlaşmaya “*Hilfu’l-Fudûl*” adı verilmiştir.¹⁵¹ Bu toplantıya Hz. Peygamber de bizzat iştirak etmiş, peygamberliği döneminde bu anlaşmayı övmüş, anlaşma adına yeniden bir çağrı aldığı takdirde tereddütsüz katılacağını ifade etmiştir.¹⁵²

Yukarıda bahsedilen Ahlâf-Mutayyebûn olayı ve Hilfu’l-Fudûl'den sonra da Kureyş kabileleri arasında muhtelif nedenlerle farklı siyasî gruplaşmalar ve

¹⁴⁹ İbn Hişâm, I, 264-267; Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1964, II, 276-277.

¹⁵⁰ Yakubî, II, 17; Halebî, I, 215

¹⁵¹ Bu anlaşma 590 yılının Zilkâde ayında akdedilmişti. Bu yılda Hz. Peygamber 20 yaşındaydı. İbn Sa'd, I, 128 ; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 3.; İbn Hişâm, I, 264.

Hilfu’l-Fudûl: İstilahta hıf kelimesi anlaşma taraf manalarına gelmektedir. Bkz. *Lisanu’l-Arab*, IX, 92; Tâcu’l-Arûs, VI, 95.

Fudul hakkında ise tarih kitaplarında şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Geçmiş zamanlarda Cürhüm kabilesinden Fadl b. Fadale, Fadl b. Vedaa, Fadl (Fudayl) b. Haris isimli kişiler bir araya gelerek zalime karşı mazluma yardım etmek, zayıfın hakkını güçlüden almak, garibi korumak amacıyla anlaşma yapmışlardı. Kureyşliler, şekli ve mahiyeti itibarıyla, eskisine çok benzeyen bu yeni teşebbüse de Fadl isimli kişilerin adları anlamında (Hilfu’l-Fudûl; Fadlların Anlaşması) adını vermişlerdir. Bkz. İbnu’l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi’l-Mulûki ve’l-Umem*, (I-XIX) thk. Muhammed Abdulkadir Atta, Mustafa Abdulkadir Atta, Dâru Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, II, 309-311.

¹⁵² İbn Hişâm, I, 264.; İbn Sa'd, I, 128-129; Yakubî, II, 18.

bölmeler meydana gelmiştir. Ancak bu iki hadise sonrasında oluşan ittifaklar genel hatlarıyla devam etmiştir. Bu gruplaşma aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir.¹⁵³

A TOPLULUĞU	B	C TOPLULUĞU
Haşim	Umeyye	Abduddâr
Muttalib	-----	Sehm
Zühre	Esed	Cumah
Teym	Âmir	Mahzum
Haris b. Fihri	Nevfel	
Adî ¹⁵⁴		

Bu gruplaşmada A topluluğu, Esed'in çıkıp yerine Adî'in eklenmesiyle oluşan Hilfu'l-Fudûl cemiyeti mensuplarıdır. B ve C toplulukları birçok maksatla birlikte çalışmışlardır. Özellikle Abdüşşems, ortak ticarî çıkarları dolayısıyla C topluluğu ile çok sıkı münasebet kurmuştur. C topluluğu ise Adî kabilesinin kaybedilmesiyle eski Ahlâfı oluşturmaktadır.¹⁵⁵ Mutayyebûn ve Ahlâf ittifaklarının bir uzantısı olarak oluşmuş olan bu ortaklıklar daha sonraki dönemlerde sürdürülmüştür.

¹⁵³ Watt, *Hiz. Muhammed Mekkede*, 13.; Watt, kabileleri bu şekilde ayırmasının delillerini şöyle ortaya koyar:

“a) Bedir tarafının başlıca liderleri B ve C dendir. Abbas, Benî Haşim'den olup tek istisnadır. Öte yandan Zühre ve Adî Mekkeliler'i hiç desteklememişler, A topluluğundan diğerleri de çok zayıf bir şekilde Bedir'de temsil edilmişlerdir.

b) Beni Haşim'e karşı boykotu bozan kişiler, Amir, Nevfel ve Esed'dendi, aynı zamanda Benî Mahzum'dan da birinin adı geçmektedir ki, onun annesi Benî Haşim'den olduğu için muhtemelen o, kendi kabilesine muhalefet etmişti.

c) Hz. Muhammed'in, Taif dönüşünde kendisini korumaları için müracaat ettiği kimseler Zühre, Amir ve Nevfel'den olup hiç biri C topluluğundan değildi.

d) İki istisna dışında (ki onların da şartları uygun değildi) Habeşistan'a gitmeyen üyeler Haşim, Muttalib, Zühre, Teym ve Adî'dendi.” Bkz. Watt, *a.g.e.*, 14-15.; Bu tasnif için ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 103.

¹⁵⁴ Watt, Adioğulları'nın daha önce oluşturulan Ahlaf grubunun bir üyesi olarak C grubunda olması gerektiğini, ancak onların eski düşmanı Abdüşşemsöğulları ile mensubu bulunduğu Ahlaf'ın ekonomik ilişkiler kurması nedeniyle bu gruptan ayrılıp A topluluğuna katıldığını, tebliğden sonra Hz. Ömer'in Müslüman olmasının da bu yer değiştirmeyi daha sağlam hale getirdiğini söyler. Bkz. Watt, *a.g.e.*, 14.

¹⁵⁵ Watt, *a.g.e.*, 13.; Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 103.

Ahlâf ve Mutayyebûn grupları, herhangi bir savaşa girişmediler, ama her iki taraf aralarında tesis ettikleri bu ilk anlaşmalarını -bazen gruplardan birer ikişer fire vererek de olsa- İslâmiyet'in ortaya çıkışına kadar devam ettirdiler.¹⁵⁶ Bu gruplaşma neticesinde ortaya çıkan taraflar, Hz. Peygamber dönemi de dâhil olmak üzere, birbirlerine her türlü desteği vermeye devam etmişlerdir.

Bu boyların Hz. Muhammed'in risalet görevine başladığı dönem Mekke'sindeki siyasi ağırlıklarını genel bir şekilde belirtmek gerekirse şunları söylememiz mümkündür:

Mekke'de toplumsal yapı içerisinde kabilelerin ve bireylerin gücü, zenginlikleri ve diğer güçlü kabilelerle olan ilişkileri ile doğru orantılıydı. Ayrıca en muteber kabile, adamlarını koruyabilen, bütün kötü davranış, haksızlık ve ölümlerin öcünü almaya gücü yeten kabileydi.

Mekke'deki Kureyş boylarının, Mekke'nin idaresi ile Kâbe ve Hac hizmetlerini yüklenme konusunda birbirleri ile olan rekabetleri, bu görevlerin, onların aynı zamanda güç ve prestijlerinin de birer nişanesi olmasından kaynaklanıyordu. Bu görevleri yürütenler, aynı zamanda Kureyş kabilesinin liderliğinin ve Mekke toplumundaki otoritelerinin meşruiyet kaynağını da ellerinde bulundurmuş oluyorlardı.

Bu çerçeveden baktığımız zaman Hz. Muhammed'in tebliğine başladığı zamanın arifesinde Mekke'de hâkimiyetin Abduşşems ve Mahzumoğullarına ait olduğunu söylememiz mümkündür.¹⁵⁷ Çünkü Kureyş'in sancağı olan Ukab'ın muhafazası görevini Ümeyyeoğulları yürütüyorlardı. Bu sancak Ebu Süfyan tarafından muhafaza edilmekteydi. Mahzumoğulları sayıca kalabalık idi ve savaşçılığı ile meşhur olan Hâlid b. Velîd bu kabileye mensuptu. Bu boy, askeri düzenlemelerle ve atlı birliklerin yönetimi ile alakalı işleri (Kubbe ve 'Ana) yönetirdi.

¹⁵⁶ Çağatay, 91.

¹⁵⁷ "Halid b. Velid, Mahzumoğulları'na mensuptur. Bu kabilenin öndegelenlerinden olan Velid b. Muğire ve Ebu Cehil de Mekke yönetiminde önemli etkiye sahip iki şahsiyetti." Bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 16; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay, 2. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2002, 10.; Umerî, I, 81.

Amr b. el-Âs'ın ailesi Sehmoğulları da Kureyş'in en güçlü soylarından biriydi.¹⁵⁸ Sehmoğulları, Hars b. Kays Önderliğinde Mekke'de kutsal görevlerden birisi olan “putlara adanan adak ve kurbanla ilgili organizasyonu yönetme” (et-Tahcîru'l-Emval) işini yürütmekteydiler.¹⁵⁹ Ahlâf-Mutayyebûn'dan beri kudretli bir kabile olan Mahzumoğulları ile müttefik olan Sehmliler, kendilerinin sebep oldukları Hilfü'l-Fudûl'de de aynı soyun desteğini alarak bu bağı daha da güçlendirmişlerdir. Muhtemelen Emevî-Haşimî mücadelesinin başlaması nedeniyle Ümeyyeoğulları Hilfü'l-Fudûl'e katılmayınca,¹⁶⁰ Sehmoğulları bu kabile ile de sıcak ilişkiler kurabilmiştir. Bunlara ilaveten Sehmoğulları; Mahzum, Cumah ve Abduddâr'ın bulunduğu C grubunda yer aldığı için, bu ailelerle çok eskilere dayanan münasebetler içerisinde olmuşlardır.

Osman b. Talha önderliğinde, Liva, Sidâne, Hicabe, Nedve görevlerini yürütmekte olan Abduddaroğulları; Yezid b. Zem'a b. El-Esved önderliğinde Meşvere işinin (eş-Şûrâ) sağlıklı bir şekilde yürütülmesi görevini ifa eden Esedoğulları; Hars b. Amir önderliğinde Rifade görevini yürüten Nevfeloğulları ve Safvan b. Umeyye önderliğinde el-Eysar (Fal oklarının muhafazasını sağlama) görevini yapan Cumahoğulları ilk grup kabilelerden sonra ikinci dereceden önemi haiz bulunan boylardı. Bunlar Mahzum, Ümeyye ve Sehmoğulları kadar güçlü olmasalar da içerisinde buldukları ittifak grubu onları güçlü kılıyordu.

Hz. Peygamber'in kabilesi ise bilhassa Abdulmuttalib'in vefatından sonra gözle görülür bir şekilde zayıflamıştı. Onun ölümünden sonra yerini doldurabilecek ve aileye eski nüfuzunu kazandırabilecek bir halef de yoktu.¹⁶¹

Haşimoğullarından olan Abbas b. Abdulmuttalib, Sikaye görevini yürütmekteydi. Hz. Ebu Bekir Bekir'in mensubu olduğu Teymoğulları Mekke'de Eşnak (Diyet ve cezalarla ilgili işleri yürütmeye işi) adı verilen görevi ifa ediyorlardı. Tablodaki A grubunda yer alan diğer bir kabile olan Adiyoğulları ise Ömer b.

¹⁵⁸ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 16.

¹⁵⁹ İbn Abdîrabbîh, Ahmed b. Muhammed, *El-İkdu'l-Ferid*, (I-IX), thk. Abdulmecid er-Ruhayni, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1983, III, 267-268.; el-Mubarekfürî, Safiyyurrahman, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Vakıflar ve İslami İşler Bakanlığı, Katar, 2007, 32.

¹⁶⁰ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 103.; Geniş bilgi için bkz. Makrîzî, *en-Nizâ ve't-tehasüm fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Haşim*, thk. Hüseyin Munis, Kahire, 1988, 30 vd.; Sarıçam, 88-104.

¹⁶¹ Watt, *a.g.e.*, 95-101.

Hattab'ın kabilesi idi ve bunlar Mekke toplumunda Sefare (taraflar arası elçilik) görevini üstlenmekteydiler.¹⁶² Bu boylar da zayıf olmamakla beraber diğer boyların ittifakları onları daha baskın hale getirdiği için bu gruptakiler ikinci dereceden güce sahip gruba oluşturuyorlardı.

Geriye Mekke'nin en zayıf kabileleri olarak Haris b. Fihri (bu soydan nüfuzlu kimse yoktu) ve İbn Umri Mektum'un da sülalesi olan Amiroğulları kalmaktadır.¹⁶³

¹⁶² İbn Abdirabbih, III, 267-268.; El-Mubarekfürî, 32.

¹⁶³ Watt, *Hz. Muhammed Mekke 'de*, 95-101.

II- Hz. MUHAMMED ve ARAP KABİLE OTORİTESİNİN GELENEKSEL MEŞRUIYETİNE KARŞI İLK DİRENİŞ

Hz. Muhammed, oluşumunda herhangi bir dahlinin olmadığı, çerçevesini Arap kabilecilik geleneğinin çizmiş olduğu bir toplumsal yapı içerisinde doğup büyümüştü. Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu Kureyş kabilesi Arapların Adnânî veya İsmâîli olarak da adlandırılan koluna mensuptur.¹⁶⁴ Bunlar Yemen'in kuzeyinde Tihame, Hicaz ve Necd ile Suriye ve Irak'a kadar uzanan bölgede ikamet ediyor ve Hz. İsmâîl'in soyundan sayılıyorlardı.¹⁶⁵

Kuzey Arabistan'ın Adnânî denilen kabileleri ile daha önce kendilerinden söz etmiş olduğumuz Güney Arabistan'ın Kahtânî kabileleri birbirlerinden birçok hususta ayrılmaktadırlar. Bu fark ilk olarak toplumsal hayatta kendisini göstermektedir. Kuzey kabilelerinin çoğu öteden beri çadırlarda ikamet etmekte olup, göçebe bir hayat sürüyor, gazvelerle uğraşıyorlardı. Oysaki Yemenliler, bunun aksine şehirlerde oturuyor, kasr ve mahfedler inşa ederek tarım ve ticaretle uğraşıyorlardı.¹⁶⁶

İsmâîli denilen Arap kabilelerinin tarihi milattan önce on dokuzuncu asırda başlar. Fakat bu tarihten, Hz. İsa'nın miladına kadar geçen on dokuz asırlık bir müddet zarfında bunların tarihi durumları hemen hemen bilinmemektedir. Bu asırlar zarfında bu kabilelerin bir devlet teşkil edememiş oldukları muhakkaktır. Bunların Yemen, Irak ve Suriye taraflarında birer devlet kurmuş olan diğer Arap memleketleri arasındaki ticarete aracılık yaptıkları ve ticari kabileleri nakletmekle meşgul oldukları tahmin edilebilir.¹⁶⁷

Adnânîler'in İslam'ın zuhuruna kadarki tarihsel süreçleri "*Eyyamu'l-Arab*" ve "*Cahiliye*" dönemi olarak adlandırılır. Bu devirde Adnânîler, birbirleri ile veya diğer kabilelerle savaş ve mücadele ile uğraşmış, bölünme durumu da yaşamışlardır. Tarih, bu uzun süre zarfında bunların ancak üç defa birleştiklerine şahit olabilmıştır. Geri kalan zamanlarının savaşlarla geçiren Adnânîlerin bazıları Menazire (Hireliler-

¹⁶⁴ Cevad Ali, I, 294-296.; Mahmud Arafa, 22.

¹⁶⁵ Ebu'l-Fida, I, 99, 104.; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 2, 33, 46.; Cevad, Ali, II, 26-28.; Corci Zeydan, 164.; Hasen, Ali İbrahim, 57-58.

¹⁶⁶ Corci Zeydan, 165

¹⁶⁷ Corci Zeydan, 167; Günaltay, 168.

Lahmiler)¹⁶⁸ vasıtasıyla İranlılara veya Gassaniler¹⁶⁹ vasıtasıyla Doğu Romalılara veya Kindeliler vasıtasıyla Himyeriler'e intisap etmişlerdir. Fakat bu intisap hiçbir zaman hakiki bir boyun eğme ve itaat mahiyeti almamıştır.¹⁷⁰

Adnânîler devlet kuramamış olabilirler fakat göçebe karakterli bir toplum yapısına sahip olmaları onları başka devletlerin tahakkümünden de korumuş, böylece bütün kültürel hususiyetlerini yüzyıllar boyunca koruyarak nesilden nesile aktarabilmişlerdir. İslam öncesi Arap yarımadasının kültürel hususiyetlerinden bahsederken Philip Hitti şöyle söylemektedir:

“Arapları Arap yapan, özellikle de göçebeleri (önemli kılan) biyolojik, psikolojik, sosyal ve linguistik bakımdan Samioğullarının en önemli temsilcileri yapan nedenler, kendilerinin izole bir coğrafyada ve çöl hayatının monoton değişmezliğinde yaşamalarında aranmalıdır. Etnik saflık, tam da orta Arabistan'ın gerçekleştirebileceği gibi, en nahoş ve tecrit edilmiş çevrelerin kazandırabileceği bir ödüldür.”¹⁷¹

¹⁶⁸ Lahmiler Devleti

Lahmiler Devleti, Irak dolaylarında, Fırat'ın batısında günümüzde harabeleri görülen Kûfe şehrinin olduğu bölgede kurulmuştur. Aynen Gassanilerin Suriye dağlarında Doğu Roma İmparatorlarının vassalları oldukları gibi; Lahmiler Devleti de Irak dolaylarında İran Sasanilerine bağlı bulunuyordu. Bkz. Corci Zeydan, 195.; Hitti, 81.; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 19.

Yöneticileri Araplardan olmakla beraber miladi 618 tarihinden itibaren İranlılar bu devlete yönetici olarak atanmaya başladılar (Corci Zeydan, 209). Halid b. Velid bu toprakları İslam hakimiyetine aldığı sırada (Hitti, 84.), (633) İranlı Azadbeh b. Baniyan buranın valisiydi. Bkz. Günaltay, 219.

¹⁶⁹ Gassani Devleti

Yemen dışında Kahtaniler tarafından Suriye'de kurulmuş bir devlettir. Milattan önce birinci asırda Suriye, Romalıların hakimiyeti altına girmiş ve Romalılar Nebati devletini ortadan kaldırmışlardı. Fakat Romalılar bu civardaki Arap bedevileri bir türlü yok edememişlerdi. Bunlar fırsat buldukça Romalıların idaresinde bulunan şehir ve kasabalara inerek soygunculuk ve çapulculuk yapıyorlar, kervanları vuruyorlardı. Romalılar nihayet bunlarla anlaşmaya mecbur kalmışlardır. Romalıların kendisine Kral ünvanı verdikleri ilk Gassani hükümdarı Haris b. Amr b. Âmir b. Hârise'dir. İslam'ın doğuşuna kadar bu devlet Romalıların vassalı olarak varlığını sürdürmüştür. (Corci Zeydan, 187-188.; Hitti, 78.; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 19.).

İran Kırsası Hüsrev Perviz miladi 613-614 tarihinde gerçekleştirdiği seferle Suriye ile Filistin'i ele geçirdi ve Gassani Devlet'ini de ortadan kaldırdı (Corci Zeydan, 194; Hitti, 80.). Herakl tekrar Suriye'de hakimiyetini güçlendirmek için harekete geçtiğinde (629) Gassanilerin başına Cebele b. El-Eyhem (Önce Müslüman olmuş daha sonra irtidat etmiştir. Bkz. Mesudi, 109.) geçti. Bu Kral, Hz. Ömer'in çağdaşydı (Corci Zeydan, 194.). Gassaniler, Yermuk savaşı (636) sırasında Bizanslıların yanında savaştılar fakat daha sonra Müslümanlara katıldılar (Hitti, 80.).

¹⁷⁰ Corci Zeydan, 221-222.

¹⁷¹ Hitti, 8.

İslam öncesi dönemde herhangi bir hükümdarın otoritesi altına girmemiş veya harac cinsinden bir vergi vermiyor olma özelliği Araplar arasında kutsanmakta ve övünç vesilesi edinilmekteydi. Bu şekilde itaat altına alınmamış kavimler kendilerini “lekâh” (لَقَاحُ) şeklinde özel bir terimle vasıflandırıyorlardı.¹⁷² Hatta bu ifadeyi Hubel isimli putlarını selamlarken telbiye sırasında da söylerlerdi.¹⁷³

Müslümanlar etkin bir şekilde bölgenin kaderinde söz sahibi olmaya başlayınca kadarki geçen sürede bölge tarihinde egemen olan siyasi durum, önce Pers-Roma sonra da Pers-Bizans rekabeti olmuştur. Bölgenin bu iki etkin gücü arasındaki savaşlar sadece bir defalığına yüz yıllık bir süre için durmuştur. III. Şahpur (383–388) Romalılarla 384’te barış yapmış ve bu durum ufak tefek sınır çatışmaları hariç altıncı yüzyılın ilk yıllarına kadar sürmüştür.¹⁷⁴

Altıncı yüzyıl iki rakip imparatorluğun zayıflaması ve geri çekilmeleri ile tamamlandı. Arabistan’dan atılan Habeşlerin, Habeşistan’daki rejimleri de sarsılmıştı. Persler, ülkelerindeki taht kavgaları ve Zerdüşt dini içindeki tartışmalar nedeniyle başlayan büyük dini sorunlar yüzünden güç kaybetmişlerdi. Bizans, iktidar sorunları yaşıyor ve burada da kilise tartışmaları çok şiddetli geçiyordu. Arabistan yarımadasının güneyindeki beylikler de işgallerle etkinliklerini yitirmişlerdi.¹⁷⁵

Hız Muhammed işte böyle bir yarımada ve böyle bir çevrede doğup büyümüştü. Böyle bir yapıda yaşayan bir birey, daha önce de belirttiğimiz gibi, kurallarını yazılı olmayan kabile örf ve adetlerinin belirlemiş olduğu çerçevenin dışına çıkmadığı müddetçe kabul görürdü. Hız Muhammed de tabiatı itibarıyla pozitif düşünen, barışçıl ve uzlaşmacı bir yapıya sahip olduğu için kabileler arasındaki çekişmeli konularda, akliselikle düşünüldüğü takdirde kimsenin karşı çıkamayacağı adaletli karar ve oluşumların yanında yer alırdı. Örneğin, Hılfu’l-Fudûl cemiyetinde taraf olmasını bu çerçevede değerlendirebiliriz.

İçinde yer aldığı toplumun kabile geleneklerine dayalı olan dinamiklerine – her ne kadar benimsemese bile- peygamberliği öncesinde kökten bir karşı çıkma tavrı

¹⁷² *Lisanu’l-Arab*, II, 579.; Cevad, Ali, IX, 303.

¹⁷³ Cevad, Ali, XI, 252, 376.; “Müseylime de Peygamberlik iddiasında bulunurken kavmi Temimoğullarının ‘lekâh’ olduklarını ve boyun eğmeyeceklerini ifade eden, ayet olduğunu iddia ettiği sözler söylemiştir.” Bkz. Taberî, *Tarih*, II, 276.

¹⁷⁴ Lewis, *Tarihte Araplar*, 41.

¹⁷⁵ Lewis, *Ortadoğu*, 53.

içerisinde olmadığı için çevresi tarafından saygı görmekteydi. Ona duyulan saygı ve güven duygusu nedeniyle kendisine “*el-Emîn*” lakabı takılmıştı.¹⁷⁶

Peygamberliğinin ilk evrelerinde, toplum içerisinde sahip olduğu olumlu imajın da etkisiyle Mekke’nin egemenlerinin çok sert bir tepkisiyle karşılaşmamıştı. Hz. Muhammed’in insanları gizlice İslam’a davet ettiği ilk üç yıl içerisinde Mekke egemenleri ilk şaşkınlığın etkisini atlattıktan sonra daha çok alaya alıcı ve refüze etmeye dönük bir tavır içerisinde olmuşlardı. Çünkü Hz. Muhammed’in peygamberlik iddiasını geçici bir heves veya delilik olarak görüyor ve zamanla işlerin yoluna gireceğini düşünüyorlardı.

Bir kısım Mekke ileri gelenleri de bu olayı kabileler arası rekabete yoruyorlar ve itirazlarını bu çerçevede dillendiriyorlardı:

Velîd b. Muğire, “*Bizler iki büyük beldenin uluları; Kureyş’in büyüğü-efendisi ben ve Sakîf kabilesinin reisi Ebu Mesud Amr b. Umeyr dururken (bizler es geçiliyoruz da Kur’ân) Muhammed’e mi iniyor*”¹⁷⁷ diyerek Peygamberlik gibi prestijli bir görevi güçlü ve zengin bir kabilenin seçkin liderlerinden birisinin ancak yürütebileceğini iddia ediyordu. Bu iddia, onların kutsiyet anlayışlarının da kabile merkezli olduğuna dair bazı ipuçlarını bize vermektedir: Velîd b. Muğire ve muadilleri (eşraf-mele’) belki putperest inançlarından dolayı peygamberlik müessesine inanmıyorlardı. Belki de inanıyorlardı fakat kendi güç ve zenginliklerini de ilahi bir lütûf olarak algıladıkları için, Tanrılarının peygamber göndermek için bir seçim yapması durumunda muhakkak kendilerini tercih edeceklerini düşünüyorlardı. Ya da kabilenin zayıf bir sülalesinin üyesine Peygamberlik verilmesinden dolayı yaşadıkları hayal kırıklığını, inkâr yöntemiyle perdelemeye çalışıyorlardı.

Asabiyet ve kabileler arası rekabet anlayışı kendilerini öylesine sarmıştı ki, Hz. Muhammed’in peygamberlik iddiası ile ortaya çıkışının ve bunun sonuçlarının neler olabileceği ile ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapamıyorlardı. Mekke’nin ileri gelenlerinden olan Ebû Cehil bile olayı kabileler arası rekabetin bir tezahürü olarak görüyor ve şöyle diyordu: “*Biz (Mahzumoğulları) ve Abdümenafogulları şan ve şeref konusunda birbirimizle yarıştık durduk. Onlar yemek yedirdiler, biz de yedirdik.*

¹⁷⁶ İbn Hişâm, I, 323.; İbn Sa’d, I, 121.

¹⁷⁷ İbn Hişâm, II, 207.

Onlar çeşitli görevler üstlendiler, biz de üstlendik. Onlar verdi, iyilik etti, biz de verdik, iyilik ettik. Develer üzerinde karşılıklı diz çöküp yarış atları gibi yarıştık durduk. Şimdi onlar gökten kendisine vahiy gelen bir Peygamberimiz var diyorlar. Biz buna nasıl yetişebiliriz? Vallahi biz ona asla inanmayız ve onu tasdik etmeyiz.”¹⁷⁸

Fakat peygamberliğinin dördüncü yılı başlarında Hz. Muhammed, Allah’ın emri ile insanları açıktan İslam’a davet etmeye ve müşriklerin putlarını kötümeye başlayınca durum değişti. Mekke egemenleri neyle karşı karşıya olduklarını anladılar ve kendisine, dolayısıyla Müslümanlara karşı düşmanca tavırlar geliştirmeye başladılar. Bu konuda İbn İshak şöyle demektedir:

“Bana gelen haberlere göre Resulullah (s.a.v), kavmini İslam’a davete başlayınca ve Allah’ın emrettiği gibi tanrılarını anıncaya ve onları kınayınca kadar kavmi ondan uzaklaşmadı, ona da gelmedi. Böyle yapınca (Tanrılarını kınayınca), olayın önemini kavradılar, hoşnutsuzluk gösterdiler ve ona karşı çıkmak ve düşmanlık konusunda fikir birliği oluşturdular.”¹⁷⁹ İbn Sa’d da Zühri’den benzer bir rivayeti aktarmıştır. Zühri, Peygamberin üç yıl süreyle insanları gizlice davet ettiğini, daha sonra açıktan davetle emrolduğunu belirttikten sonra şöyle diyor:

“Allah’ın davetine genç ve zayıf insanlardan bazıları karşılık verdi. İnananların sayısı çoğaldı. Kureyş kâfirleri söylediklerine aldırılmıyordu. Meclislerine uğradığında kendisini göstererek ‘Abdulmuttalipoğullarının çocuğu gökten konuşuyor’ diyorlardı. Bu durum, Allah onların taptıkları tanrılarını kınayınca ve kâfir olarak ölen atalarının mahvolduğunu belirtinceye kadar sürdü. İşte o anda Resulullah’ı kavradılar ve ona düşmanca davranmaya başladılar.”¹⁸⁰

Açık davetin başlaması ile beraber Mekke’li müşriklerin tanrılarının terk edilmesi gereken putlar olduğu, onlara inananların cehennemlik oldukları insanlara söylenmeye başladığında artık olay farklı bir boyuta taşınmış oluyordu.¹⁸¹ Çünkü ilk defa birisi Mekke’deki egemen din anlayışının dışında bir şeyler söylüyordu. Ayrıca,

¹⁷⁸ İbn Hişâm, II, 157, İbn Seyyidi’n-Nas, *Uyumu’l-Eser*, (I-II), thk. Muhammed el-İd el-Hatravî, Muhyiddin Müstû, Mektebetu Dari’t-Turâs, Medine, 1992, I, 146.

¹⁷⁹ İbn Hişâm, II, 98.; Taberî, *Tarih*, I, 543.

¹⁸⁰ İbn Sa’d, I, 199.

¹⁸¹ Bayram Dalkılıç, “Hz. Muhammed’in Peygamberliği Aleyhinde İleri Sürülen Gereke ve İlkelerin Özellikleri Üzerine”, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, (277-297), *İslami İlimler Dergisi Yay.*, Çorum, 2007, 280.

atalarını övünç kaynağı olarak gören bir topluma, onların sapıkça öldüklerinin, takip edilmemeleri ve örnek alınmamaları gereken kişiler olduklarının propagandasını yapıyordu.

Bu, onlar açısından şoke edici olmuş ve çok öfkelenmişlerdi. Bunda da kendilerince haklıydılar. Çünkü Hz. Muhammed, bütün toplumsal yapılarını ve inançlarını, atalarından devraldıkları örfî miras üzerine oturtan insanlara redd-i mirasta bulunmalarını öğütüyordu.¹⁸² Bu, onların inançlarından, inanç turizmine dayalı ticaretlerinden, bu inancın onlara diğer kabileler nezdinde sağladığı itibardan, şu ana kadar dayandıkları örfî geleneklerinden vaz geçmeleri anlamına geliyordu. Bu kadar şeyden vaz geçtikten sonra ellerinde kalacak olan bir tek tevhid inancıydı. Yani kabile ve ganimetten¹⁸³ akide için vaz geçeceklerdi.¹⁸⁴

Hz. Muhammed'in, tanrılarını ve atalarını kötüleyen ayetleri insanlara tebliğ etmesine öfkelenmelerinden yola çıkarak tepkilerinin inanç temelli olduğunu söylersek kanaatimizce yanılığa düşmüş oluruz.¹⁸⁵ Atalarının sapıklık üzere öldüklerinin söylenmesi, aynı inancı kendileri de taşıdıkları için benzer bir sonla tehdit edilmelerinden dolayı, dolaylı veya direkt olarak kendilerini de ilgilendiriyordu. Ama bütün bu olanlara rağmen ilahlarının kötülenmesinden vaz

¹⁸² “Hz. Muhammed'in dile getirdiği mesaj yepyeni bir bakış açısı ve farklı bir değerler sistemi getiriyordu. Yerleşik sosyal ilişki biçiminin dışında bir ilişki biçimi öneriyordu. Dile getirilen mesaj dinsel ve ahlaki bir görünüme sahip olsa da, onun toplum içinde uygulanması sosyal davranışlarla ifade edileceği için, siyasi bir tepkiyle karşı karşıya kalmıştır. İktidar sahipleri Hz. Muhammed'in davetindeki siyasi özü fark etmekte gecikmediler. Onlar, geleneksel iktidar biçimlerinin zaafa uğrayacağını ve halkı yönetme güçlerinin ortadan kalkacağını anladılar.” Bkz. Mehmet Evkuran, “Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite”, *İslami İlimler Dergisi*. V/1, (51-67), b.y.y., 2006, 61.

¹⁸³ “Cabiri'nin burada ganimetten kastettiği şey, ‘gelirin özel türü (harac veya rant), bu gelirin harcanma yöntemi (bütün türleriyle ihsan) ve onları tammalayan bir akılcılık (zihniyet)’tir.” Bkz. Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 62.; Yani ganimetten kasıt, cahiliye toplum düzeninin iktisadi yapısıdır. Biz de bu tanımlamayı özgün bulduğumuz için aynı şekilde zikretmeyi uygun gördük.

¹⁸⁴ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 73.

¹⁸⁵ Cabiri cahiliye dindarlığı ile ilgili şunu söylüyor: “Bütün tarihi kanıtlar ve tanıklar, Kureyş'in ve genel olarak Arap yarımadası sakinlerinin yaşayışlarında dine fazla önem vermediklerini gösteriyor. Arap yarımadasında Yahudilik ve Hristiyanlığın bazı merkezleri bulunmasına, putatapıcılığın ve Sabiiliğin (Hermetik asıllı Haniflik), yayılmasına rağmen dini inanç cahiliye Araplarının yaşayışında önemli bir yere sahip değildi. Gerçekten dikkati çeken şey, Arap yarımadasında en büyük dini merkez olan Mekke'de ‘din adamları’ yoktu. ‘Çok garip biçimde, Mekke ile veya İslami davetle ilgili haberlerde din adamlarının anıldığını asla görmüyoruz. Hz. Muhammed'in karşıtlarının din adamları olduklarına dair hiçbir kanıt yoktur.” Bkz. *Cabiri, Arap-İslam Siyasal Aklı*, 129.

geçilmesinin karşılığında önerdikleri şeyler onların asıl gayelerinin ilahlarının itibarını ve dolayısıyla kendi itibarlarını korumak olduğunu ortaya koymaktadır.

Vefatından önceki son dönemlerde Kureyş'in ileri gelenleri, Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib'e gelip yeğenin inddialarından vaz geçmesi halinde iktidar ve servet paylaşımı konusunda fedakarlıkta bulunacaklarını belirtmişlerdir.¹⁸⁶ Onların bu önerileri olaya akide yönüyle değil de maddiyat (iktisadi ve siyasi bütün menfaatler) yönüyle yaklaştıklarını ortaya koymaktadır.¹⁸⁷ Çünkü Arap kabileleri, bütün putlar Kâbe ve çevresinde bulunduğu için onlara saygı duyuyorlardı. Ayrıca bu saygı ticaret kervanlarının güvenliğinin de garantisiydi. Yani akide onlar için güven ve kazancın sigortasıydı.

İşte tam bu noktada Hz. Muhammed'in onlara vermiş olduğu cevap ve karşı teklifi daha ayrı bir anlam kazanmaktadır. Onların tekliflerine “*Güneşi sağ elime ayı sol elime koysalar ben bu davadan vaz geçmem*”¹⁸⁸ şeklinde net bir cevap veren Hz. Muhammed, tebliğ etmiş olduğu inancı kabul etmeleri durumunda kaybetme korkusu yaşadıkları şeylerin daha fazlasını elde edeceklerine onları ikna etmeye çalışmıştır.

Mekkelilerin tekliflerini kendisine ileten amcası Ebu Talib'e, “*Ey amcacığım onlar bir tek kelimeyi bana versinler; Araplara onunla hâkim olurlar. Acem'in cizyeleri de onlara gelir*” demiştir. Bu sefer de “*bu hangi kelimedir*” diye Kureyşliler sorunca? Hz. Muhammed, “*Bu kelime, la ilahe illallah*”tır demiştir.¹⁸⁹

Hz. Muhammed'in, bu teklifi ile onları, kaybetmekten korktukları şeyler hakkında teskin etmeye çalışmış olması mümkündür. Mekkeliler, şayet bu teklifi gerçekçi bulmuş olsalardı kendileri açısından da (akide olarak) pek bir anlam ifade etmeyen putlardan belki de vaz geçebilirlerdi. Ama kanaatimizce o zamana kadar bütün Arap kabilelerini itaat altına alabilen herhangi bir devletin var olmamış olması üstelik birkaç inananı bulunan bir inancın tebliğcisinin bunu iddia ediyor olması onlara pek de inandırıcı gelmemiş olmalıdır. Üstelik zamanın süper devletlerinden

¹⁸⁶ Taberî, *Tarih*, I, 543-544.

¹⁸⁷ Montgomery Watt, “Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının ve davetinin siyasi ve iktisadi içeriklerinin bulunduğu farkına varılmasının” Mekke'deki muhalefetin en ciddi endişesi olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 143, 144.

¹⁸⁸ İbn Hişâm, II, 101.; Taberî, *Tarih*, I, 545.

¹⁸⁹ Taberî, *Tarih*, I, 545.

olan Bizans ve Pers hükümdarlıklarının hazinelerinin ele geçirilmesi fikri onlara hayal ötesi bir durum olarak gelmiş olmalıdır.

Nitekim bu teklife olan tepkilerindeki yaklaşım tarzları bunun ipuçlarını bize vermektedir. Ebu Cehil'in, Hz. Muhammed'in bu teklifini alaysı bir ifade ile "Muhammed'in dediğine göre ona uyarmanız, Arabın ve Acemin hükümdarı olacaktıydınız"¹⁹⁰ diyerek küçümsediği rivayet edilmektedir.

Arap kabilelerini itaat altına almaktan, Bizans ve Pers ülkelerini ele geçirmekten bahseden bu rivayetleri ihtiyatla karşılayan Muhammed Abid el-Cabiri bu rivayetlerin büyük bir ihtimale fetihler gerçekleştikten sonra kaynaklara yerleştirilmiş olabileceğini söylemektedir.¹⁹¹ Bizim kanaatimize göre ise tartışmaların seyrine baktığımızda, rivayetlerin sahih olma ihtimali hayli yüksektir. Mekkelilerin, ilahlarının kötülenmesine karşı getirmiş oldukları teklife bir karşı teklif olarak bu sözlerin söylenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu, bir gelecekte haber verme değildir; inancının zafere erişeceğine kesinlikle inanan bir peygamberin, zihninde oluşturmuş olduğu kanaattir.

Nitekim buna benzer bir rivayet başka bir bağlamda tekrar zikredilmektedir. Afif el-Kindi'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Tacir biriydim. Hac günlerinde Mekke'ye geldim. Abbas b. Abdulmuttalib de bir tüccardı ve onun yanına alışveriş yapmaya gitmiştim. Bu sırada bir adam çıkıp Kâbe'ye doğru yönelerek namaz kılmaya başladı. Sonra bir kadın çıktı onunla namaz kıldı, daha sonra bir çocuk çıktı ve onunla namaz kıldı. Dedim ki: Ey Abbas bu din nedir. Bu bizim bilmediğimiz bir dindir? Şu cevabı verdi: Bu Muhammed b. Abdullah'tır; Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini (İran Hükümdarı) Kisra ile (Bizans İmparatoru) Kayser'in hazinelerinin kendisine geçeceğini söylüyor. Yanındaki hanımı Hatice bt. Huveylid, ona inandı. Çocuk da amcasının oğlu Ali b. Ebi Talib, o da ona inandı." Afif dedi ki: "Keşke o gün inansaydım da ikinci (erkek) ben olsaydım."¹⁹²

¹⁹⁰ Taberî, *Tarih*, I, 544.

¹⁹¹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 71.

¹⁹² İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (I-XIV), Mektebetu'l-Mearif, Beyrut, t.y., III, 35; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (I-X), thk. Ebi'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1987. I, 582.; Taberî, *Tarih*, I, 538.

Bu rivayet daha çok ilk Müslüman erkeğin kim olduğu ile ilgili tartışmalarda kullanılmakla beraber bu konuya herhangi bir katkısı olmayacağı halde Bizans ve Pers hükümdarlıklarının ele geçirileceğini belirtmesi kanaatimizce bu konunun o dönemde bir şekilde gündeme geldiğinin bir işaretidir.

Ayrıca Mekke'nin fethinden sonra da Bizans ve Pers hükümdarlıklarını ümmetine vaad ettiği tefsir kaynaklarında anlatılmaktadır. Tefsirlerde Âl-i İmran Suresi'nin 27. ayetinin iniş sebebi olarak Hz. Muhammed'in Bizans ve Pers hükümdarlıklarının ele geçirileceğini ümmetine müjdelemesi, buna mukabil Yahudi ve münafıkların “*Nerde o günler, Muhammed kim Rum ve Faris mülkleri kim? Onlar Muhammed'den daha güçlü ve onu bundan men edebilirler. Muhammed'e Mekke ve Medine yetmedi de (yani anca gücü buna yeter) mi Rum ve Faris hükümdarlıklarına tamah ediyor*” şeklinde alaycı bir yaklaşım sergilemesi zikredilmektedir. Bu yaklaşım üzerine de “...Allah mülkü dilediğine verir...” mealindeki ayet nazil olmuştur.¹⁹³

Burada da farklı bir zaman ve bağlamda olmak üzere yine Bizans ve Pers hükümdarlıklarının ele geçirileceği aynı şekilde dile getirilmiştir. Bu da bizi Hz. Muhammed'in ümmetine işin nereye kadar uzanabileceğine dair bir ufuk çizmesi yorumuna götürmektedir.

A- Medine'ye Hicretin Zihinsel Arka Planı ve Akabe Bey'atları

Yine de bütün bunlar Hz. Muhammed'in daha başından beri bir siyasi program çerçevesinde hareket ettiği ve her şeyi ona göre kurguladığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Mekke'de açık davet sürecinde karşılaştıkları baskı ve işkenceler sonrası kendilerine bu topraklarda hayat hakkı tanınmak istenmediğini kavrayan Hz. Muhammed yeni bir çıkış yolu ve Mü'minler için güvenli bir ortam arayışına girmişti. Bu amaca dönük olarak Mekke'de kurulan panayırlara gelen çevre

¹⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil*, (I-IV), th. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., I, 378.; Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, (I-IV), thk. Mervan Muhammed eş-Şiar, Dâru'n-Nefais, Beyrut, 2005, I, 153.

kabile liderleri ile görüşmeler yapmakta idi.¹⁹⁴ Bu görüşmelerden birisi de Amir b. Sa'saağulları ile olmuştu.

Kendini Sa'saağullarına tanıtip İslam'ı onlara anlattıktan sonra içlerinden Bayhara b. Firas ismindeki birisi “*sana bu işte itaat etsek, ardından da sana karşı çıkanlara Allah seni üstün kılsa, senden sonra mülkü (yönetimi) bize bırakır mısın?*” şeklinde bir soru yöneltti. Bunun üzerine Hz. Muhammed “*iş Allah'ındır, onu dilediğine verir*” diye cevapladı. Bu cevaptan memnun olmayan Sa'saağulları “*senin için Arapları kendimize düşman mı edelim? Allah seni üstün kılsa yönetim bizden başkasının olacak. Sana ihtiyacımız yok*”¹⁹⁵ diyerek daveti reddettiler.

Buradan da anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed, inancın verdiği güçle Müslümanların Bizans ve Pers hükümdarlıklarını bile dize getireceğini düşünmekle beraber yapmak istediğinin bizatihi bu olmadığını bu tavrı ile ortaya koymuştur. Çünkü amacı sadece siyasi bir figür olarak tarih sahnesinde yerini almak değildir. Eğer öyle olsaydı bu amacı gerçekleştirmek için Sa'saağullarının akideyi dışarıda tutan ve sadece siyasi ittifak öneren tutumlarına olumlu karşılık verirdi. Dolayısıyla onun “*Bizans ve Pers'i hâkimiyet altına*” alma fikri bir amaç değil inancın ulaşacağı tabii bir sonuç olarak şekillenmiştir.

Hz. Muhammed'in Mekke döneminde kafasında bir devlet kurma fikrinin olup olmadığı üzerinde çok fazla tartışmaya gerek yoktur. Mekke'de açık davetin başlaması ile birlikte Müslümanlara karşı dozajı gittikçe artan sistematik bir şiddet uygulanmakta idi.¹⁹⁶ Bu şiddeti uygulayanlar Mekke'nin, o zamanki siyasi gücü ellerinde bulunduran, egemen güçleriydi.

Uygulanan baskı ve şiddet organize bir şekilde planlanıyor ve yürütülüyordu. Müslümanlar ise organize ve yaptırım gücüne sahip bir yapılanmadan mahrum durumdaydılar. Teşkilatlı bir mekanizmanın kendilerine uyguladığı şiddetten

¹⁹⁴ İbn Hişâm, II, 270.; Taberî, *Tarih*, I, 555; İbn Kesir, *el-Bidaye*, III, 138.

¹⁹⁵ İbn Hişâm, II, 272.; Taberî, *a.g.e.*, I, 556.

¹⁹⁶ Uygulanan baskı ve şiddetin sistematik olduğunun en büyük delili İbn İshak'ın rivayetindeki Ebu Cehil'in tutumudur. İbn İshak'ın rivayet ettiğine göre Ebu Cehil, güçlü ve zengin bir aileden gelen bir kimsenin Müslüman olduğunu duyunca, onu eleştirir ve ayıplardı. Onu, “*senden daha iyi birisi olmasına rağmen sen babanın dinini terk ettin. Senin basiretini ahmaklık, muhakemeni temelsiz gibi gösterir, şerefini de alçaltırız*” derdi. Eğer o, tüccar ise, “*Allah'a yemin olsun ki mallarının satılmamasını ve iflas etmeni sağlayacağız*” derdi. O kişi toplulukta etkisiz birisi ise, onu döver ve halkı da ona karşı kıskırtırdı. Bkz. İbn Hişâm, II, 162.

kurtulabilmek için aynı yapıya sahip olmak gerektiğini akli melekeleri yerinde olan her insan çok rahatlıkla kavrayabilir. Nitekim bu bilincin bir tezahürü olarak Hz. Muhammed Müslümanların bir kısmını Habeşistan'a göndermiştir. Onun bu tavrı, peygamberliğinin ana gayesinin her ne kadar devlet kurmak olmasa bile yine de tebliğin devamı ve hayatta kalabilmesi, güvenlik sorununun halledilebilmesi vb. gibi sebeplerle devletin gerekliliğine inandığının bir göstergesi olmuştur.

Hz. Muhammed, Mekke'deki ortamın Müslümanlar için İslam'ın bütün yönleri ile rahatlıkla yaşanmasına, teşkilatlanmasına uygun olmadığını gördükten sonra girdiği yeni arayışlar çerçevesinde yaptığı görüşmelerin hemen hepsinden olumsuz karşılık alıyordu. Çünkü Sa'saaogulları örneğinde olduğu gibi çevre kabileler, Kureyş kabilesi ile olan ilişkilerine zarar gelebileceği ve bu daveti kabul etmelerinin kendilerine güç ve servet anlamında bir şey kazandırmayacağı endişesiyle olumlu yaklaşım sergilemiyorlardı.

Bu konudaki ilk olumlu tavır Yesribli (Medineli) Hazrec kabilesinden geldi ve on iki Medineli gizlice Hz. Muhammed'le Mekke'de, Akabe¹⁹⁷ denilen yerde buluştu. "*Birinci Akabe Bey'atı*"¹⁹⁸ diye anılan buluşmada Medineliler, "*Allah'a ortak koşmayacaklarına, çalmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftirada bulunmayacaklarına, Resulullah'ın*

¹⁹⁷ "Mekke'de Mescid-i Haram'a yaklaşık olarak 3 km. uzaklıkta ve Mina hudutları içerisinde. Hac sırasında şeytan taşlanan Cemerât bölgesinde Cemre-i Akabe ismiyle anılan büyük şeytanın taşlandığı yere yakın etrafı tepelerle çevrili küçük kuytu bir vadidir. Günümüzde burada, Medineli Müslümanların Hz. Peygamber'e bey'at ettiğini hatırlatmak maksadıyla inşa edilmiş bir mescit bulunmaktadır." Bkz. Önkal, Ahmet "Akabe Bey'atları", *DİA.*, İstanbul, 1989, II, 211.

¹⁹⁸ "Bey'at Arapça bir kelime olup bir şeyi satmak anlamına gelen b-y-a (بيع) fiilinin masdarıdır. Anlamı, teklif edilen bir sözleşmenin muhatabınca kabul edilmesidir. Siyasi literatürde ise, tarafların karşılıklı olarak birbirlerine belli ilkeler çerçevesinde söz vermeleri ve bu sözlerine sadık kalacaklarını beyan etmeleridir." Bkz. *Lisanu'l-Arab*, VIII, 23; "Bey'at, Hz. Muhammed döneminde iyi günde, kötü günde zorlukta ve darlıkta onun yanında yer alacaklarına dair ashabın "işittik ve itaat ettik" şeklinde formüle ettikleri bir söz vermedir. Erkekler ellerini Hz. Muhammed'in elleri üzerine koyuyorlar kadınlar da sözle ifade ederek bey'at ediyorlardı. Haccac b. Yusuf es-Sakafi (ö. 95/ 714) döneminden itibaren ise bey'at, talak, itâk, malın sadakası ve hac üzerine zorla yemin ettirmek gibi tasarruflarla desteklenir olmuştur. Talak ve itak'ın ikrah altında yapılması durumunda geçerliliği ile ilgili enteresan bir görüş de bu zorlamanın sultan tarafından yapılması halinde hükmün geçerli olması, bir hırsız tarafından yapılması halinde ise geçersiz olmasıdır." Bkz. el-Cevzi, İbnu'l-Kayyim, *İlamu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Alemin*, (I-IV), tlk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebe Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1967, III/ 73-75; IV/ 35.

emirlerine uyacaklarına” dair söz verip kendisine bey’at ettiler.¹⁹⁹ Hz. Muhammed de, Kur’ân’ı, İslam’ı öğretmesi ve namaz kıldırması için Mus’ab b. Umeyr’i onlarla birlikte Medine’ye gönderdi.²⁰⁰

Mus’ab b. Umeyr’in hicret öncesi Medine’ye gönderilmesinin, psiko-sosyal açıdan bakıldığında stratejik bir karar niteliğinde olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü göç süreci hemen o yıl başlatılmış olsaydı bunun, büyük sıkıntıları beraberinde getirmesi kaçınılmazdı. Yeni gelenler her ne kadar Arap ve de benzer kültür yapısına sahip olan bireyler olsa da yeni inanç şeklinin onlara öğrettiği bir hayat tarzını benimsemiş olmaları onları farklı kılıyordu. Zaten Mekke’den ayrılmak zorunda kalmalarının ana sebebi de bu inanç farklılığı idi. Ayrıca muhacirler aynı zamanda yeni yerleşimci demektir. Eğer yerleşik ahali onları içlerine alma konusunda gerekli zihinsel hazırlığa sahip olmazsa yeni gelenleri işgalci olarak görebilirdi. Bu da temelleri atılmakta olan devletin sancılı ve hatta ölü doğmasına neden olabilirdi. Sonuç olarak atılan bu stratejik adım meyvelerini verdi ve Mus’ab’ın bir yıl içerisindeki faaliyetleri Medine ileri gelenlerinin Müslüman olmasını sağladı.

İlk bey’attan bir yıl sonra (m. 622) hac mevsiminde ikisi kadın 72 Medineli Müslüman, Mekke’ye geldi ve hacdan sonra yine Akabe’de Hz. Muhammed’le gizlice buluştu. Medinelilerin kendisini şehirlerine davet etmesi üzerine, Resulullah: *“Hicret ettiği takdirde kendisini ve Mekkeli Müslümanları kendi canlarını, çocuklarını, kadınlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına, her şartta kendisine itaat edeceklerine, mali yardımda bulunacaklarına, iyiliği emredip kötülüğü önlemeye çalışacaklarına, kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına*” dair söz vermelerini istedi. Medineliler de bu şartları kabul ettiler.²⁰¹

Bunun üzerine Hz. Muhammed hicret kararını Ashabına ilettiler ve gruplar halinde gizlice Medine’ye geçişler başladı.²⁰² Mekke’de kalmaları durumunda

¹⁹⁹ Taberî, *Tarih*, I, 558-559; İbn Sa’d, I, 220; “Bu bey’ate ‘Kadınlar Bey’atı’ ismi verilmiştir. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi Hz. Muhammed’in gerekli olduğunda kendisiyle birlikte savaşmaları için onlardan bey’at almamıştır. Çünkü henüz savaşa izin veren ayetler nazil olmamıştı.” Bkz. İbn Hişâm, II, 279.

²⁰⁰ İbn Hişâm, II, 281; Taberî, *a.g.e.*, I, 559

²⁰¹ İbn Hişâm, II, 290-292; Taberî, *a.g.e.*, I, 562; İbn Sa’d, I, 222; İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, (I-VI), Müessesetu Kurtuba, Kahire, t.y., III, 322, 339, IV, 119- 120.

²⁰² İbn Hişâm, II, 314.

kendilerini savunmada acziyet yaşamaları söz konusu olan bütün Müslümanlar güvenli bir şekilde hicret ettikten sonra Hz. Muhammed de yakın arkadaşı Hz. Ebu Bekir'i yanına alarak Medine'ye hicret etti.

III- MEDİNE ŞEHİR DEVLETİNİN SOSYAL ALT YAPISI VE MEŞRUIYET ZEMİNİ

A- Sosyal Alt Yapının İlk Aşaması: Cemiyet Bütünlüğünün Sağlanması

Hicret tamamlandıktan sonra artık Medine’de yeni bir süreç başlamış bulunuyordu; bu da yapılanma süreciydi.²⁰³ Hz. Muhammed, bundan sonra dini liderliğinin yanında toplumu teşkilatlandırma görevini de üstlenen siyasi lider sıfatını da haiz bulunmaktaydı.

Mekke’nin yaklaşık olarak 440 km. kuzeyinde yer alan Medine şehri (İslam öncesi adıyla Yesrib), İslam öncesi dönemde Hicaz bölgesinde yerleşik hayatın sürdüğü ikinci büyük şehir idi. Yesrib, verimli ve düz bir arazi üzerine kurulmuştur. Sulama yapmaya yetecek kadar su kaynakları bulunduğundan ziraate elverişlidir ve hurmalıklardan oluşan bir bitki örtüsü mevcuttur. Yesrib’in ilk sakinleri olarak Hz. Nuh’un soyundan gelen ‘İbîl (veya Ubeyl) isminde birisinin ahfadından bahsedilmektedir. Daha sonra Amâlika kavmi buraya yerleşmiş ve burada hâkimiyet kurmuştur.²⁰⁴ Rivayetler Amâlika Kabilesi’nin içte salgın hastalık, dışta ise işgaller sonucu yıkıldıklarını göstermektedir.²⁰⁵

Hz. Muhammed’in hicret ettiği dönemde Medine toplumunun temelini oluşturan Arap ve Yahudi kavimlerinin buraya ne zaman yerleştikleri ile ilgili birçok rivayet bulunmaktadır.²⁰⁶ Öncelik ve sonralık tartışmaları, özellikle Yahudiler açısından, kendilerini Hicaz bölgesinin otokton halkı olarak ispat etmeleri yönüyle önem arz ettiğinden dolayı politik değer taşımaktadır. Bu yüzden kaynaklarda kimin önce yerleştiği ile ilgili çok farklı bilgiler mevcuttur.

²⁰³ Komisyon, *ed-Devle el-İslamiyye, Vahdetu'l-Alakâti'l-Hâriciyye fi'l-İslam, el-Ma'had el-Âlemi li'l-Fikri'l-İslami*, 4. sayı, Kahire, 1996, 157.

²⁰⁴ Taberî, *Tarih*, I, 128; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 286; İbn Sa'd, I, 44; Dîneverî, Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-Tivâl*, Kahire, 1960, 3.; Corci Zeydan, 249; Cevâd, Ali, VII, 129.; İbn Neccar, Hafız, *ed-Durretu's-Seniyye fi Tarihi'l-Medine*, thk ve tlk. Muhammed Azeb, Mektebe Sekafe Diniye, Port Said, t.y., 35.

²⁰⁵ Yaşar Çelikkol, “Cahiliye Döneminde Yesrib’in Etnik Yapısı”, *FÜSBD.*, (XV/1, 319-346), Elazığ, 2005, 324.

²⁰⁶ Abdulbasit Bedr, *et-Târihu 'ş-Şâmil li'l-Medineti'l-Munevvere*, (I-II), Medine, 1993, I, 14.

Bir görüşe göre Babil baskınından kaçan Benî Kureyza, Benî Kaynukâ ve Benî Nadîr Yahudileri (m.ö. 587) Medine'yi yurt edindiler.²⁰⁷ Başka bir görüş ise, milattan sonra birinci asırda Roma'nın Suriye ve Mısır hâkimiyetinin ardından Şam'dan ayrılıp geldikleri şeklindedir. Roma'nın yaptığı zulüm, Yahudileri Roma hâkimiyetinden uzak bölge olan Arap Yarımadası'na göçe zorlamıştır (m.132–135).²⁰⁸

Araplar ise buraya Me'rib seddinin (barajının) yıkılması sonrasında (m.ö. 115-m.s. 275) yerleşmişlerdir. Arîm selinden sonra Yemen'den çıkmak zorunda kalan Ezd Kabilesi, Yesrib'e ulaştığında Hârise b. Sa'lebe, ailesi ile birlikte kabileden ayrılarak Yesrib'e yerleşmişti. Evs ve Hazrec isimindeki iki oğlundan gelecekte Ensar olarak anılacak olan Evs ve Hazrec Kabileleri ortaya çıktı. Evs ve Hazrec Kayleoğulları olarak da anılmaktadırlar.²⁰⁹

Rivayetlerden de anlaşıldığı üzere yerleşimcilerin buraya gelmesi ile ilgili rivayetler altı-yedi yüz yıllık bir zaman dilimini içermektedir ki bu kadar büyük bir zaman aralığında kimin önce kimin sonra geldiğini tam olarak ispatlayabilmek mümkün değildir. Fakat Mekke tarihi ile ilgili ve genel olarak Arap yarımadası ve özel olarak da Hicaz bölgesi ile ilgili olan tarihi kaynaklardaki bilgilerden yola çıkarak bazı çıkarımlarda bulunmamız mümkündür:

Medine'nin de içerisinde yer aldığı Hicaz bölgesi, Kuzey ve Güney Arap Yarımadasına nisbeten daha izole bir bölgeydi. Daha önce de değindiğimiz gibi o dönemin süper güçleri Roma-Bizans ve Pers hükümdarlıkları buralara nüfuz edemiyorlardı.²¹⁰ Hatta bedevi Arapların sınır tecavüzlerinden korunmak için Romalılar Gassanileri, Persliler de Hirelileri kendilerine kalkan olarak kullanıyorlardı. Güneyde ise Yemen devletleri vardı ve bunlar da Ebrehe örneğinde olduğu gibi kuzeylerinde yer alan Hicaz bölgesini hiçbir zaman tam olarak hâkimiyet altına alamamışlardı.

²⁰⁷ Taberî, *Tarih*, I, 317; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 107; İbnu'l-Verdî, I, 28; İbn Neccar, 40-41.

²⁰⁸ Cevad Ali, XII, 94, 103, 114; İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 190, 287.; “Bunların göç ederek Medine'ye yerleşen Yahudiler mi olduğu yoksa aslen Arap olup da sonradan mı Yahudileştikleri konusu da tam olarak netlik kazanmış değildir.” Bkz. Watt, *Hz. Muhammed (Peygamber ve Devlet Kurucu)*, trc. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 91.

²⁰⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 286, 287; Cevâd Ali, VI, 80, 81; VII, 129, 133, 136.

²¹⁰ Abdulbasit, 49.

Medine ayrıca Şam ticaret yolunun güzergâhı üzerinde yer alıyordu. Hicaz bölgesinde yaşayan Arapların kervanlar aracılığıyla Yemen ile Şam arasında ticaret yaptıkları, ayrıca diğer ülkelere ait malları taşıyan kervanlara da ücret mukabilinde eşlik ettikleri ve güvenliğini sağladıkları da tarihi bir gerçektir.²¹¹ Bu da o bölgede bir Arap varlığını incelemektedir. Bu nedenle büyük bir ihtimal Yahudi kavimleri buraya daha sonra yerleştiler ve zamanla da iktisadi üstünlüğü ele geçirerek şehre hâkim oldular. Onların şehirdeki üstünlükleri yaklaşık olarak altıncı yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Bu tarihten sonra üstünlük Arapların eline geçti; Yahudilerin, Evs ve Hazrec kabilelerinden herhangi birisiyle ittifak yapmadan tutunabilmeleri mümkün değildi. Bu ittifaklarda Yahudiler hep aşağı ortak durumunda bulunurlardı.²¹²

Mekke, Medine'ye nazaran daha istikrarlı bir yapıya sahipti. Kâbe'nin varlığı onlara itibar kazandırmanın yanında bir düzeni de bahşediyordu. Kâbe hizmetlerinin yürütülmesi ve hacıların güvenliği meselesi Kureyş için ortak bir amaç etrafında birleşebilmenin nirengi noktası oluyordu. Ayrıca ticaret kervanlarının güvenliği onların geleceğini garanti altına alacağı için istikrar kendini icbar ediyordu.²¹³

Medine için ise aynı şeyler söz konusu değildi. Öncelikle kültürel bir homojenlik yoktu.²¹⁴ Kâbe ve hizmetleri gibi kendilerine ortak bir gaye bahsedebilecek bir kutsal merkezleri yoktu.²¹⁵ Çöldeki topluluk örgütlenmesi ilkeleri Yesrib'de aynıyla sürdürülüyordu.²¹⁶ Üstelik kabile yaşayışının üstünlük elde etmeye dönük olan bütün unsurları onları rekabete ve çatışmaya sürüklüyordu. Bu çatışmadan nemalanan ve güç kazanan Yahudi unsurlar şehirdeki hâkimiyetlerini bu rekabet sayesinde pekiştirebiliyorlardı.²¹⁷

Medine'de herkesin sözünü dinleyeceği veya yaptırım gücü olan, alınan ortak bir karara uymak istemeyen kişi veya kabileye boyun eğdirebilecek merkezi bir otorite yoktu. Mekke'dekine benzer, asgari müştereklerde birleşmeyi temin edecek

²¹¹ eş-Şerîf, 241.

²¹² Watt, *Hz. Muhammed (Peygamber ve Devlet Kurucu)*, 91.

²¹³ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 151.

²¹⁴ Watt, *a.g.e.*, 151.

²¹⁵ Eş-Şerîf, I, 263.

²¹⁶ Watt, *a.g.e.*, 151.

²¹⁷ Abdulbasit, 70.

Dârünnedve benzeri bir yapılanma da mevcut değildi; tamamen kabile gelenekleri sosyal hayata hâkimdi.²¹⁸

Müslümanların hicret ettiği dönemde Medine'deki yerleşim düzeni Kabile öbekleri şeklindeydi. Her kabile (Arap ve Yahudi) kendine ait bir mahallede otururdu ve kendine ait tarım arazileri mevcuttu. Kabileye mensup ailelerin oturdukları evleri ve her kabilenin “Utum” dedikleri muhkem, yüksek duvarlarla çevrili ufak kaleleri andıran binaları vardı. Kabile mensupları herhangi bir dış tehdit belirlediğinde bu “utum”lara sığınır ve kendilerini burada savunurlardı.²¹⁹

Ağırlıklı olarak ziraatle uğraşmakla beraber Şam ticaret yolu üzerinde olmaları hasebiyle ticaretle de uğraşıyorlar ve tıpkı Mekkeliler gibi Şam'a kervanlarla gidip geliyorlardı.²²⁰

Yahudiler, Medine'nin merkezinde ve özellikle Şam yolu üzerinde yoğunlukla ikamet ediyorlardı.²²¹

Evs kabilesi Medine'nin güneydoğusundaki nisbeten yüksek kesimleri oluşturan yerlerde ikamet ediyorlardı. Hz. Muhammed hicret ettiğinde liderleri Sa'd b. Muaz'dı.²²²

Hazrecliler de Medine'nin orta bölgelerinde ve kuzey bölgesine doğru uzanan yerlerde ikamet ediyorlardı. Hz. Muhammed hicret ettiğinde liderleri Ebu Eyyub Halid b. Zeyd idi.²²³

Bu iki kabile uzun seneler boyu birbirleri ile savaşmışlardı. Hz. Muhammed hicret ettiğinde Buas savaşı sona erele henüz beş sene olmuştu.²²⁴

İşte böyle bir sosyal tabana sahip olan Medine şehrinde oluşturulacak olan yeni yapılanmanın sağlam temellerinin olması stratejik öneme sahipti. Çünkü farklı ırklara ve dinlere ev sahipliği yapan Medine şehrinin, tarihinden de anlaşılacağı

²¹⁸ Hasen, Halid, *Muctemeu'l-Medine Kable'l-Hicre ve Ba'deha*, Dâru'n-Nahda Arabiyye, Beyrut, 1986, 68.

²¹⁹ Hasen, Halid, 26.; eş-Şerif, I, 244.; Watt, *Hz. Muhammed (Peygamber ve Devlet Kurucu)*, 93.

²²⁰ Hasen, Halid, 50.

²²¹ eş-Şerif, I, 245.

²²² Hasen, Halid, 29.

²²³ *a.g.e.*

²²⁴ *a.g.e.*

üzere kırılğan bir yapısı vardı. Eğer toplumu oluşturan farklı kesimleri bir araya getirecek ve onlara gaye birliği verecek ortak bir zemin oluşturulamazsa bu durum ilerde, özellikle Müslümanların Medine'deki varlıklarının kalıcılığı açısından, büyük bir tehlike arz edebilirdi. Hz. Muhammed teşkilatlı bir sosyal alt yapının İslam'ın tebliği açısından elzem olduğunun farkında olduğu için ilk icraatları bu yönde olmuştur. Bu nedenle teşkilatlanmanın ilk adımı olarak dini ve siyasi bir merkez niteliğini taşımakta olan Mescid-i Nebevi'nin inşaatına başlandı. Mescidin inşası yedi ay sürdü. Bu esnada Hz. Muhammed, Ebu Eyyub el-Ensari'nin evinde kaldı ve burada Medineli Müslüman erkeklerden, bir başka evde de kadınlardan bey'at aldı.²²⁵

Atılan her adımda bey'atın tekrarlanmış olması, bey'at uygulamasına kadınların da özellikle dâhil edilmesi, yeni oluşumun bütün aşamalarında toplumsal mutabakatın elde edilmesi, meşruiyetin sağlam temeller üzerinde yükselmesi için gerekli bir uygulamaydı. Burada bey'atı, körü körüne itaat değil de *“toplumu oluşturan kesimlerin, belli ilkeler çerçevesinde ortak amaç için çalışma gayesi güdüleceğine dair kendi önderleri ile söz birliği etmesi”* olarak algılamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Hz. Muhammed, kendisini dini ve siyasi bir lider olarak tanıyan toplumundan kendi istek ve arzularına tabi olmasını değil tebliğcisi olduğu dinin ilkeleri çerçevesinde hareket etmelerini talep etmekteydi.

Teşkilatlanmakta olan yeni toplum Hz. Muhammed'in liderliği konusunda mutabakata vardıldıktan sonra sıra Muhacirler ile Ensar arasında ileride ortaya çıkabilecek ötekileşme ve beraberinde getireceği sıkıntıların ortadan kaldırılması için kaynaştırma uygulamasına gelmişti. Hz. Muhammed bu çerçevede Ensar ile Muhacirler arasında bir kardeşlik anlaşması vücuda getirdi. Rivayetlere göre, kardeşlik ilanı ve uygulaması Enes b. Malik'in evinde yapıldı. Resulullah, her Muhacirle bir Ensarı kardeş yapıyordu.²²⁶ Kardeşlik ilanına kırk beşi Ensardan kırk

²²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 379, 408, 415; el-Heysemi, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevaid*, (I-X), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412, VI, 37, 38

²²⁶ İbn Sa'd, I, 238; el-Cevzî, İbn Kayyim, *Zadu'l-Mead*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkadir el-Arnaût, Muessesetu'r-Risale, Beyrut. 1986, III,56; İbn Seyyidi'n-Nas, I, 321; *“İbn Hişâm, İbn İshak'tan rivayetle bu kardeşlik ilanı sırasında Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisi ile kardeş ilan ettiğini bildiriyor.”* Bkz. İbn Hişâm, III, 36.

beşi de Muhacirlerden olmak üzere toplam doksan kişi katıldı. Sonunda Ensardan biriyle kardeş olmayan tek bir Muhacirin kalmadığı söylenmiştir.²²⁷

Bu kardeşlik akdi Muhacirlerle Ensar arasında maddi ve manevi yardımlaşmayı da beraberinde getiriyordu. Bir önemli özelliği de, bu kardeşler birbirlerinin akrabası olmadıkları halde birbirlerine mirasçı oluyorlardı. Kardeşler arasındaki bu ilişki, seviyeyi kan kardeşliğinin de üstüne çıkarıyordu.²²⁸ Bu sayede “ümmet” ve “millet”, kabilenin yerine geçmiş oluyordu.²²⁹

B- Cemiyet Bütünlüğünden Siyasi Bütünlüğe Geçiş

Hz. Muhammed, inananlarının hem dini hem de siyasi lideriydi ve bu çerçevede kendi toplumunun birlikteliğini yapmış olduğu uygulamalarla sağlamış bulunuyordu. Şimdi sıra aynı şehirde yaşamakta olan fakat inanç yönüyle farklı bir kesimi oluşturan Yahudilerle sağlanacak mutabakata gelmişti. Çünkü Müslüman toplumun doğal olarak dini ve aynı zamanda siyasi lideri olan Hz. Muhammed’i Medineli yerleşik Yahudilerin ve diğer gayri-müslim unsurların en azından dini bir lider olarak görmedikleri aşikârdı.

Bu noktadan hareketle başta Yahudiler olmak üzere diğer inanç kesimlerini de kapsayacak bir siyasi bütünlüğün tesis edilmesi gerekmektedir. Eğer bu gerçekleştirilmezse dini kardeşliğin tesisi ile oluşan toplumsal mutabakatın siyasi bir birliğe dönüşmesi ve bir devlet yapısının oluşturulabilmesi mümkün olmazdı. Bütün bu sakıncaların ortadan kaldırılması için Medineli Yahudilerin de katılımıyla şehirde

²²⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyaz Zirikî, Dârul-Fikr, Lübnan, 1996, I, 319; İbn Sa’d, I, 238.

²²⁸ Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, (I-VI), thk. Mustafa Diyab el-Biğa, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1987, Fadailu’s-Sahâbî, Büyü’, 1, h.no: 1943, 1944; 2, h.no: 2170, 2171; Müslim, *Sahihu Müslim*, (I-V), thk. ve tlk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhya-i’t-Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.y., Fadailu’s-Sahâbî, 50; İbn Sa’d, I, 238; İbn Kayyim, *Zadu'l-Mead*, III, 56; İbn Seyyidi’n-Nas, *Uyunu'l-Eser*, I, 322

²²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 118.; “O zamana kadar toplumun bağı kan yakınlıkları idi, fakat bu, daha büyük topluluklar durumunda çok zayıfı –Evs ve Hazrec’in ortak atalardan gelmeleri aralarındaki şiddetli kavgaları önlememişti- ve topluluğa bağlılık, ferdiyetçilik yagınlaştıkça, davranışlar için yetersiz bir müeyyide oluyordu. Medine’de oluşturulan bu yeni topluluk birimi – ister akraba olsunlar isterse olmasınlar- peygamberin getirdiği ilkeler sayesinde bir araya gelebiliyordu.” Bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, 161.

yaşayan bütün kesimleri içerisine alan bir anlaşma yapıldı.²³⁰ “*Medine Vesikası*” adı verilen bu anlaşma ile Medine’de siyasi birlik sağlanmış, Hz. Muhammed bütün kesimlerce siyasi lider olarak tanınmış ve bir konsensüs elde edilmiş oluyordu.²³¹

Bu vesikayı kısaca bir değerlendirmeye tabi tutarsak; devletin üç ana unsuru olan “*Ülke*”, “*Halk*” ve “*Siyasi Otorite*” ile ilgili düzenlemeler getirdiğini görürüz:

a. Bu belge ile kurulan devletin sınırları (*Yesrib vadisinin içerisi, bu vesikaya bağlı olanlara haram (dokunulmaz) bir bölgedir.*”- md. 39.) ortaya konmuş ve devletin ülkesinin Yesrib/ Medine olduğu tespit edilmiştir.

b. Belgede anlaşmanın tarafları olan bütün kabileler ve onların müttefikleri tek tek sayılmış ve yeni devletin halkının kimlerden meydana geldiği kayıt altına alınmış, onların diğer toplumlardan ayrı bir halk oldukları (*Bu anlaşmanın tarafları, diğer insanlardan ayrı ve tek bir ümmet (cemaat) oluştururlar.*- md. 2.) deklare edilmiştir.²³²

²³⁰ İbn Hişâm, III, 31-35; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 224-226; Hamidullah, Muhammed, *Mecmûatu'l-Vesâik es-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilafeti'r-Râside*, Dâru'n-Nefais, Beyrut, 1985, 59-62; ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumu*, trc. Nureddin Yıldız, Risale Yay., İstanbul, 1988, 78-89.

²³¹ “Consensus (*Temel Anlaşma*), genel anlamıyla, bir toplumda belli bir mesele üzerinde toplum üyelerinin büyük çoğunluğu arasında görüş birliğini ifade eder. Temel anlaşmanın varlığından söz edebilmek için, toplum üyelerinin önemli bir kesimi (belki en azından %75'i) arasında fikir birliği bulunması gerekir.

Bir siyasal sistemin meşruluğu konusunda anlaşma (consensus) oranı ne derece yüksek olursa, rejim o derece kuvvetli bir temel üzerinde oturmuş demektir. Meşruluk göstergesinde (konusunda) anlaşma ibresi %50 çizgisine doğru düştüğü zaman temel anlaşma da ortadan kalkar. Ancak burada iki ayrı hususu birbirine karıştırmamak lâzımdır. Toplumun bir kısım üyeleri (ki hayli geniş bir kitleyi kapsayabilir) belli bir zamanda siyasal iktidarı ellerinde bulunduran kişilere -veya partiye- karşı olabilirler. Fakat bu mutlaka onların siyasal sisteme karşı oldukları anlamına gelmez. İktidarı kullananların tutumlarına ve izledikleri politikaya karşı olmak başka şey, doğrudan doğruya iktidar tipine (siyasal sisteme) karşı olmak ve onun meşruluğuna inanmamak başka şeydir. Birinci halde, rejim içinde bir siyasal mücadele söz konusu olur; ikinci halde ise -Duverger'in deyimiyle- mücadele artık rejim üzerinde olmaktadır.

Toplumda, vatandaşların büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan bir meşruluk anlayışı yerine, birden fazla meşruluk inancı arasında bir çatışma başladığı zaman, temel anlaşmada bir çatışma, bir bölünme meydana gelmiş demektir. Bu çatlama, aslında toplumun sosyal yapısındaki bir çatlama -hiç değilse bir rahatsızlığı ve bunalımı- yansıtır: Sosyal güçler dengesinde bir değişme olmuş, yeni güçler yeni isteklerle ve yeni ideoloji ile ortaya çıkmıştır. Yerleşmiş sistemin karşısına çıkan bu yeni hareket halk arasında kendisine geniş bir destek sağlayabildiği takdirde toplum ihtilâl ortamına girmiş sayılır. Rejim üzerindeki mücadele, başka deyişle meşruluk çatışması ve temel anlaşma yokluğu (dissensus) barışçıl yollardan giderilemeyecek olursa, sosyal gerilim sonunda ihtilâl veya iç savaşa kadar gidebilir.” Bkz. Kapani, 86-87.

²³² Medine sözleşmesi ile diğer insanlardan ayrı bir topluluk olarak kabul edilen Mü'minler, Müslümanlar ve Yahudiler ile onların anlaşmalı olanlardan oluşan topluluğa “*Siyasî Ümmet*” de dememiz mümkündür. “*Siyasî Ümmet*”, “*Din Ümmeti*” kavramından daha şümulüdür. Çünkü

c. Kayıt altına alınan bir diğer husus da devletin siyasi otoritesinin kim (Üzerinde ihtilafa düştüğünüz şey ne olursa olsun, iletileceği nihai merci; Allah'tır, Muhammed (s.a.v)'dir. – md. 23/ Buradaki hükümlere uyan ve titizlik gösterenin (çiğnemekten kaçınanın) ilk hamisi Allah, sonra da Allah'ın elçisi Muhammed (s.a.v)'dir.”- md. 47) olduğudur.

Ayrıca devletin idaresinde uyulacak hukuki kuralların neler olduğu da kayıt altına alınmıştır. Bunlardan bazılarını da şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Bu vesika, anlaşmaya taraf olanların “inanç hürriyetlerini” (md. 25) garanti altına almaktadır.

b. Her grup kendi hisselerine düşen “kan diyetlerini” ve “savaş esirlerinin fidyesini” örfün belirlediği miktarlarda ödemekle yükümlüdür (md. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11).

c. Suç işleyenler hangi taraftan olurlarsa olsunlar asla himaye göremezler ve hukukun belirleyeceği cezai müeyyideler kendilerine uygulanır (md. 13, 21, 22, 25, 36, 46).

d. Dış ilişkilerde taraflar anlaşma kurallarına riayet etmek kaydıyla yeni anlaşma ve ittifaklara gidebilirler (md. 17, 20, 45).

e. Taraflar düşmanın saldırısı söz konusu olursa ülke savunmasında işbirliği yapmakla sorumludurlar (md. 24, 37, 44).

Montgomery Watt, Medine Vesikası'nda Nadîr, Kurayza ve Kaynukaogullarının zikredilmediğini, diğer Yahudi kabilelerinden de tali unsurlar olarak bahsedildiğini söyler. Ayrıca, Hz. Muhammed'in, sözleşmenin bütün taraflarınca otorite olarak tanınmasını, -bu tanınmayı sağlayan şeyin onun

“Siyasî Ümmet”, İnanan ve inanmayan, Müslim ve gayr-i Müslim insan topluluklarını ihtivâ etmektedir. Bu topluluğu birbirine bağlayan temel esas “iman” değil, bilakis “vatandaşlık” ilkesidir. Bkz. Mevlüt Koyuncu, “Medine Şehir Devleti”, *SÜFED.*, (2009-II), Sakarya, 2009, 96.

Sözleşmenin birinci maddesinde taraflar zikredilirken Muhacir ve Ensar'dan, Mü'minler ve Müslümanlar olarak bahsedilmiştir. Günümüzde bu ayırım çok fazla bir anlam ifade etmezken o dönem için bu önemli bir ayırımdı. Kur'ân da bu ayırımı yapmaktadır. Bedevilerden bazıları Hz. Muhammed'e gelip de “biz de inandık” demişlerdi. Fakat Kur'ân, onların henüz gerçek Mü'minler olmadıklarını beyanla, “...inanmadınız, ama Müslüman olduk deyin. Çünkü iman henüz kalplerinize sirayet etmedi” (Hucurat, 14) diyerek Müslümanlık ile Mü'minlik arasındaki bariz farkı ortaya koymuş oluyordu. Bu tanımlama, Medine'deki varlıklarından haberdar olunan Münafıkların da anlaşmaya dahil olduklarının ve “Ümmet” grubu içerisinde değerlendirildiklerinin bir işareti olabilir. Bkz. Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 119.

peygamberliği olduğunu iddia ederek- oluşturulan toplumun dini bir cemaat olduğu iddiasına gerekçe yapar.²³³

Halbuki tarihi gerçeklere ve “vesika” maddeleri olarak sunulanlara baktığımızda bu çıkarımın hatalı olduğunu söylememiz mümkündür:

Üç büyük Yahudi kabilesinin zikredilmemesi onların sözleşmeye dâhil edilmediği anlamına gelmez. Çünkü tarihi gerçeklerden biliyoruz ki Kaynukaoğulları, Hazrec ile; Nadîroğulları ve Kurayza, Evs ile anlaşmalı (ahlaf) idiler.²³⁴ Dolayısıyla sözleşmede açıkça zikredilen “*Yesrib mü’minleri ve onların anlaşmalıları*” cümlesi bu kabileleri de kapsamakta idi.²³⁵ Bilinen bir gerçektir ki zayıf olan bir kabile güçlü başka bir kabile ile anlaşmalı olunca bir nevi onun himayesine girmiş olurdu. Yani, zayıf olan kabile güçlünün bir nevi mevlası olurdu ki efendi zikredildikten sonra tabi olanın zikrine gerek yoktur. Bu ittifaklarda böyle bir güçlü-zayıf taraf ayrımı olduğunu ve Yahudi kabilelerinin zayıf taraf olarak kabul edildiğini Watt’ın kendisi de söylemektedir.²³⁶

Ayrıca, sözleşmede Yahudileri işaret eden genel hükümlerin, onları da kapsamamasından dolayı²³⁷ buna ihtiyaç duyulmamış olabilir. Medine’de, Yahudiler denince ilk akla gelecek olan şey bu üç büyük kavimdir. Bunun yanında tarih kaynaklarında, onların da bu anlaşmanın tarafı oldukları farklı olayların anlatımı sırasında zikredilmektedir.²³⁸

Watt’ın tutarsız diğer bir iddiası ise sözleşmede, “*diğer insanlardan ayrı ve tek bir ümmet (1. md)*” olarak nitelenen yeni toplumsal yapının temelini din olduğu iddiasıdır. Evet, bu topluma önderlik eden kişi peygamberdir, bir dini temsil ve tebliğ etmektedir. Tek tek bireyler veya sözleşmenin tarafları olan toplulukların

²³³ Watt, *Hız. Muhammed, (Peygamber ve Devlet Kurucu)*, 100.

²³⁴ İbn Hişâm, III, 76.; Cevad, Ali, XII, 109.

²³⁵ “1. md. Bu, Allah’ın Resulü Muhammed tarafından Kureyş, Yesrib müminleri ve Müslümanları ve bunlara tabi olanlarla, onlara sonradan katılanlar ve onlarla birlikte savaş ve savunmayı taahhüt edenler arasında düzenlenmiş bir kitaptır (belgedir).”

²³⁶ Watt, *a.g.e.*, 91, 104.

²³⁷ “16. md. Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve aleyhlerine bir mücadele kampanyası başlatılmaksızın yardım ve desteğimize hak kazanırlar.”

“35. md. Yahudilere sığınmış ve bağlanmış olan kimseler, Yahudiler gibidir.”

²³⁸ İbn Hişâm, III, 48, 314.; İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 3-4, 75.; Taberî, *Tarih*, II, 48, 81.; eş-Şerîf, I, 333.

tanımlanması açısından ele alındığında din eksenli bir değerlendirme olduğu ve buna göre safların belirlendiği de muhakkaktır. Ama sözleşmeyle bir araya getirilip “Ümmet” diye adlandırılan bu yeni devletin vatandaşlarının tabi oldukları yükümlülükler, tek bir dini veya dinleri esas almamaktadır; her topluluk, kendi içinde, inandığı dinin hukuku ile amel edecektir, ayrıca müşterek meselelerde de örfün belirlediği hükümler esas alınacaktır. Yani, çoğulcu bir hukuk sistemi (Legal Pluralism) öngörülmüştür.²³⁹

Bu açıdan bakıldığında Medine sözleşmesi, farklı dinlere mensup olsalar da, ortak ilkelere sadık kaldıkları müddetçe, başka din mensupları ile bir arada yaşama iradesinin beyanıdır. Bu sözleşmede amaçlanan şey, sadece Müslümanların birliği ve İslam’ın bütün kesimlere kabul ettirilmesi olsaydı, “*Avfoğulları Yahudileri, (bu konuda) müminlerle birlikte bir ümmet (bir topluluk) oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanların dinleri kendilerinedir, (bu hükme) hem kendileri hem de mevlaları dâhildir. (25. md)*” şeklindeki bir madde bu sözleşmeye yerleştirilmezdi.

Watt, Hz. Muhammed’in hiçbir zaman Medine toplumunun hükümdarı (hâkim siyasi otoritesi) olmadığını da söylemektedir. Ona göre yeni toplumsal sınıflar Arap kabile geleneğinden tamamen kopuk değildi ve sözleşmenin taraflarının hepsinin reisleri vardı. Hz. Muhammed de Muhacirlerin reisiydi. Üstelik sözleşmenin yirmi üçüncü maddesi (*Üzerinde ihtilafa düştüğünüz şey ne olursa olsun, iletileceği nihai merci; Allah’tır, Muhammed (s.a.v)’dir.*) onun hâkim değil de hakem olduğunu tescil etmekteydi.²⁴⁰

Hâlbuki vesikada ortaya konan ve kabilenin karşısına konumlandırılan “ümme” kavramı, kabile ile türdeş veya özdeş bir kavram değildir. Ümmet içindeki ilişkiler, kabilede olduğu gibi nesebe değil, ortak ülkü ve yönelişe ve bir öndere dayanır.²⁴¹ Dolayısıyla ümmet, kabileyi de içine alan ama onu reddetmeyen bir üst

²³⁹ “Daha çok özel hukuk alanına giren konularla ilgili yapılacak bir düzenlemede veya bir davanın çözümünde, bireysel tercih ve kültürel farklılıkların bir sonucu olarak, farklı şekildedeki düzenleme yapma veya hüküm verme imkânını sağlayan bir hukuk anlayışıdır. Yine aralarında belirli düzeyde ilişki olan farklı hukuk düzenlerinin bir toplumda birlikte bulunması halinde de hukuki çoğulculuktan söz edilebilir.” Bkz. Mehmet Salih Kumaş, *Çok Hukuklu Sistem ve İslam Hukukundaki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa, 2007, 122.

²⁴⁰ Watt, Hz. Muhammed (*Peygamber ve Devlet Kurucu*), 100, 101.

²⁴¹ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 123.

kimliktir; ümmete dâhil olanın kabilesini terk etmesine gerek yoktur. Bu yüzden, farklı kabilelere mensup olan Ensar'ın reislerinin mevcut olduğunu ve Hz. Muhammed'in onlar açısından siyasi bir otorite olmadığını söylerken, ümmetin diğer bir parçası olan ve farklı kabilelere mensup olan Mekkeli muhacirlerin tek bir kabile kabul edilip Hz. Muhammed'in onların reisleri olduğunun söylenmesi anlamsızdır.

Bütün bunlardan öte, sözleşmenin yirmi üçüncü maddesinde, Hz. Muhammed'in, üzerinde anlaşmazlık olan konularda hakem olduğunun belirtilmesinin yanında, Watt'ın görmezden geldiği bir başka maddede, onun otoritesine vurgu yapılmaktadır. Vesikanın kırk yedinci maddesi (*Buradaki hükümlere uyan ve karşı gelmekten sakınanın ilk hamisi Allah, sonra da Allah'ın elçisi Muhammed'dir.*) bu sözleşmedeki hükümlerin uygulanıp uygulanmadığının takipçisinin “Allah ve Rasulü” olduğunu belirtmektedir; yani yürütmenin başında Hz. Muhammed vardır ve sözleşmenin tarafları onu otorite olarak tanımışlardır.²⁴² Netice olarak diyebiliriz ki, bu belgenin akdedilmesi ile birlikte siyasi birlik tesis edilmiş ve Hz. Muhammed'in siyasi otoritesi bütün taraflarca tescil edilmiş bulunuyordu.

Siyasi birlikten sonraki dönem içerisinde Medine'nin coğrafi sınırlarının tesbiti çalışmalarının da Hz. Muhammed'in direktifleriyle yapıldığını kaynaklar zikretmektedir.²⁴³ Hz. Muhammed, Medine'nin sınırlarının belirlenmesi görevini Ebu Abdillah Ka'b b. Malik b. Ebî Ka'b Amr el-Hazreci'ye vermişti.²⁴⁴

Böylece modern çağın devlet yapısının temellerini de oluşturan ve devletin tanımsal olarak temel öğelerini içeren (Ülke, Halk, Siyasi Otorite) bir şekilde devlet oluşumu meydana gelmiş oluyordu. Çünkü nasıl adlandırırsak adandıralım; bu, “*Medine Şehir Devleti*” veya “*Medine Site Devleti*” şeklinde olabilir, ülkesiyle, halkıyla, siyasi otoritesiyle yeni bir devlet teşekkül etmiş bulunuyordu.

²⁴² Lewis, *Ortadoğu*, 59.

²⁴³ Konu ile ilgili hadisler için bkz. es-Semhûdî, Ali b. Abdullah, *Vefâu'l-Vefâ bi-Ahbari Dâri Mustafa*, (I-V), thk: Kasım es-Samerrâî, Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslam, Londra, 2001, I, 188-193

²⁴⁴ Hamidullah, *Mecmûatu'l-Vesaik es-Siyasiyye*, 64-65.

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. MUHAMMED'İN OTORİTESİ ve DÖRT HALİFENİN HİLAFETİNİN MEŞRUIYET GEREKÇELERİ (BİATIN MEŞRUIYET ZEMİNİ)

I- MEŞRUIYET GEREKÇESİ OLARAK Hz. MUHAMMED'İN OTORİTESİ

Otorite, idare etme, hâkim olma, diğerleri tarafından dinlenip itaat edilme hakkıdır.²⁴⁵ Otorite kavramı, belli bir emre veya emir sahibine, belli bir toplumun asgari düzeyde de olsa gönüllülük esasına dayalı olarak uymasını ifade eder.²⁴⁶ Herhangi bir kelime ile nitelendiği zaman (dinî otorite, siyasî otorite vb.) ise, o alanla ilgili olarak kişisel, sınıfsal ve kurumsal anlamdaki yetkiyi, bağlayıcılığı veya egemen durumu ifade etmektedir.²⁴⁷

Son dönemlerde bazı yazarlar Hz. Muhammed'in otoritesini, Max Weber'in ortaya atmış olduğu "karizma" teorisi ile izah etmeye çalışmışlardır.²⁴⁸ Weber, "karizma" kavramını, otoritenin (iktidarın) meşruiyet kaynaklarını izah ederken kullanır.²⁴⁹ Kavramı, "*bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip sanılmasına yol açan belli bir nitelik*" anlamında kullanmaktadır.²⁵⁰ Karizma

²⁴⁵ George Makdisi, "Authority in the Islamic Community", *La Nation d'Autorité au Moyen-Age. Islam, Byzance, Occident P.U.F.*, trc. İsmet Kayaoğlu, *SÜİFD.*, VII/ 109-121, Konya, 1997, 109.

²⁴⁶ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, trc. H. Bahadır Akın, Adres Yay., 3. bs., Ankara, 2011, 38, 49.

²⁴⁷ Talip Türcan, *İslam'da Dini Otorite*, SDÜİFD., I/14, (95-123), Isparta, 2005, 97-98.

²⁴⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Dabaşı, *İslam'da Otorite.*; Nevin Abdulhalik Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, (s. 153. vd.).

²⁴⁹ Weber'e göre meşruluğun başlıca üç farklı kaynağı vardır: Gelenek, Karizma ve Genel Normlar.

"1. Geleneksel meşruluk: Siyasi iktidarın meşruluğunun yerleşik geleneklerden ve bunların kutsallığına olan yaygın inançtan kaynaklandığı durumu ifade eder. Geleneksel otoritede, mevcut düzen kutsal, ebedi ve dokunulmaz olarak görülür. Weber'e göre, geleneksel meşruluk tipi üç şekilde ortaya çıkar: Patriarkal, feodal ve patrimonial meşrulukta, idareci memurlar çoğunlukla yöneticilerin akrabaları, hizmetkarları ve gözdeleleridir; konuları yöneticinin bir lütfü veya ödülü durumundadır ve yöneticiye kişisel olarak bağlıdırlar. Feodal meşrulukta ise memurlar "vasal" in kişisel memurları olmaktan çok, ona yeminle bağlı olan görevliler konumundadırlar.

2. Karizmatik meşruluk: Yöneticilere bir takım olağandışı, hatta insanüstü vasıflara sahip oldukları inanıldığı için itaat edildiği durumlarda söz konusudur. "Karizma" Weber'e göre, bir liderde gerçekten var olan bir nitelikten olmaktan çok, liderlerle takipçileri arasındaki ilişkileri karakterize eder. Yani, önemli olan yöneticinin olağanüstü vasıflara gerçekten sahip olması değil, fakat öyle olduğuna inanılmasıdır.

3. Akılcı-hukuki meşruluk: Siyasi iktidarın kaynağı genel normlardır; iktidar sahipleri bu yetkiyi herkes için bağlayıcı, akılcı yasalardan almaktadırlar. Weber, modern toplumda hukuki-akılcı meşruluğun hâkim olacağını düşünüyordu." Bkz Max Weber, *Basic Concepts in Sociology*, 71-81; Mouzelis, Nicos P., *Organization and Bureaucracy: Analysis of Modern Theories*, Adline Pub Comp., Chicago, 1968, 15-18; Antony Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, Loutledge, London, 1996, 33-35; Kapani, 89-93; Erdoğan, 8-9; Weber, *On Charisma and Institution Building*, (Seçme yazılar), ed. By N. Eisenstadt, The University of Chicago Press, U.A. 1968, 48.

²⁵⁰ Weber, *a.g.e.*, 90.

kelimesi, güncel dilde, gerçekten sahip olduğu bazı özellikler sayesinde etkileyciliği bulunan kişiler için kullanılıyor olsa bile Weber'in kavramsallaştırdığı haliyle "karizma"dan kastedilen şey bu değildir; kastedilen, bu özelliğin bulunduğu diğerleri tarafından düşünülmesi veya kendisinin buna olan kesin inancıdır. Dolayısıyla bu kavramdan yola çıkarak Hz. Muhammed'in, ümmetin (anayasal/siyasi ümmet) bütün unsurları tarafından aynı meşruiyet anlayışıyla benimsendiğini söylemek hata olur. Çünkü Müslümanlar açısından Hz. Muhammed gerçek bir peygamberdi ve İslam inancına göre de insanların bir tanesi bile iman etmese dahi onun peygamberlik hakikati değişmez.

Weber'in "karizma"sı, Mü'minler açısından değil de daha çok Medine sözleşmesinin diğer kesimini oluşturan Müslüman (sözleşmedeki münafıklar)²⁵¹ ve diğer gayrimüslim unsurların bakış açısıyla bakıldığında Hz. Muhammed'in konumunu tarif etmeye uygun düşmektedir. Onlara göre peygamber olmayan Hz. Muhammed, sahip olduğu bazı kişisel olağanüstülükler sayesinde insanları etkilemektedir; yani karizmatik bir şahsiyettir.

Weber'in karizmatik kişisi, uzun süre başarı gösteremezse ve her şeyden önemlisi, eğer yönetimi altındakilere herhangi bir yarar sağlamıyorsa, karizmasını kaybeder. Ona göre, İlahi Hediye (seçilmişlik) kavramının gerçek karizmatik anlamı budur.²⁵² Uhud gazvesi sırasında, tam da izah etmeye çalıştığımız duruma uygun bir olay yaşanmıştır:

Uhud savaşı devam ederken Mus'ab b. Umeyr şehid edilince benzerlikten dolayı müşrikler, Hz. Muhammed'i öldürdüklerini zannederek sevinç nidaları atınca, Müslümanlar büyük bir şok yaşamışlardı. Bu sırada, münafıkların önderi Abdullah b. Ubey b. Selûl²⁵³ ve taraftarları da: "*Muhammed, peygamber olsaydı öldürül/e/mezdi,*

²⁵¹ "Evs ve Hazrec kabilesine mensup olup da kabileleri İslam'a girdiği için kendileri de Müslüman olmuş gibi görünen şahıs ve gruplardı. Bunlar, maslahatlarına uygun gelişmeler beklerken hicretle birlikte durumları değişen ve yeni duruma da açıkça cephe alamayan kişilerdi." Bkz. eş-Şerîf, I, 333.

"Hz. Muhammed döneminde kaç kişinin münafıklardan olduğuyla ilgili kesin bir rakam olmamakla birlikte bazı rivayetlerde bunların sayısının üç yüz civarında olduğu belirtilmiştir." Bkz. Halebî, II, 338.

²⁵² Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, 92.

²⁵³ "Evs ve Hazrec kabileleri, yıpratıcı Buas savaşını sona erdirdiklerinde düzen ve istikrarın sağlanabilmesi için içlerinden birisini yönetici olarak tanıma konusunda aralarında anlaşmışlardı. Tercihin her iki kabile açısından üzerinde yoğunlaştığı kişi, Abdullah b. Ubey'di.

artık eski dininize dönünüz ve kardeşlerinize başvurunuz” şeklinde propagandaya başlamışlardı. Mü’minlerden de korku ve ümitsizliğe kapılanlar olmuştu fakat hiçbirisi “*Muhammed peygamber olsaydı öldürülmezdi*” dememişti. Hatta bazıları “*Rasulullah öldüyse bize yaşamak haramdır*” diyerek ölümüne savaşımaya devam etmişlerdi.²⁵⁴ Dolayısıyla Mü’minler açısından Hz. Muhammed, “insan-peygamberdir”²⁵⁵ ve otoritesini karizma ile açıklamamız (kavramın içeriğini değiştirmeden) mümkün değildir. Nitekim Hamid Dabaşı ve Nevin Mustafa Abdulhalık da benzer ifadelerle “karizma” kavramının Weber’in tanımladığı haliyle Hz. Muhammed’e nisbet edilemeyeceğini kabul etmektedirler.²⁵⁶

İçeriğine müdahale edilmediği müddetçe bu kavramın, Hz. Muhammed’in, müsteşriklerin (objektif olmaya çalışanları) gözündeki imajını betimlemek için kullanılması daha uygun düşmektedir. Nitekim objektiflik kaygısı güttüğünü ve Hz. Muhammed’in samimiyetine inandığını iddia eden Watt bile, ondaki peygamberlik vasfını, ancak Weber’in “karizma”ındaki kadar kabul edebilmiştir.²⁵⁷

Mü’minler açısından Hz. Muhammed, doğal bir dini lider olarak ortaya çıkmıştı. Bu noktadaki meşruiyetini İlahi otoriteden almaktaydı. Tebliğ etmiş olduğu dine giren insanların dini emirlere mutlak itaat etmeleri dışında başka bir seçenekleri

Fakat hicret sonrası gelişen yeni durum onun bu beklentisini boşa çıkardı. Bu da onun yeni duruma cephe almasına yol açtı.” Bkz. Şâmî, İmam Muhammed b. Yusuf, *Sübüli’l-Hüdâ ve’r-Reşâd fi Sireti Hayri’l-İbâd*, (I-XII), thk. Ali Muhammed Muavved, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1993, III, 418.; eş-Şerîf, I, 338; Halebî, II, 339.

“Watt’a göre Abdullah b. Ubey’in tercih edilmesinin nedeni onun, Buas savaşı sırasında tarafsız kalmasıydı. İslam öncesi Arabistan’ında her iki taraf da hakem kabul etmeyecek kadar kızmamışsa bilge insanların hakemliklerine başvurulurdu. Bu hakemlerin, yargılarını uygulayacak yetkileri yoktu, fakat her iki tarafı, yargılarını kabul edeceklerine yemin ettirirlerdi. Eğer Hz. Muhammed Medine’ye gelmemiş olsaydı Abdullah b. Ubey’in Medine’ye kral olabileceği düşünülüyordu.” Bkz. Watt, *Hz. Muhammed (Peygamber ve Devlet Kurucu)*, 94.

²⁵⁴ Taberî, *Tarih*, II, 66.; Zemahşeri, I, 449.

²⁵⁵ Kur’ân da onun, insanilik tarafına vurgu yaparak öldürülmesinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Böyle bir durumda dahi Mü’minin vazifesi sebat etmektir: “*Muhammed ancak bir peygamberdir. O’ndan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölüyor veya öldürülürse siz gerisin geriye mi döneceksiniz?*” (Âl-i İmran, 144.)

²⁵⁶ Bkz. Dabaşı, 11.; Nevin, Abdulhalık, 156, 157.

²⁵⁷ “*Muhammed bir Peygamber miydi? O, hayal gücü en derinlerde çalışan ve insan varlığının ana sorularına bağlı fikirler yaratan bir kişiydi. Bu sebeple onun dininin sadece çağı için değil daha sonraki yüzyıllarda da geniş bir cazibesi olmuştur. Bildirdiği bütün fikirler doğru ve gerçek olmayabilir, fakat Allah’ın lütfuyla milyonlarca insana, Allah’tan başka ilah olmadığı ve Muhammed’in Allah’ın habercisi olduğuna tanıklık etmeden önce sahip olduklarından çok daha iyi bir din verebilmiştir.*” Bkz. Watt, *a.g.e.*, 253.

yoktu.²⁵⁸ Gerçi bir başka açıdan bakıldığında da Hz. Muhammed, peygamberliğinin meşruiyet kaynağı olan mutlak irade karşısında kendisi de aynı konumdaydı; davet etmiş olduğu dinin emir ve yasaklarına kendisi de uymak mecburiyetindeydi.

Hz. Peygamber'in görevi sadece kendisine verilen vahyi tebliğ etmekten ibaret değildi; tebliğ ettiği dine insanları davet etmek, dinin esaslarını açıklayıp bizzat yaşamak,²⁵⁹ gönderildiği toplumu bu doğrultuda yönetip yönlendirmek²⁶⁰ ve yeni bir toplum modeli oluşturmak da onun görevleri arasındaydı. Bu amaca uygun olarak da Hz. Muhammed'in bizzat dini yaşayarak insanlara öğretmesi,²⁶¹ gerekmekteydi. Mü'minler de ona uymak,²⁶² emir ve yasaklarına boyun eğmek sorumluluğu yanında, eylemlerine ve örnek davranışlarına tâbi olmak²⁶³ ve onu örnek almakla²⁶⁴ emrolunmuşlardır.

Kur'an'da daha önceki bazı peygamberlere Allah tarafından mülk (hükümlerlik-krallık) verildiğinden bahsedilmektedir.²⁶⁵ Bu durum potansiyel olarak onu da bu hükümlerliğe aday yapmaktadır. Çünkü yürüttüğü peygamberlik görevi onu toplumda lider duruma yükseltmekte, insanların kendi rızaları ile ona itaat etmelerini sağlamaktaydı. Dolayısıyla bu durum çok kolay bir şekilde siyasi otoriteyi sağlama imkânı verebilirdi. Fakat Hz. Muhammed ana gayesinin bu olmadığını her fırsatta dile getirmiştir.

Nitekim Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayette kaydedildiği üzere, Allah Teâlâ Resûlullâh'ı "*hükümdar peygamber*" ile "*kul peygamber*" olma arasında muhayyer bırakmış, o da "*kul peygamber*" olmayı tercih etmiştir.²⁶⁶ Bir başka rivayette anlatıldığına göre de Hz. Peygamber bir defasında huzurunda bulunan birinin korkuyla titremesi üzerine "*Sakin ol, ben melik (hükümdar-kral) değilim,*

²⁵⁸ Nisa, 59; Haşr, 7; Ahzab, 36.

²⁵⁹ Bakara, 151; Âl-i İmrân, 164; Cum'a, 2.

²⁶⁰ Nisâ 105.

²⁶¹ Bakara, 143; Nahl, 89; Hac, 78; Ahzâb, 45; Feth, 8; Müzemmil, 15.

²⁶² Âl-i İmrân 32; Nisâ, 64, 80; Mâide, 92; Nûr, 54.

²⁶³ Âl-i İmrân, 31; A'râf, 157.

²⁶⁴ Ahzâb 21.

²⁶⁵ Bakara, 251; Âl-i İmran, 79; Nisâ, 54; En'âm, 89; Enbiya, 79; Sâd, 35; Câsiye, 16

²⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 231.

kurutulmuş et yiyen bir kadının çocuğuyum” buyurmuştur.²⁶⁷ Buradaki kasıt, Müslümanların örgütlenme biçiminin, o dönemin devletlerinin ağırlıklı olarak hükümdarlık biçimi olan saltanata, yönetim şekli itibarıyla olan yapısal uzaklığıdır. Çünkü kendisine verilen otoritenin niteliği “*mülkiyet*” değil “*hüküm*”dür. Kur’ân’da Hz. Peygamber’in Müslümanlar üzerindeki otoritesi için “*mülk*” yerine “*hüküm*” kelimesinin kullanılması bu durumu desteklemektedir.²⁶⁸

Müslümanlar da daha çok otoriter (ve de dünyevî) yönetimleri ifade etmek için kullanılan “*mülk*” kelimesine zihniyet olarak karşıydılar. Buna Ebû Süfyân’ın Mekke’nin fethi sırasında Müslümanların ordusunun haşmeti karşısında Peygamberin amcası Abbas’a “*Kardeşinin oğlunun mülkü (saltanatu, hükümdarlığı) büyük olmuş!*” demesi üzerine “*Bu nübüvvettir*” şeklindeki cevabı kanıt olarak ileri sürülebilir. Bu rivayet Hz. Muhammed’in otoritesinin niteliğine Müslüman toplumun bakış açısını yansıtmaktadır. O, Müslümanlar için hem bir peygamber hem de bir siyasî liderdir. Ama onun siyasî liderliği çağının sultanları gibi değildir; o, hükümdar peygamber değil “*hüküm*” sahibi bir peygamberdir.²⁶⁹

Onun peygamberliğinin amacı sadece kendisine çağırılmış olduğu dinin ahlaki öğretilerini insanlara benimsetmek değildi; aynı zamanda kesin bir karşı duruşla meydan okuduğu kabile sistemine dayalı putperest toplumun yerine, İslami ilkelerle donatılmış yeni bir toplumsal yapı oluşturmayı da hedef edinmişti. Bu amacı gerçekleştirebilmek için de sosyal, politik ve askerî faaliyetleri de içine alan kapsamlı bir faaliyet yürütmek gerekiyordu. Dolayısıyla sadece itikat, ibadet, ahlak

²⁶⁷ İbn Mâce, Et’ime, 30, h.no: 14965.; el-Hindî, Muttakî, *Kenzü’l-Ummâl*, (I-XVI), Haydarabad, 1314, VI, 88.

²⁶⁸ Nisâ, 60, 65.

²⁶⁹ Michael Banton, otorite ile güç (sulta) arasındaki derece farkını bir örnekle şu şekilde açıklar: “*Able adında bir kişiyi ele alalım. Bir başkasına, Baker’a nazaran daha avantajlı bir pozisyonda olan Able, eğer Baker’ı kendi istekleri doğrultusunda zorlayarak onun, emirlerine itaat etmesini istiyorsa, bu bir güçtür (sulta). Fakat, Baker gönüllü olarak Able’nin emirlerine itaat ediyorsa ve Able da bunun sebeplerini o insana açıklamış ise, bu durum da otoriteyi gösterir.*” Bkz. Michael Banton, “*Authority in The Simpler Societies*”, *The Police Journal*, June July and August, pp 11-35, 1970, 9.; Richard Sennett, *Otorite*, trc. Kamil Durand, Ayrıntı yay., İstanbul, 1992.

vb. alanlarda değil, sosyal hayatta da kendisine itaat gerekliydi.²⁷⁰ Bu sebeple Medine döneminde inen âyetler sadece dinî alanda değil sosyal, siyasal, ekonomik ve askerî alanlarda da süratli bir kurumlaşmanın gerçekleşmesine, dinamik bir toplumsal yapının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kur’ân ayetlerindeki bu yapısal dönüşüm müsteşriklerce farklı yorumlanmış, onu sapkın bir kişi olarak gören aşırı uçların dışında kalan ve daha çok objektif yaklaşım sergilediklerini iddia eden düşünürlerce bütün olaylar siyaset merkezli değerlendirilmiştir. Onlara göre daha çok bir reformist olarak ortaya çıkan Hz. Muhammed, Mekke döneminde sadece bir tebliğci iken Medine’ye hicretten sonra uygun ortam bulunca yeni bir din inşasına girişmiş²⁷¹ ve başarıya ulaştıkça İslam dışı unsurlara karşı tavrını sertleştirmiştir.²⁷²

Hâlbuki tarihsel gerçekliklere baktığımızda bunun doğru olmadığını çok rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Eğer Hz. Muhammed, en başından beri gizli bir siyasi gündemle hareket ediyorsa Medine’de siyasi istikrarı elde edip güçlendikten sonra Mekkelilerin ticaret kervanlarının üzerine seriyyeler göndermektense ilk yapacağı şey Medine’de ileride Müslümanların varlığı ve geleceği açısından tehdit oluşturacak olan unsurları ortadan kaldırmak olurdu. Fakat böyle davranmamış, onlarla belli ilkeler ve ortak paydalar etrafında uzlaşma ve birlik (ümme) oluşturma gayreti içerisinde olmuştur. Bu gayretin bir tezahürü olarak da “*Medine Sözleşmesi*”ni akdetmiştir. İslam dışı unsurları tasfiye etme gayretinin bir tezahürü olarak gösterilmeye çalışılan olaylardan bir tanesi olan “*Beni Kaynuka Gazvesi*”nin nedenlerine baktığımızda olayın hiç de öyle olmadığını rahatlıkla görebiliriz:

²⁷⁰ Bu konuda genelde müsteşrikler tarafından dillendirilen bir görüşün İslam Âleminde de savunulduğunu görüyoruz: “*Peygamberlik görevi ile hükümdarlığın tamamen ayrı işler olduğu malumdur. Bu iki iş arasında hiçbir zorunluluk ilişkisi yoktur. Nice padişahlar vardır ki Peygamberlik unvanına sahip değildi ve nice peygamberler vardır ki hükümdarlık etmemişlerdi. Belki de tanımadığımız peygamberlerin ekserisi sadece Peygamberlik görevini ifa etmişlerdi. Hz. İsa Hıristiyanlığın naşiri, reisi olduğu halde herkesi Kayser’e itaate davet etmiş ‘Kayserin hakkını Kayser’e, Allah’ı hakkını Allah’a veriniz’ demişti... Bu hususta ulemadan hiç birinin açık bir görüşüne rastlayamadık. Fakat sonuç itibarıyla diyebiliriz ki Müslümanların ‘avamı’ Hz. Muhammed’in hükümdarlıkla peygamberliği birleştirdiği, Müslümanlıkla siyasi, medeni bir devlet tesis ettiği, bu devletin hükümdarlığını ifa ettiği zehabındadırlar. İhtimal ki Müslümanların genelinin hoşuna giden düşünce budur. Hatta cumhur ulemanın görüşü de bu merkezdedir.” Bkz. Ali Abdurrazık, *İslamiyet ve Hükümet*, trc. Ömer Rıza, Kitaphane-i Sudi, İstanbul 1927, 50-51.*

²⁷¹ Franz Buhl, “Hz. Muhammed”, *İA.*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, VIII, 458.

²⁷² Bkz. P.C. Almond, *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*, Wiesbaden 1989, 28-31; R. Bosworth, Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, Londra, 1876, 137.; Müsteşriklerin bu konudaki görüşlerinin ayrıntılı anlatımı için bkz. İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011. 245-310.

Medine'ye hicretten sonra Yahudiler, Hz. Muhammed'in gelişini ilk anda sükûnetle karşıladılar ve akdedilen sözleşmeye de iştirak ettiler. Onlar, Hz. Muhammed'i kendi yanlarına çekebileceklerini ve onun, Araplar nezdindeki itibarını kendi maslahatları için kullanarak, konumlarını pekiştirebileceklerini düşünüyorlardı. Fakat bunu başaramayacaklarını anlayınca muhalefet etmeye başlamışlardı.²⁷³

Hz. Muhammed, Bedir'den zaferle geri dönünce de Yahudiler, Müslümanların askeri bir zafer elde etmelerini kendileri için tehdit olarak görmüşler ve Medine sözleşmesini ihlal edici davranışlarda bulunmaya başlamışlardı. Hz. Muhammed, bu tutumlarından haberdar olunca onları Beni Kaynukâ çarşısında toplayarak, kendilerine Kureyş'in başına gelenleri hatırlattı ve tutunmuş oldukları olumsuz tavırları terk etmelerini istedi. Bu uyarıya Kaynukalılar, “*Ya Muhammed, savaşı bilmeyen bir kavimle karşılaştın ve onların aleyhine eline bir fırsat geçti diye aldanma*” şeklinde bir karşılık verdiler.

Bu tutum ve davranışlar Medine Sözleşmesinin açıkça ihlaliydi. Bu restleşmenin yaşandığı günlerde yaşanan bir olay zaten gergin olan ortamın iyice alevlenmesine neden oldu. Müslüman bir kadın Beni Kaynukâlîların çarşısına uğramış ve ziynet eşyası almak için bir kuyumcunun dükkânında oturmuştu. Onlardan bir tanesi gelip, onun elbisesini sırtına ilişti. Kadının da bundan haberi olmamıştı. Ayağa kalktığı anda avret yerleri görüldü, Yahudiler de gülmeye başladı. Bunu gören bir Müslüman gidip bu Yahudi'yi öldürdü. Yahudiler de bu Müslüman'ı şehid ettiler ve anlaşmayı bozduklarını Rasûlullah'a bildirip kalelerine sığındılar. Rasûlullah, bu açık ihlalin ve savaş ilanının ardından onların üzerine yürüyerek on beş gün onları muhasara altında tuttu. Sonunda Rasûlullah'ın vereceği hükmü kabul ederek teslim oldular.²⁷⁴

Olayın asıl sebeplerini incelemeyen dışarıdan bakıldığında Yahudilerle olan mücadelenin bir tasfiye düşüncesinin ürünü olduğunu söylemek ilmi tarafsızlığa ve tarihsel gerçekliğe aykırıdır. Medine'de yaşanan bir başka olay olan “Beni Nadir Gazvesi” de tıpkı “Beni Kaynuka Gazvesi” gibi açık bir düşmanlık ve Medine Sözleşmesinin ihlali nedeniyle meydana gelmiştir:

²⁷³ eş-Şerîf, I, 333.

²⁷⁴ İbn Hişâm, III, 313-315.; İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 3-4; Taberî, *Tarih*, II, 48.

Ashabtan Amr b. Ümeyye, Bi'r-i Maune olayı sırasında Hz. Muhammed'in göndermiş olduğu irşad heyetindekileri Âmiroğullarının şehit ettiklerini sanarak onların intikamını alma gayesiyle Âmirîlerden iki kişiyi öldürmüştü. Bunu öğrenen Hz. Muhammed: *“Sen bu iki kişiyi haksız yere öldürdün. Mutlaka onların diyetini ödeyeceğim”*²⁷⁵ diyerek olaya tepki göstermişti. Çünkü Amiroğulları Medine'ye gelerek Hz. Muhammed'le görüşmüşler ve ondan eman almışlardı. Nadîroğulları Yahudileri, Âmiroğullarının müttefikiydiler. Medine vesikasına göre de bütün Medineli Yahudiler diyet ödenmesi halinde Müslümanlara yardım etmekle mükellef bulunuyorlardı.

Bu nedenle Hz. Muhammed, Nadîroğullanna giderek bu diyete yardımcı olmalarını istedi. Onunla birlikte ashabından aralarında Ebû Bekir, Ömer ve Ali'nin de bulunduğu bir topluluk vardı. Nadîroğulları: *“Tabii istediğin şekilde sana yardımcı oluruz”* dedikten sonra kendi aralarında Peygamberi öldürmeyi kararlaştırdılar. Hz. Peygamber o sırada bir duvarın yanında oturmakta idi. Onlar kendi aralarında: *“Aramızdan kim bu evin damına çıkıp onun üzerine büyükçe bir taş atarak öldürür ve bizi ondan kurtarır?”* diye konuştular, Bu işe Amr b. Cihâş b. Ka'b tâlib oldu ve evin damına çıktı. Semadan Rasûlullah'a aldıkları kararı bildiren haber geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ayağa kalktı ve orada bulunan ashabına: *“Yanınıza gelinceye kadar buradan ayrılmayınız”* diyerek Medine'ye dönmek üzere yola koyuldu. Gecikince arkadaşları onu aramaya başladılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara durumu bildirdi ve Müslümanlara, Nadîroğullarıyla anlaşma hükümlerini ihlal etmelerinden dolayı savaşmayı emrederek onların üzerine gitti.²⁷⁶

Bu iki olay da göstermektedir ki Hz. Muhammed, gizli bir gündemle hareket etmemiş, inşa etmeye çalıştığı toplumsal yapının temeline sözleşmeyi koyarak uzlaşma zemini oluşturmaya çalışmıştır. O, Müslümanlar için bir zorba hükümdar olmadığı gibi diğer unsurlar için de otoritesini sahip olduğu askeri güçle tesis etmeye çalışan bir lider değildi. Şartların icbar ettiği nedenlerden dolayı güç kullanmak zorunda kalan bir lideri gizli gündem sahibi olmak veya gayesini gerçekleştirmek için fırsat kollamakla suçlamak, tarafsızlık adı altında tarihsel gerçekleri saptırma gayretinden başka bir şey değildir.

²⁷⁵ İbn Hişâm, IV, 139-141.; Taberî, a.g.e, II, 81; İbn Kesir, a.g.e, IV, 73.

²⁷⁶ İbn Hişâm, IV, 144.; Taberî, a.g.e, II, 81; İbn Kesir, a.g.e, IV, 75.

Hız. Muhammed, Müslüman toplum için siyasal olarak hükmetme vasfını da taşıyan bir peygamberdi. Otoritesi, Kur'ân'a ve Müslümanların ona olan bağılılıklarını ifade eden "bey'ate" dayanmaktaydı. Müslüman toplumun dışındakiler ise "Medine Sözleşmesi"nde olduğu gibi yapılan anlaşmalar veya yapılan savaşlar neticesinde onu siyasal bir otorite olarak tanıdılar.

Müslümanlar, Hız. Muhammed hayatta olduğu müddetçe dini olsun dünyevi olsun herhangi bir başka otorite arayışı içerisine girmemişlerdir. Karşılaştıkları bir mesele hayatın hangi alanıyla ilgili olursa olsun çözümü konusunda muhakkak onun görüşüne müracaat ederlerdi. Danıştıkları konu dünya işleri ile alakalı bir mesele ise ve çözümü konusunda da bir fikirleri varsa dahi bu fikrin onayını Hız. Muhammed'den alırlardı. Müslümanların gözünde Hız. Muhammed'in konumunun nasıl bir yer işgal ettiğini Karâfi şöyle ifade etmektedir:

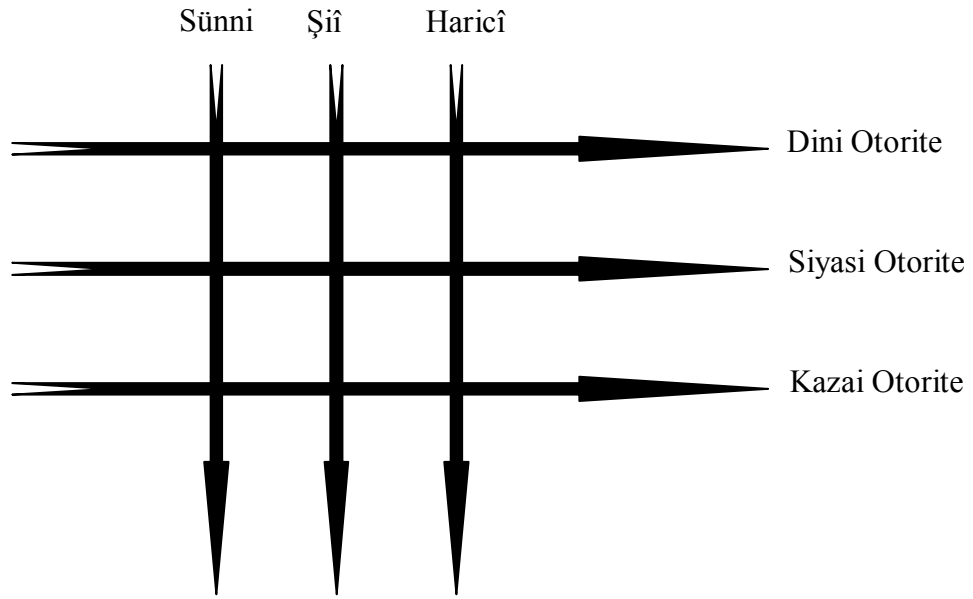
Karâfi, Hız. Muhammed'in en büyük imam (devlet başkanı), en yüce hâkim ve en âlim müftü olduğunu, tasarruflarının bir kısmının tebliğ ve fetva yoluyla, bir kısmının kazâ (yargı) yoluyla ve bir kısmının da imâmet (devlet başkanlığı) yoluyla olduğunu, bazı tasarruflarında ise bunlardan iki veya daha fazla durumun birleştiğini belirtir. O, ayrıca tasarruflarının çoğunun, risâlet vasfının daha baskın olduğu tebliğ yoluyla gerçekleştiğini kaydeder. Buna göre Hız. Muhammed'in tebliğ yoluyla gerçekleşen söz ve fiilleri genel hüküm ifade edip her Müslüman'ı fert olarak bağlarken, devlet başkanı olarak yaptığı tasarruflar ancak devlet başkanının izniyle, yargı özelliği taşıyan tasarrufları da ancak yargı yoluyla yerine getirilebilir.²⁷⁷

Hız. Muhammed'in otoritesinin bu bütüncül yapısı Müslümanların hızlı ve etkin bir şekilde organize olabilmesini sağlıyor ve toplumu dinamik bir halde tutuyordu. Böyle bir bütüncül otorite yapısına sahip bir peygamberin varlığında işlerin yolunda gitmesi çok doğaldır fakat yokluğunun bir kaosa yol açacağı ve de bu kaosu çözümünün kolay olmayacağı da muhakkaktır.

Nitekim öyle olmuş ve Hız. Muhammed'in vefatının hemen akabinde fikri düzeyde başlayan kaos atmosferi ve yerinin nasıl doldurulacağı problemi günümüzde dahi canlılığını korumuştur. Bu kaotik ortama sosyal ve siyasal düzeyde geçici

²⁷⁷ Karâfi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, (I-IV), thk. Halil el-Mansur, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 357-358.

çözümler bulunmuştur fakat bu çözüm şekilleri farklı fikirleri savunan fırkalar yüzünden sistematize edilememiştir. Daha sonraları, bu kaosun çözümü konusunda farklı çözüm önerileri sunan fırkalar, kendi düşüncelerini sistematize etmiş ve ekolleştirmişlerdir.²⁷⁸ Bu bölünmenin konu başlıklarını ve taraflarını bir tablo olarak betimlemek gerekirse şu şekilde bir yapının ortaya çıkmış olduğunu söylememiz mümkündür:



²⁷⁸ Hamid Dabaşı bu otoritenin niteliğini karizma ile irtibatlandırmakta ve şöyle söylemektedir: “Hz. Muhammed’in, bileşik ancak birbiri ile ilişkili otoritesi ölümünden sonra kaçınılmaz çözülme sürecine girdi. Allah tarafından gönderilen son peygamber olarak tanındığından kendisi benzer bir otorite şahsiyeti tarafından takip edilecek değildi. (Bu yüzden) Peygamberin şahsi karizmatik otoritesinin (vefatının ardından) değişik alanlara dağılması kaçınılmazdı.” Dabaşı, 18.

II. DÖRT HALİFENİN HİLAFETİNİN MEŞRUIYET GEREKÇELERİ

A- Hz. Ebu Bekir ve Meşruiyet Gerekçesi Olarak Hz. Muhammed'e Yakınlık

1- Beni Saide Gölgelediği Toplantı: Peygamber'in Arkadaşının Hilafeti.

Hz. Muhammed'in vefatının, sahip olduğu otoritenin bütüncül yapısı nedeniyle büyük bir şok hali ve kaosa yol açacağı, açıklamış olduğumuz nedenlerden dolayı kaçınılmazdı. Nitekim Hz. Muhammed vefat ettiğinde (h.10) Müslümanların yaşadığı ruh halini Hz. Aişe şöyle anlatmaktadır:

“Resulullah (a.s) vefat ettiği zaman, babam Ebu Bekir (r.a), Mescid-i Nebvi'den bir mil kadar uzaklıkta olan Es-Sunuh (veya es-Sunh) isimli mevkide idi.

(Vefat haberi gelince) Hz. Ömer (r.a) kalkıp:

“Vallahi Resulullah (s.a.v) vefat etmedi. Allah, mutlaka onu geri gönderecektir, o da (münafık) kimselerin ellerini ve ayaklarını kesecek”²⁷⁹ demeye başladı.²⁸⁰ Derken, Hz. Ebu Bekir (r.a) geldi. Resulullah (a.s)'in yüzünü açtı ve öptü.

“Annem babam sana feda olsun. Sağlığında hoştun, ölümünde de hoşsun! Nefsimi kudret elinde tutan Zat-i Zulcelal'e yemin olsun, Allah sana ebediyyen iki ölüm tattırmayacak!” dedi. Sonra dışarı çıkıp:

(Hz. Ömer'i kastederek): *“Ey (Peygamber ölmedi diye) yemin eden kişi, ağır ol!” dedi. Hz. Ebu Bekir konuşmaya başlayınca Hz. Ömer (r.a) oturdu. Hz. Ebu Bekir Allah'a hamdu sena ettikten sonra:*

²⁷⁹ İbn Hişâm, VI, 75.; Buhari, Fedailu's-Sahâbi, 5, h.no: 3467.

²⁸⁰ Hz. Ömer, ertesi gün Hz. Ebu Bekir'e umumi biat yapılırken biat öncesinde bu tavrından dolayı özür mahiyetinde bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında, *“söylediklerinin dayanaksız olduğunu (kastı aşan ifadeler olduğunu) belirtmiş ve Hz. Muhammed'in aralarında bulunmasını ve kendilerinden sonra vefatını arzuladığı için o anki psikoloji ile böyle davrandığını”* belirtmiştir. Bkz, Buhari, *Sahih*, İstihlaf, 51, h.no: 6793; İbn Kesir, *Sire*, IV, 492.

Onun bu davranışı Şia tarafından farklı yorumlanmıştır. *“Onlara göre Hz. Ömer'in bu tavrı kasıtlıdır. Onun böyle davranmadaki esas niyeti, o sırada orada olmayan Hz. Ebu Bekir'in gelişine kadar toplananları oyalamaktır. Çünkü oradakiler Hz. Muhammed'in öldüğünü idrak ederlerse hemen birisine (özellikler de Hz. Ali'ye) bey'at edebilirlerdi. Hz. Ömer'de bu ihtimali savuşturmak için böyle davranmıştır.”* Bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *es-Sakîfe*, thk. Mahmud Muzaffer, Müesseses Ensariyân, Kum, 1415, 112-116.

“Haberiniz olsun! Kim Muhammed’e tapıyor idiyse bilsin ki artık Muhammed ölmüştür. Kim de Allah’a tapıyor idiyse o da bilsin ki Allah hayydir, ölümsüzdür!” dedi ve şu ayeti okudu: “Ey Muhammed, şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler.”²⁸¹ Ardından da şu ayeti de okudu:

“Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Ölüyor veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz? Geriye dönen, Allah’a hiçbir zarar vermez. Allah, şükredenlerin mükâfatını verecektir.”²⁸² Bu açıklama üzerine halk boğuk boğuk ağlamaya başladı.²⁸³

Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere Müslümanlar, liderlerinin yokluğuna zihinsel olarak hazır değildiler. Cesareti ve duyguya yer vermeyen derecede soğukkanlılığı ile tanınan Hz. Ömer bile zihin karışıklığı yaşamakta ve ölümü kabullenememekteydi. Hz. Ebu Bekir’in, zamanında ve serinkanlı bir şekilde gerçeği izah etmesi neticesinde başta Hz. Ömer olmak üzere bütün Müslümanlar yaşadıkları şok halinden kurtulabildiler. Şoktan çıktıklarında kendilerini bekleyen önemli bir sorunla karşı karşıya idiler; Müslümanları idare etme işini kim üstlenecekti?

Hız. Muhammed’in vefatının ardından henüz defin hazırlıkları yapılmakta iken ortaya parçalı bir durum çıkmıştı: Ali b. Ebi Talip, Zübeyir b. Avvam ve Talha b. Ubeydullah Hz. Muhammed’in evindeydiler. Üseyd b. Hudayr’ın da aralarında bulunduğu diğer Muhacirler de Ebu Bekir ve Ömer’in yanında, Beni Abdi’l-Eşhel’in evinde toplanmışlardı. Bir kişi Ebu Bekir ile Ömer’e geldi ve Ensarın, Saideoğulları sakifesinde Sa’d b. Ubade’ye bey’atta bulunmak üzere toplandığını haber verdi.²⁸⁴

Ensar’ın halife seçmek için toplantı tertip ettiği haberi kendilerine ulaşınca Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Ubeyde bir grup Muhacirle derhal oraya gittiler.²⁸⁵ Yolda Ma’n b. Adıyy ve Uveyym b. Saide ile karşılaştılar.²⁸⁶ Bu ikisi

²⁸¹ Zümer, 30.

²⁸² Âl-i İmrân, 144.

²⁸³ İbn Hişâm, VI, 75-77.; Buhari, Fedailü’s-Sahâbi, 5, Cenaiz 3, Megazi 83; Nesai, Cenaiz, 11.

²⁸⁴ İbn Hişâm, VI, 77.; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, II, 262; Taberî, *Tarih*, II, 233; Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannefu Abdurrezzak*, (I-XI), el-Mektebu’l-İslami, 2. bs., thk. Habiburrahman el-A’zami, Beyrut, 1403, V, 459; Vakidi, *Kitabu’r-Ridde*, thk. Mahmud Abdullah Ebulhayr, Dâru’l-Furkan, Amman, t.y., s. 59.

²⁸⁵ Vakidi, *a.g.e.*, 62.; İbn Kuteybe, *el-İmame ve’s-Siyase*, (I-II), thk: Ali Şîrî, Dâru’l-Edvâ’, Beyrut, 1990 I, 22-23; Belazuri, *a.g.e.*, II, 262; Taberî, *a.g.e.*, II, 242.; Yakubi, *Tarihu’l-Yakubi*, (I-II), Dâru Sadır, Beyrut, t.y., II, 123.

kendilerine “bu işe karışmamalarını ve geri dönmelerini” söylediler. Onlar bunu reddettiler ve toplantıya katıldılar.²⁸⁷

Sa’d b. Ubade, Hz. Muhammed’den sonra Müslümanların idaresini üstlenmede kendilerinin hak ve öncelik sahibi oldukları iddiasını öne sürmekteydi. Bu gerekçeyle, Ebu Amre el-Ensari’den gelen rivayete göre Beni Saide gölgeğinde toplananlara şöyle bir konuşma yapıyordu:

“Ey Ensar topluluğu sizin öyle bir geçmişiniz ve üstünlüğünüz var ki, bu, Araplardan hiçbir kimseye nasip olmamıştır. Gerçek şu ki Muhammed kavmi arasında on yıldan fazla bir süre kalmış bu süre içerisinde onları davet etmiş fakat çok az kimse dışında ona iman eden olmamıştır. Bu bakımdan bu azınlık onu koruyamıyor, dinini himaye edemiyor ve ona isabet edebilecek bir kötülüğü savamıyorlardı. Sonunda Allah sizin faziletli olmanızı murad edince, kerameti size doğru sürükledi. Kendisine ve Rasülüne iman etmeyi ihsan etti. Onu ve arkadaşlarını koruma imkânını size verdi, onu ve dinini yüceltmenize fırsat tanıdı ve sizleri onun düşmanlarına karşı cihad ettirdi. Böylece onun düşmanlarına karşı en çetin kimseler sizler oldunuz. Sonunda Araplar isteyerek ya da istemeyerek Allah’ın emrini kabul ettiler. Uzakta bulunanlar da sizlere küçüle küçüle itaat ettiler. Böylece Araplar kılıçlarınız sayesinde Allah’ın Rasulüne boyun eğmiş oldu. Allah onun ruhunu aldığı anda o, sizden razı ve hoşnuttu. O halde, insanlar bir tarafa, bu işe kendinizi layık görmelisiniz. Çünkü bu, onlardan çok sizindir.”

Sa’d b. Ubade iktidarın kendi hakları olduğunu bu şekilde belirttikten sonra Ebu Bekir söz aldı ve konuşmasında, Muhacirlerin İslam davasındaki önceliklerine vurgu yapan bir konuşma yaptı. Bu konuşmada sahâbîn:

1. Az olmalarına ve zayıf bulunmalarına rağmen iman etmede tereddüt etmemeleri,
2. Allah’a ve Rasulüne ilk iman eden kimseler olmaları,
3. Allah Rasulünün dostları ve aşiretinin efradı olmaları,

²⁸⁶ İbn Hişâm, IV, 368; Taberî, *a.g.e*, II, 235; İbn Hibban, *Siretu’n-Nebeviyye ve Ahbaru’l-Hulefa*, tsh. Seyyid Aziz Bek, Muessese el-Kütüb es-Sakafiyye, Beyrut, 1987, 423.

²⁸⁷ Taberî, *a.g.e*, II, 241- 242; el-Hindi, el-Muttaki, *Kenzü’l-Ummal fi Suneni’l-Ekvâl ve’l-Ef’al*, (I-XVI), tsh. Bekri Hayyanî, Müessesetu Risale, Beyrut, 1989, V, 644- 648.

4. Arapların içerisinde en saygın ve kalabalık kabile olmaları gibi özelliklerine vurgu yaparak peygamberden sonra yöneticilik hakkına en çok onların hak sahibi olduğunu söyledi.²⁸⁸

Bunun üzerine iktidarın kendilerine geçme imkânının realiteyle uyuşmadığının farkına varan Ensardan bazı kişiler, “bizden bir emir, sizden de bir emir olsun”²⁸⁹ dediler. Hz. Ebu Bekir de cevaben, “bizler emirler, sizlerse vezirlersiniz.”²⁹⁰ *Hiçbir istişare siz olmadan yapılmayacağı gibi, siz olmayınca hiçbir iş kesilip atılmaz” dedi.*²⁹¹

Emirliğin paylaşılması fikri ortaya atılınca Hz. Ömer öne çıkarak mensup oldukları topluluğun gerçeklerinden yola çıkarak “hiçbir zaman iki kişi birlikte (idareci) olmamıştır. Araplar sizleri başa geçirip emir yapmaya razı olmayacaktır, fakat buna rağmen Araplar, peygamberliğin kendilerinden olduğu kimselerin eline yönetimini vermekten çekinmeyecektir... Biz, onun yakınları ve aşireti olduğumuz halde Muhammed’in sahip olduğu yönetim otoritesi konusunda bizimle kim çekişmeye girebilir” şeklinde bir hatırlatmada bulundu.²⁹²

Ebu Ubeyde’nin de “Ey Ensar topluluğu, sizler ilk yardım edenlersiniz, bunun için ilk değiştirenler de olmayınız”²⁹³ şeklindeki sözleri üzerine, Ensardan Beşir b. Sa’d (Hazrec Kabilesi’nden) Rasüle ilk yardım etme şerefini ellerinde bulundurmanın kendileri için yeterli olduğunu ve dünyalık peşinde koşmamaları gerektiğini hatırlatarak: “Biliyorsunuz ki Muhammed Kureyş’tendir. Onun kavminden olanlar ona daha yakındır. Allah’a yemin ederim bu işte onlara karşı geldiğimi Allah görmeyecektir. Allah’tan korkunuz ve onlarla bu konuda anlaşmazlığa düşmeyiniz” dedi.

Ebu Bekir, Hz. Ömer’le Ebu Ubeyde’yi aday gösterdi. Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde, Hz. Ebu Bekir’in Muhacirlerin en faziletlisi olması, mağarada ikinin ikincisi

²⁸⁸ İbn Abdirabbih, IV, 58- 59.

²⁸⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, II, 262; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Hamdi ed-Dimirdaş, Mektebe Nizar Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan, 2004, 63; İbn Sa’d, III, 182.

²⁹⁰ Belâzurî, *a.g.e.*, II, 263; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 487; Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, III, 6; Buhari, *Fedailu's-Sahâbî*, 5, h.no: 3467; İbn Sa’d, II, 269, III, 182.

²⁹¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, II, 304

²⁹² *a.g.e.*, II, 305

²⁹³ Yakubi, *Tarih*, II, 123.

olması, Rasulullah'ın namaz kıldırmada vekil bıraktığı kimse olması gibi gerekçelerle buna daha layık olduğunu söyleyerek ona bey'at etmek için ilerlerken Beşir b. Sa'd atılarak ilk bey'at eden oldu.²⁹⁴

Evsliler Beşir b. Sa'd'ın yaptıklarını, Hazreclilerin de Sa'd b. Ubade'yi' emir yapmak istediğini görünce, aralarında Akabe temsilcilerinden biri olan Üseyd b. Hudayr da olduğu halde *“Eğer Hazrec bu işin başına bir defa geçecek olursa bu konuda onlar ebediyen sizin üzerinizde olur ve ebediyen sizin bu işte bir payınız olmaz. Haydi, kalkın ve Ebu Bekir'e bey'at edin”* diyerek bey'atte bulundular. Arkasından diğer Müslümanlar bey'atte bulundular.²⁹⁵

Ensarı oluşturan Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki cahiliye döneminden kalma bu rekabetin mevcudiyeti Sa'd b. Ubade'nin halife seçilmesi durumunda beraberinde iktidarının benimsenmesi ve konsensüs elde edilmesi hususunda meşruiyet krizi yaşanmasına sebep olabilirdi. Evslilerin, Hz. Ebu Bekir'in hilafetinden yana tavır almaları Hz. Ömer'in bu konudaki öngörüsünün haklılığını ortaya koymaktadır.

Toplantıda hazır bulunanların Hz. Ebu Bekir'e bey'at etmeleri üzerine Sa'd b. Ubade evine çekildi ve bey'at etmeyeceğini bildirdi.²⁹⁶ Kendisinden bey'at alınmasını isteyen Hz. Ömer'e, Beşir b. Sa'd'ın: *“O, kızıp köpürdü ve yüz çevirdi. Öldürülünceye kadar size bey'at etmeyecektir. Ayrıca ailesi ve aşiretinden bir grup kimse de öldürülmediği müddetçe o öldürülecek değildir. Onu bu haliyle bırakmanız size zarar vermez. Çünkü o, bir başına bir adamdır”* demesi üzerine bundan vazgeçildi.²⁹⁷

Sa'd b. Ubade'ye haksızlık yapıldığı iddialarına karşı Hz. Ömer şu şekilde cevap vermiştir: *“Gerçek şu ki, Allah'a yemin ederim biz, Ebu Bekir'e bey'at etmekten daha güçlü bir çözüm bulamadık. Şundan çekindim: Eğer oradan bey'at olmadan ayrılacak olsaydık, bunlar bizden sonra bir bey'at yapacaklar, bu durumda*

²⁹⁴ Belâzurî, *a.g.e*, II, 260; Vakidi, *Kitabu'r-Ridde*, 71; İbn Kuteybe, I, 23.

²⁹⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye*, V, 247.

²⁹⁶ Belâzurî, *a.g.e*, II, 264 (sonra Şam'a gitti.)

²⁹⁷ Taberî, *Tarih*, II, 24

*bizler onlara ya razı olmadığımız şeye rağmen tabi olacağız veyahut da onlara muhalefet edeceğiz, bu sefer ortalığa fesat çıkacaktır.”*²⁹⁸

Böylece Hz. Ebu Bekir’e, “Hz. Muhammed’in arkadaşı olması”, “birlikte hicret etmeleri” (mağarada ikinin ikincisi olması), “Müslümanların işleri ile ilgili konularda önceliğe sahip olması” (namaz kıldırma vs.) gibi özelliklerinden dolayı ona bey’at edilmiş oldu.²⁹⁹

Beni Saide gölgeliğindeki toplantı ile alakalı yapılan tartışmalarda “Hz. Muhammed henüz defnedilmemişken ve Müslümanlar ne yapacaklarını tam olarak bilemez bir halde iken nasıl olmuştu da Ensar bu toplantıyı tertipleyebilmişti?” sorusu ortaya atılmıştır. Bu zihni kargaşa ortamında toplantıyı gerçekleştirebilmeleri Ensar’ın güçlü kolu Hazrec’in daha Hz. Muhammed hayatta iken hilafet meselesini gündeme alıp değerlendirdiğine delil olarak gösterilmiştir.³⁰⁰

Bunun yanında ölümünün hemen akabinde bir toplantı tertip etmemiş olsalar bile Hz. Muhammed hayatta iken hilafet meselesinin Muhacirlerin gündemine hiç gelmediğini söylememiz de mümkün değildir. Bu işi Hz. Muhammed’in ölümünden önce ve hemen sonra gündemlerine aldıklarına şu rivayetler delil olarak gösterilebilir:

İbn Hişâm’ın İbn İshak’tan aktardığına göre Hz. Ali, son hastalık günlerinde Allah Rasulûnün yanından çıktı. Halk ona sordu: “Ey Ebu’l-Hasan, Allah’ın Rasulü nasıl?” Hz. Ali: “Allah’a şükür iyileşti” diye karşılık verdi. Hz. Abbas onun elini tutarak şöyle dedi: “Ey Ali vallahi sen üç gün sonra kölesin. Ben, ölüm halindeki Abdulmuttalipoğullarının yüzlerinin nasıl olduğunu bilirim. Allah Rasulunün yüzünde de ölümü gördüm. Haydi Allah’ın Rasulü’nün yanına girelim. Bu iş bize kalacaksa bilelim. Başkalarının olacaksa, bize insanlar hakkında tavsiyede bulunsun.” Bunun üzerine Hz. Ali: “Allah’a yemin ederim ki, bunu yapamam. Eğer

²⁹⁸ Taberî, *a.g.e.*, II, 235; Suyutî, 63.; İbn Kesir, *a.g.e.*, V, 246; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, II, 303.

²⁹⁹ Buhari, *İstihlâf*, 51, h.no: 6793.

³⁰⁰ M. Ziyauddin Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul 1995, 38.

*bundan alıkonulacak olursak, Allah Rasulü'nden sonra onu hiç kimse bize veremez” dedi.*³⁰¹

Bir başka rivayete göre, Hz. Muhammed vefat ettiğinde Abbas, Hz. Ali'ye “*çık da insanların gözü önünde sana bey'at edeyim de başka birisi sana muhalefet etmesin*” dedi. Hz. Ali buna yanaşmadı ve “*onlardan kim bizim hakkımızı inkâr edebilir ve bize baskı yapabilir*” diye cevapladı. Bunun üzerine Abbas “*göreceksin*” dedi ve Hz. Ebu Bekir seçilince de “*ben sana dememiş miydim?*” şeklinde hatırlatmada bulundu.³⁰²

Anlaşılan o ki hem Muhacirler hem de Ensar, Hz. Muhammed sonrası dönemde Müslüman toplumun liderliği meselesinin ne olacağı ve hangi vasıflara sahip birisinin liderliği üstleneceği konusunda -her ne kadar açıkça gündeme getirip de tartışmalar bile- kafa yormakta idiler. Ayrıca bu seçilecek olan liderin yetkilerinin kapsam ve sınırlarının ne olacağı da bir başka düşünce konusu idi.

2- Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçilmesine Muhalefet Edenlerin Gerekçeleri

Zühri'den gelen rivayete göre Hz. Ali³⁰³, Haşimoğulları ve ez-Zübeyr³⁰⁴ altı ay süreyle, (Hz. Fatıma vefat edinceye kadar) bey'at etmediler. O'nun vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'e bey'at ettiler.³⁰⁵

Hz. Fatıma ile Hz. Ebu Bekir arasında Fedek³⁰⁶ arazisi yüzünden bir gerginlik yaşandığı kaynaklarda Hz. Aişe'den gelen bir rivayette şöyle anlatılmaktadır: “Fatıma Ebu Bekir'e gelerek, Allah'ın Peygamberi'ne tahsis etmiş olduğu mirasını istedi. Fatıma o esnada Hz. Peygamber'in Medine ve Fedek'teki hisseleri ile Hayber'in humusundan (beşte bir hisse) geri kalanları istiyordu.”

³⁰¹ İbn Hişâm, VI, 72.; İbn Sa'd, II, 245; Buhari, Meğazi, 67, 78 h. no: 4182, İstizan, 29.; İbnü'l-Arabi, *el-Avasım mine'l-Kavasım fi Tahkiki Mevakıfi's-Sahâbi ba'de Vefati'n-Nebiyi (s.a.v)*, thk. Muhibüddin Hatîb, Dârü'l-Kütüb es-Selefiyye, Kahire, 1984, 58.

³⁰² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, II, 265.

³⁰³ Belâzurî, *a.g.e*, II, 268; Vakidi, *Kitabu'r-Ridde*, 80.

³⁰⁴ Belâzurî, *a.g.e*, II, 267

³⁰⁵ İbn Abdirabbih, IV, 260.

³⁰⁶ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV 238-239.

“Ebu Bekir kendisine Rasulullah’ın: ‘Biz miras bırakmayız, bıraktıklarımız sadakadır’”³⁰⁷ dediğini ve bu maldan Âl-i Muhammed’in de yiyebileceğini, bu konuda Rasulullah’ın uygulamasının haricinde herhangi bir şey bilmediğini ifade ederek, Fatıma’nın isteğini geri çevirdi. Fatıma bundan dolayı Ebu Bekir’e kırıldı, oradan ayrıldı ve ölünceye kadar da onunla konuşmadı.³⁰⁸ Rasulullah’tan sonra altı ay yaşadı. Bazı rivayetlere göre vefat ettiği zaman kocası Ali namazını kıldırdı ve Ebu Bekir’den herhangi bir izin almadan da onu defnetti.³⁰⁹

Hz. Ali’nin altı ay sonra bey’at ederken Hz. Ebu Bekir’le aralarında şöyle bir konuşmanın geçtiği rivayet edilir:

Hz. Ali:

—*Bu işte hakkımız olduğunu bilmiyor muydun?*

Hz. Ebu Bekir:

—*Evet. Fakat fitne çıkmasından korktum ve büyük bir sorumluluk aldım.*

Hz. Ali:

—*Biliyorum ki Rasulullah sana namaz kıldırmanı emretti, mağarada ikinin ikincisiydin. Bizim bunda hakkımız vardı ve sen bizimle istişare etmedin. Allah seni bağışlasın” dedi ve ardından bey’at etti.³¹⁰*

Hz. Ebu Bekir’in hilafetine Kureyş içerisinde itiraz eden diğer bir aile de Ümeyyeoğulları’dır. Onlar adına muhalefet sözcülüğünü yapanlar, Halid b. Said³¹¹ ve Ebu Sufyan’dır.³¹² Hz. Peygamber tarafından yönetici olarak görevlendirilmiş olan Ebu Uhayhaoğulları’ndan Halid (Yemen), Eban (Bahreyn) ve Amr (Teyma, Hayber tarafları) yeni halifenin görev teklifini Rasulullah’tan sonra kimseye amillik yapmayacakları gerekçesiyle reddetmişlerdir.³¹³

³⁰⁷ Müslim, Cihad ve’s-Siyer, 52, 53.; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 4,6

³⁰⁸ İbn Hibban, *Sire Nebeviyye*, 429

³⁰⁹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, V, 285- 286; İbn Hibban, *a.g.e*, 434.

³¹⁰ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, II, 263

³¹¹ Belazuri, *a.g.e*, II, 270 (6 ay sonra bey’at etti)

³¹² Yakubi, *Tarih*, II, 126

³¹³ İbn Sa’d, IV, 361; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstiab fi Ma’rifeti’l-Ashab*, (I-IV), 1. bs., thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1412, II, 422-423.

Bu noktada Ya'kubi bey'atı geciktirenlerin bir listesini vermekte ve şu isimleri zikretmektedir: Abbas b. Abdulmuttalib, Fadl b. Abbas, Zübeyr b. Avvam b. el-As, Halid b. Said, Mikdad b. Amr, Selman-ı Farisi, Ebu Zer el-Ğifari, Ammar b. Yasir, Bera b. Âzib, Ubey İbn Ka'b.³¹⁴

Hz. Ebu Bekir'in halifeliğine Ümeyyeoğulları arasından en ciddi muhalefet ise kabilenin reisi Ebu Süfyan'dan gelmiştir. O, yeni halifeye itiraz etmekle kalmayıp, Hz. Ali'ye, *“Ey Ali, Kureyş'in en zayıf kabilesinden bir adama bey'at ettiniz. İdarenizi Ebu Kuhafe'nin oğluna vermekten memnun musunuz? Neden bu işi Kureyş'in en zayıf ve en küçük kabilesine bıraktınız? Vallahi istersen ona karşı bütün Kureyş'i harekete geçirir, burayı süvarilerle doldururum”* diyerek hilafete aday olması halinde ona destek vereceğini belirtmiştir. Hz. Ali bu sözlerle itibar etmediği gibi, onu İslam ve Müslümanlara düşmanlık yapmakla suçlamış ve kendilerinin bu göreve Ebu Bekir'i layık gördüklerini beyan etmiştir.³¹⁵

Hz. Ebu Bekir'e muhalefet edenlerin Ebu Süfyan dışındakilerden hiç birisinin, kökü geçmişten gelen ve iktidar talebini içeren bir özelliği yoktu. Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Ali'nin de bu yönde bir hak iddiası bulunmakla birlikte yine de hilafet hakkını mutlak olarak değil de bir öncelikli hak olarak görmekteydi.

Dolayısıyla yeni halifeye karşı, ilerde iktidarının meşruiyetinin sarsılmasına neden olabilecek, sağlam ideolojik veriler içeren, kiteselleşebilecek bir muhalefet oluşmamıştır. Seçilme şekliyle alakalı bazı tartışmalar zaman zaman gündeme getirilmiş olsa bile bu da gerek kişisel özelliklerinin gerekse icraatlarının gölgesinde kalmıştır.

İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Hz. Ömer döneminde Hz. Ebu Bekir'in hilafete seçiliş şeklini benimsemeyip bu konuyla alakalı olarak bazı söylentiler yaymaya çalışan kişiler olmuştu. Bu söylentiler halifeye iletilmiş, bunu duyan Hz. Ömer de insanlara hitaben bir konuşma yapmış ve Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi sürecinde yaşananları özetleyerek şöyle söylemiştir:

³¹⁴ Yakubi, *a.g.e.*, II, 124.

³¹⁵ Belazuri, *Ensâbu'l-Eşraf*, II, 271; Taberî, *Tarih*, II, 237; el-Hindi, *Kenzü'l-Ummal*, V, 653- 654.

“Bazılarınızın ‘Hz. Ebu Bekir’e yapılan bey’at oldubittiye getirildi.’ demesi sizi yanılıya sevk etmesin. Gerçekten bu böyle idi fakat Allah bizi bunun zararından korudu. Bugün aranızda Ebu Bekir gibi kendisine güvenilebilecek kim var ki? Ve o üstelik en hayırlımızdı.

Gerçek şu ki Allah'a yemin ederim, biz, Ebu Bekir’e bey’at etmekten daha güçlü bir çözüm bulamadık. Şundan çekindim: Eğer oradan bir bey’at olmaksızın ayrılacak olsaydık, bunlar bizden sonra bir bey’at yapacaklar, bu durumda bizler onlara ya razı olmadığımız şeye rağmen tabi olacağız veyahut da onlara muhalefet edeceğiz, bu sefer ortalığa fesat çıkacaktır.”³¹⁶

3- İmametın Kureşiliği Meselesi

Müslümanlar, Hz. Muhammed’in vefatından ardından oluşan krizin çözümü konusunda ortak bir görüş geliştirme başarısı gösterememişlerdir. Bunun nedenlerinin, yaşadıkları travmanın büyüklüğü ve sorunun aciliyet derecesi ile çözümü konusundaki farklı kanaatler olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca yaşanan olayın çok farklı boyutlarının olması, doğuracağı sonuçları itibariyle toplumun bütün kesimlerini ilgilendirmesi ve kendilerinden çözüm üretmesi beklenenlerin homojen bir yapısının olmaması da ihtilafın kırılma noktaları olmaya aday unsurları olmuştur.

Toplumun bütün kesimlerini ilgilendiren bu yeni sorunun muhataplarından olan Ensar’ın, yalnız başlarına bir çözüm önerisi ortaya koymaya ve “de facto” bir durum yaratmaya çalışmaları, Müslümanların arasındaki ilk ihtilafın³¹⁷ ateşleyicisi olmuştur. Ensar, Hz. Muhammed’in vefatından hemen sonra Mescid-i Nebevi’nin yaklaşık olarak iki yüz metre kuzeybatısında yer alan Beni Saide gölgeliğinde Hazrecli Sa’d b. Ubade’yi devlet başkanı seçmek için toplantı düzenlemişlerdi. Bu toplantıyı haber alan Hz. Ömer, yanına Hz. Ebu Bekir ile Ebu Ubeyde’yi almış, Mescid-i Nebevi’ye pek de uzak olmayan bu mekâna gelerek toplantıya katılmışlardı.

³¹⁶ İbn Hişâm, VI, 79-80.; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, II, 265.; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, V, 245-246; Suyuti, *Tarihu’l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu’s-Saade, Mısır, 1952, 63.; İbn Hibban, *Sire Nebeviyye*, 420-421

³¹⁷ el-Eş’ari, *Makalat*, 39.

Muhacirlerin ileri gelenlerinin de tek taraflı oluşturulan bu meclise katılıp çözüm tartışmalarına müdahil olması olayın seyrini bir anda değiştirmiş ve neticesinde de orada hazır bulunanların hemen hemen tamamının Hz. Ebu Bekir'e bey'ati ile toplantı sona ermişti. Daha önce de ayrıntılarıyla ele aldığımız bu toplantı sırasında Müslümanları idare etme işinde önceliğin kimde olması gerektiği tartışmaları yapılmış ve taraflardan her birisi kendi argümanlarını ortaya koymuştu. İşte bu tartışmalar sırasında Muhacirler tarafından, yeni dönemde bu görevi kimin yürütmesi gerektiği konusunda, Ensar'a karşı ortaya konmuş argümanlardan bir tanesinin de, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Muhammed'den rivayetle aktarmış olduğu "İmamlar Kureyş'tendir" hadisi olduğu ileri sürülmüştür.³¹⁸ İbn Hişâm ve Taberi'de³¹⁹ bu hadisin Beni Saide gölgelediği toplantıda Ensar'a karşı bir delil olarak ileri sürüldüğüne dair bir kayıt mevcut değildir. Belazuri ise hadisin, bu haliyle delil olarak kullanıldığını belirtmektedir.³²⁰ Bu konuyla alakalı rivayetlerin hadis kaynaklarında geçen varyantları şu şekildedir:

Hz. Cabir (r.a) anlatıyor: "Resulullah (a.s) buyurdu ki: *"İnsanlar hayırda da şerde de Kureyş'e tabidir."*³²¹

Hz. Ebu Hureyre (r.a) anlatıyor: "Resulullah (a.s) buyurdular ki: *"İnsanlar bu işte Kureyş'e tabidirler. Müslümanları Müslüman olanlarına, kâfirleri kâfir olanlarına tabidirler. İnsanlar madenler gibidir. Cahiliyede hayırlı olanlar fıkhı*

³¹⁸ Bkz. Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, I, 15; Muhammed b. Abdullah el-Maliki, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Muhammed Cemil Gâzî, 2. bs. Dâru'l-Cil, Beyrut 1407, 61; İbnü'l-Arabi, 61.

³¹⁹ Özellikle bu rivayetin Taberî tarafından aktarılmamış olması ilgi çekicidir. Çünkü kendisine ulaşmış olan haberleri duyduğu gibi aktaran bir karaktere sahip olan yazarın o kadar uzunca tartışmaları bütün tafsilatı ile verip de halife seçimine birinci dereceden etki eden, sonucu etkileyen bir haberi atlaması pek ihtimal dahilinde değildir. Taberî, rivayetleri duyduğu haliyle aktarmada o kadar dikkatlidir ki içerikleri ile ilgili olarak kendisinin kınanmamasını, "geçip gidenlerin bazılarında naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve hakiki bulmayıp inkâr edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmadan ravilerce bize nakledilmiştir. Biz de o şekilde alarak aktarıyoruz" şeklindeki ifadesiyle özellikle belirtmiştir. Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, t.y., I, 7-8.

³²⁰ Belazuri, *Ensâbu'l-Eşraf*, II, 263.; Belazuri'nin rivayet metoduna baktığımızda ise duyduğunu olduğu gibi aktarma düşüncesinde olmadığını görüyoruz. Nitekim kendisi de bunu, "Hadis, siyer ve ülkelerin fetihleriyle uğraşan bilginlerden bir topluluk bana haber verdi. Ben de onların sözlerini bazen aynen naklettim veya kısalttım bazen de bir kısmını diğerleriyle karşılaştırarak bütünlemeye çalıştım" şeklindeki sözleri ile teyid etmektedir. Bkz. Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, thk. Muhammed Rıdvan, Kahire, 1932, 17. anlaşılan o ki Belazuri, Beni Saide'de bu hadis delil olarak ileri sürülmemiş olsa da -rivayet olarak mevcudiyeti söz konusu olduğundan- tartışmaların uygun gelen bir yerine bu rivayeti yerleştirmiştir.

³²¹ Müslim, İmaret, 3.

öğrenirlerse İslam'da da hayırlıdırlar. Bu işe en çok nefret edenleri insanların en hayırlısı bulacaksınız. Onlar (rıзалarı hilafına) içine düşmedikçe buna talip olmazlar."³²²

İbn Ömer (r.a) anlatıyor: "Resulullah (a.s) buyurdular ki: "Bu iş (emirlik) insanlardan iki kişi baki kaldıkça Kureyş'te olmaya devam edecektir."³²³

Hiz. Cabir İbn Semure (r.a) anlatıyor: "Resulullah (a.s) buyurdular ki:

"Bu din, hepsi Kureyş'ten gelecek olan on iki halifeye kadar aziz ve güçlü olacaktır. "

Resulullah (a.s)'a soruldu: "Sonra ne olacak?"

"Sonra herc (fitne ve kargaşa) gelecek!" diye cevap verdi."³²⁴

Görüldüğü gibi rivayetler Müslümanların teşride kaynak kabul ettiği hemen hemen bütün hadis kaynaklarında geçmektedir. Her ne kadar bu rivayetlerin sıhhati üzerinde bazı tartışmalar yapılmış olsa da bazı küçük yorum farkları hariç bütün Müslüman mütefekkirler bu rivayetlerden yola çıkarak İmamet/Hilafet için Kureyş kabilesine mensubiyeti şart koşmuşlardır.³²⁵

İmam Mâturîdî bu konuda klasik anlayışın dışında bazı yeni ve farklı bir söylem ortaya koymuştur. O, hilafetin Kureyşiliği konusunda yorum yaparken şöyle izahatlarda bulunur: "Dinî açıdan bakıldığında, imam olacak kişinin öncelikle Allah'a karşı gelmekten en çok sakınan, insanların işlerini yürütmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olmalıdır. Çünkü Allah'ın kitabı "Allah nezdinde en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır"³²⁶ ayetiyle bu duruma şahitlik etmektedir. Ayrıca malların ve ırzların emanet edileceği kişilerde takva özelliğinin bulunması zaruridir. Çünkü bu görevi ancak takva sahibi olan birisi yerine getirebilir. Dini açıdan böyle olmasına rağmen Hiz. Muhammed

³²² Buhari, Menakib, 1; Müslim, İmaret, 2

³²³ Buhari, Menakib, 2; Ahkâm, 2; Enbiya, 1; Müslim, İmaret, 4.

³²⁴ Buhari, Ahkâm, 51; Müslim, İmaret, 5-9; Tirmizi, Fiten 46. Bu üç kitap, hadisin "Kureyş'ten" kelimesine kadar kısmını: "Ebu Davud" da Mehdi, 1' de tamamını tahrir etmiştir.

³²⁵ el-Eş'ari, Makalat, 41; Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, Hilafetin Kureyşiliği, Otto Yayın, Ankara, 2011.

³²⁶ Hucurat, 13.

“İmamlar Kureyş'tendir” buyurmuş ve Ashab da halife seçiminde bu şartı ileri sürmüşlerdir.

Bu duruma farklı açılardan bakmak gerekirse: İmamet, dinsel ve yönetsel (mülki/ siyasi) işleri bünyesinde barındıran bir kavramdır. Bu yüzden imâm olacak kişinin takvasının yanında tahakküm altına alınmamış ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olması da gereklidir. Bu yüzden (imamet) güçlü ve saygın olarak tanınan bir soya verilmiştir ki Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle inmiş olması da ayrıca dikkate alınmalıdır. Bunları dikkate alarak şöyle bir açıklama getirebiliriz: Nübüvvetin bir kavimde, melikliğin (siyasi iradenin) başka bir kavimde bulunabildiği bilinmektedir; (bazen) siyasetle alakalı işleri krallar, diyânetle alakalı işleri nebiler yürütmüşlerdir. Kur'ân'ın (tarihsel bir olaya işaret eden) “*Musa'dan sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine: “Bize bir hükümdar gönder, (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım demişlerdi”*”³²⁷ şeklindeki ayeti buna delildir.

İmam Maturidi, bu ayetten yola çıkarak dinle alakalı işlerin peygamberler tarafından icra edilirken aynı zamanda idari-siyâsi işlerin ise saygınlığı ve yaptırım gücü bulunan bir kabile tarafından yürütüldüğünü söylemiştir.³²⁸ Bütün bunlar dikkate alındığında İmametın Kureyş'e tahsisinin iki ayrı nedeninin olduğunun söylenmesi mümkündür: Birincisi, “*bütün kabile ve bölgelerden imamet görevini yerine getirmelerini istemek zor bir şeydir. Bundan dolayı tek bir kabileye tahsis etmek suretiyle diğerlerinden bu ağır yükü kaldırdı.*” İkincisi, “*belki de Hz. Muhammed, Kureyş kabilesinin içerisinde Müslümanların işlerini idare etmeye layık kimselerin daima var olacağını biliyordu.*”³²⁹

³²⁷ Bakara, 246.

³²⁸ Said Hatipoğlu'nun, Beni Saide gölgelediğindeki toplantıda Hz. Ömer'in Kureyş'i önceleyen konuşmasına getirdiği izahat buradaki görüşü destekler mahiyettedir. Hatipoğlu, Hz. Ömer'in tutumunu “*Reis olacak kimsenin, ekseriyetin tasvibini, müzaheretini kazanabilecek vasıfta olması, dolayısıyla kuvvetli bir taraftarzümredine arkasını dayaması gerekmektedir. Ensar bu durumda olmadığı için hilafetinin salim işlemesi mümkün değildir. O devrin Müslüman Arapları, henüz kabile vakıasını yokmuş farz edecek seviyeye gelememişlerdi. Tabiatıyla Medineli ekalliyeti başta görmeye ekseriyetin tahammülü yoktu. Son asırlar demokrasisinde azınlığın hükümet olamaması keyfiyetinin bin küsur sene önceki bu misalinde Kureyş, çoğunluğun temsilcisidir. İlk devirde siyasi kudret sahipleri onlardı. Daha sonra hakimiyet mihrakları değişince tabiatıyla Kureyş'in yüzüne bakan da kalmayabilecektir*” şeklinde yorumlayarak olayın dini değil siyasi olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği*, 78.

³²⁹ Bkz. Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (I-II), thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara, 2003, II, 437-439

Bu yorumlarda dikkat çekici olan husus, Maturidi'nin imamet meselesini izah ederken ortaya atmış olduğu diyanet/ siyaset ayrımıdır.³³⁰ Ona göre siyaset dünya işlerini yürütmenin adıdır ve bu iş peygamberlikten ayrı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla devlet başkanlığını yürütenler peygamberin mensup olduğu aileden olmayabilirler. Hal böyleyken bu durum ümmetin büyük bir karmaşaya sürüklenmesine sebep olabileceği için Hz. Muhammed imamet hakkını Kureyş kabilesine tahsis ederek ortaya çıkabilecek ihtilafı bertaraf etmiştir. Ya da kıyamete kadar Kureyşliler arasından liderlik vasfına sahip kişilerin sürekli var olacağını bildiğinden bu tahsisi yapmıştır.

Dolayısıyla aslında imamette neden Kureyşlilik şartı aranmaması gerektiği konusuna temel teşkil edebilecek olan İmam Maturidi'nin bu tespitleri ve klasik söylemin dışına taşan bu yaklaşımı “*İmamlar Kureyş'tendir*” rivayetini tevil etmekten öteye gidememiştir.

İbn Haldun'a göre ise halifenin nesep bakımından Kureyş'ten olması Sakife toplantısında Rasulullah'ın arkadaşlarının buna karar vermiş olmalarıyla sabit olmuştur. Ensar, Sa'd b. Ubade'ye bey'at etmek istediğinde Kureyşliler, Rasulullah'ın “*İmamlar Kureyş'tendir*” hadisini ileri sürerek onların hak iddia etmelerinin doğru olmadığını söylemişlerdir. Ensar da bunun üzerine davalarından vazgeçmiştir.³³¹

Hüküm bu şekilde iken zamanla Kureyş, nimet ve lezzetler içerisine dalmış, devleti koruma, idare etme kudretini kaybetmiştir. Onların zayıf düşmeleri üzerine diğer kavimler onlara galip gelmişlerdir. Devletin idaresi bu yolda Arap olmayanların eline geçtikten sonra konuyu inceleyenlerin birçoğu halifenin Kureyş'ten olmasının şart koşulması hakkında şüpheye düşmüşler, imamın Kureyşlilerden olması şartını inkar bile etmişlerdir. İmamın Kureyş'ten olmasının şart olmadığını iddia edenler bununla ilgili “*Dinleyin ve itaat edin! Hatta üstünüze, başı kuru uzum tanesi gibi siyah Habeşli bir köle bile tayin edilmiş olsa, aranızda*

³³⁰ Sönmez Kutlu, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin sorgulanması”, e-makalat, *Mezhep Araştırmaları*, I/1, Bahar, 2008, 7-26.

³³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 488-489.

Kitabullah'ı tatbik ettikçe (itaatten ayrılmayın)”³³² hadisini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Halbuki bu hadis halifeye itaatle alakalıdır yoksa imamın Kureyşlilerden başka birisinin olabileceği anlamına gelmez.³³³

Yine İbn Haldun, Hz. Ömer’in suikasta uğradığı zaman Ashabın kendisinden yerine birisini halife tayin etmesini talep ettiklerinde söylediği “*Huzeyfe'nin azatlısı olan Salim sağ olsa idi, ben onu halife yapardım*” şeklindeki sözünü şöyle yorumlamıştır:

“*Ömer'in bu sözü bir delil teşkil etmez. Çünkü sahâbîn'in mezhebi (görüşü) bu konuda bağlayıcı değildir. Öyle olsa bile (delil kabul edilse bile) bir kavmin azatlısı o kavimden sayılır. Salim, Kureyş'ten olan Huzeyfe'nin azatlısı olduğu için onun Kureyş'e intisap hakkı sabittir ve dolayısıyla Kureyş'ten sayılır.*”³³⁴

Görüldüğü gibi eleştirel tarih anlayışının öncülerinden kabul edilen İbn Haldun bile “*Hilafetin Kureyşiliği*” konusunu savunurken en önemli İslam Hukuku kurallarından bir tanesini çiğneyebilmektedir. Çünkü İslam Hukuku'na göre neseb kan bağıyla oluşmuştur ve bunun dışındaki nedenlerden dolayı hiç kimse birbirine mirasçı olamaz, nesebe dâhil edilemez.³³⁵ İbn Haldun'un, Salim'i Kureyş'e dâhil etme girişimi yöntem olarak Muaviye b. Ebi Süfyan'ın Ziyad b. Ebih'i kendi nesebine katmasına benzemektedir ki bu olay İslam Ümmeti'nin büyük tepkisini çekmiştir.³³⁶

İbn Hazm' da (ö. 456/1064) Hâricîlerin Necdât kolu haricindeki bütün İslam fırkalarının “İmametini” vacip olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirttikten sonra “*İmamlar Kureyş'tendir*” hadisine binaen Allah'ın diniyle hükmettikleri müddetçe Kureyş dışından birisinin imamette hakkının bulunmadığını söylemektedir.³³⁷

³³² Buhari, el-Cemaa ve'l-İmame, 26, h.no: 661, Ahkâm, 4, h.no: 6723; İbn İbn Mace, *Sunenu İbn Mace*, (I-II), thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., Cihad, 39, h.no: 2860; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 114, h.no: 12147.

³³³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 489.

³³⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 490.

³³⁵ Enfâl, 75.

³³⁶ Taberî, *Tarih*, III, 195.; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VIII, 28.; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 385.

³³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, IV, 153, 169.

Şia'nın düşüncesi "İmamet/Hilafet" in nassla belirlenmişliği üzerine yoğunlaşmış olduğu için "Kureyşilik" meselesini hiç tartışmaya bile gerek görmeyecekleri kesindir. Gerçi Kureyşilik'ten kastın Hz. Ali olması durumunda bu şarta itiraz etmeyecekleri de bir gerçektir. Nitekim İbn Ebi'l-Hadîd'in Şerhu Nehci'l Belağa isimli eserinde şöyle bir rivayet vardır:

Hz. Ali, Ben-i Saide sakifesindeki toplantıdan habersizdir. Toplantı bittikten sonra olaydan haberdar olur ve Hz. Ebu Bekir'e bey'at edildiğini öğrenir. Bu toplantı sırasında cereyan eden olaylar kendisine aktarıldığında hangi delille Hz. Ebu Bekir'e bey'at edildiğini sorar. Kendisine, Hz. Ebu Bekir'e bey'atı sağlayan şeyin Hz. Muhammed'in "İmamlar Kureyş'tendir" hadisi olduğu söylenince de "Ağacı delil getirdiler, meyveyi zayi ettiler" diyerek bu delillendirmeye olan tepkisini dile getirmiştir.³³⁸

Hâricîler ise imamın mevcudiyetinin veya seçiminin zorunluluğuna karşı çıktıkları gibi imamların Kureyş kabilesinden olması şartını da gerekli görmezler. Onlara göre, İmameti üstlenecek kişi eğer ona layıkça Kureyş'ten veya başka bir kavimden olması fark etmez. Zalim kimsenin (her kim olursa olsun) İmameti geçerli değildir.³³⁹

Hâricîlerin Muhakkime kolu da Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülen "İmamlar Kureyş'tendir" hükmünü tamamen reddederler. Onlara göre imamet için soy hiç önemli değildir. Kendisi itaate layık olan ve Allah'a itaat eden, bir köle olsa dahi imam olabilir.³⁴⁰

Bu konuda müstakil bir eser yazmış olan Sait Hatipoğlu, "Hilafette Kureyşilik"le alakalı rivayetleri değerlendirirken, "cahiliye devri kabilecilik zihniyeti, İslam'ın daha ilk asrında yeniden dirilmiş; Kur'ân ve sünnette, muayyen kavim veya sülalelere has hiçbir hüküm yok iken, Müslüman'ın lüzumsuz tevazu, feragat ve müsamahası, İslami devirde gayr-i İslami bir düşünceye kapı açmıştır. Bu keyfiyet, evvela başkanlık makamının Peygamber kabilesine hasredilmesiyle

³³⁸ İbn Ebi'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-Belağa, (I-XX), Dâru İhyai'l-Kütüb el-Arabiyye, b.y.y., t.y., VI, 4, 66. hutbe.

³³⁹ el-Eş'ari, Makalat, 189.

³⁴⁰ Bağdadi, el-Fark beyne'l-Fırak, 13.; Şehristani, I, 114.

başlamış, müteakiben iş, bu kabilenin de dâhil olduğu bir kavmi takdis etmeye kadar varmıştır” demektedir.³⁴¹

Daha önce de söylediğimiz gibi Hz. Muhammed’in otoritesini, mevcut haliyle Weber’in “karizma” teorisi ile açıklamamız pek mümkün değildir. Fakat hilafetin Kureyşiliği konusunu, Weber’in karizmatik şahsiyet sonrası dönem için söylediği “*karizmanın rutinleşmesi veya kurumlaşması*” süreçlerine dâhil etmemiz imkân dâhilindedir. Karizmanın rutinleşme şekillerinden bir tanesi de, karizmanın akrabalık yoluyla geçen bir nitelik olduğu, bu nedenle bir ailede özellikle de en yakın akrabalarda toplandığı inancının (patrimonyal karizma) yaygınlaşmasıdır.³⁴²

Hamid Dabaşı, karizmatik bir hareketin (Hz. Muhammed’i kastediyor) sosyal boşlukta gerçekleşmeyeceğini; genelde geleneksel bir otorite biçimine (ataerkil Arap kabile otoritesi) karşı ifade edileceğini söylüyor. Dabaşı’ye göre, geleneksel otoritenin değişik unsurları bu meydan okuma sürecinde ya kendilerini yeniden inşa etmek isterler, ya da karizmatik hareketi tümüyle yok etmeyi başaramamaları halinde, kendilerinin en güçlü özelliklerini muhafaza etmeye çalışırlar.³⁴³

Dolayısıyla diyebiliriz ki geleneksel Arap otoritesinin farklı unsurları İslam’ın ortaya koyduğu yeni toplumsal düzene karşı direnmiş fakat gücüne teslim olmak zorunda kalmışlardı. Fakat kendi otoritelerinin temel dayanağı olan kabilecilik anlayışını korumuşlar ve Hz. Muhammed sonrası dönemde İslam’ın “ümme” anlayışının karşısına kabileciliği koyarak kendilerini yeniden tesis etmeye çalışmışlardır. Yani Hilafetin Kureyşiliği konusunu, geleneksel Arap otorite şeklinin kendini yeniden inşası çerçevesinde değerlendirmemiz mümkündür.

Bütün bunlardan öte Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesinde Kureyş kabilesine olan mensubiyeti ana etken olsaydı kendisine karşı, Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden birisi olan Ebu Süfyan, “*Kureyş’in en zayıf kabilesinden bir adama bey’at ettiniz. İdarenizi Ebu Kuhafe’nin oğluna vermekten memnun musunuz? Neden bu işi Kureyş’in en zayıf ve en küçük kabilesine bıraktınız?*” şeklinde bir itirazı dillendirmemeliydi.

³⁴¹ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği*, 157.

³⁴² Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, 98.

³⁴³ Dabaşı, 17.

B- Hz. Ömer ve Meşruiyet Gerekçesi Olarak Atama

Hz. Ömer, gerek cesareti gerekse haktan adaletten yana olma konusundaki gözü karalığı ile sahâbî arasında şöhret sahibi idi. Ayrıca gerek Hz. Muhammed döneminde gerekse Hz. Ebu Bekir döneminde gayet aktif bir durumdaydı. İstişare ile alınan kararların hemen hemen tamamında fikir beyan eder, çözüm önerileri sunardı. Kriz anlarında ön plana çıkıp inisiyatif almaktan çekinmezdi. Nitekim İslam tarihinin ilk önemli ihtilafı olan “Hilafet” meselesinin Beni Saide sakifesindeki toplantıda krize dönüşmeden çözümlenmesinde büyük katkısı olmuştu.

Bu özelliklerinden olsa gerek Hz. Ebu Bekir, hastalığı ağırlaşınca, kendisinden sonra Müslümanların idaresini üstlenecek en uygun kişinin Hz. Ömer olduğunu düşünmüştü. Bu düşüncesini ashabın ileri gelenleri ile istişare etmeye karar verdi. Önce Abdurrahman b. Avf'ı çağırıp Hz. Ömer hakkındaki fikrini sordu.

Abdurrahman, “*Benden daha iyi bildiğin şeyi bana soruyorsun*” diye cevap verdi. Ardından Hz. Osman'ı çağırdı ve aynı soruyu ona sordu. Hz. Osman “*Onun içi dışından daha hayırlıdır. Onun benzeri aramızda yoktur*” dedi. Daha sonra da Said b. Zeyd, Sa'd b. Ebi Vakkas, Useyd b. Hudayr ile Muhacirler ve Ensar'dan bazı kimselerle de istişarede bulundu.³⁴⁴

Bütün bu istişarelerden sonra toplum nezdindeki itibarını çok iyi bildiği Hz. Ömer'e karşı ileri gelen sahâbî arasında da önemli bir itirazın olmadığını görünce düşüncesini fiiliyata dökmeye karar verdi ve rivayete göre Hz. Osman'ı çağırarak ona şu vasiyeti yazdırdı: “*Benden sonra, Ömer b. Hattab'ı halife olarak tayin ediyorum. Onu dinleyin ve itaat edin... Adil davranacağını ümit ediyorum. Şayet zulmederse ben gaybı bilemem. Ben sizin için hayırlı olanını tavsiye ediyorum.*”³⁴⁵

Ahitname okununca dinleyenler itaat ettiler. Ebu Bekir halkı gözetlediği yerden “*benim size halife olarak seçtiğim kimseyi gönül hoşluğu ile kabul ediyor musunuz? Gerçek şu ki ben, size akrabam olan birisini halife göstermedim; ben,*

³⁴⁴ Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 66. ; İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 454.; el-Hindi, *Kenzü'l-Ummal*, V, 674- 677; Belazuri, *Ensâbu'l-Eşraf*, X, 87-88

³⁴⁵ Suyutî, *a.g.e.*, 66.; İbn Hibban, *Sire Nebeviyye*, 454. (Ayrıca yazdırırken bayıldığı ve Hz. Osman'ın Hz. Ömerin adını yazdığı rivayeti burada anlatılıyor.)

sizlere Ömer'i halife gösteriyorum. Onu dinleyin ve itaat edin. Allah'a yemin ederim, görüşümün doğru olması için elimden gelen her şeyi yaptım” deyince etrafındakiler “dinledik ve itaat ettik” diye cevap verdiler.

Hiz. Ebu Bekir'in bu kararını duyan Talha b. Ubeydullah, “Kendi yerine Ömer'i halife tayin ettin. Senin yanındayken bile insanların ondan ne çektiklerini gördün onlarla baş başa kaldığında nasıl olacaktır kim bilir? Sen Rabbinin huzuruna çıktığında halkını Allah sana soracaktır” dedi. Bunun üzerine Ebu Bekir “beni oturtun” dedi ve oturduktan sonra Talha'ya “Beni Allah ile mi korkutuyorsun, Allah bana sorduğunda ‘halkına halkının en hayırlısını halife bıraktım’ derim” diye cevap verdi.³⁴⁶

Bu şekilde Hiz. Ömer'i kendi yerine halife tayin ettikte sonra onu çağırıldı ve kendisine şu şekilde vasiyette bulundu:

“Ey Hattaboğlu Ömer, geride bıraktıklarına bakarak seni yerime geçirdim. Biliyorsun ki, Resulullah ile çok arkadaşlık ettik. O, bizi daima kendisine, ehlimizi de ehline tercih ederdi. O derece, ki Onun bize verdiklerinden artanları biz tekrar Onun ehline hediye ederdik. Sen de bana arkadaşlık ettin. Benim daima benden öncekilerin izini, Resulullah'ın yolunu takip ettiğimi gördün. Ben asla hak yoldan sapmadım.

Ey Ömer, senin kaçınmanı istediğim şeylerin ilki, nefsinin arzularına tabi olmamandır. Çünkü her nefsin arzuları vardır. Birini yerine getirdiğin vakit, daha başkasını istemekte ısrar ve inat eder. Şu karınları şişmiş, gözleri dünyaya tamah etmiş, sevdiklerini kendisi için sevmiş olan kişilere karşı dikkatli olmanı, onları korkutmanı, kendinin de korkmanı istiyorum.

Sen Allah'tan korktuğun sürece, onlar da senden korkar. Sen doğru olduğun müddetçe onlar da senin yolunda doğruluğa devam ederler. Vasiyetim budur. Selam üzerine olsun.”³⁴⁷

Hiz. Ebu Bekir'in, Hiz. Muhammed'in yapmadığı bir şeyi yapıp da kendi yerine bir halef tayin etmesine ve tercihini Hiz. Ömer'den yana kullanmasına neden olan şey belki de Müslümanların peygamber sonrası nekahet dönemini henüz

³⁴⁶ Taberî, *Tarih*, II, 355.; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 66.; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1977, 11.

³⁴⁷ Ebû Yusuf, 11.

atlatamadıklarını düşünmesidir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında yaşananların canlı tanığı ve yaşanan buhranın atlatılmasının baş aktörüydü. Bundan dolayı yeni bir kriz ortamı oluşmaması veya herhangi bir kriz durumunda etkin müdahalede bulunma konusunda tereddüt yaşamayacağını düşünmesi onu Hz. Ömer'i kendi yerine halife tayin etmeye sevk etmiş olabilir.

Hz. Ebu Bekir vefat edip (h.13) defnedildikten sonra Ömer b. Hattab minbere çıkıp *“Araplar kendiliğinden yürüyüp kendisini sürenin peşinden giden yumuşak huylu develere benzer. O bakımdan bu deve kendisini sürenin kendisini nereye götürdüğüne iyice baksın. Bana gelince, Kâbe'nin Rabbi'ne yemin ederim sizleri yolun doğrusuna iletceğim”*³⁴⁸ şeklinde bir konuşma yaparak doğruluk ve adaletten ayrılmayacağını, meşruiyet çizgisinin bunlar olacağını beyan etti.

C- Hz. Osman ve Meşruiyet Gerekçesi Olarak Şûrâ Heyetinin Seçimi

Muğire b. Şu'be'nin marangoz olan Feyruz adında bir kölesi vardı. Ebu Lü'lüe haracının fazlalığından şikâyet ediyordu ve Hz. Ömer'den efendisi ile konuşmasını ve haracını hafifletmesini istedi. Hz. Ömer haracının günlük üç dirhem ve mesleğinin de marangozluk olduğunu öğrenince haracın fazla olmadığını söyleyerek talebini geri çevirdi. Rivayetlere göre cevaba sinirlenen Lü'lüe, sabah namazında bir hançerle Hz. Ömer'e saldırdı ve ağır yaraladı.³⁴⁹

Ömer b. Meymun el-Evdi'den gelen rivayete göre, Hz. Ömer yaralandığında ondan kendi yerine birisini veliaht tayin etmesi talep edildi. O, bu talebe şöyle cevap verdi: *“Eğer Ebu Ubeyde b. el-Cerrah hayatta olsaydı, onu halife adayı gösterirdim. Şayet Rabbim bana neden bunu böyle yaptın diye soracak olursa: Ey Rabbim, senin Peygamberinin, ‘Ebu Ubeyde bu ümmetin emindir’ dediğini işittim, derdim. Eğer Ebu Huzeyfe'nin kölesi Salim hayatta olsaydı aynı şekilde onu da halife adayı gösterirdim. Rabbim bana bunu da sorarsa, Ey Rabbim, senin Peygamberinin, ‘Salim Allah'ü Teala'ya şiddetle muhabbet besleyen bir kişidir’ dediğini işittim derdim.”*

³⁴⁸ Taberî, *Tarih*, II, 355, 565; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, II, 395.

³⁴⁹ İbn Abdırabbih, IV, 272.; İbnu'l-Hemam, V, 474, h. No: 9775.; İbn Sa'd, III, 345.

Bu cevap üzerine orada bulunanlardan birisi şöyle bir talepte bulunur: “*Ey Mü'minlerin emiri! Abdullah b. Ömer'i halife adayı göstere!*” Bunun üzerine Hz. Ömer, “*Allah müstehakını versin, yazıklar olsun sana vallahi sen bu sözünle Allah'ın rızasını gözetmiş değilsin. Ben kendi hanımını boşamaktan aciz olan birisini nasıl halife adayı göstereyim? Sizin bu işinizi yüklenmekte pek tamahkâr değiliz*”³⁵⁰ diyerek bu teklifi reddetti.

Daha sonra “*sizleri Rasulullah'ın 'Bunlar Cennet ehliendir' diye buyurduğu Ali, Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Zübeyr b. Avvam ve Talha b. Ubeydullah'a*”³⁵¹ havale ettim. Onlar kendi aralarından birisini seçsin. *Eğer onlar seçerse en iyisini seçer ve ona işleri havale ederler*”³⁵² şeklinde vasiyette bulundu.

Hız. Ömer'in kendisinden sonra devlet yönetimini üstlenecek kişiyi tayin edip etmeyeceğine yönelik sorulan sorulara verdiği cevaplara dair aktarılan rivayetlerde bir çelişki var gibi görünmektedir. İlk rivayette ümmet içerisinde Ebu Ubeyde ve Salim dışında bu işi hakkıyla yerine getirebilecek başka kimse bulunmadığı, onların da hayatta olmaması yüzünden herhangi bir vasiyette bulunmayacağını söylemekte ikincisinde ise Hız. Muhammed'in kendileri hakkında Cennet ehlinden olduklarını belirttiği ashabı aday olarak göstermektedir. Çelişkili gibi görünen bu iki rivayeti bir başka rivayetin açıklığı kavuşturduğu kanaatindeyiz.

Bu rivayete göre Sahâbî tarafından Hız. Ömer'e halife tayin edip etmeyeceği sorulduğunda: “*Şayet ben Halife tayin edersem benden daha hayırlı olan Ebu Bekir bu işi yapmıştır. Ben Halife tayin etmezsem, benden daha hayırlı olan Hız. Peygamber böyle yapmıştır. Ben hem ümitliyim hem de korkuyorum. Ben ne hayatta ne de öldükten sonra lehime ve aleyhime sorumluluk almak istemiyorum*”³⁵³ şeklinde cevap vermiştir.

³⁵⁰ Taberî, *Tarih*, II, 580; İbn Kuteybe, 25- 26.

³⁵¹ “*Talha b. Ubeydullah o sırada henüz Medine'de değildi. Hız. Ömer kendisi vefat ettikten sonra üç gün içerisinde seçim yapılmasını istiyordu. Eğer Talha toplantıya gelemezse şûrânın sonucu hakkında ikna edilmesini istedi. Bunun üzerine Sa'd b. Ebi Vakkas ikna etme işini üzerine aldı.*” Bkz. Belazuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 123; İbn Abdürabbih, IV, 275.

³⁵² Belazuri, *a.g.e*, V, 123; İbn Abdürabbih, IV, 275; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 53- 54.

³⁵³ Buhari, *Ahkâm*, 51, h.no: 6792.; Müslim, *İmâre*, 2, h. no:4817.; Ebu Davud, *Harâc*, 2., h.no:2941.; Tirmizî, *Fiten*, 48, h.no:2225.

Buradan da anlaşılabilceği gibi asıl problem sorumluluk almaktan kaçınmak istemesidir. Çünkü Hz. Ömer, devletin toplumsal yapısının ve halkın taleplerinin eskiye nazaran değiştiğinin farkında idi. Hz. Ebu Bekir'in seçimi her ne kadar kendisinin de belirtmiş olduğu gibi aceleye gelmiş olsa bile gerek Hz. Ebu Bekir'in kişiliği gerekse o günün şartları bu konuda ciddi sıkıntıların oluşmasına engel olmuştu. Hz. Ebu Bekir de risk alarak kendisini aday göstermişti. Gerçi bu risk Hz. Ömer'in de aday göstermesi durumunda alacağı riskten daha azdı.

Çünkü insanların Hz. Ömer'in etrafında toplanmaları nisbeten kolaydı. Hz. Ömer, Müslüman olduğu günden beri hemen hemen her yerde ön planda olmuştu, cesareti ve celadeti ile tanınıyordu. Dolayısıyla insanların bir kısmı onun yanında yer almasalar bile en azından karşısına geçmeye de cesaret edemezlerdi. Fakat hali hazırda farklı bir durum söz konusu idi. Dikkat edilirse aday gösterdiği ashabin hepsi de potansiyel liderdiler ve sonraki yıllarda cereyan eden iktidar mücadelelerinde hep ön planda olmuşlardır. Hz. Ömer'in kararsızlık yaşamasına etki eden bir başka neden de, her ne kadar aday göstermiş olduğu adaylar potansiyel liderler olsalar da aralarında bir ihtilaf çıkması durumunda -ki bu ihtilafa aday gösterdiği kişiye diğerlerinin muhalefet etmesi de dâhildir- içlerinde halkın tamamını etrafında toplayabilecek şekilde temayüz etmiş birisinin olmamasıdır.

Hz. Ömer defnedildikten sonra şûrâ ehli, el-Misver b. Mahreme'nin evinde toplandılar. Başka bir rivayete göre ise Beytu'l-Mal'de toplandılar. Diğer bir rivayette ise Hz. Aişe'nin müsaadesiyle onun hüccesinde bir araya gelmişlerdi.³⁵⁴

Şûrâ üyelerinin yapmış oldukları müzakereler üç gün boyunca devam etti. Üçüncü günün sonunda Abdurrahman b. Avf, bu işten Hz. Osman lehine feragat etti. Zübeyr b. Avam, oyunu Hz. Ali'ye verdi. Sa'd, oyunu Abdurrahman adaysa ona vereceğini yoksa Hz. Ali'ye vermeyi düşündüğünü söyledi. Hz. Ali Osman'a; Hz. Osman Ali'ye oy verebileceğini Abdurrahman'a söyledi. Neticede Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman'ı halife tayin etti (h. 23). Şûrâ toplantısı sona erdikten sonra Talha çıkageldi. Hz. Osman'a bey'at edildiği kendisine söylenince kendisi de bey'at etti.³⁵⁵

³⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 56, 57.

³⁵⁵ İbn Abdirabbih, IV, 280; İbn Sa'd, III, 62.; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 57, 59.

1- Bey'atın Ardından İlk Problem

Şûrâdan çıkan karar sonrası kendisine bey'at edilen Hz. Osman, hilafete getirilmesi konusunda ciddi bir itirazla karşılaşmamıştı. Bunda Hz. Muhammed'in hem arkadaşı hem damadı olmasının etkisi büyüktü. Ayrıca cömertliği ile tanınan bir iş adamıydı. Hilafetine karşı itirazların yüksek perdeden dillendirilmemesinin sebeplerinden bir tanesi de ilk halife Hz. Ebu Bekir ve kendisinden sonra gelecek olan halife Hz. Ali'ye karşı aktif muhalefette bulunan Ümeyyeoğullarına mensup olmasıydı.

Halifelğe sorunsuz bir şekilde seçilen ve bey'atta da bir problem yaşamayan Hz. Osman, kendisinden önceki halifelerin hiçbirisinin yaşamadığı farklı bir sorunla karşı karşıya idi. Sorunun adı, Ubeydullah b. Ömer b. Hattab'a uygulanacak hükmün ne olacağıydı. Çünkü Ubeydullah, Abdurrahman b. Ebi Bekir'in, kendisine gelerek babasının katilleri hakkında *“Dün akşam Hürmüzan, Ebu Lü'lüe ve Cüfeyne'nin aralarında gizlice konuştuklarını gördüm. Onlar beni gördüklerinde panikleyip dağıldılar. O sırada da onlardan bir tanesi yere iki başlı ve ortasında dikenleri olan büyük bir hançer düşürdü. Bu hançer de Hz. Ömer'e saldırıda kullanılan hançerdi”* şeklinde bir ihbarda bulunması üzerine babasının katili olan Ebu Lü'lüe'yi ve onunla ilgisi bulunan Hire ehlinde Cüfeyne adında Hristiyan birisini öldürmüştü. Bu da Sa'd b. Malik'e yakın olan birisiydi. Ayrıca Ubeydullah, Hürmüzan'ı da öldürmüştü ve onun ölürken *“lailahe illalah”* dediği söylenmekteydi.³⁵⁶

Hz. Osman, Ubeydullah için verilecek hüküm konusunda ashabın ileri gelenleri ile istişarede bulundu. Uygulanacak hükme karar vermek için düzenlenen bu toplantıda ileriye sürülen fikirlere baktığımızda olayın ciddiyetini anlamamız mümkündür: Hz. Ali kısas uygulanması taraftarıydı. Ama öbür yandan muhacirlerin bir kısmı da, *“dün Ömer öldürüldü, bu gün de onun oğlunu mu öldüreceksiniz”* diyerek bu fikre karşı çıkıyorlardı. Amr b. el-As da söz alarak, *“senin Müslümanlar üzerine bir otoriten olduğu müddetçe bu işi senin halletmen daha uygun olur”* tavsiyesinde bulundu. Bunun üzerine Hz. Osman da, *“Ben halife olarak onun*

³⁵⁶ Taberî, *Tarih*, II, 589.

*velisiyim ve onun bu yaptığına karşılık kendi malımdan diyet vermeyi taahhüt ediyorum*³⁵⁷ şeklinde bir karar açıkladı.

Halifenin vermiş olduğu bu karar ilk başlarda çok ciddi çalkantılara sebep olmamış olsa bile daha sonra ortaya çıkan her yeni meselede bu konu da gündeme getirilecek ve nihayetinde kendisinin katledilmesine gerekçe olarak gösterilmiş olaylardan olacaktır.³⁵⁸

D- Hz. Ali ve Meşruiyet Gerekçesinde Kaos Dönemi

Hz. Osman asiler tarafından şehit edilmişti. Bu olay Hz. Ömer'in şehadetinden farklıydı. Çünkü bu cürmü işleyenler Müslüman'dı ve bu olayla birlikte Müslümanların siyaset tarihinin "Pandora Kutusu" açılmış oluyordu; Halifenin asiler tarafından öldürülmüş olması, ashabın buna mani olamaması, daha sonra yaşanacak bütün siyasi olaylara ve itikadî ekollere etki edecekti. Bu olayla başlayan ve zincirleme reaksiyon gibi arka arkaya gelen iç savaş ve kaos ortamında yaşananlar nedeniyle Müslümanları sarmalayan akıl tutulması ve zihin bulanıklığı bir daha giderilememiştir.

İşte böyle bir kaos ortamında Ali b. Ebi Talib hilafet görevini üstlenmiş ve hemen ardından da kendisinden önceki halifelerden hiçbirisinin karşılaşmadığı bir sorunla karşı karşıya kalmıştır. Selefi olan halifeler ilk anda az sayıdaki ashabın bey'atı ile görevi devralmışlar daha sonra ise halkın tamamına yakınından bey'at olarak görevlerini sürdürmüşlerdir. Bey'at etmeyenler olduysa bile bunlar siyasi rakip olarak halifelerin karşısına çıkmamışlardır. Hz. Ali hilafet görevini bu yönüyle sancılı bir şekilde üstlenmiş, karşılaştığı ilk siyasi problem Müslümanların tamamının bey'atını alamamak olmuştur. Onların bir kısmı bey'at konusunda çekimser kalmış, bir kısmı da –başta Ümeyyeoğulları olmak üzere eski yönetim taraftarları- bey'attan kaçmak için Medine'yi terk etmişlerdir.³⁵⁹

Bu bey'atın keyfiyeti hakkındaki rivayetler şu şekildedir:

³⁵⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VII, 148.; Taberî, *a.g.e.*, II, 586; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 61.

³⁵⁸ Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübra*, (I-II), Dâru'l-Maarif, y.y., t.y., I, 65.

³⁵⁹ Belazuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 12.

Hiz. Osman'ın Şehit edilmesi ve ardından Hiz. Ali'ye bey'at edilmesi s¼recinde M¼sl¼manlar ¼ç gruba b¼l¼nm¼Őlerdi. Birinci grup, Hiz. Ali'ye bey'at edip onun yanında yer alanlardı. İkincisi, Hiz. Osman'ın katlinden dolayı ¼fkeli olup onun kanını Hiz. Ali'den talep edenler. ¼ç¼nc¼s¼ ise, bir kenara çekilip bu olaylara karışmak istemeyen tarafsızlardı.³⁶⁰

Hiz. Osman'ın Şehid edilmesiyle sonuēlanan olayların hemen sonrasında Ashabtan bazıları, Muhacirler ve Ensar, aralarında Talha b. Ubeydullah ve Z¼beyir'in de bulunduēu kalabalık, bir cemaat halinde Hiz. Ali'ye gelerek onun hilafeti ele almasını istediler. Hiz. Ali başta bu teklifi kabul etmedi. Çünkü isyancılar hala Medine sokaklarındaydılar ve kimse onların karşısına çıkmak istemiyordu.³⁶¹

B¼yle bir durumda hilafet g¼revini y¼r¼tmek hemen hemen imk¼nsızdı. Bunun ¼zerine onlar *“biz bu işe ehil olarak senden daha iyisini ve senden daha hak sahibi bir kimseyi g¼remiyoruz. Rasulullah'a olan yakınlığın ve akrabalığın herkesten ¼st¼nd¼r”* Şeklinde ısrar ettiler ve nihayetinde Hiz. Ali *“bey'atın halkın g¼zleri ¼n¼nde yapılması ve M¼sl¼manların da rızasının alınması Şartıyla”*³⁶² bu ¼neriyi kabul etti.³⁶³

Hiz. Ali'nin ileri s¼rm¼Ő olduēu bu Şart onun da seleflerinin yolunu izlemek gayesini g¼tt¼ē¼n¼ bize g¼stermektedir. Kendisinden ¼nceki halifeler de en başında az sayıda kişinin bey'atı ile bu g¼revi ¼stlenmiŐler fakat daha sonra mescitte yapılan bir t¼renle toplumun tamamına yakınının bey'atını elde ettikten sonra g¼revlerini ifa etmeye başlamışlardı. Bu teklif ¼zerine Mescid-i Nebevi'de bir bey'at t¼reni d¼zenlendi ve orada bulunanlar Hiz. Ali'ye bey'at ettiler.

Bey'at t¼reni mescitte ve aleni bir Şekilde yapılmış olmakla birlikte toplumun tamamının veya en azından etkin bir Şekilde muhalefet edebilecek toplum ¼nderlerinin kahir ekseriyetinin bey'atının alınmamış olması Hiz. Ali aēısından Şehit edilmesine kadarki s¼re boyunca hep problem olarak mevcudiyetini korumuştur. Hatta ilk etapta yapılan t¼ren sırasında bey'at ettiklerini s¼yleyen Talha ve

³⁶⁰ H¼seyin Atvan, *eş-Ő¼r¼ fi asri'l-¼mevi*, D¼r¼'l-Cil, Beyrut, 1990, 12.

³⁶¹ *“Hatta bu isyancılar bir ara Abdullah b. ¼mer'e gidip hilafet g¼revini y¼klenmesi konusunda onu zorlamıŐlar, bunu yaptığın takdirde kendisini destekleyeceklerini dahi s¼ylemiŐler fakat İbn ¼mer bu teklifi reddetmişti.”* Bkz. İbn Sa'd, IV, 151.

³⁶² Taberı, *Tarih*, II, 696.

³⁶³ Taberı, *a.g.e.*, II, 697; İbn¼'l-Esır, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 163.

Zübeyir'in daha sonra ise “öldürülme korkusu yüzünden bey’at ettik” dedikleri ve bu bey’atlarını geçersiz addettikleri rivayet edilmiştir.³⁶⁴

Müslüman toplumunun tamamının bey’at etmeleri şartını kendi bey’atına şart koşan sahabilerden bir tanesi de Sa’d b. Ebi Vakkas’tır. O, “*bütün insanlar sana bey’at etmedikçe ben sana bey’at etmem ve benden sana hiçbir zarar gelmez*” diyerek bey’at etmemiştir. İbn Ömer de benzer bir gerekçe ile bey’at etmemiştir.³⁶⁵

Kureyş’ten üç kişi bey’at etmemiştir. Bunlar: “*Mervan b. el-Hakem, Said b. el-Âs, Velid b. Ukbe*” idi.³⁶⁶

Ensardan da “*Hassan b. Sabit, Ka’b b. Malik, Mesleme b. Muhallid, Ebu Said el-Hudri, Muhammed b. Mesleme, Nu’man b. Beşir, Zeyd b. Sabit, Rafi’ b. Hudeyc, Fudale b. Ubeyd, Ka’b b. Ucra*” bey’at etmediler. Bunların hepsi Hz. Osman’ın taraftarları olarak biliniyorlardı.³⁶⁷

Ümeyye ailesi de bey’at etmeyenler arasındaydı. Fakat Hz. Osman’ın katledilişi ve ardından da Hz. Ali’nin halife olarak seçilmesi sonrasında yaşanan olaylarda bütün Ümeyyeoğullarının ittifak halinde olduklarını söylemek mümkün değildir.

Nu’man b. Beşir, Hz. Osman’ın hanımı Naile’nin kopan parmakları ile Hz. Osman’ın kanlı gömleğini yanına almış ve Şam’a kaçmıştı. Muaviye, Hz. Osman’ın gömleğini ve Naile’nin parmaklarını mescide asmış, halkı galeyana getirmiş, Şamlılar da bu işe son derece kızmış ve kinlenmişlerdi.³⁶⁸ Böylelikle Ümeyyeoğullarının fiili lideri konumunda olan Muaviye, Şam’da Hz. Ali’ye karşı siyasi faaliyetlerine başlamış oluyordu.

Hz. Osman’ın Basra valisi Abdullah b. Âmir ile Yemen valisi Ya’la b. Ümeyye valilik yaptıkları şehirlerin hazineleriyle birlikte Hz. Aişe- Talha- Zübeyr’in

³⁶⁴ Taberî, *a.g.e.*, II, 697; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 164.

³⁶⁵ Taberî, *a.g.e.*, II, 697; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 164; İbn Hibban, *Sire Nebeviyye*, 517-522.

³⁶⁶ Yakubi, *Tarih*, II, 178.

³⁶⁷ İbnu’l-Esîr, *el-Kamil fi’t-Tarih*, III, 164.

³⁶⁸ *a.g.e*

Mekke’de meydana getirdikleri muhalif hareketi destekleyerek onları Şam yerine Basra’ya gitmeye teşvik etmişlerdir.³⁶⁹

Önceki idarenin en tartışılan ismi olan Mervan b. Hakem, akrabası olan Muaviye yerine, halifeliği sırasında Hz. Osman’ın muhalifi olan, ancak öldürüldükten sonra da onun katillerinin cezalandırılması için siyasi faaliyetlere girişen Cemel ashabına katılmıştır.³⁷⁰

Hz. Osman’ın Kûfe valilerinden Velid b. Ukbe, Medine’den ayrılmayıp iktidarları döneminde ellerindeki maddi imkânlarla dokunulmaması ve maktul halifenin katillerinin cezalandırılması şartıyla bey’at edebilecekleri hususunda Hz. Ali ile siyasi pazarlığa girişmiştir.³⁷¹ Diğer taraftan Hz. Osman’ın Kûfe valisi Said b. el-Âs ise hadiselere iştirak etmekten kaçınarak Mekke³⁷² veya Yemen’e³⁷³ gitmiştir.

Hz. Osman’ın oğulları Eban ile Velid, önce Cemel ashabına katılmaya karar vermişlerken daha sonra bundan vazgeçmişlerdir.³⁷⁴ Hz. Osman’ın Mısır valisi Abdullah b. Sa’d b. Ebi Serh ise halifeye muhalif kanatlardan hiç birisine katılmamış, siyasetten çekilmiş ve yaygın olan görüşe göre Hz. Ali’ye bey’at etmediği gibi Muaviye’nin yanına da gitmemiştir.³⁷⁵

³⁶⁹ Seyf b. Ömer, Seyf b. Ömer ed-Dabbi et-Temimi, *Kitâbü’r-Ridde ve’l-Fütuh ve Kitâbü’l-Cemel ve Mesîri Aişe ve Ali*, (I-II), te’lif. Qasim Samarrai, Smitskamp Oriental Antiquarium, Leiden, 1995, 114; Taberî, *Tarih*, IV, 449- 450.; Mesudi, *Murucu’z-Zeheb*, II, 366

³⁷⁰ İbn Kuteybe, I,73; Taberî, *Tarih*, IV, 445- 455; Mesudi, *a.g.e.*, II, 366.

³⁷¹ Yakubi, *Tarih*, II, 178- 179

³⁷² Taberî, *a.g.e.*, IV, 452

³⁷³ İbn Kuteybe, I, 82

³⁷⁴ Taberî, *a.g.e.*, IV, 453; İbnu’l-Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, III, 107.

³⁷⁵ İbn Abdilberr, III, 920.

E- Hz. Ali Özelinde İlk Dört Halifenin Hilafetinin Meşruiyeti Tartışmaları

İslam düşünce tarihinde halifenin kim olacağına (veya “hilafet hakkı”nda önceliğin kime ait olduğuna) dair Ehl-i Sünnet ve Şia³⁷⁶ merkezli iki ana görüşün ön plana çıktığı görülür.³⁷⁷ Şia’ya göre halifelik makamı, halifenin kimliği ve halifeliğe geçiş usulü dinin konusudur, nass ile belirlenmiştir. Dolayısıyla bu hususta insanların bir tercihte bulunma hakları yoktur.³⁷⁸ Ehl-i Sünnet ise tersine hilafet meselesinin Müslümanlar’ın meşveretine bırakılmış dünyevi bir konu olduğunu kabul eder.³⁷⁹

Sünnî ve Şîî siyaset teorisyenleri, “*ulü’l-emr*” kavramı konusuna getirdikleri yorumlardan başlayarak Hilafet konusundaki görüşlerinde farklılaşmışlar ve her birisi kendi doktrinlerini oluşturmuşlardır. Bu kavram, Kur’ân’da, “*Ey îman edenler! Allah’a itâat edin. Peygamber’e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin*” ayetinde geçmektedir.”³⁸⁰ Ulü’l-Emr, buyruk sahibi, sözü geçerli kimse anlamlarına gelir. Sünnî siyaset teorisinde “*ulü’l-emr*” kavramı, Müslümanların başındaki herhangi bir halife, hükümdar, idareci veya fakihler ile ilim ehli kişiler olarak anlaşılmıştır.³⁸¹ Şîî siyaset doktrininde ise, “*ulü’l-emr*”den kasıt Hz. Ali’dir.³⁸²

³⁷⁶ “Şia, kelime olarak taraftar anlamına gelmekle beraber terim olarak, Hz. Muhammed’in vefatından sonra Hz. Ali ve Ehl-i Beytini halifelik (imamet) için en layık kişi olarak gören ve onu nass ve tayinle meşru halife kabul eden; ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların müşterek adı olmuştur.” Bkz. Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 6. bs., Selçuk Yay. Ankara, 1993, 119.; “Günümüzde de Şia denilince genellikle İmamiyye fırkası anlaşılmaktadır.” Bkz. A.g.y., s. 140; “İmamiyye’ye göre Hz. Muhammed, Hz. Ali’yi kendisinden sonrası için halife tayin etmiştir. Sahâbînin çağunluğu da buna uymadıkları için delalet düşmüşlerdir.” Bkz. el-Eş’ari, *Makalat*, 87.

³⁷⁷ Bağdadi, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 340-343.; a.g.y., *Usulu’d-Din*, 270-294.; İmâmet ve hilâfetle alakalı konular hakkında ayrıntılı bilgi için Akaidle alakalı eserlerin son kısımlarında yer alan ‘*İmamet*’ bahislerine ya da müstakil olarak yazılmış eserlere müracaat edilebilir. Müstakil eserler için bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye, fi İslahî’r-Raî ve’r-Raiyye*, thk. Beşir Muhammed Uyun, Mektebetu Dâri’l-Beyân, Dimaşk, 1985.; Ebû’l-Hasan el-Mâverî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniye*, Matbaatu’l-Vatan, Kahire, 1298.; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid Faki, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Kahire, 1938.

³⁷⁸ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar/ Kitabü’l-Makalat ve’l-Fırak, Fıraku’ş-Şia*, trc. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 89.; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akaidü’l-İmamiyye*, İntişarat Ensariyân, Kum, t.y., 74.; Kaşif el-Ğatta, *Aslu’ş-Şia ve Usuluha*, thk. Alâ Âli Cafer, 1. bs., Muessesetu İmam Ali, Beyrut, 1415, 221.

³⁷⁹ Şehristani, I, 28.; Geniş bilgi için bkz. Muhammed Mescid’i Cami, *Ehl-i Sünnet ve Şia’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, trc. Malik Eşter, İnsan Yay., İstanbul 1995, 17-124; M. Ziyauddin Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yay., İstanbul 1990, 117-273

³⁸⁰ Nisâ, 4/59.

³⁸¹ Zemahşeri, I, 523-524; Kurtubi, V, 258-260; Suyuti, Abdurrahman b. el-Kemal Celaluddin, *ed-Durru’l-Mensûr*, (I-VIII), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993, II, 573-574.

Max Weber'in karizmatik lider teorisinin hayat bulduğu bir diğer alan da Şia'nın imamet teorisidir. Tam da Weber'in teorisinde olduğu gibi karizmatik liderin vefatından sonraki dönemde yaşanan, karizmanın rutinleşmesi ve kurumlaşması süreci, imamet düşüncesindeki “nassla tayin” iddiası ile birebir örtüşmektedir.³⁸³

Şia, Hz. Ali'yi nebevi otoritenin yegâne meşru mirasçısı olarak görmektedir. Onlara göre, Hz. Muhammed'in yerini alacak olan kişi, aynı anda siyasi ve dini otoriteyi elinde tutan bir lider olmalıdır. Dolayısıyla böyle birisinin tayini insanların tercihlerine bırakılmayacak kadar önemli bir konudur.

Fakat Hz. Muhammed'in, hem peygamber hem de devlet başkanı olmasından kaynaklanan ve kendisinden sonra başka hiçbir insanın sahip olamayacağı niteliği haiz bir otorite yapısı vardı. Bu Şia açısından izahı zor bir durumdu. Bu çelişkiyi aşabilmek için Şiiler, kademeli biçimde, bu otoriteyi sağlam tutan ve Peygamberi Allah'ın elçisi yapan “ışığın” aynısını paylaşan, bunu imamlara nakleden bir ilahiyat dokudular.³⁸⁴

Şia kaynaklarındaki, imamet Hz. Ali'nin hakkı olduğunu temellendirmeye çalışan rivayetlerin içeriğine baktığımızda, hep aynı hedefe odaklı olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bu rivayetleri okuyan her bir bireyin zihninde, “*imamet işi nasslarla belirlenmiştir, bu konuda insanların yorum veya takdir yetkileri yoktur ve herkes bunu kayıtsız şartsız bir şekilde kabul etmelidir*” kanaatinin oluşmasının hedeflendiği çok belirgindir.

Sünni literatüre baktığımızda da aynı veya benzer bir literatürün orada da oluştuğunu görmekteyiz. Edindiğimiz kanaate göre, ilk dört halifenin seçilme şekilleri veya öncelik sonralıkları ile ilgili herhangi bir itirazı bulunmayan Ehl-i Sünnet düşüncesi, bu literatürü kendiliğinden oluşturmamıştır. Şia düşüncesi bu konuda itirazcı olduğu için literatürü de ona göre oluşturmuş, o günün şartları

³⁸² Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, (I-VIII), tsh. ve tlk. Ali Ekber el-Ğifari, Dâru'l-Kütüb el-İslamiyye, Tahran, 1365, I, 286.; Süleyman el-Belhî el-Kunduzî, *Yenabiu'l-Mevedde*, Dâru'l-Hilafe el-İlmiyye, Belh, 1320, s. 114.; el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akaidu'l-İmamiyye*, 75.

³⁸³ Karizmatik liderle benzer özelliklere sahip birisinin bu görevi üstlenmesi veya ilk karizmatik liderin kendi yerine geçecek olanı kendisinin belirlemesi durumu. Bkz. Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, 97.

³⁸⁴ Dabaşi, 22.

içerisinde buna başka bir şekilde mukabelede bulunma imkanı olmadığı için Ehl-i Sünnet düşüncesi de kendisini misliyle cevap vermek zorunda hissetmiştir.

Örneğin, kaynaklarda “Nur Hadisi” olarak geçen ve Selman-ı Farisi’nin rivayet ettiği iddia edildiği habere göre Allah’ın Rasulü bir keresinde, “*Ben ve Ali Allah indinde bir nur halindeydik. Allah (c.c), Hz. Âdem’i yaratmadan on dört bin yıl önce bu nuru anıyor ve takdis ediyordu. (Allah) Âdem’i yarattıktan sonra bu nuru onun sulbüne yerleştirdi. Ben peygamber, Ali de imam olarak Abdulmuttalib’in sulbünden ayrılıncaya kadar kadar biz tek bir nurduk*”³⁸⁵ demiştir. Böylece Hz. Ali, insanoğlu yaratılmadan on dört bin yıl öncesinden hem de tek bir nur halinde Hz. Muhammed ile beraber olmuş oluyordu. Abdulmuttalib’in sulbünde ancak ayrılan bu yekpare nurun diğer parçası, yani Rasulün “mütemmim cüzü” tabii ki onun yokluğunda onun yerini alacak yegane kişidir. Bir başkasının bu makama gelmesi gasptan başka bir şey değildir.

Bu rivayet karşısında Sünni literatürün de sessiz kalması mümkün değildi. Nitekim aynı rivayetin bir başka versiyonu bunu teyid etmektedir: İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed, “*Kureyş, mahlûkat yaratılmadan iki bin yıl önce Allah indinde bir nur halindeydi. Allah ve melekler bu nuru zikrediyorlardı. Allah, Âdem’i yarattıktan sonra bu nuru onun sulbüne yerleştirdi ve beni de bu şekilde dünyaya indirdi*” demiştir.³⁸⁶ Bu rivayetin biraz aceleye geldiği bellidir çünkü bir şey dikkatten kaçmıştır; nur halinde olan bir kabiledir. Ama yine de kendi içinde tutarlıdır, çünkü “nur”, Hz. Muhammed’e has kılınırsa, intikal ancak Hz. Hasan ve Hüseyin’in sulbünde devam edebilirdi, Kureyş kabilesine hasredilerek bu sakınca ortadan kaldırılmış oluyordu.

Genel olarak Kureyş kabilesine bu şekilde bir meşruiyet zemini oluşturulduktan sonra özelde de halifelerin nasslarla koruma altına alınması gerekmektedir. Ebu Hureyre’den bu minvalde gelen bir rivayete göre, Hz. Muhammed, “*Semaya çıkarıldığım zaman hangi semaya uğradımsa mutlaka orada*

³⁸⁵ El-Bahrânî, Haşim, *Ğayetu’l-Meram*, (I-VII), thk. Seyyid Ali Aşûr, Kum, 1421, I, 113.; eş-Şahrevedî, *Müstedrek Sefinetu’l-Bihar*, (I-X), thk., tsh. Hasen b. Ali en-Nemazî, Messesetu En-Neşr el-İslami, Kum, 1418, I, 41.; Ahmed b. Abdullah Taberî, *Zehairu’l-Ukba*, Mektebet Kudsi, Kahire, 1356, 57.; el-Kunduzî, 10.

³⁸⁶ Suyuti, *ed-Durru’l-Mensûr*, IV, 331.

ismimi 'Muhammed Rasulullah' olarak buluyordum ve Ebu Bekir es-Siddik (ismi) de hemen (ismimin) arkasındaydı' buyurmuştur.³⁸⁷

Sadece Hz. Ebu Bekir değil, ondan sonra gelen Hz. Ömer'in de hilafetinin nasslarda yerinin olması gerekiyordu. Böylece silsile sağlıklı bir şekilde devam edebilecek ve Şia'nın iddiaları gerekli karşılığı bulacaktı. Dolayısıyla Hz. Ömer de halifeden öte nitelikleri haiz birisi olmalıydı ki bunu da Hz. Muhammed'den gelen, "Benden sonra Peygamber olsaydı muhakkak Ömer olurdu" rivayeti doğrulamaktaydı.³⁸⁸ Bir başka rivayete göre ise "Allah Teâlâ Arife akşamı meleklerine karşı genel olarak Müslümanlarla, özel olarak da Ömer'le iftihar" etmekteydi."³⁸⁹

Kaynaklarda Şii doktrinin delil olarak kullandığı rivayetlerden bir diğeri de "Sekaleyn Hadisi"dir: Zeyd b. Erkam'dan rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed, vefatına yakın bir zaman diliminde, "*Allah, beni kendisine davet etmiş, icabet etmek gerekir. Fakat sizin içinizde iki büyük ve değerli emanet bırakıyorum: Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beytim; bunlarla davranışınıza dikkat edin, bu ikisi Kevser'de bana varıncaya dek birbirinden ayrılmazlar*"³⁹⁰ şeklinde buyurarak Müslümanların dikkatini çekmiştir. Şia'nın "Ehl-i Beyt"ten kastı tabii ki Hz. Ali ve Hz. Fatıma ile çocuklarıdır,³⁹¹ dolayısıyla peygamberin her konudaki yegane mirasçıları da onlar olmaktadır.

³⁸⁷ Taberani, *Mu'cemu'l-Evsat*, II, 318, h.no: 2092; Ebu Ya'la, *Müsned*, XI, 488, h.no: 6607.

³⁸⁸ Tirmizi, *Menâkıb*, h.no: 3686; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV 154, h.no: 17441; Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdullah el-Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1990, III, 92, h.no: 4495.; Taberani, *Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 180, h.no: 475.

³⁸⁹ Taberani, *Mu'cemu'l-Evsat*, II, 61, h.no: 1251

³⁹⁰ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, 294.; Taberî, Ahmed b. Abdullah, *Zehairu'l-Ukba*, 16.; el-Kunduzî, *Yenabiu'l-Mevedde*, 20.; Sünni kaynaklarda da aynı hadis mevcuttur. Bkz. Ebu Ya'la, *Müsned*, II, 297, h.no: 102. (Muhakkik bu hadisin senedinin zayıf olduğu notunu hadise eklemiştir).

³⁹¹ İbn Tâvûs'un el-Yakîn isimli eserinde anlatılan bir rivayete göre Allah Teâlâ, Hz. Adem'i yarattıktan sonra Hz. Adem "*benden daha çok sevdiğin var mı?*" diye birkaç kez Allah'a sorar, ilk başlarda bu soruya cevap vermeyen Allah (c.c), daha sonra "*evet, şayet onları yaratmasaydım seni yaratmazdım*" diye cevaplar. Bunun üzerine Hz. Adem kendisinden daha çok sevilenlerin kimler olduğunu merak eder. Allah (c.c), meleklerine aradaki perdeyi kaldırmalarını emreder. Hz. Adem, beş silüet görür ve merakla bunların kim olduğunu sorar. Allah (c.c), "*ey Adem, bu Peygamberim Muhammed'dir, diğeri, Mü'minlerin emiri, Peygamberimin amcasının oğlu ve vasisi Ali'dir, diğeri Peygamberimin kızı Fatıma'dır, diğer ikisi de Ali'nin çocukları Hasan ile Hüseyin'dir*", dedikten sonra "*ey Adem bunlar senin çocuklarıdır*" diye ilave eder. Bunun üzerine Hz. Adem rahatlar." Bkz. İbn Tâvûs, *el-Yakîn*, I. bs., Müessesetu Dari'l-Kitab, Beyrut, 1413, 174-175.

Bu hadis Sünni kaynaklarda da geçmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet âlimleri bu rivayeti hem hilafet/imamet çerçevesinde değerlendirmemişler hem de “Ehl-i Beyt” kavramını farklı bir şekilde ele alarak anlam çerçevesini genişletmişlerdir. Örneğin, bu çerçevede “Ehl-i Beyt”ten kastın kimler olduğu ile ilgili olarak, Müslim’in “Sahih”inde, “*Hz. Muhammed’in eşleri ile kendisine sadaka almaları haram kılınmış olan Hz. Ali’nin, Ukayl’in, Cafer’in ve Abbas’ın ailesi olduğu*” açıklaması getirilmiştir.³⁹²

Ehl-i Beyt kavramının merkezde olduğu ve Şia’nın İmamet mevzusunda delil olarak kullandığı bir başka rivayet ise “Sefine Hadisi”dir. İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Peygamber (s.a.v), “*Ehl-i Beytim’in misali, Nuh’un gemisi gibidir. Bu gemiye binen kurtulur, binmeyen helak olur*” şeklinde buyurmuştur.³⁹³

İslam tarihi kaynaklarında en çok tartışması yapılan konulardan bir tanesi olan “Kırtas Olayı” da yine Şia’nın ısrarla üzerinde durduğu bir meseledir. Hatta bu olaydaki rolü yüzünden Hz. Ömer’e karşı şiddetli eleştirilerde bulunmaktadır.³⁹⁴ Kaynaklarda, İbn Abbas’tan gelen rivayete dayandırılarak anlatıldığına göre, Hz. Muhammed vefat etmeden önceki hastalık döneminde vasiyetini yazdırmak için çevresindekilerden kağıt-kalem istemiş ve “*ona bir şey yazacağım, benden sonra ebediyyen sapıtmazsınız*” demiştir. Hz. Muhammed’in bu isteği orada bulunan Ashab arasında tartışma çıkmasına neden olur. Bu tartışma sırasında Hz. Hz. Ömer, “*Rasûlullah (s.a.v) hastalığının, etkisiyle böyle konuşuyor*” der; yani kağıt-kalem getirilmesine engel olur. Bu konuda, yazsın veya yazmazsın diyenler arasındaki tartışma uzayıp gidince, Hz. Peygamber (s.a.v), “*Beni kendi halime bırakınız. Benim bu durumum sizin beni kendisine çağırdığınız şeyden hayırlıdır*” diyerek³⁹⁵ tartışmaları yanından uzaklaştırır.

³⁹² Müslim, Fadailü’s-Sahâbî, 4, h.no; 2408; ayrıca bkz. Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebu Bekir, *Sunenu’l-Beyhaki el-Kübra*, (I-X), thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebetu Dari el-Bâz, Mekke, 1994, VII, 30, h.no: 13017.

³⁹³ Taberî, Ahmed b. Abdullah, *Zehairu’l-Ukba*, 20; Kunduzî, 27-28; Suyuti, *ed-Durru’l-Mensûr*, IV, 434; bu hadisin zayıf olduğu söylenmiştir. Bkz. Neysaburî, *el-Müstedrek*, II, 373, h.no: 3312

³⁹⁴ İbn Ebi’l-Hadîd, I, 567.

³⁹⁵ Şehristani, I, 21; Buhari, *Kitabu’l-Merda*, 17, h.no: 5345; Müslim, *Vasiyet*, 5, h.no: 1637; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 336, h.no: 3111; İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban*, (I-XVIII), thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu Risale, Beyrut, 1993, XIV, 562, h.no: 6597.

İşte bu rivayetten yola çıkan Şia, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi ümmetine vasiyet etmek için yazacak bir şeyler istemiş olduğunu, fakat etrafındakilerin buna meydan vermediklerini iddia etmiştir.³⁹⁶ Halbuki kaynaklardaki bu rivayetin hiçbir varyantında Hz. Muhammed'in, birisini kendi yerine vasiyet etme niyetini taşıdığını veya bunu kayda geçirmek istediğini belirten bir ifade bulunmamaktadır.

Böyle olmasına rağmen Şia'nın bu iddiasına karşılık Ehl-i Sünnet bu iddiayı çürütmek için Şia'yı kendi silahı ile vurmak cihetine gitmiştir.³⁹⁷ Ehl-i Sünnet'in iddiasına göre de vefatına yakın günlerde Hz. Peygamber, Ebu Bekir'in oğlu Abdurrahman'ı çağırır ve: "*Bana bir levha getirin ki Ebu Bekir için bir yazı yazayım, hakkında ihtilaf edilmesin*"³⁹⁸ diyerek vasiyetini ortaya koyar.

Şia'nın en çok önem verdiği delillerden bir tanesi de Sünni kaynaklarda da çokça yer alan "Gadir Hum Olayı"dır:

el-Kâfi adlı eserde aktarıldığına göre, Ali b. İbrahim'den, o da babasından, babası da İbn Ebu Ümeyr'den, o da Ömer b. Üzeyne'den, o da Zürrare, Fudayl b. Yesar, Bukeyr b. A'yun, Muhammed b. Müslim, Bureyd b. Muaviye ve Ebu'l-Carud'dan İmam Bâkır'ın şöyle buyurduğu nakledilir: "Yüce Allah, Peygambere, Hz. Ali'nin veliliğini emretti. Ona, '*Sizin veliniz ancak Allah, O'nun Resulü ve namaz kılan ve rükû hâlinde iken zekât veren müminlerdir*'³⁹⁹ ayetini indirdi ve "Ulü'l-Emr'in" veliliğini farz kıldı.⁴⁰⁰ Ashab bunun ne olduğunu bilmediler. Bunun

³⁹⁶ İbn Ebi'l-Hadîd, I, 567.

³⁹⁷ M. Sait Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hadiselerde Hadis Münasebeti*, Basılmamış Doçentlik Tezi, AÜİF., Ankara, 1967, 25.

³⁹⁸ Ebu Davud, *Minhatu'l-Ma'bud fi Tertibi Müsnedi't-Tayâlisî Ebi Davud*, Mürettib: Abdurrahman el-Benna, (I-II), Munîriyye, 1372, h. No: 2631; İbn Sa'd, III, 180; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 355; Muhammed b. Salim Âmidi, *Ğayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, thk. Hasen Mahmud Abdullatif, Meclisu'l-A'la Li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, Kahire, 1391, 379.

³⁹⁹ Maide, 55.

⁴⁰⁰ "*Sizin veli ve sahibiniz Allah, Resulü ve namaz kılıp rükû halinde zekat veren mu'minlerdir.*" (Maide, 55) Bu ayet-i kerime'nin tefsiri Hz. Ali'nin faziletine delil kabul edilmiştir. Bu yoruma göre: "Hz. Ali bir gün camide namazı kılarırken, dilencinin birisi cemaatten yardım istedi. Ali b. Ebu Talib rükû halindeydi, parmağıyla dilenciye işaret etti. Dilenci de yüzüğü alarak gitti. Peygamber-i Ekrem (s.a.v) bu durumu görünce şöyle buyurdu: '*Ya Rabbi, kardeşim Musa (a.s) sana "İlahi, kalbimi genişlet işimi kolaylaştır, dilimin bağını çöz de anlasınlar sözümü iyice, ailemden (kardeşim Harun'u) bana vezir et*' dediğinde: '*Biz sana kardeşini yardımcı verdik ki kuvvetlenesin*' vahyedildi. Peygamber: "*Rabbim, ben de senin Resulünüm; kalbimi genişlet, işlerimi kolaylaştır. Ali'yi yardımcım ve vezirim kıl*" buyurdu." Ebu Zerr diyor ki: "*Henüz Peygamber'in sözleri bitmeden bu ayet-i kerime nazil oldu.*" Bkz. Kuleynî, I, 288-289.; Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (I-XX), 2. bs., Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbu, Beyrut, 1973, VI, 18.

üzerine Allah, Hz. Muhammed'e namazı, zekâtı, orucu ve haccı açıkladığı gibi velâyeti de açıklamasını emretti. Allah'tan bu emir gelince, Peygamber sıkıntıya kapıldı, insanların dinlerinden dönmelerinden, kendisini yalanlamalarından korktu. Bu sıkıntı üzerine yüce Allah ona, '*Ey Elçi, Rabbin tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçisi olma görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur*'⁴⁰¹ ayetini indirdi. Bunun üzerine Peygamber Allah'ın emrini haykırdı. Gadir-i Hum⁴⁰² günü '*toplunun*' diye seslendi ve ayağa kalkarak Hz. Ali'nin "*veliliğini*" ilân etti. Ardından insanlara, orada olanların olmayanlara bu mesajı duyurmalarını emretti. Bunun üzerine Mâide suresinin üçüncü ayeti nazil oldu ve Allah (c.c) şöyle buyurdu: "*Bugün kâfirler dininiz yüzünden meyyus olmuşlardır. Artık sizde korkmayın onlardan, benden korkun. Bu gün dininizi ikmal ettim, size verdiğim nimetimi tamamladım, İslam'ı size din olarak verip buna razı oldum.*"⁴⁰³

Berâ bu konuyla alakalı şöyle demiştir: "Veda haccında Peygamber-i Ekrem'in (s.a.v) huzurunda idim. Gadir-i Hum'a vardığımızda Resulullah o yerin temizlenip, toplantıya hazırlanmasını istedi. Sonra Ali'yi (a.s) sağ tarafına alıp elini tutarak kaldırdı ve buyurdu: "Acaba ihtiyarınız benim elimde değil midir?" Orada bulunanlar "Evet bizim ihtiyarımız senin elindedir" diye cevap verdiler. Sonra buyurdu: "Ben kime sahip ve mevla isem, Ali de onun sahibi ve mevlasıdır. İlahi, onun dostuyla dost ve düşmanıya düşman ol."⁴⁰⁴ Sonra Ömer b. Hattab Ali'ye (a.s) şöyle söyledi: "Bu makama seçilmeni tebrik ediyorum. Sen benim ve bütün müminlerin mevlası oldun."⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Mâide, 67.

⁴⁰² Mekke ile Medine arasında olan Cuhfe'ye yaklaşık olarak iki mil mesafedeki bir mıntıkanın ismidir. Burada aldatici bir su kaynağı olduğu rivayet edilmiştir. Burada su bulup içen birisi daha sonra tekrar geldiğinde su bulamamış ve susuzluktan ölmüştür. Bkz. Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, 188.

⁴⁰³ Kuleynî I, 289-291.; Tabatabai, VI, 16.

⁴⁰⁴ Yakubi, *Tarih*, (I-II), Brill, Leiden, 1883, II, 125.

⁴⁰⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 281, h.no: 18502. (Bu hadis senedindeki Ali b. Zeyd'den dolayı zayıf kabul edilmiştir); İbn Hibban, *Sahih*, XV, 375, h.no: 6931. "Gadir Hum olayı ile alakalı geniş malumat için bkz: Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, İstanbul, 1996; Hayati Aydın, *Gadirihum, Şii ve Sünni Literatürde İmamet, Hilafet ve Velayet Kavramlarının Dini ve Siyasi Arka Planı*, İstanbul, 2001.; Cemal Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi", *AÜİFD.*, Ankara, 1983, XXVI, 461 vd."

Şia'nın, iddialarını ayete dayalı olarak ispatlama gayreti içerisine girmesi üzerine etki tepkiyi doğurmuş ve Ehl-i Sünnet âlimleri de kendilerine ayetleri dayanak olarak kullanmak için onları yorumlama yoluna gitmiştir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'ye göre Hz. Ebu Bekir'in hilafeti ayetlerle sabittir. O'nun hilafetine işaret eden ayetler ise şunlardır:⁴⁰⁶

*“Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sahip ve hâkim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm'ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vaat etti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. Artık bundan sonra kim inkâr ederse, işte bunlar asıl büyük günahkârlardır.”*⁴⁰⁷

*“Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirse namazı kılar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah'a varır.”*⁴⁰⁸

*“Andolsun ki o ağacın altında sana bey'at ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir.”*⁴⁰⁹

Eş'ari'ye göre bu ayetlerin delalet ettiği ve kendilerini övdüğü Muhacirler ve Ensar, Hz. Ebu Bekir'in hilafeti üzerinde ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla zikredilen ayetler bu yönüyle Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin sıhhatine delil oluşturmaktadırlar.⁴¹⁰

Ayrıca delil olarak gösterdiği diğer ayetler de şunlardır:

“Eğer Allah seni onlardan bir gurubun yanına döndürür de (Tebük seferinden Medine'ye döner de başka bir savaşa seninle beraber) çıkmak için senden izin isterlerse, de ki: Benimle beraber asla çıkmayacaksınız ve düşmana karşı benimle beraber asla savaşmayacaksınız! Çünkü siz birinci defa (Tebük seferinde) yerinizde

⁴⁰⁶ Eş'ari, Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, 1. bs., Dâru'l-Ensar, Kahire, 1397, 251-260.

⁴⁰⁷ Nur, 55.

⁴⁰⁸ Hac, 45.

⁴⁰⁹ Fetih, 18.

⁴¹⁰ Eş'ari, *a.g.e.*, 252.

kalmaya razı oldunuz. Şimdi de geri kalanlarla (kadın ve çocuklarla) beraber oturun!"⁴¹¹

*"Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğrattır."*⁴¹²

Bu ayetler de Eş'ari'ye göre, Hz. Ebu Bekir'in mürtedlere, Hz. Ömer ve Osman'ın da Rum ve Farsilere karşı yürütmüş oldukları mücadelelere işaret etmektedir.⁴¹³

Ayrıca Eş'ari, mantıksal bir sebep-sonuç ilişkisi kurarak ilk halifelerin hilafetinin meşruiyetini ispatlamaya çalışmıştır. Bu önermeye göre, eğer Ashab, Hz. Ebu Bekir üzerinde ittifak etmişse ve onun icraatlarına karşı çıkmamışsa Hz. Ömer'in de hilafeti de sahihtir. Çünkü onu da halifeliğe Hz. Ebu Bekir getirmiştir.⁴¹⁴ Ayrıca Şia'nın Hz. Ali'nin bu konuda önceliğe sahip olduğu iddialarına karşı çıkmış ve Hz. Ali'nin, kendisinden önceki halifelere bey'at etmesini gerekçe göstererek Şia'nın iddiaların doğru olmadığını belirtmiştir.⁴¹⁵

İbn Hazm'a göre ise kendileri hakkında, *"Bir de o mallar şu muhacir fakirlere aittir ki (onlar) yurtlarından ve mallarından çıkarılmışlardır. Allah'ın lütûf ve rızasını ararlar. Allah'a ve Elçilerine yardım ederler. İşte doğru olanlar onlardır"*⁴¹⁶ şeklinde ayet inmiş olan Muhacirlerin tamamının Hz. Ebû Bekir üzerinde ittifak etmeleri onun hilafete layık olduğunun en büyük delilidir.⁴¹⁷

İbn Hazm'ın Hz. Ebu Bekir'in Hilafetine delil getirdiği hadisler ise şunlardır:

Cubeyr İbnu Mut'im anlatıyor: *"Bir kadın, Resulullah'a gelerek bir hususta kendisiyle konuştu. Resulullah, (kendisine) tekrar gelmesini emretti. Bunun üzerine kadın:*

⁴¹¹ Tevbe, 83.

⁴¹² Fetih, 16.

⁴¹³ Eş'ari, *el-İbane*, 254-255

⁴¹⁴ Eş'ari, *a.g.e*, 255

⁴¹⁵ Eş'ari, *a.g.e*, 257- 258.

⁴¹⁶ Haşr, 8.

⁴¹⁷ İbn Hazm, *Milel*, IV, 176.

“*Ya seni bulamazsam!*” dedi. Kadın (bu sözüyle) sanki ölümü kastetmişti.

Resulullah:

“*Eğer beni bulamazsan, Ebu Bekir’e uğra!*” diye cevap verdi.”⁴¹⁸

Hz. Aişe bir gün hastalandı: “*Vay başım ağrıyor (ölüyorum) dedi. Hz. Peygamber de, keşke ben sağ iken (ölsen) olsa, senin için tövbe diler, dua ederdim*” dedi. Bunun üzerine Aişe birden parladı: “*Vay başıma gelen, sen benim ölmemi istiyorsun herhalde. Ben öleceğim, sen de eşlerinden biriyle baş başa kalacaksın değil mi?*” dedi.

Rasûlullah da (sözü değiştirerek): “*Bilakis ben ölüyorum, vay başım. Ebû Bekir’e ve oğluna haber göndermek istedim. Ancak bunu işiten bir şey çıkarmaya çalışan kimseye ümit vermek endişesiyle, kendi kendime bu durumu Allah kabul etmez, müminler de reddederler ya da bu işi Allah istemez ve müminler kaçınırlar dedim*” dedi.⁴¹⁹

İbn Hazm da Ebu’l-Hasen el-Eş’ari’nin, Hz. Ebu Bekir’in Hilafetine delil olarak kabul etmiş olduğu ayetleri Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman’ın halifeliğinin sıhhatinin kanıtları kabul etmiştir.⁴²⁰

Hz. Ebû Bekir’in hilâfetini nassa dayandıran diğer bir İslâm âlimi de İbn Teymiyye (ö.728/1327)’ dir. O, *Mecmûatu’l-Fetâvâ* isimli eserinde İbn Hazm’ın delil gösterdiği hadislere ilaveten “*Benden sonra Ebu Bekir ve Ömer’e uyun*”⁴²¹ hadisini Hz. Ebu Bekir’in hilafetine delil göstermiştir.

İbn Teymiyye’nin Hz. Ebu Bekir ve dolayısıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın hilafetini de şu ayetlere dayandırmıştır.⁴²²

⁴¹⁸ İbn Hazm, *Milel*, IV, 177.; Buhari Ahkâm, 57.; Fedailu Ashabi’n-Nebi, 5.; İ’tisam 24.; Müslim, Fedailu’s-Sahâbî 10, h.no: 2386.; Tirmizi, Menakib, h.no: 3677.

⁴¹⁹ İbn Hazm, *a.g.e*, IV, 177.; Buhari, Merda, 16, h.no: 5342; Ahkam, 51, 6791.; Beyhaki, *Sunen*, Cenaiz, III, 378, h.no: 6360.

⁴²⁰ İbn Hazm, *a.g.e*, IV, 178, 179.

⁴²¹ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed, *Mecmuatul-Fetâvâ*, (I-XXXVII), thrc. Amir el-Cezzar, Enver el-Bâz, Dâru’l-Vefa, 3. bs., Kahire, 2005, XXXV, 16.; Tirmizi, Menakib, h.no: 3662.; İbn Mace, Mukaddime, h.no: 97; İbn Hanbel, 5, 382, h.no: 23293.

⁴²² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XXX, 32.

“Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sahip ve hâkim kıldığı gibi, onları da yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını vaad etti.”⁴²³

“...(Bilsin ki) Allah yakında öyle bir toplum getirecek ki, (O), onları sever, onlar da O’nu severler...”⁴²⁴

“...Allah şükredenleri mükafatlandıracaktır.”⁴²⁵

“...Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya davet edileceksiniz. Onlarla ya savaşsınız yahut Müslüman olurlar...”⁴²⁶

“Temizlenmek üzere malını hayra veren iyiler ondan (ateşten) uzak tutulur.”⁴²⁷

“(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen ilk Muhacirler ve Ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır.”⁴²⁸

Beyhaki ise halifelerin sırası konusunda “*Ümmetimin hilafet süresi otuz yıldır, sonrası ise krallıktır. Benim bir gemim vardır ve Ebu Bekir’in, Ömer’in, Osman’ın ve Ali’nin hilafetini içine almaktadır*” hadisini delil olarak öne sürmektedir.⁴²⁹ Onun bu sıralama ile ilgili olarak ortaya koyduğu bir diğer hadis ise Semura b. Cundub’dan aktarılan şu rivayettir:

“Bir adam şöyle dedi: “*Ey Allah’ın Rasûlü! Ben sanki semadan bir kova gibi bir şeyin sarkıtıldığını gördüm. Ebu Bekir geldi, bu kovayı iki yanından tutup az bir miktar içti, sonra Ömer geldi bu kovayı iki yanından tutup doyasıya içti. Daha sonra Osman geldi, bu kovayı iki yanından tutup doyasıya içti. Sonra Ali geldi, kova biraz çalkalandı ve üzerine kovadan bir miktar su döküldü.*”⁴³⁰

⁴²³ Nur, 55.

⁴²⁴ Mâide, 54.

⁴²⁵ Âli İmran, 144.

⁴²⁶ Fetih, 16.

⁴²⁷ Leyl, 17-18.

⁴²⁸ Tevbe, 100.

⁴²⁹ Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyin, *el-İ’tikad ve’l-Hidaye ila Sebili’r-Reşad ala Mezhebi’s-Selefi ve Ashabi’l-Hadis*, thk. Ahmed İsam el-Katib, Dâru’l-Afâk el-Cedide, Beyrut, 1401, 333.

⁴³⁰ a.g.e.

Ayrıca kaynaklarda, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetine, İbn Ömer'den rivayet edilen, “*Nebi (s.a.v) zamanında insanları faziletlerine göre derecelendiriyorduk. En hayırlısı olarak Ebu Bekir’i sonra Ömer b. Hattab’ı sonra da Osman b. Affan’ı hayırlı olarak derecelendiriyorduk*”⁴³¹ şeklindeki ve Hz. Aişe'den rivayet edilen, “*Hz. Muhammed, ‘içlerinde Ebu Bekir’in bulunduğu bir kavme ondan başkasının imamlık yapması yakışık almaz*”⁴³² şeklindeki hadisler delil olarak ortaya konmuştur.

Bu ve buna benzer spekülatif birçok iddianın aksine Hz. Muhammed, kendisinin yerine geçmesi için kimseye işaretle bulunmamıştı.⁴³³ Hz. Ömer de kendisinden sonraki dönem için yerine bir halife vasiyet etmesi talep edildiğinde, Hz. Muhammed'in kendi yerine hiç kimseyi vasiyet etmediği hususuna şu şekilde vurgu yapmıştır:

*“Eğer ben yerime birisini tayin edecek olursam, benden daha hayırlı birisi (Hz. Ebu Bekir) kendi yerine birisini tayin etmiştir, eğer bu görevi Şûraya bırakacak olursam yine benden daha hayırlı birisi (Hz. Muhammed) bu işi şûraya bırakmıştır. Allah kendi dinini böyle muallakta bırakmaz.”*⁴³⁴

⁴³¹ Buhari, Fedailu's-Sahâbî, 5, h.no: 3455.

⁴³² Tirmizi, Menakıb, V, 6124, h.no: 3673.

⁴³³ Buhari, Kitâbul'l-Ahkâm, 51; Müslim, 33, 2; Beyhâkî, *Sünen-i Kübra*, Katli Ehli'l-Bağiyî, 6, 16348; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 12.

⁴³⁴ Buhari, Ahkâm, 51, h.no: 6792; Müslim, İmare, 2, h.no: 11; Taberî, *Tarih*, II, 580; İbn Kesir, *el-Bidaye*, V, 250; İbn Sa'd, III, 343.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İKTİDARIN MEŞRUIYETİNİN
İDARİ TASARRUFLAR ve İSTİŞARE İLE İLİŞKİSİ
(MEŞRUIYET ARAÇLARI)

I- İDARİ TASARRUFLAR ve MEŞRUIYETLE İLİŞKİSİ

A- Hz. Muhammed ve Devlet İdaresinde Yeni Normlar

Hz. Muhammed, devletin yönetim merkezi olan Medine'yi askeri veya umre-hac ibadetini yerine getirme gibi nedenlerle terk ettiğinde, kendi yerine muhakkak bir vekil bırakmaktaydı. Vekâlet görevini tevdi etmiş olduğu kişilerin kimliklerine baktığımızda bu vekillerin seçilmesinde iki şeyin dikkate alındığını görürüz ki bunlar da liyakat ve ehliyettir.

Bu durum onun stratejisinin doğal bir sonucudur. Hz. Muhammed, risalet görevine başladığında içerisinde bulunduğu toplum, güçlü kabile geleneği olan ataerkil bir yapıya sahipti. Kabilenin, dolayısıyla asabiyetin etkisi o kadar büyüktü ki yeni yetişen nesiller adeta tesis olunmuş damarlara zerk edilen hayat kanı idi; hareketin ve hayatın yönü nisbeten önceden belirlenmişti.⁴³⁵ Tarihin bilinmeyen çağlarından itibaren oluşmaya başlayan ve zorlu çöl şartlarının şekillendirdiği geleneksel yaşam tarzı Mekke'de tamamen kurumsal bir hüviyete bürünmüş haldeydi. Dârünnedve aracılığıyla topluma hükmeden elit tabaka (mele), kentte oligarşik bir otorite kurmuş ve bu kabile düzeninin devamını sağlıyordu.

Hz. Muhammed, işte böyle asabiyete dayalı güçlü bir kabile yapısına karşı başlayan risalet görevini başarıyla devam ettirdi ve geleneksel bağları esas alarak oluşmuş olan hiyerarşik yapılanmayı ortadan kaldırarak inanç esasına dayalı yeni bir yapılanma meydana getirdi. Kabile usulü yapılanmada, bir bireyin etkinliği veya bulunduğu sosyal tabaka, kabilesi ile doğru orantılı iken ve sosyal hayatta dikey hareket mümkün değilken, yeni yapılanmayla birlikte özgürleşen bireyler, hayatın her alanında kaabiliyetleri, gayretleri ve ehliyetleri nisbetince yer alabiliyorlardı.⁴³⁶

O, ehil olmayan kişilerin göreve getirilmesini kıyamet alameti olarak görürdü.⁴³⁷ Bu atamayı yapacak olan kişiyi, “(Emir sahibi kişi) işinin ehli olmadığını

⁴³⁵ Dabaşı, 46.

⁴³⁶ Kur'ân-ı Kerim'de de sorumluluk gerektiren bütün işler “*emanet*” kavramı ile ifade edilmiş ve bu türden görevlerin ehil kimselere verilmesi emredilmiştir. Bkz. Nisa, 48.

⁴³⁷ “Yönetim işi ehli olmayanlara verilirse kıyameti bekleyiniz.” Bkz. Buhari, ilim, 2.

*bildiği halde birisini bir göreve getirirse Cehennemdeki yerini hazırlasın*⁴³⁸ şeklinde tehdit etmiştir.

Hız. Muhammed'in görev verdiği kimseler hakkındaki ölçüsü, liyakat ve ehliyet idi. Başka konularda bilgi ve yetenek sahibi olsa da idarecilik işinin üstesinden gelemeyeceğine inandığı kimseyi bu göreve getirmezd. Nitekim dini emirler konusundaki keskin hassasiyeti ve dürüstlüğü ile meşhur bir sahâbî olan Ebû Zer el-Ğifârî, yöneticilik için talepte bulunduğu zaman, *"bu bir emanettir ve sen zayıf birisisin"*⁴³⁹ diyerek bu talebini onaylamamıştı.

Görevlendirmeler konusunda hatır-gönül ilişkisini dikkate almanın ve bu ilişkileri gözeterak görevlendirme yapmanın sorumluluğunun büyük olacağını, *"kim Müslümanların bir işini üstlenip de kendisine duyduğu sevgi sebebiyle (ehil olmayan) birini onların başına getirirse Allah'ın laneti onun üzerine olsun; (bu günahına karşı) Allah ondan ne bir keffaret ne bir bedel kabul eder"*⁴⁴⁰ şeklindeki sözleri ile ifade etmiştir.

O, akrabalık bağlarını asla dikkate almamıştır. Nitekim amcası Abbas b. Abdulmuttalib'in emirlik talebini de, *"hayal ötesi bir emirliğe sahip olmaktansa kurtarılmış bir nefse sahip olman daha hayırlıdır"*⁴⁴¹ diyerek nazik bir dille ve onu gücendirmeden geri çevirmiştir. Bu şekilde davranacak olanları da, *"kim, bir topluluk içinde daha hayırlısı olduğu halde diğer birisini akrabalık sevgisi nedeniyle göreve getirirse Cennetin kokusunu duymaz"*⁴⁴² diyerek bundan sakındırmıştır.

Hız. Muhammed, bir göreve atayacağı kişinin ne akrabası olmasına ne kendi boyundan olmasına ne de kabilesinden olmasına herhangi bir önem atfetmiştir. Savaş veya Umre-Hac vazifesi için Medine'den ayrılmak zorunda kaldığı zamanlarda kendi yerine vekil bırakmış olduğu sahabilerin kimler olduklarına baktığımızda bu durumu daha net bir şekilde görmemiz mümkündür.

⁴³⁸ el-Hindi, *Kenzu'l-Ummal*, XX, 209.

⁴³⁹ Müslim, İmâre, 4, h. no: 4823.

⁴⁴⁰ İbn Hanbel, Müsned, I, 202, h.no: 21; Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdullah el-Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1990, IV, 104, h.no: 7024.

⁴⁴¹ Beyhakî, *Sünen*, X, 96.; Muttakî el-Hindî, *a.g.e*, VI, 41.

⁴⁴² el-Hindi, *a.g.e*, VI, 39.

Hız. Muhammed ilk gazvesi Ebva (Veddan) için Medine'den ayrıldığında (2 /623), kendi yerine amil (emir) olarak Hazrec'li Sa'd b. Ubade b. Deylem b. Harise'yi (ö. 14/ 635) bırakmıştır.⁴⁴³

Aynı sene içerisinde gerçekleşen Sefevan gazvesinde de (Küçük Bedir), Medine'de aslen Kelb kabilesinden olan azadlı kölesi Zeyd b. Harise'yi vekil bırakmıştır.⁴⁴⁴

5/626 senesinin Beni Selim gazvesinde Medine amili, Kinane kabilesinden Siba b. Urfuta el-Ğifari'dir.⁴⁴⁵

Sevik ve Beni Kaynuka gazvelerinde Evs kabilesinden Beşir b. Abdilmünzir (Ebu Lübabe) yi vekil bırakmıştır.⁴⁴⁶

7 /628 senesindeki Hayber gazvesinde Medine'ye bırakılan vekil Leys'li Numeyle b. Abdullah'tır.⁴⁴⁷

Ayrıca engelli bir sahabi olan Ümmü Mektum'u, Medine'yi terk etmek zorunda kaldığı zamanlarda kendi yerine iki defa vekil bırakmıştır ki ⁴⁴⁸ bu durum, onun bir kişiyi göreve atama konusundaki politikasının, ne kadar da liyakat ve ehliyet odaklı olduğunun bir delilidir.

Hız. Muhammed'in kendi yerine bırakmış olduğu vekilleri dışında, itaat altına alınmış olan bölgelerde valilik, komutanlık, zekât memurluğu gibi devletin idari birimlerinin işlerinin yürütülmesi için görevlendirmiş olduğu memurları bulunmaktaydı. Bu görevlilerin kimliklerinin bilinmesi bizim, göreve atananların tercih edilmelerinde "akrabalık ve Kureyşliliğin" herhangi bir etkisinin olmadığı, şeklindeki iddiamız açısından önemlidir. Bu görevlilerin bazıları ve görevleri şu şekildeydi:

⁴⁴³ İbn Hişâm, II, 239.

⁴⁴⁴ İbn Hişâm, II, 255

⁴⁴⁵ *a.g.e.*, II, 451

⁴⁴⁶ *a.g.e.*, II, 453; III, 170.

⁴⁴⁷ *a.g.e.*, III, 332.

⁴⁴⁸ Ebi Davud, *Sünen*, Harac, 3, h. no: 2933.

1- Bâzân El-Farisi:

Hız. Muhammed döneminde Yemen'in Fars kökenli hükümdarıydı. Hız. Muhammed'in davetini kabul ederek Müslüman oldu ve Yemen'deki valilik görevini sürdürdü. Onun vefatı üzerine Hız. Peygamber, oğlu Şehr'i San'a valisi tayin etmiştir.⁴⁴⁹

2- ez-Zibrikan b. Bedr et-Temimi es-Sa'dî (ö. 45/ 665):

Kabilesinin ileri gelenlerinden birisiydi. Kabilesinden temsilcileriyle beraber 9/630 senesinde Hız. Peygamberi ziyaret etti. Kendi kavminin zekât memurluğuna tayin edildi, ilk iki halife devrinde de aynı görevi sürdürmüştür.⁴⁵⁰

3- Zeyd b. Harise el-Kelbi (ö. 8/ 629):

Kelb kabilesindendi. Sekiz yaşlarında esir alındı ve köle olarak satıldı. Hız. Hatice alıp Hız. Peygamberin hizmetine verdi. Peygamber onu azat edip evlatlık edindi. İlk Müslümanlardan ve Hız. Peygamberin en sevdiği kimselerdendir. Kur'ân-ı Kerim'de ismen zikredilen tek Sahabi bu zattır. Hız. Peygamber onu, kendi halası Ümeyme'nin kızı olan Zeyneb bint Cahş ile evlendirdi. Zeyd, 8/629 senesinde Mute gazvesinde, 55 yaşlarında, ordu kumandanı olarak şehit düştü. Dokuz defa⁴⁵¹ ordu kumandanlığı yapmıştır. Hız. Aişe, onun hakkında şöyle demektedir: "Ne zaman Hız. Peygamber, Zeyd'in de iştirak ettiği bir ordu gönderse, muhakkak onu başlarına emir (kumandan) yapmıştır. Şayet kendisinden sonra yaşasa idi, muhakkak onu halife bırakırdı."⁴⁵²

4- Üsame b. Zeyd b. Harise (7-54/ 615-674):

Hız. Muhammed'in vefat etmeden önce irtidat olaylarını bastırmak üzere hazırlanmış olduğu ordunun komutanlığına getirmişti. Emrindekiler arasında Hız. Ebu Bekir ile Hız. Ömer de dâhil olmak üzere Muhacir ve Ensar'ın ileri gelenleri bulunuyordu. Üsame'yi genç ve tecrübesiz görenlerin hoşnutsuzlukları kendisine

⁴⁴⁹ el-Askalanî, Ebu'l-Fazl, *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe*, (I-VIII), thk. Ali Muhammed el-Becavi, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, I, 338.; İbn Sa'd, I, 260; İbn Kesir, *el-Bidaye*, II, 180.

⁴⁵⁰ İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, (I-VII), thk. Adil Ahmed Rufai, 1. bs., Dâru İhyai't-Turas el Arabi, Lübnan, 1996, II, 291-292.; el-Askalanî, *el-İsabe*, II, 551; İbn Sa'd, VII, 37.

⁴⁵¹ İbn Sa'd, IV, 305.

⁴⁵² İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 226, h.no: 25940, 26453; el-Askalanî, *el-İsabe*, II, 598, 601; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, II, 338; İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 255.

kadar ulaşınca, Hz. Muhammed, hasta olmasına rağmen mescide gidip: “Babası bu işte ehildi, bu da emirliğe ehildir” demiştir.⁴⁵³

5- Eba Musa el-Eş’ari:

Yemenli Eş’ar kabilesindedir. Hz. Muhammed, onu Yemen’deki yerli kabilelerden olan Zebid ve Zü Enhâ kabilelerinin başına atamıştır.⁴⁵⁴

6- El-Alâ b. el Hadrami

Hadramevtlidir. Hz. Muhammed onu Bahreyn’e vali olarak atamıştır. Daha sonraları Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer de aynı görevi ona verdiler.⁴⁵⁵

7- Muhacir b. Ebi Umeyye b. Muğire (Mahzum-Kureyş)

San’a’ya zekât amili olarak yollamıştır. Esved el-Ansi olayı kendisi orada iken meydana gelmiştir. Daha sonra Hz. Ebu Bekir’de kendisini mürtedlerin arta kalanı ile mücadele etmesi için kendisini görevlendirmiştir.⁴⁵⁶

8- Ziyad b. Lebid’i (Hazrec-Ensar)

Hadramevt’e zekât amili olarak göndermiştir. Daha sonra Hz. Ebu Bekir, Eş’as b. Kays Nuceyr ehli ile beraber isyan ettiğinde bunu da mürtedlerle mücadelede görevlendirmiştir.⁴⁵⁷

9- Adiy b. Hatem’i (Tayy Kabilesinden)

Kendisi aynı zamanda Tayy kabilesinin liderlerindendi. Tayy ve Esed kabilelerine zekât amili olarak görevlendirilmiştir.⁴⁵⁸

10- Malik b. Nuveyre (Beni Yerbu’-Temim)

Beni Hanzala kabilesine zekât amili olarak gönderilmiştir. Daha sonra Hz. Ebu Bekir döneminde irtidad etti ve Halid b. Velid komutasındaki ordu tarafından öldürüldü.⁴⁵⁹

⁴⁵³ Buhari, Fadailu’s-Sahâbî, 17, h.no: 3524; Eyman ve’n-Nüzür, 1, h.no: 6212; Müslim, Fadailu’s-Sahâbî, 10, h.no: 63; İbn Sa’d, II, 190, 250; İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 255; Taberî, *Tarih*, II, 225.

⁴⁵⁴ İbn Abdilber, III, 980

⁴⁵⁵ İbn Abdilber, III, 1086; el-Askalânî, *el-İsabe*, IV, 541.; İbn Sa’d, IV, 360.

⁴⁵⁶ Ziriklî, VII, 310.; el-Askalânî, *el-İsabe*, VI, 228.

⁴⁵⁷ Ziriklî, V, 235.; el-Askalânî, *a.g.e.*, II, 586.; İbn Sa’d, III, 598.

⁴⁵⁸ Ziriklî, IV, 220.; Taberî, *a.g.e.*, II, 204.

Görüldüğü gibi önemli görevleri üstlenenlerin bir kısmı Hz. Muhammed'le kesinlikle yakın akrabalığı olan kişiler değildi. Bunlar, sırf kaabiliyet ve ehliyetleri yönüyle bu göreve layık görüldükleri için atanmış olan kişilerdi.

Hız. Muhammed, idarecilik görevinin sorumluluğunu taşıyamayacak olanları göreve getirmemiş olduğu gibi onların, emirlik işine talip olmalarını da hoş karşılamamıştır. İdarecilik görevini talep eden ve bu konuda yeteneği bulunmayan Abdurrahman b. Semure'yi “*Emirlik isteme, isteyerek alırsan (talep ettiğin için sana bu görev verilirse) sorumluluk almış olursun*”⁴⁶⁰ şeklinde uyarmıştır. Ayrıca idarecilik görevini talep etme konusunda hırslı olmayı men etmişti.⁴⁶¹ Bu işe atanma konusunda ısrarla talepte bulunanları, bu göreve atamayacağını da özellikle vurgulamıştır.⁴⁶²

Yönetim anlayışında herkese, kaabiliyet ve gayreti çerçevesinde kendisini gerçekleştirebilmesi için fırsat eşitliği tanımayı şiar edinmişti. Bu çerçevede, kendilerinde idarecilik kaabiliyeti bulunan ama bu işi üstlenme konusunda yeterli cesareti olmayan genç sahâbileri önemli görevlere getirmiş ve onlara destek olmuştur. Örneğin Hz. Ali'yi Yemen'e göndereceği sırada onun, heyecanlı ve yapacağı iş konusunda tereddütleri olduğunu görünce, “sana iki hasım geldiğinde diğerini dinlemeden ilkinin dinleyerek hüküm verme. İkinciye dinlediğinde nasıl karar vereceğini anlarsın Allah da dilini sabit kılacak ve kalbine de hidayet edecektir” diyerek onu teşvik etmiş ve cesaretlendirmiştir.⁴⁶³

Yine bir başka genç sahâbi olan Muaz b. Cebel'i Yemen'e âmil olarak göndereceği zaman da aralarında, “sana bir mesele arz edildiğinde nasıl hüküm vereceksin? –Allah'ın Kitabıyla. Allah'ın kitabında bulamazsan? Rasulullah'ın Sünnetiyle. Rasulullah'ın sünnetinde de bulamazsan? Kendi ictihadımla” şeklinde bir diyalog geçer. Ondaki cevherin yansıması olan bu konuşma Hz. Muhammed'in hoşuna gider ve memnuniyetini ifade ederek ona dua eder.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Zirikî, V, 267.; el-Askalânî, *a.g.e.*, V, 754.

⁴⁶⁰ Buhari, Ahkam, 5, h.no:6727.; Ebi Davud, *Sünen*, Harac, 2, h. no: 2931.; Beyhaki, *Sünen*, X, 100.

⁴⁶¹ Buhari, Ahkam, 7.

⁴⁶² Buhârî, “İcâre”, 1; Müslim, “İmâre”, 3, h.no: 4819, 4821.; Beyhaki, *Sünen*, X, 100.

⁴⁶³ Beyhaki, *Sünen*, X, 141, h.no: 20275.

⁴⁶⁴ Ebu Davud, *Sünen*, Akdiye, 11, h. no: 3594.; Beyhaki, *Sünen*, X, 114, h.no: 20126.

Bütün bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed, kabile geleneğine dayalı olarak ve asabiyet esasına göre örgütlenmiş Arap sosyal yapısının tamamen yabancı olduğu bir şekilde yeni bir toplumsal yapı meydana getirmiştir. Bu yeni yapı, aynı zamanda da insanların zihninde idareciliğin (sorumluluk gerektiren her türlü işte) meşruiyet temellerinden biri haline gelmiştir. Bu toplumda insanlar kaabiliyetleri ve ehliyetleri nisbetinde gayretleri ile her kademedede görev alabiliyorlardı. Bunda akrabalık, soy, kabile mensubiyeti asla bir kriter değildi.

B- Hz. Ebu Bekir: Hz. Muhammed'in Sıkı Takipçisi

Hz. Muhammed'in liderlik karakterinin bütüncül yapısını daha önce izah etmiştik. Bu şekildeki bir yapıya sahip olan bir liderin ölümünden sonra onun yerine seçilecek olan kişinin, aynı özellikleri bünyesinde barındırabilmesi mümkün değildi. En azından bütün Müslümanlar açısından tartışmasız bir gerçek vardı ki o da Hz. Ebu Bekir'in kesinlikle bir peygamber olmadığıydı. Bu nedenle Hz. Ebu Bekir'in konumunun neye karşılık geldiğinin netleştirilmesinin o günkü toplum açısından önemi büyüktü.

Bu konuda bir sahabi ile aralarında geçen diyalog neticesinde Hz. Ebu Bekir'in kendi konumunu tanımlaması, hangi meşruiyet zemininde hareket edeceğinin belirleyicisi olmuştur. Sahabi yanına gelip, “*ey Allah'ın halifesi*” diye kendisine seslendiği zaman, bu ifadeyi beğenmemiş ve “*ben Allah'ı halifesi değilim bilakis Allah'ın Rasulünün halifesiyim*” şeklinde mukabelede bulunmuştur.⁴⁶⁵ Rivayete göre de bundan sonra kendisine bu şekilde hitap edilmiştir. Onun kendi konumuna “*Allah'ın Rasulünün halifesi*” sıfatını uygun görmesi teokratik bir meşruiyet arayışı içerisinde olmadığının bir delilidir; böylece kendisini, Hz. Muhammed'in otoritesinin siyasi, kazai kısmında veya diyanet/siyaset ayrımını esas alırsak siyaset kısmında konumlandığını ifade etmiş oluyordu.

Nitekim Beni Saide gölgelediği bey'atın ertesi günü Hz. Ebu Bekir, Mescid-i Nebevi'de minbere oturmuş ve halkın bey'atını aldıktan sonra şöyle bir konuşma yapmıştı:

⁴⁶⁵ İbn Sa'd, III, 183.; İbn Abdilber, 297.; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Hamdi ed-Dimirdaş, 110-111.

“Ey insanlar, ben en hayırlınız olmadığım halde başınıza geçirilmiş bulunuyorum. İyilik yaparsam bana yardımcı olunuz. Kötülük yaparsam beni doğrultunuz. Doğruluk bir emanettir, yalancılık ise bir hıyanettir. Sizin aranızdaki zayıf bir kimse onun başkasındaki hakkını alıp kendisine verinceye kadar benim yanımda güçlüdür. Güçlü olan bir kimse ise, ondaki başkasının hakkını alıncaya kadar da benim yanımda güçsüzdür.

*Allah'ın izniyle aranızda hiçbir kimse cihadı terk etmeyecektir. Çünkü cihadı hangi kavim terk etmişse mutlaka Allah o kavmi zelil etmiştir. Ben Allah'a ve Rasülüne itaat ettikçe siz de bana itaat ediniz. Eğer Allah'a ve Rasülüne karşı gelip isyan edersem o zaman benim sizden itaat beklemek hakkım olmaz. Haydi, namaza kalkınız, Allah'ın rahmeti üzerinize olsun.*⁴⁶⁶

Hiz. Ebu Bekir, bu konuşmasında yürütmesini üzerine almış olduğu siyasi erkin sınırlarını belirlemiştir: Yetkilerini doğru işler yapmada kullandığı takdirde desteklenmesini talep etmiş aksi durumda toplum olarak karşı çıkma hakkına sahip olduklarını halkına deklare etmiştir. Böylelikle iktidarının meşruiyet çerçevesini “doğru işler yapma, selefinin uygulamalarını devam ettirme ve Allah'a isyan etmeme” olarak çizmiştir.

Hiz. Ebu Bekir halifelik görevini üstlendiğinde devlet büyük bir bunalımla karşı karşıya idi. Kaynaklarda o zamanın kaotik ortamını tasvir etmek için şu ifadeler kullanılmıştır: “Araplar ya genel olarak, ya da her bir kabileden kısmen olmak üzere irtidad etmişler, nifak baş göstermiş ve Yahudiler ile Hıristiyanlar kafalarını kaldırmıştı. Müslümanlar peygamberlerini yitirdikleri, az oldukları ve buna karşılık düşmanlarının fazlalığı dolayısıyla geceleyin sağanak yağmura tutulmuş koyunlar durumuna düşmüşlerdi.”⁴⁶⁷

Kullanılan ifadelerden de anlaşılacağı üzere devletin devamı için yapılması gereken her ne ise bekletilmeden hemen yapılması gerekiyordu, aksi takdirde her şey için çok geç olabilirdi. Hiz. Ebu Bekir, neler yapılabileceğine dair ashabıyla

⁴⁶⁶ İbn Hişâm, IV, 1560; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 63; Belâzurî, *Ensâb*, II, 274; Vakidi, *Kitabu'r-Ridde*, 82.; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, II, 307; Abdürrezzâk b. Hemmam, XI, 336; İbn Abdırabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, IV, 59.

⁴⁶⁷ Taberî, *Tarih*, II, 245; İbn Kesir, *el-Bidaye*, V, 279; İbn Hişâm, IV, 1560; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 469.; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 309- 310.

istişarelerde bulunmaya başladı. Hz. Ömer başta olmak üzere ashabtan bazıları, bütün sorunlara karşı topyekun bir mücadele içerisine girmenin içerisinde bulunulan şartlar gereği bazı sıkıntılara yol açabileceği endişesiyle, diğer dini görevleri yerine getirmeyi kabul eden ancak zekât vermekten kaçınanlara karşı hoşgörülü davranılmasını istediklerinde, halifeden: “*Allah’a yemin ederim ki, namaz ile zekâtın arasını ayıranlara karşı savaşağım. Çünkü zekât malın hakkıdır. Onlar Rasulullah’a verdikleri zekât hayvanının başına bağlanan ipi dahi bana vermekten kaçınırlarsa, yine onlarla savaşırim.*” cevabını almışlardır.⁴⁶⁸

İlk bakışta sorunların çokluğu karşısında bu tür bir esnekliğin sağlanmasının bir zararı olmayacağı ve sorunlarla boğuşan yeni devlete kısa vadede zaman kazandıracağı varsayılrsa bile uzun vadede Hz. Ebu Bekir’in hilafetinin meşruiyetinin sorgulanmasına sebep olabilirdi. Çünkü kendisine bey’at edildikten sonra yaptığı konuşmada “*selefinin uygulamalarının takipçisi olacağını, eğer bu yoldan herhangi bir şekilde saparsa kendisine itaat etme mecburiyetinde olmadıklarını*” halkına deklare etmişti.

Zekât vermeyi reddeden kabilelere karşı olan tavrını ifade ederken söylediği “*Onlar Rasulullah’a verdikleri zekât hayvanının başına bağlanan ipi dahi bana vermektten kaçınırlarsa, yine onlarla savaşırim*” sözü Hz. Muhammed’in uygulamalarının aynen devam ettirilmesi konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktaydı. Bu tavrı çok sonraları haklılığını ortaya çıkaracaktı. Çünkü her şey yolunda giderken bu tür ufak görünen tavizler önemli sonuçlar doğurmayabilir ama işler tam tersine kötüye gitmeye başlarsa işte o zaman yapılan her şey durumun vahametini artırıcı birer haline gelir.

Hz. Ebu Bekir’in bu çerçevede ilk icraatı, Hz. Muhammed’in vefatından önce hazırlanmış olduğu Üsame ordusunu sefere çıkartmasıdır. Üsame, irtidad etmiş bulunan Kuzâalılar’dan bir grup kabileyi vurdu ve onlardan ganimetler alarak geri döndü.⁴⁶⁹ Üsame ordusunun gönderilmesi Müslümanlara en çok faydası dokunan işlerden biri olmuştur. Çünkü Araplar, “*eğer onların güçleri yerinde olmasaydı bu orduyu göndermezlerdi*” diyerek yapmak istedikleri pek çok şeyden geri

⁴⁶⁸ Vakidi, Ridde, 85; Belazuri, *el-Buldan Futuhuha ve Ahkamuha*, thk. Suheyl Zekkar, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1992, 111.; İbn Hibban, *Siretu’n-Nebeviyye*, 420.

⁴⁶⁹ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, II, 311.

kalmışlardı.⁴⁷⁰ Bu olay Hz. Ebu Bekir'in almış olduğu kararlarda ve seri bir şekilde uygulamaya koyduğu icraatlarında ne kadar da isabetli olduğunu ortaya koymaktadır.

Üsâme'nin komutanlığında daha önce hazırlanan fakat Hz. Muhammed'in vefatı üzerine sefere çıkması ertelenen bu orduyla alakalı sahâbînin bazı ileri gelenlerinin Üsâme'nin yaşının küçük olmasından ve tecrübesiz olmasından kaynaklanan tereddütleri bulunmaktaydı ve komutanın değiştirilmesini istiyorlardı. Onların bu talepleri ile ilgili olarak “*beni köpekler ve kurtlar parçalasa dahi Rasulullah'ın hüküm verdiği bir konuda yeni bir hüküm vermem*”⁴⁷¹ şeklinde söylediği söz icraatlarında selefinin icraatlarının devamı konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır.

Hz. Ebu Bekir'in hilafeti döneminde hem irtidad hadiselerini bastırmak üzere gönderilen, hem de Irak ve özellikle de Şam topraklarına sefere çıkan komutanlar arasında “Teym” kabilesine mensup hiçbir şahıs yer almamıştır. Bu faaliyetin önde gelen komutanları olan Halid b. Velid (Mahzum-Kureyş),⁴⁷² Amr b. el-As (Sehm-Kureyş),⁴⁷³ Şurahbil b. Hasene (Kinde/ Yemen),⁴⁷⁴ İkrime b. Ebu Cehil (Mahzum-Kureyş),⁴⁷⁵ Muhacir b. Ebi Umeyye (Mahzum-Kureyş),⁴⁷⁶ Alâ b. el-Hadramî (Hadramevt-Yemen)⁴⁷⁷ hep başka kabilelere mensupturlar.

Hz. Ebu Bekir vefat ettiğinde valileri ise şunlardı:⁴⁷⁸

1. Mekke: Attab b. Esid (Abdişems-Emevi; Hz. Muhammed'in valisi)⁴⁷⁹
2. Taif: Osman b. Ebi'l-As es-Sakafi (Sakif; Hz. Muhammed'in valisi).⁴⁸⁰
3. Yemame'de, Ensardan birisi.

⁴⁷⁰ *a.g.e.*, II, 311.

⁴⁷¹ Taberî, *Tarih*, II, 246.

⁴⁷² *a.g.e.*, II, 129.

⁴⁷³ *a.g.e.*, II, 133.

⁴⁷⁴ *a.g.e.*, II, 130.

⁴⁷⁵ *a.g.e.*, II, 132.

⁴⁷⁶ Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, 119.

⁴⁷⁷ Yakubi, *a.g.e.*, II, 131.

⁴⁷⁸ İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 457(liste)

⁴⁷⁹ İbn Abdilber, *el-İstiab*, III, 1023.

⁴⁸⁰ *a.g.e.*, III, 1035.

4. Amman: Huzeyfe b. Mihsan (Humeyr).⁴⁸¹
5. Bahreyn: Ala b. el-Hadrami (Hazrec; Hz. Muhammed'in valisi).⁴⁸²
6. Hulvan: Ya'la b. Ümeyye et-Teymi.⁴⁸³
7. San'a: Muhacir b. Ebi Umeyye.⁴⁸⁴(Mahzum-Kureyş; Hz. Muhammed'in valisi).⁴⁸⁵
8. Hadramut: Ziyad b. Lebid (Hz. Muhammed'in valisi).⁴⁸⁶
9. Filistin: Amr b. el-As (Sehm-Kureyş, Hz. Muhammed'in valisi).⁴⁸⁷

Valilere baktığımızda da Hz. Muhammed'in icraatlarının devamı olduğunu görüyoruz. Nitekim valilerin hemen hemen hepsi peygamberin atadığı valilerdi. Hatta yaptığı değişiklikler de yine zarureten kaynaklanıyordu. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber tarafından yönetici olarak görevlendirilmiş olan Ebu Uhayhaoğulları'ndan Halid (Yemen), Eban (Bahreyn) ve Amr (Teyma, Hayber tarafları) yeni halifenin görev teklifini “*Rasulullah'tan sonra kimseye amillik yapmayacakları*” gerekçesiyle reddetmişlerdi.

Komutanları ise şunlardı:⁴⁸⁸

Şam ordu komutanları: Halid b. Velid⁴⁸⁹, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, Şurahbil b. Hasene, Yezid b. Ebi Süfyan

Kûfe'de: Müsenna b. Harise eş-Şeybani (Sevad bölgesinden)⁴⁹⁰ ve Suveyd b. Kutbe

⁴⁸¹ Hangi kabileden olduğu bilinmiyor; İbn Abdilber “قلعانی” şeklinde (bkz. *el-İstiab*, I, 336), Taberî de “الغلفاني” şeklinde (bkz. Taberî, *Tarih*, II, 291) bir künye ile zikrediyor.

⁴⁸² Hadramevt'ten veya Hazrecli. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstiab*, III, 1085.

⁴⁸³ İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 457; İbn Abdilber, *a.g.e.*, IV, 1585.

⁴⁸⁴ İbn Hibban, *a.g.e.*, 457.

⁴⁸⁵ El-Askalani, *el-İsabe*, VI, 228.

⁴⁸⁶ İbn Hibban, *a.g.e.*, 457; “Ziyad b. Lebid b. Sa'lebe b. Mennan b. Amir b. Adiyy b. Umeyye b. Beyada el-Ensari el-Beyadi, Mekke'ye gelip Müslüman oldu ve orada kaldı daha sonra hicret etti. Bundan dolayı kendisine Muhacir-Ensar denir. Hz. Muhammed onu Hadramut'a vali olarak atadı.” Bkz. İbn Abdilber, *el-İstiab*, II, 533

⁴⁸⁷ İbn Hibban, *a.g.e.*, 457; İbn Abdilber *a.g.e.*, III, 1184

⁴⁸⁸ Yakubi, *Tarih*, II, 138 (liste); İbn Hibban, *a.g.e.*, 457(liste)

⁴⁸⁹ İbn Abdilber, *a.g.e.*, II, 427.

⁴⁹⁰ *a.g.e.*, IV, 1457.

Basra'da: (Beni Bıkr b. Vail)⁴⁹¹ komutandı.

C- Hz. Ömer: Seleflerinin Yolunda Devam Kararlılığı

Hz. Ebu Bekir, “*Allah’ın Halifesi*” (Halifetullah) olarak vasıflandırılmasını kabul etmemiş ve kendisine “*Allah’ın Rasulünün Halifesi*” (Halifetu Rasulillah) şeklinde hitap edilmesini uygun görmüştü. Bu düşüncesi onun aynı zamanda meşruiyet anlayışının da bir yansımasıydı.

Hz. Ömer’e halife olarak biat edildiği zaman da benzer bir hitap karmaşası yaşanmıştı. Kendisine “*Allah’ın Rasulünün Halifesinin Halifesi*” (Halifetu Halifeti Rasulillah) şeklinde hitap edilince bunun zorluğu ortaya çıkmıştı. Bir de kendisinden sonra gelecek her halife için bu sığata ekleme yapılacak olursa bu liste uzayıp gidecekti. Bunun üzerine “bizler Mü’minleriz sen de bizim emirimizsin o halde sana ‘*Emiru’l-Mü’minin*’ şeklinde hitap edelim denmiş” ve bu sıfatın kullanılması uygun görülmüştü.⁴⁹² Buradan da anlaşılacağı üzere Hz. Ömer de kendisinin otoritesini, Hz. Muhammed’in bütüncül otoritesinin “siyaset” kısmında konumlandırmaktaydı.

Bu diyalogda geçen ifadeler, Müslümanların halife algısının niteliği konusunda bize bazı ipuçları da vermektedir; onlar, halifelik makamını haleflik-seleflik çerçevesinde değerlendirmekteydiler. Bu nedenledir ki ilk aşamada “*Allah’ın Rasulünün halifesinin halifesi*” şeklinde bir hitabı kullanmışlardı. Fakat daha sonraları her yeni halifenin gelişinde bu sığata yapılacak olan yeni “*halife*” eki listenin gereksiz yere uzamasına neden olacaktı. Buldukları çözüm yöntemi ise onların “halifelik” kurumundan ne anladıklarını bize göstermektedir. Halife onlara göre “*Hz. Muhammed’in yokluğunda Müslümanların işlerini çekip çeviren ve onlara emirlik eden kişidir*” dolayısıyla uzunca vasıflar değil de “*Emiru’l-Mü’minin*” şeklinde bir vasfın kullanılması maksada uygun görülmüştür. Hz. Ömer de bu nitelemenin uygunluğunu kabul etmiş olmalıdır ki bu sıfatı kullanmaya devam etmiştir. Dolayısıyla idareciliğinin meşruiyetini Hz. Muhammed ve Ebu Bekir’in uygulamalarına olan uygunluğunda aramıştır.

⁴⁹¹ el-Askalani, *a.g.e.*, III, 270.

⁴⁹² İbn Sa’d, III, 281.; Taberî, *Tarih*, II, 569.

Bu amaca uygun olarak Ömer b. el-Hattab, kendi idare şeklinin seleflerinin idare anlayışları ile örtüşmesi arzusunda idi ve bu konuda kendisini sık sık özdenetime tabi tutardı. Çevresindekilerin kendisine bakışını gözlemlemeye çalışırdı. Bir gün Selman-ı Farisi ile sohbet ederken ona, “*acaba ben melik (hükümdar) miyim, halife mi?*” diye sormuştu. Selman da ona, “*eğer Müslümanların toprağından bir dirhem veya ondan daha az yahut daha çok bir vergi alır da onu asıl yerinden başkasında harcarsan sen halife değil meliksin*” diye cevap verince Hz. Ömer’in gözleri yaşarmıştı.

Yine Hz. Ömer, bir gün düşünceye dalmış halde iken bir sahabe kendisine bunun nedenini sorduğunda, “*Allah’a andolsun, halife miyim, melik miyim bilemiyorum, eğer melik isem bu çetin bir iştir!*” şeklinde cevap verir. Sahabe ona, “*ey emiru’l-mu’minin bu ikisi arasında fark vardır*” deyince; farkın ne olduğunu sorar. O da, “*Halife, ancak hak olanı alır ve gerçek yerine harcar, Allah’a hamdolsun ki sen böylesin. Melik ise halka zulmeder ve şundan alır ötekine verir*” şeklinde bir mukabelede bulunur ve bunun üzerine Hz. Ömer susar.⁴⁹³

Bu iki rivayette de özellikle vurgu yapılan şey, o zamanki toplumun zihnindeki “*halife*” algısının ne olduğudur. İnsanlar halifeyi, Kur’ân’ın koyduğu ölçülere uyan, Hz. Muhammed’in uygulamalarını takip eden ve bu konuda oluşabilecek olan sapmalara karşı tedbir alan kişi olarak algılamaktaydılar. Bu ölçülerde meydana gelecek olan en ufak bir değişikliğin veya sapmanın Müslümanların zihin dünyasındaki karşılığı “*meliklik*” olmaktadır. Melik ise onlara göre, despot, hakkaniyete uymayan, adalet ilkelerine göre hareket etmeyen ve keyfi davranan kimsedir.

Hz. Ömer, seleflerinin idarecilik uygulamalarından birisi olan “*kabile merkezli yönetim tarzından kaçınma*” ilkesini aynen devam ettirme kararlılığında idi. Çünkü Arap toplumunda İslamlaşma ile birlikte her ne kadar etkisi nisbeten azalmış olsa da küllerinden yeniden doğma ihtimali en güçlü olan olgu “*kabilecilik*” duygusuydu. Halifenin bu sakıncayı bertaraf etme ve idarenin bir aile saltanatına dönüşmesini engelleme konusundaki hassasiyeti, vefatından hemen önceki söz ve davranışlarında açık bir şekilde görülmektedir. Halife, “*oğlu Abdullah’ın halife tayin*

⁴⁹³ Taberî, *Tarih*, II, 571; İbn Sa’d, III, 306.

edilmesi” şeklindeki talepleri kesinlikle kabul etmemiş, aşırı ısrarlar karşısında oğlunu şûrâya dâhil etmiş, ancak ona sadece seçme hakkı vermiştir.⁴⁹⁴

Hız. Ömer’in idarenin bir aile saltanatına dönüşmesini engelleme düşüncesi sadece kendi ailesiyle sınırlı kalmamış, aynı endişeyi içlerinden halife çıkma ihtimali olan aileler için de taşımıştır. Bu nedenle en güçlü halife adayları olarak gördüğü Hız. Ali’yi, “*Eğer sen bu işi yüklenecek olursan Allah’tan kork ve Haşimoğullarından hiç kimseyi halkın başına getirme*”; Hız. Osman’ı da, “*Şayet sen bu makama gelirsen Ümeyyeoğullarını insanların başına getirme*” sözleri ile uyarmıştır.⁴⁹⁵ Daha sonra diğer şûrâ üyelerine de aynı uyarıyı yapmıştır.⁴⁹⁶

Hız. Ömer, yaklaşık on yıl süren hilafeti boyunca ordu komutanlığı ve eyalet valiliği gibi üst düzey makamlara Numan b. Adî dışında Adî kabilesine mensup hiç kimseyi tayin etmemiş, onu da içki temalı şiiri nedeniyle görevinden azletmiştir.⁴⁹⁷ Kayınçısı Eba Amr Kudame b. Mazun’a devlet memuriyeti (Bahreyn’de) vermiş, ancak içki içtiğine dair şikayetler üzerine kısa süre sonra azletmiştir.⁴⁹⁸

Hız. Ömer dönemindeki güç dağılımı tablo olarak şu şekilde gösterebiliriz.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ Yakubi, *Tarih*, II, 160; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 120; Taberî, *a.g.e.*, II, 580; İbn Kuteybe, I, 42.; Zeynuddin Ömer b. el-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Tarihu İbni'l-Verdi), (I-II), thk. Ahmet Rıfat el-Bedravi, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1970, I, 228.

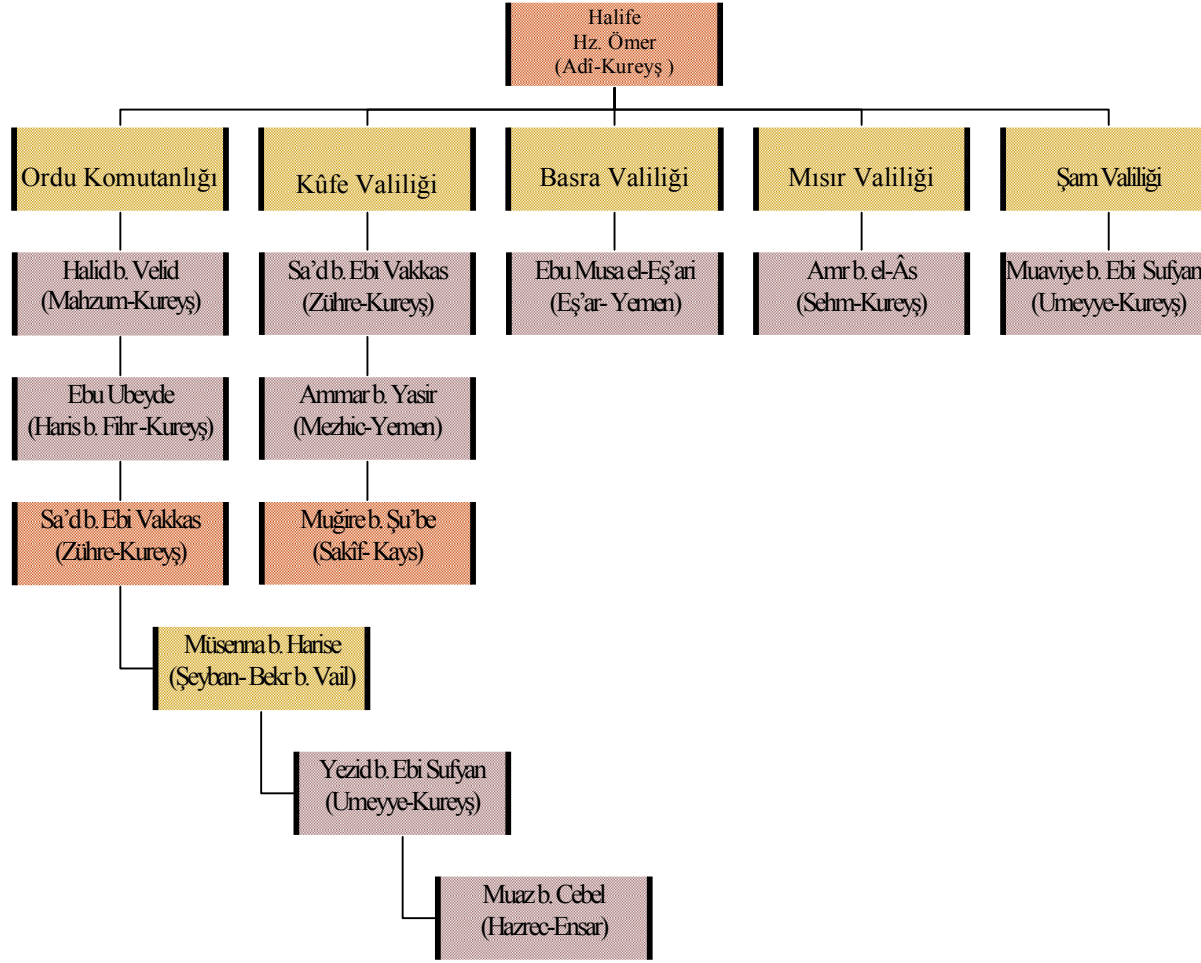
⁴⁹⁵ İbn Kuteybe, I, 43; Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, VI, 122.

⁴⁹⁶ Taberî, *a.g.e.*, II, 560; İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 496.

⁴⁹⁷ İbn Abdilberr, *el-İstiab*, IV, 1502- 1503.

⁴⁹⁸ *a.g.e.*, III, 1277- 1279.

⁴⁹⁹ Yakubi, *a.g.e.*, II, 161. (liste); Taberî, *a.g.e.*, II, 587. (liste); İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, 62. (liste)



Diğer valileri ise şunlardır:

1. San'a: Ya'la b. Muneyye (Umeyye) et-Teymi
2. Bahreyn: Osman b. Ebi'l-As es-Sakafi.⁵⁰⁰
3. Cened: Abdullah b. Ebi Rebia (Mahzum-Kureys)⁵⁰¹
4. Hıms: Umeyr b. Sa'd el-Ensari.⁵⁰² (ed-Damri)
5. Yemen: Ziyad B. Lebid El-Beyadi
6. Mekke: Nafi' b. El-Haris el-Huzai⁵⁰³
7. Kûfe: Muğire b. Şu'be es-Sakafi.⁵⁰⁴ (ve devamı İbn Hibban'da)

⁵⁰⁰ Yakubi de Haris b. Ebi'l-Âs es-Sakafi, Taberî'de Osman b. Ebi'l-Âs şeklinde geçiyor. Bkz. Yakubi, *Tarih*, II, 161 (liste); Taberî, *Tarih*, II, 587 (liste). Doğrusu da Osman b. Ebi'l-Âs'tır. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstiab*, III, 1035

⁵⁰¹ İbn Abdilber, *a.g.e.*, III, 896.

⁵⁰² *a.g.e.*, III, 1215.

⁵⁰³ el-Askalani, *el-İsabe*, VI, 408.

8. Basra: Ebu Musa el-Eş'ari.⁵⁰⁵
9. Dımeşk: Muaviye b. Ebi Süfyan
10. Taif: Süfyan b. Abdullah b. Rabia es-Sakafi.⁵⁰⁶
11. Mısır: Amr İbnu'l-Âs (Sehm-Kureyş).⁵⁰⁷

Hz. Ömer, bu ilkelerle yönetim tarzını oluştururken, aynı zamanda da kişisel olarak ön plana çıkmış özelliklerinden bir tanesi olan adalet ilkesinden taviz vermemeye özen gösterirdi. Kamu görevini yürüten valilerine de hem bu konuda hem de halkla olan münasebetlerinde insani değerlere uygun ve saygılı davranma hususunda hassas davranmaları gerektiğini her vesileyle hatırlatırdı.

Ebu Musa'ya gönderdiği bir mektupta ona şöyle direktif vermiştir: “*Allah katında çobanların (idarecilerin) en mutlusunu, güttüklerini mutluluğa eriştirenidir. Çobanların en kötüsü ise güttüklerinin şekavetine sebep olandır. Kötülük etmekten ve delalete düşmekten sakın. Aksi takdirde emrinde çalıştırdıkların da kötülüğe dalarlar. O zaman senin Allah yanındaki durumun, tıpkı yerin yeşil kısımlarına bakıp beslenmeyi ve semizlenmeyi isteyen ve oradan otlayan hayvanın durumu gibi olur. Halbuki onun ölümü semizliğine bağlıdır. Vesselam*”⁵⁰⁸

Bu konudaki hassasiyetinin takipçiliğini de yapmıştır. Valilerini gerek kendisi denetlemiş gerekse halkından yöneticiler nezdinde bir sıkıntıya maruz kalmaları durumunda direkt olarak kendisine müracaat etmelerini istemiştir. Bu konuyla alakalı olarak bir Cuma namazında hutbede “*Ey Allah'ım, sen şahidsin ki ben valilerimi şehirlere insanlara dinlerini ve Rasulullahın sünnetini öğretsinler, savaş ganimetlerini aralarında paylaşsınlar ve adaletli olsunlar diye gönderdim. Kimin bir sıkıntısı varsa bana bildirsin*” şeklinde hitap ederek yönetimde adaleti önceliğini beyan etmiş ve azami derecede şeffaf olacağını belirtmiştir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 498 (liste); İbn Abdilber, *el-İstiab*, IV, 1445.

⁵⁰⁵ İbn Abdilber, *a.g.e.*, IV, 1762.

⁵⁰⁶ *a.g.e.*, II, 630.

⁵⁰⁷ *a.g.e.*, III, 1184.

⁵⁰⁸ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 15.

⁵⁰⁹ *a.g.e.*, 14.

İdarecilerine karşı tavizi yoktu. Numan b. Adî'yi içki temalı şiiri nedeniyle, Eba Amr Kudame b. Mazun'u da içki içtiğine dair şikâyetler üzerine azletmişti. Ayrıca Halid b. Velid ve Müsenna benî Şeyban'ı *“kullarına zafer kazandıranın kendileri değil de Allah olduğunu onların bilmesini sağlayacağım”* diyerek görevden almıştır.⁵¹⁰

Devletin sosyal dokusunun zarar görmesinin, beraberinde bazı sıkıntılar getireceğinin bilincinde olan Hz. Ömer, devletin işlerinin yürütülmesinde insan unsurunu daima dikkate almıştır. Örneğin, aile devletin temel yapı taşıdır ve devletin bekası için bu kurumun sağlıklı bir yapıda olması gerekmektedir. Hz. Ömer de buradan hareketle, komutanlarına göndermiş olduğu talimatla orduda görev yapmakta olan evli askerlerin kesintisiz olarak dört aydan daha fazla sürelerle görevlendirilmemelerini emretmiştir.⁵¹¹

D- Hz. Osman: İdarecilik Anlayışında Eksen Kayması

Devlet yönetimine kendi akrabalarını getirmeme hassasiyeti, kendisinden önceki halifelerin idari tasarruflarının ana karakteriydi. Hz. Ebu Bekir, ordu komutanlıklarına ve valiliklere kendi boyu olan “Teym” den birisini atamama konusunda dikkatli davranıyor ve seçimlerinde tercihini kendi boyundan olanların dışındakilerden yana kullanıyordu. Halife olarak kendi yerine Hz. Ömer'i atadığı zaman yaptığı konuşmada da, *“gerçek şu ki ben, size akrabam olan birisini halife göstermedim; ben, sizlere Ömer'i halife gösteriyorum”* diyerek bu konuyla alakalı olan hassasiyetini ifade etmişti. Hz. Ömer de aynı hassasiyeti korumuş hatta yaralandığı zaman kendi yerine oğlunu tayin etmesini isteyenlerin bu isteklerini kesin bir dille reddetmişti. Şûrâ heyetini oluşturduktan sonra da her bir halife adayına, seçilmeleri halinde kendi akrabalarını kayırmamaları noktasında vasiyette bulunmuştu.

Hz. Osman göreve geldiğinde Hz. Ömer'in uygulamalarını devam ettirdi. Hatta bir rivayete göre Hz. Osman bütün valileri bir sene görevde tuttu ve sonra

⁵¹⁰ İbn Sa'd, III, 284.

⁵¹¹ Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 112.

değişiklikler yapmaya başladı.⁵¹² Bu bir senelik zaman dilimi içerisinde yapmış olduğu tek değişiklik Hz. Ömer'in vasiyeti üzerine Muğire b. Şu'be'yi Kûfe valiliğinden azletmesi ve yerine Sa'd b. Ebi Vakkas'ı (H.24/644–645) tayin etmesiydi.⁵¹³

Hz. Osman bu bir senenin sonunda devletin önemli görevlerinde ve valiliklerinde değişiklikler yapmaya başladı. Yapmış olduğu değişikliklerden sonra görevine yeni başlayan hemen hemen bütün görevlilerin ve valilerin uygulamaları halkın hoşnutsuzluğuna neden olmaya başladı ve şikâyetler artarak devam etti.

Halkın hoşnutsuzluğuna yol açan ilk idari tasarrufu, Hakem b. Ebi'l-Âs'ı yakın korumalığına getirmesi (H.25/645- 646) olmuştur ki bu şahsı Hz. Muhammed sürgün etmiş ve önceki halifeler de geriye dönmesine müsaade etmemişlerdi.⁵¹⁴

Aynı yıl içerisinde görevinde henüz bir yılını doldurmuş olan ve kaynaklarda belirtildiğine göre Hz. Ömer'in vasiyeti ile atamış olduğu Sa'd b. Ebi Vakkas'ı Kûfe valiliğinden azletti ve yerine Velid b. Ukbe'yi atadı.⁵¹⁵ Velid b. Ukbe, Hz. Osman'ın ana bir kardeşiydi. Anneleri Küreyz'in kızı Erva olup o da Abdulmuttalib'in kızı el-Beyda'nın kızıydı.⁵¹⁶

Rivayetlere göre Sa'd b. Ebi Vakkas'ın görevden alınmasına Kûfe'nin Beytu'l-Mal yöneticisi olan Abdullah b. Mes'ud ile arasındaki alacak verecek meselesinin ilerlemesi sebep olmuştur.⁵¹⁷ Kendisinin azledilmesi ve yerine de Velid b. Ukbe'nin atanmasına Sa'd b. Ebi Vakkas, “*Bu görevleri artık bir saltanat (meliklik) haline getirdiğinizi görüyorum*” diyerek tepki göstermiştir.⁵¹⁸

Hz. Muhammed dönemi de dâhil olmak üzere ve sonrasındaki halifelerin hiç birisi hakkında, yönetim tarzları ile ilgili olarak bu türden bir eleştiri o zamana kadar dillendirilmemişti. İlk defa bir sahabi tarafından bu türden bir eleştiri dile getirilmekteydi. Eleştirinin, kamu idaresinin “meliklik” haline getirildiği şeklinde

⁵¹² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, 64.

⁵¹³ Taberî, *Tarih*, II, 590; Seyf b. Ömer, *Kitâbü'r-Ridde*, I, 15.

⁵¹⁴ Yakubi, *a.g.e*, II, 164.

⁵¹⁵ Yakubi, *a.g.e* II, 164; Taberî, *a.g.e*, II, 595; İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 501.

⁵¹⁶ Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 122; İbnu'l-Esîr, *a.g.e*, III, 67.

⁵¹⁷ Taberî, *a.g.e*, II, 595.

⁵¹⁸ İbnu'l-Esîr, *a.g.e*, III, 67.

olması o dönem açısından çok önemliydi. Daha önce de farklı bağlamlarda izah etmiş olduğumuz gibi İslam toplumunda “meliklik”, despotluğu, keyfiliği ve adaletsizliği sembolize etmekteydi. Dolayısıyla bu eleştirinin niteliğinden yola çıkarak diyebiliriz ki, Müslüman toplumunun algı dünyasında -ilk defa olma üzere-, Hz. Osman’ın hilafetine olan bakış açısında, bir kırılmanın meydana geldiğinin işareti olarak görmemiz mümkündür.

Hz. Osman’ın görevlendirme yaparken bu türden tercihlerde bulunuyor olması tek başına eleştirilen şeyler değildiler. Şayet bu atanan kişiler toplumda rahatsızlıklara yol açacak davranışlarda bulunmamış olsalardı belki de bu durum tolere edilebilirdi. Fakat rivayetlerden öğrendiğimize göre ilk görev yıllarında olmasa bile sonraki dönemlerde bu görevlilerin yaptıkları yanlışlar yakınlıkları nedeniyle Hz. Osman’a da mal edilmeye başlamıştır.

Yakubi’nin naklettiğine göre yeni Vali Velid b. Ukbe sabah namazına sarhoş bir şekilde gelmiş ve iki rekâtlık farzı da dört rekât olarak kıldırmıştı. Ayrıca “*daha da artırayım mı?*” demiş ve bu davranışı da halktan tepki çekmişti. Bunun dışında da bazı söz ve davranışları olmuş, bu da hoşnutsuzluğun büyümesine sebep olmuştu.⁵¹⁹ Daha sonra Velid b. Ukbe’yi hakkındaki şikâyetlerin artması üzerine Hz. Osman valilikten azletti (H. 30/ 650–651) ve yerine Said b. el-As’ı tayin etti.⁵²⁰

Önemli görevlerden bir tanesi olan Mısır haracını toplama işini aynı zamanda buranın da fatihi olan Amr b. el-As yürütmekteydi. Hz. Osman, bu önemli komutanı da görevinden azletti (H. 27/ 645–646) ve yerine aynı zamanda kendisinin de sütkardeşi olan Abdullah b. Sa’d b. Ebi Serh’i tayin etti. Bu atama yüzünden Hz. Osman ile Amr b. el-As’ın arası açıldı.⁵²¹

Hz. Osman’ın, yaptığı atamalardan bir tanesi de Ebu Musa el-Eş’ari’yi Basra valiliğinden azledip (H. 29/ 649–650) onun yerine dayısının oğlu Abdullah b. Amir b. Kureyz b. Rebia b. Habib b. Abdişems’i tayin etmesiydi.⁵²²

⁵¹⁹ Yakubi, *Tarih*, II, 165; Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, 122.; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 155; Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 344

⁵²⁰ İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 155; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, 88

⁵²¹ İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 501; Yakubi, *Tarih*, II, 124; İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 151.

⁵²² İbn Hibban, *a.g.e.*, 505- 506; Yakubi, *a.g.e.*, II, 166; İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 153; İbn Abdilber, *el-İstiab*, III, 931.

Bu atamaların yapıldığı bölgelerin hemen hepsinde ileriki yıllarda sorunlar ortaya çıkmaya başlayacak ve süreç isyan hareketlerine dönüşecektir. Nitekim Kureyş'e mensup olmayan Bekr İbn Vail, Abdulkays, Rabia, Ezd, Kinde, Temim, Kudaa gibi Arap kabileleri İslam'a daha sonra katılmış olmalarına rağmen İslami fetihlere büyük katkı sağlamışlardı. Bu kabileler, yönetimde artık kendilerinin de söz sahibi olmalarının zamanının geldiğini dile getirmeye başladılar ve atamış olduğu valileri açıkça kötülemeye onları azletmesi yönünde Hz. Osman'dan talepte bulunmaya başladılar.⁵²³

Zühri'den gelen rivayete göre Hz. Osman'ın şehid edildiği güne kadar yürütmüş olduğu hilafet görevinin ilk altı senesinde ciddi problemler meydana gelmemişti. Hilafetin son altı senesi ise ciddi siyasi çalkantılar meydana gelmiş ve sonunda şehit edilmiştir. Bunda Hz. Osman'ın devlet yönetimine getirmede akrabalarını öncelemesinin büyük etkisi olmuştur. Bu son altı yıllık dönemde, Mısır'ın gelirlerinin beşte birini Mervan'a vermesi ve akrabalarına maddi avantajlar getiren uygulamalarda bulunması eleştiri konusu yapınca Hz. Osman, bu uygulamalarını, dinin akrabaları gözetme prensibine dayandırarak haklılığını savunma yönüne gitmişti.⁵²⁴

Kendisinden önce hilafet görevini üstlenmiş olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer, Arap toplumunun yapısını bildiklerinden, sorun çıkacağı muhtemel olan “*akrabaları yönetime getirme*” uygulamasından titizlikle kaçınmışlardı. Yönetimlerini sadece kendi kabilelerine dayandırmayı hiçbir zaman düşünmemişler, aksine idarelerini bütün kabilelere dayandırarak, yönetimdeki meşruiyetlerini en üst düzeye çıkarmaya çalışmışlardı.⁵²⁵

Kabile bağlarının çok güçlü olduğu o dönem toplumunda bu dengenin gözetilmesi elzemdi. Çünkü bir devleti toplumun tamamının veya ekseriyetinin sahiplenmesi ancak onların, bu devletin idari organlarına katılımı ile mümkün olabilmekteydi. O dönemlerde bu katılımı sağlayan, belli kurallara bağlı, müessesesi olan bir organ bulunmadığına göre bu, ancak üst makamlara Halifenin atama

⁵²³ İbn Haldûn, *Tarih*, II, 560- 561.

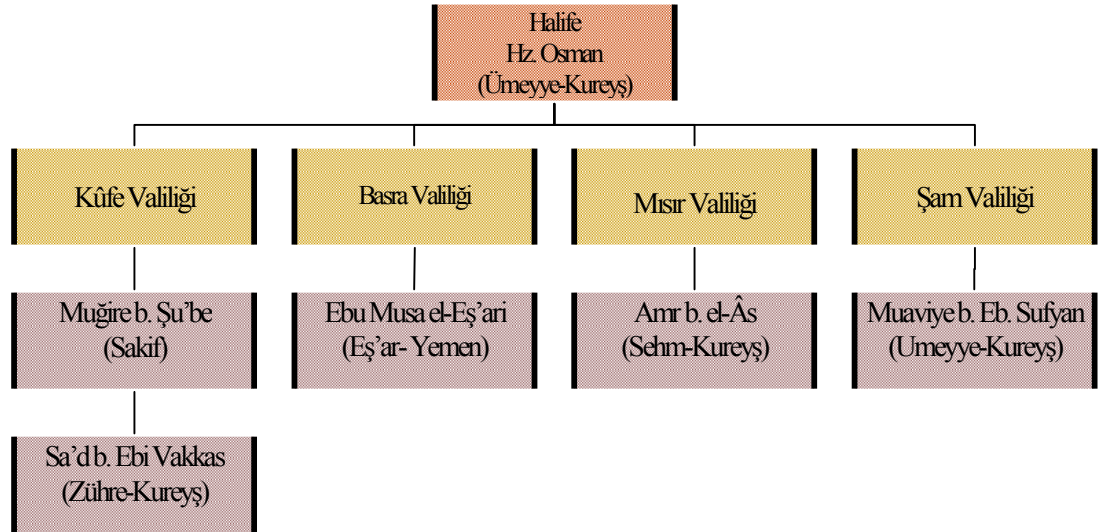
⁵²⁴ İbn Sa'd, III, 64; el-Hindi, *Kenzü'l-Ummal*, V, 714.

⁵²⁵ Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi Yay., İstanbul 2004, 126.

yapması ve bunların da diğer memuriyetlere alım yapması ile mümkün olabilmekteydi. Halife tarafından bir kabileye ağırlık verilince üst makamlar da - kabile yapısından dolayı- doğal olarak diğer alt kademe memurluklarına da kendi kabilesinden insanları alıyorlardı. Bu uygulama devletin idari yapısındaki kabile dağılımının ve dolayısıyla güç dengelerinin büyük değişime uğramasına neden olmuştu.

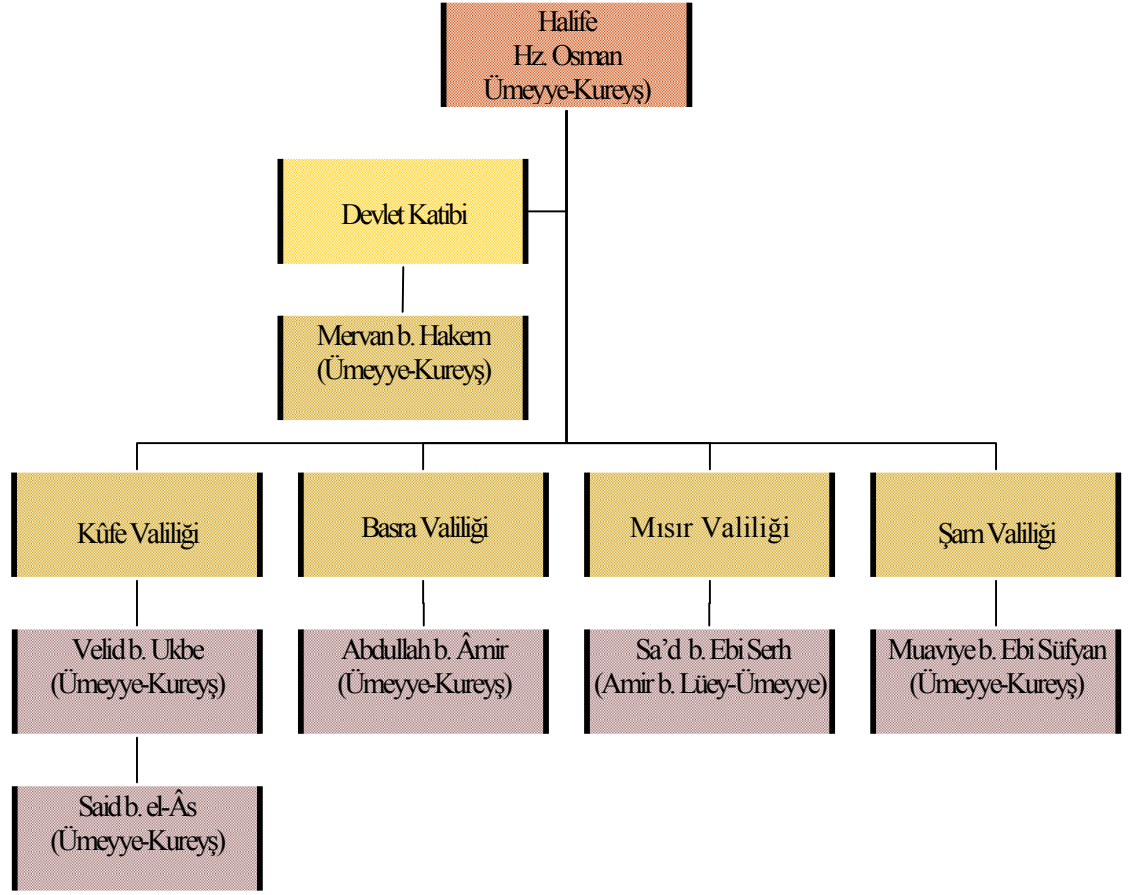
Aşağıdaki karşılaştırmalı tablolar güç dengesinin değişimini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

I. Hz. Osman görevi devraldığında yönetimdeki güç dengesi:



II. Daha sonraki Güç Dengesi.⁵²⁶

⁵²⁶ İbn Hibban, *Siretu'n-Nebeviyye*, 520-521 (liste); Yakubi, *Tarih*, II, 176; Taberî, *Tarih*, II, 693 (liste); İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, 160. (liste)



Diğer valileri ise şunlardı:

1. Mekke: Abdullah b. Amr el-Hadrami.⁵²⁷
2. Taif: Kasım b. Rabia es-Sakafi.⁵²⁸
3. Cened: Abdullah b. Ebi Rabia (Mahzum-Kureyş).⁵²⁹
4. Yemen: Ya'la b. Umeyye et-Teymi.⁵³⁰
5. Hemedan: Cerir b. Abdullah el-Beceli

⁵²⁷ İbn Abdilber, *el-İstiab*, III, 956.; Ala b. el-Hadrami'nin kardeşinin oğludur. Bkz. İbn Hacer, *el-İsabe*, IV, 190.

⁵²⁸ el-Askalani, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, (I-XIV), 1. baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, VIII, 287.

⁵²⁹ İbn Abdilber, *a.g.e.*, III, 896.

⁵³⁰ *a.g.e.*, IV, 1585.

II- İSTİŞARE ve MEŞRUIYETLE İLİŞKİSİ

A- Hz. Muhammed: Siyasal Alanda İstişarenin Vazgeçilmezliği

Hz. Muhammed, kurucusu olduğu devletin aynı zamanda da ilk siyasi lideri durumundaydı. Bununla beraber aynı zamanda peygamber olması nedeniyle de kendisinden sonra gelen liderlerden farklı bir profile sahipti. Bu yönüyle, inananları üzerindeki otoritesi konusunda bir meşruiyet bunalımının ortaya çıkması mümkün değildi. Zaten bir uygulama eğer vahye dayanıyorduyorsa bunun sorgulanması mümkün değildi. Eğer isteseydi idari konulardaki icraatlarına da peygamber kimliği ile meşruiyet sağlayabilirdi. Ama idari icraatlarına baktığımız zaman, günümüz tabiriyle katılımcı ve demokratik bir karar mekanizmasını devletin işleyişine temel kıldığını görebiliriz.

Siyasal liderlik açısından incelediğimizde Hz. Muhammed'in bu konuda herhangi bir meşruiyet sorunu ile karşı karşıya kalmadığını görmekteyiz. Bunu sağlayan şey ise, savaş ilanı gibi askeri kararlar da dâhil olmak üzere devlet yönetimi ile alakalı işlerde halkının görüşlerini alması, alınan ortak kararlara kendisinin de uyması ve bu kararlarla alakalı yeni durumlar ortaya çıktığında da bir nevi güven oylaması adını verebileceğimiz bey'atın tekrarlanması gibi uygulamalar olmuştur.

Peygamberliğinin meşruiyet kaynağı olan İlahi otorite de kendisine idari eylemlerinde danışma müessesesini çalıştırmasını, “*(Yapacağın) işlerde onlara da danış. Bir kere azmettin mi, artık Allah'a dayan*”⁵³¹ ve “*İşleri aralarında şûrâ iledir*”⁵³² Ayetleri ile emretmiştir.

Hz. Muhammed vahye konu olmayan konularda bir karar alınacağı zaman ashabını toplar ve oluşan ortak görüş çerçevesinde kararını verirdi. Hatta bu uygulaması o derecede ileri seviyede idi ki insanların bazı konuları kendisinden daha iyi bilebileceklerini dahi söylemiştir. Rasulullah, Medine'ye hicret edince insanların hurmaları aşılacaklarını görmüş ve bunun yarar sağlamayacağını düşünerek, aşılınmamasını tavsiye etmişti. Bunun üzerine Ashab o sene ağaçlarını aşılammıştı.

⁵³¹ Al-i İmran, 159.

⁵³² Şûrâ, 38.

Aşı yapmayanların iyi ürün alamaması üzerine “*ben bir tahminde bulundum. Bundan dolayı beni sorumlu tutmayın. Size Allah’tan gelen bir şeyi anlattığımda, onu alın. Çünkü ben, Allah’a karşı asla iftira etmem*” demiştir.⁵³³ Bu hadisin başka bir versiyonunda da, “*siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz. Din ile ilgili işlerinizi de ben daha iyi bilirim*”⁵³⁴ dediği rivayet edilmiştir.

İşte bu, “*din ile ilgili işler/dünya ile ilgili işler*” ayrımı, Ashabın Hz. Muhammed algısına şekil veren en önemli unsurların başında gelmekteydi. Ashab, din ile ilgili olan alanda kesin itaatın gerekli olduğunu, bunun dışında kalan konularda ise kendi fikirlerinin de çözümün bir parçası olabileceğini çok iyi bilmekteydi. Bu yüzden vahye konu olmayan olaylarda fikir beyan etmekten hiç çekinmemişlerdir. Hz. Muhammed de bizzat kendisi istişarelerde bulunarak, ashabını fikir beyan etmeleri için teşvik ederek istişare müessesesine çok iyi işlerlik kazandırmıştır.

Bedir gazvesinin öncesi ve sonrasında karşılaşılan sorunlara çözüm üretmek için ashabın ileri sürdüğü fikirleri Hz. Muhammed’in kabul edip bunlara göre hareket etmesi istişarenin, en kritik anlarda dahi başvurulan bir metot olduğunun en canlı kanıtıdır.

Henüz hicretin ikinci yılına gelinmişken Müslümanlara karşı düşmanca tutum içerisinde olan Mekkelilere ait bir ticaret kervanının Şam’dan geri dönmekte olduğu haberi Medine’ye ulaşmıştı. Mekke ekonomisine darbe vurmak isteyen Müslümanlar gelen ticaret kervanının önünü kesmek gayesiyle bir ordu hazırlayıp yola çıkmışlardı.

Bunu haber alan Mekkeliler bir ordu ile Müslümanların karşısına çıktılar. İki ordu karşı karşıya gelince Hz. Muhammed ashabına dönerek, “*İşte Mekke size ciğerparelerini göndermiş bulunuyor*” dedikten sonra nasıl davranmaları gerektiğine dair ashabıyla istişare etmeye başladı. İlk önce Hz. Ebu Bekir, arkasından Hz. Ömer konuştu. Sonra el-Mikdad b. Amr ayağa kalkarak: “*Ya Rasulallah, Allahu Teâlâ sana ne emrettiyse onu yerine getir, biz seninle beraberiz. Allah’a yemin ederim, İsrailoğullarının Musa’ya söyledikleri söz olan “Sen ve Rabbin gidiniz, çarpışınız,*

⁵³³ İbn Teymiyye, *es-Sarimu’l-Meslûl alâ Şâtimi’r-Rasul*, (I-III), thk. Muhammed Abdullah Ömer el-Halvani, Muhammed Kebîr Ahmed Şuderi, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1417, I, 198.

⁵³⁴ Müslim, Fadaîl, 38, h.no: 2361; İbn Hazm, *el-İhkam li İbni’l-Hazm*, (I-VIII), 1. bs., Dâru’l-Hadis, Kahire, 1404, V, 128.

bizler burada oturuyoruz”⁵³⁵ demeyeceğiz. Biz sana şunu söylüyoruz: “Sen ve Rabbin savaşınız, savaşmaya gidiniz. Bizler de sizlerle birlikte savaşacağız. Seni hak ile gönderen Allah’a yemin erdim ki eğer sen bizleri Habeşistan’ın Birk el-Gimad (Berki’l-Ğimad: Yemen’de bir yer adı) adlı kentine kadar götürecek olsan bile mutlaka oraya varıncaya kadar seninle birlikte savaşacağız” şeklinde beyanda bulundu.

Bunun üzerine Rasulullah onlara hayır dua ettikten sonra (Ensarı kastederek): *“Ey insanlar bana görüşlerinizi bildiriniz”* diye buyurdu. Çünkü Ensar savaşa çıkmış olanların çoğunu teşkil etmekteydi. Burada özellikle Ensar’ın görüşünü almak istemesinin nedeni, onların, Akabe’de kendisiyle buluştukları zaman, *“Ya Rasulullah! Memleketimize kavuşuncaya kadar sen sorumluluğumuz altında değilsin. Bize kavuştuğun zaman artık sen bizim zimmet ve himayemizdesin. Çocuklarımızı ve kadınlarımızı koruduğumuz şeylere karşı seni de koruruz”* şeklinde bey’at etmeleriydi. Bundan dolayı Rasulullah, Ensar’ın Medine dışındaki düşmanlara saldırmayacakları endişesini taşıyordu. Çünkü onlar, sadece Medine’de kendisini koruyacaklarına dair söz vermişlerdi.⁵³⁶

Bunun üzerine Sa’d b. Muaz şunları söyler: *“Ya Rasulallah bizi kastediyor gibisin.”* Hz. Peygamber *“evet”* deyince Sa’d şu konuşmayı yapar: *“Biz sana iman ettik, seni tasdik ettik ve sana sözlerimizi vermiş bulunuyoruz. O bakımdan Ey Allah’ın Resulü emredildiğin şeyi yap. Seni hak ile gönderene yemin ederim eğer bizleri alıp şu denizin içerisine girecek olursan kesinlikle seninle geliriz; bizleri alıp ertesi günü düşmanla karşı karşıya getirmenden hoşlanmayan kimseler değiliz. Muhakkak savaşta sabır ederiz. Düşmanla savaştığımız takdirde çekinmeden savaşırız. Umarız ki Allah, bizden sana gözünü aydınlatacak şeyler gösterecektir. Allah’ın bereketi ile bizi alıp yola çık.”⁵³⁷*

Diyaloglardan da anlaşılacağı üzere daha önce mutabakata varılmış olan konuların dışında yeni bir durum meydana gelmiş ve savaşa girilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed bu yeni durum karşısında Ensarın nasıl bir tutum

⁵³⁵ Maide, 5/ 24.

⁵³⁶ İbn Hişâm, II, 271-272; İbn Kesir, *el-Bidaye*, III, 362; Taberî, *Tarih*, II, 27; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, II, 18.

⁵³⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye*, III, 392-393; Taberî, *a.g.e.*, II, 362; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.* (I-IX), Halil Me’mun Şiha, *Dâru’l-Ma’rife*, Beyrut, 2002, II, 107-108; İbn Sa’d, II, 14.

içerisinde olacağı konusunda kendini onlara danışma mecburiyetinde hissetmiştir. Çünkü daha önceki ahitleşmede böyle bir durum için söz almamıştı. Dolayısıyla ortaya çıkan yeni hal için güven oylamasına gitmiş ve gerekli desteği aldıktan sonra askerleri savaş meydanına sürmüştür.

Savaşmak üzere Bedir kuyularının yakınına gelen ordunun nerede konuşlanacağına dair Ashabla Hz. Muhammed arasında geçen diyalog bize Peygamberle inananları arasındaki ilişkinin boyutu hakkında bazı ipuçları vermektedir.

Allah'ın Rasulu orduyu suyun bulunduğu yere getirmişti. Bedir bölgesindeki ilk suya gelince orada kaldı. Bunun üzerine Hubab b. Münzir el-Cemûh, *“Ya Rasulallah, bu bizim ne geri kalamayacağımız, ne de ilerisine gidemeyeceğimiz, Allah'ın senin konaklamayı istediği bir yer midir? Yoksa bu sadece savaş ve hile dolayısıyla, ortaya atılmış bir görüş müdür?”* diye sorunca Hz. Peygamber, *“Hayır, bu savaş ile ilgili görüştür”* cevabını verdi. Bunun üzerine el-Hubâb, *“Ey Allah'ın Rasûlü, bu bizim için durulacak elverişli bir yer değil. Hep birlikte kalkalım ve bunun dışında, düşmanlarımıza en yakın suyun bulunduğu yere gidelim, orada konaklayıp, daha sonra da geriye kalan bütün kuyuları kapatalım. Sonra da bir havuz yapar içini suyla doldururuz. Böylelikle biz su içebilecekken, onlar da içemeyecekler. Sonra da onlarla savaşırız”* şeklinde bir öneri ortaya koydu. Rasûlullah da öneriyi kabul etti ve bu taktiği uygulamaya koydu.⁵³⁸

Bu olayda dikkati çeken husus, Hz. Muhammed'le Hubab b. Münzir arasında geçen, orduyu konuşlandırmak istediği yerin seçiminin neye göre yapıldığı konusundaki diyalogdur. Hubab b. Münzir, Hz. Muhammed'e bu seçimin bir taktik gereği mi yoksa vahiy gereği mi olduğunu sormuş ve aldığı cevap üzerine de askeri taktik açıdan farklı bir uygulamanın daha iyi olacağını belirtmiştir. Hz. Muhammed de bu tavsiyeye göre hareket etmiştir.

Savaşın Müslümanların galibiyeti ile sonuçlanması ve birçok kişinin esir alınması üzerine Hz. Muhammed bu sefer de esirlere nasıl bir hukuki muamelede bulunmaları gerektiği konusunda ashabıyla istişarede bulundu. Hz. Ömer, bunların

⁵³⁸ Taberî, *Tarih*, II, 29; İbn Kesir, *el-Bidaye*, III, 267; İbn Sa'd, III, 567; İbn Teymiye, *es-Sarimu'l-Meslûl*, I, 198.

hepsinin öldürülmesi teklifinde bulundu; Hz. Ebû Bekir ise fidye karşılığında serbest bırakılmalarından yana idi. Hz. Muhammed ikinci görüşü kabul etti ve parası olanların paralarını ödeyerek, olmayanların da Müslümanların çocuklarına okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmalarını emretti.⁵³⁹

Bu olay ashab ile Hz. Muhammed arasında gerçekten sağlıklı bir diyalogun var olduğunu bizlere göstermektedir. Ashab, “*Peygamber*” Hz. Muhammed ile “*Siyasi Lider*” Hz. Muhammed arasındaki farkı çok iyi bilmekte ve davranışlarını da ona göre düzenlemekteydi. Hz. Muhammed’in de vahiy kaynaklı olmayan tavsiyelerine karşı ashabın alternatif öneriler ileri sürmelerinde herhangi bir beis görmediği bu örnekten anlaşılmaktadır. Çünkü önerinin makul gerekçesi ortaya konulunca derhal kendi görüşünü değiştirmiş ve bunu da asla bir emre itaatsizlik olarak algılamamıştır.

Liderliğini üstlendiği toplumun işlerini onlara danışarak yürütmedeki demokratik tavrı ve şeffaflığı Hz. Muhammed’in siyasi meşruiyetini sağlam kılan unsurların başında gelmekteydi. Bu tavrının pratiğe döküldüğü olaylardan bir tanesi de Uhud savaşı (h.3/625) öncesinde düzenlenen istişare toplantısı olmuştur.

Bedir harbinde yaşadıkları ağır yenilginin şokunu üzerinden atamayan Mekkeliler intikam almanın yollarını arıyorlardı. Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinin önderliğinde bir ordu meydana getirildi. Bu hazırlıklardan haberdar olan Hz. Muhammed de nasıl bir önlem almaları gerektiğini tartışmak üzere ashabıyla toplantı tertip etti. Bu toplantıda kendisi, Medine’de kalıp savunma savaşı yapılması düşüncesinde iken çoğunluğun ve de özellikle Bedir savaşına katılmayanların meydan savaşından yana olması üzerine çoğunluğun görüşüne tabi olmuştur. Bu tavrında o kadar nettir ki ashabtan bazılarının, meydan savaşı yapılması konusunda ısrar ettikleri için Peygamberlerini darıltmış olabilecekleri endişesiyle kararlarından dönmek istemeleri üzerine “*Bir peygamber, zırhını giydikten sonra savaşmadan onu çıkarmaz*”⁵⁴⁰ diyerek kendi peygamberliğinin onların serbest düşünme cesaretini kırmasına engel olmuştur.

⁵³⁹ Taberî, *Tarih*, II, 46; Müslim, *Cihad ve’s-Siyer*, 18, h.no: 1763; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 30, h.no: 208.

⁵⁴⁰ İbn Hişâm, III, 8; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, II, 45; Taberî, *Tarih*, II, 60; Buhari, *İ’tisam bi’l-Kitâb ve’s-Sunne*, 28, h.no: 6935.

Savaş için ordu hazırlanınca Hz. Muhammed Ümmi Mektum'u Medine'de kendi yerine vekil bırakarak askerlerin başında yola çıktı.⁵⁴¹ Medine'nin yaklaşık olarak bir buçuk kilometre kadar kuzeyinde yer alan Uhud dağı mevkiine varılınca Hz. Muhammed ordusunu Medine karşıda kalacak şekilde konuşlandırdı, Uhud dağına arkasına aldı ve okçuları da arkalarında yer almakta olan küçük bir tepeye yerleştirdi. Bu okçular elli kişi idi. Onların başına Abdullah b. Cübeyr'i komutan tayin etti ve ona: *“Atacağınız oklarla atlıları bizden geri püskürt ki, arkamızdan bizi çevirip hücum etmesinler. Savaş ister lehimize, ister aleyhimize dönsün, yerinden ayrılma”*⁵⁴² şeklinde talimat verdi.

Harp esnasında bu emrin kesinliğini unutan okçular savaşı kazandıklarını düşünerek yerlerini terk ettiler ve bir bozgun yaşanmasına neden oldular. Burada da dikkat çekici olan şey, yerlerini terk eden okçuların davranışının dini bir ilkeyi ihlal etmiş olarak değil de askeri bir emrin ciddiyetini ihmal etmiş olarak değerlendirilmeleridir. Çünkü kaynaklarda bu emri ihmal edenlerin İlahi bir uyarı veya tenkide uğradıkları belirtilmemektedir.

Hz. Muhammed'in ashabıyla gerçekleştirmiş olduğu istişarelerden bir tanesi de Hendek Gazvesi (h.5/627) öncesi yaptığı istişare toplantısıdır. Mekkeliler Müslümanlara son ve öldürücü bir darbe vurmaya gayesiyle bütün gayretlerini ortaya koyarak büyük bir ordu hazırlamaya başladılar. Rasûlullah, onların bu hazırlıklarından haberdar olunca ashabıyla müdafaa için nasıl bir taktik izlemeleri gerektiği konusunda istişarede bulunmaya başladı. Meydan savaşı ve savunma savaşı önerileri ileri sürüldü. Uhud harbinde yaşananların da etkisiyle bu sefer savunma savaşı yapılması yönündeki görüş daha ağır basmıştı. Ashabın arasında İran kökenli Selman-ı Farisî de bulunmaktaydı. Kendi ülkesinde savunma savaşlarında hendek kazılması usulü bulunduğunu ve bunun şehir savunmasında etkili olduğunu belirtince bu öneri kabul gördü ve Hz. Muhammed hendek kazılması emrini verdi. Hz. Muhammed de ecir kazanmak ve Müslümanları da bu konuda teşvik etmek üzere hendek kazılması işinde çalıştı.⁵⁴³

⁵⁴¹ İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 13; İbn Hişâm, III, 8.

⁵⁴² İbn Hişâm, III, 11; İbn Kesir, *a.g.e.*, IV, 14.

⁵⁴³ Taberî, *Tarih*, II, 91; İbn Kesir, *a.g.e.*, IV, 95; İbn Sa'd, II, 66.

Bu savaşta Mekkelilere normalde Medine sözleşmesinde imzaları bulunan ve Müslümanların müttefiki olan Kurayzaoğulları destek vermişlerdi. Müslümanlar neredeyse dört bir yandan kuşatılmış durumdaydılar ve bu durum onların sıkıntılı bir duruma sokmuştu. Sıkıntılar artınca Rasûlullah, karşı tarafın ittifakında çatlak meydana getirmek ve psikolojik rahatlama meydana getirmek gayesiyle Gatafan'ın komutanları olan Uyeyne b. Hısn ile Haris b. Avf el-Mürri'ye haber göndererek beraberlerindeki askerleri de almanın karşılığında Medine'nin mahsulünün üçte birini vermeyi teklif etti. Onlar da bu teklifi kabul ettiler.

Fakat Rasûlullah, Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubâde ile birlikte istişarede bulununca onlar, *“Ey Allah'ın Rasûlü, yapmak istediğin bir şey mi var? Yoksa Allah'ın emrettiği bir şey mi var? Yoksa bizim için yapacak bir şeyin mi var?”* diye sordular. Onların kastettikleri şey, Gatafan'a yapılan bu teklifin vahiy neticesinde olup olmadığıydı.

Hz. Muhammed de onlara, *“Hayır, sizin yararınız için bir şey yapmak istiyorum. Arapların el birliği ederek adeta tek bir yaydan size ateş yaptıklarını gördüm. Ben de onların size karşı olan bu birliklerini güçlerini, kırmak dağıtmak istedim”* şeklinde cevap verdi.

Bu sefer Sa'd b. Muâz, *“Bizler de onlar da şirk üzere idik, onlar bizden misafir gelmeleri halinde ikram edeceğimiz bir hurma veya alış-veriş neticesinde bizden alacakları malın dışında bir şeyimizi yemeyi ümit etmiyorlardı. Allah bizi İslam'la şereflendirdikten sonra onlara malımızı mı vereceğiz? Allah bizimle onların arasında hükmünü verinceye kadar onlara kılıçtan başka bir şey vermeyeceğiz”* dedi. Bunun üzerine Rasûlullah da bu teklifinden vazgeçti.⁵⁴⁴ Bu olay da göstermektedir ki en kritik zamanlarda bile Hz. Muhammed, ashabı ile istişarelerde bulunmuş ve makul gerekçeleri ile birlikte ortaya konmuş olan önerileri derhal kabul etmekte herhangi bir tereddüt göstermemiştir. Ashabın bu konudaki tavrını da asla isyana yormamıştır.

Hz. Muhammed'in, ashabı ile istişare ettiği konulardan bir tanesi de Huneyn savaşı sonrasında elde edilen ganimet ve esirlerin durumu ile ilgili meselede olmuştur. Huneyn'de bulunan Hevâzin kabilesi, Müslümanların, Mekke'yi

⁵⁴⁴ İbn Hişâm, III, 207; Taberî, *Tarih*, II, 94; İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 104; İbn Sa'd, II, 69; İbn Teymiye, *es-Sarimu'l-Meslûl*, I, 198.

fethetmelerinden sonra kendilerine de saldıracaklarını düşünüyorlardı. Bu yüzden savaş ilan etmişler ve yapılan savaşta (h.8/630) Müslümanlar galip gelmişlerdi. Savaş sonrasında elde edilen ganimet ve esirler savaşçılar arasında paylaştırılmıştı ki Hevâzin kabilesinden bir heyet gelerek Müslüman olduklarını bildirdi. Esirlerle malların iade edilmesini Hz. Muhammed'den talep ettiler.

Hz. Muhammed de onları çocukları, kadınları ile mallarından birisini tercih etmek hususunda serbest bıraktı. Onlar da çocuklarını ve kadınlarını tercih ettiler. Bunun üzerine Hz. Muhammed onlara şöyle dedi: *“Bana ve Abdulmuttaliboğullarına düşen sizin olsun. Ben insanlara namaz kıldırdıktan sonra sizler şöyle deyiniz: ‘Biz, Rasûlullahın Müslümanlara, Müslümanların da Rasûlullah’a şefaathçi olmalarını ve çocuklarımızı ve kadınlarımızı bize bağışlamalarını diliyoruz’ o zaman ben de sizlere bunları vereceğim ve diğerlerinin de hanım ve çocuklarınızı geri vermelerini talep edeceğim.”*

Rivayete göre, öğle namazını kıldırdıktan sonra Rasûlullahın kendilerine emrettiği şeyi yaptılar. Rasûlullah da, *“Bana ve Abdulmuttaliboğullarına ait olanlar sizindir”* dedi. Bunun üzerine Muhacirlerle Ensâr da, *“Bizim olan da Rasûlullahındır”* dedi. Akra’ b. Hâbis: *“Bana ve Temimoğullarına ait olanları vermiyoruz”* dedi. Diğer taraftan Uyeyne b. Hısn da: *“Bana ve Fezârelilere ait olanı da vermiyoruz”* dedi. Abbâs b. Mirdâs: *“Bana ve Süleym’e ait olanı vermiyoruz”* dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: *“Kim esirlerden hakkını elinde tutar ve bu hakkından vazgeçmek istemiyorsa ben ona alacağım ilk ganimetten bunlara karşılık olmak üzere altışar pay vereceğim”* diye buyurunca, bu sefer herkes elindeki esirleri bıraktı ve Hevâzinlilere çocuklarını ve hanımlarını geri iade ettiler.⁵⁴⁵

Bu olayda da Hz. Muhammed, kendi çözümünü savaşa katılıp da ganimetten paylarını almış olanlara dayatmamış aksine onlarla istişare ederek ve de ikna yolunu kullanarak ortak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Kendi paylarından hemen vaz geçmeyenlere karşı kınayıcı bir söz söylediği kaynaklarda mevcut değildir; onlar ne isyan etmiş olmakla ne de peygambere karşı gelmiş olmakla itham edilmişlerdir.

⁵⁴⁵ İbn Hişâm, IV, 144-145.; Taberî, *Tarih*, II, 173, 174; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 218, h.no: 7037.

Vermiş olduğumuz örneklerle izah etmiş olduğumuz gibi Hz. Muhammed, istişare müessesesini her daim canlı tutmuş ve en kritik anlarda dahi kendi görüşünün dışındaki makul görüşleri kabul etmekte tereddüt göstermemiştir.

Bazı özel durumlarda da en sağlıklı kararın kendi kararı olduğu konusunda kesin kanaati oluşmuşsa bunu da hemen uygulamaya koymuştur. Bu da onun liderliğinin bir başka özelliğidir. Ashabın, içerisinde bulunduğu psikolojik durum yüzünden sağlıklı düşünemediği ortamlarda kendi inisiyatifi kullanmaktan çekinmemiştir. Bu türden bir olayda bile aldığı karara katılımı sağlamak için emir sığasını kullanmamış, bir nevi “*benim bu konudaki kararım budur, bu kararında bana destek olacak olanlar buraya gelsin*” dercesine biat talebinde bulunmuştur.

Bu tavırda şeklen meşveretin anlamıyla çelişen bir durum varmış gibi gözükse de farklı bir boyuttan bakarsak diyebiliriz ki daha başka zamanlarda alınan kararlarda da sonuçta birilerinin dediği olmuştu ve o kararlar uygulamaya konmuştu. Ne demek istediğimizi biraz daha somutlaştırmak için tarihe “*Bey’atu’r-Rıdvan*” olarak geçen olaya temas etmemiz daha uygun olacaktır.

Hicretin altıncı yılı Zilkade ayının başında Hz. Muhammed, ashabıyla birlikte umre yapmak için Medine’den Mekke’ye hareket etmişti. Müşrikler onları Mekke’ye sokmak istemeyince müzakerelerde bulunmak üzere Hz. Osman gönderildi. Ancak Kureyşliler bu ziyarete izin vermeyeceklerini kesin bir dille ifade ettiler ve Hz. Osman’a, eğer isterse sadece kendisinin Kâbe’yi tavaf edebileceğini söylediler. Hz. Osman bunu kabul etmeyince Kureyşliler ona çok kızdılar ve kendisini göz hapsine aldılar.

Mekke’deki bu gelişmenin Hz. Muhammed’e ve Müslümanlara Hz. Osman’ın öldürüldüğü⁵⁴⁶ şeklinde ulaşması üzerine Hz. Muhammed müşriklerle savaşmadan oradan ayrılmayacaklarına dair ashabından bey’at almaya karar verdi. Hudeybiye’de ikameti sırasında gölgelendiği ağacın altında ashabından, bir rivayete göre “ölüm üzerine”,⁵⁴⁷ bir başka rivayete göre ise “savaştan kaçmamak üzere”⁵⁴⁸ bey’at aldı.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ İbn Hişâm, III, 317.

⁵⁴⁷ Buhari, Meğazi, 67, 33.

Bu olayda Hz. Muhammed'in aldığı karar nihai karardı. Herhangi birisinin buna karşı gelmesi sonucu değiştirmeyecekti. Ama yine de Hz. Muhammed, ortaya çıkan bu yeni durum karşısında, liderliğini üstlendiği toplumun alınan karara katılımını sağlamak ve girişilen eylemin meşruiyet sorununu ortadan kaldırmak için yeniden bir bey'at töreni düzenlemiştir.

Allah'ın Rasulü olan Hz. Muhammed'in vahye dayalı olmayan konularda kişisel tecrübe ve deliller ışığında hareket ettiğini, ashabıyla istişarelerde bulunduğunu, vermiş olduğumuz örnekler net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hz. Muhammed sadece idari işlerle alakalı konularda değil vahyin düzenlemediği ve din sahasına dâhil olan konularda da ashabıyla istişare etmiştir. Bunun en bilinen örneği hicret sonrası Medine'de namaza davet için en uygun aracın ne olduğu konusunda ashabı ile istişarede bulunmasıdır.

Müslümanlar'a namaz vaktinin geldiğini bildirmek için bir usul tesbitinin yapılması ihtiyacı vardı. Bu bildirinin şekliyle alakalı olarak vahiy kaynaklı herhangi bir düzenleme bulunmadığı için Hz. Muhammed ashabıyla bir toplantı tertip etti ve bu konuyu tartışmaya açtı. Kimisi ateş yakılmasını, kimileri de Yahudiler ya da Hristiyanlar gibi boru ya da çan çalınmasını önerdiler; bir başka sahabinin ise rüyasında bir insanın “*gür sesiyle ezan okuduğunu*” gördüğünü söylemesi üzerine Hz. Muhammed bu tarzı kabul etti.⁵⁵⁰ Böylece Müslümanların en önemli ibadetlerinden bir tanesi olan namazın vaktinin geldiğini insanlara bildirmek için okunan ezan, bir sahabinin önerisiyle tesbit edilmiş oluyordu.

Hz. Muhammed yönetmiş olduğu toplumun sorunlarının çözümü konusunda istişareye o kadar çok başvuruyordu ki ondan sonra hiç kimsenin bu derecede bir katılımı gerçekleştiremediğini söylememiz dahi mümkündür. Nitekim bu konuyla

⁵⁴⁸ Ebu İshak el-Fezari, *Kitabu's-Siyer*, thk. Faruk Hamâde, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1987, 197-198.

⁵⁴⁹ Taberî, *Tarih*, II, 121; İbn Kesir, *el-Bidaye*, IV, 167-168.; Fetih Suresi 10. ve 18. ayetlerindeki bazı ifadelerine binaen, bu bey'ata “*Bey'atu'r-Rıdvan*” (razı olunan bey'at) ve “*Bey'atu's-Şecere*” (ağaç altındaki bey'at); bey'at eden ashaba “*Ashabu's-Şecere*”; gölgesinde bu bey'atın yapıldığı ağaca da “*Şeceretu'r-Rıdvan*” denilmiştir. Bkz. Buhari, *Cihad ve's-Siyer*, 67, 33.; Muhammed Hamidullah, “Hudeybiye Anlaşması”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 297-299.

⁵⁵⁰ Buhari, *Ezân*, 1; Müslim, *Salât*, 1; Ebû Dâvûd, *Salât*, 27; Tirmizi, *Salât*, 25; İbn Mâce, *Ezân*, 1; Nesâi, *Ezân*, 1.

ilgili olarak Ebu Hureyre: “*Ashabına Resulullah’tan daha çok danışan hiç kimse görmedim*”⁵⁵¹ demiştir.

Ahmed b. Hanbel’in aktardığı bir rivayete göre de Hz. Muhammed Ebû Bekir ve Ömer’e: “*İkiniz bir konuda mutabık iseniz ben size muhalefet etmem*”⁵⁵² demiş ve dolayısıyla vahye konu olmayan olaylarda kendi görüşü o yönde olmasa bile eğer ashabı ittifak etmişse kendisinin de o görüşe uyacağını taahhüt etmiştir. Hatta Hz. Muhammed’in bu iki sahabi ile çokça istişarede bulunması dolayısıyla onlar “*Peygamberin iki veziri*” olarak anılmışlardır.⁵⁵³

Hayatının sonuna kadar, yönettiği toplumu ilgilendiren konularda bir karar alınacağı zaman daima öncesinde toplumsal mutabakat elde etme gayesini gütmüş ve istişare müessesesini canlı tutmuştur.⁵⁵⁴ Alınan kararlar bazen Uhud Harbi’nin öncesinde olduğu gibi kendisinin savunduğu görüşün dışında olabilmıştır. Böyle durumlarda dahi Hz. Muhammed’in, alınan karar sonrasında oluşan beklenmedik bazı olumsuz gelişmeler meydana gelmiş olsa bile geriye dönük olumsuz eleştirilerde bulunduğu dair kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Alınacak karar öncesi ashabı ile istişare eden Hz. Muhammed, kararın uygulanma safhasında bey’atı devreye sokmuştur. Bu sayede icrada birlik tesis edilmiş oluyordu. Ayrıca alınan kararın uygulanması yeni gelişen olaylar neticesinde mümkün olamamışsa ve olayın niteliği veya aciliyeti nedeniyle “*Bey’atu’r-Rıdvan*” olayında olduğu gibi hızlı bir karar alınmışsa bir nevi güven oylaması da diyebileceğimiz bir şekilde tekrar bey’at almıştır.

Hz. Muhammed’in yönetim anlayışı ile alakalı olarak son bir söz söylemek gerekirse; halkı tarafından herhangi bir şekilde meşruiyeti sorgulanmayan bir lider olmasına rağmen bütün idari uygulamalarını onların katılımı ve onayı ile gerçekleştirmiş ve kendisinden sonra gelecek olan idarecilere katılımcı ve demokratik bir anlayışı miras bırakmıştır.

⁵⁵¹ Tirmizi, *Sünen*, Cihad, IV, 213, h.no: 1714; İbn Hümmam, *Musannef Abdurrezzak*, Meğazi, III, 331, h.no: 9720

⁵⁵² İbn Hanbel, IV, 227, h.no: 18023.

⁵⁵³ Tirmizi, *Menakıb*, V, 616, h.no: 3680.

⁵⁵⁴ Mustafa Hilmi, *Nizamü'l-Hilafe fi'l-Fikri'l-İslamî*, Dâru'd-Da've, 2. bs., İskenderiye, 2001, 24.; Numan, Sadık Şayif, *el-Hilafetu'l-İslamiyye ve Kadıyyetu'l-Hukmi bima Enzelellah*, Dâru's-Selam, Kahire, 2004, 96.

B- Hz. Ebu Bekir: Hz. Muhammed'in İstişare Anlayışının Devamı

Hz. Ebu Bekir, toplumu ilgilendiren dini ve siyasi konularda onlarla muhakkak istişare ederdi. Önüne bir anlaşmazlık konusu gelince önce Kur'ân'ı-Kerim'e bakar ve orada bir hüküm bulursa onunla hükmederdi. Eğer bulamazsa Rasulullah'tan bildiği bir hüküm varsa onunla hükmederdi. Eğer elinde böyle bir bilgi yoksa halka bu konuda kendilerinde sünnete dayalı bir delil olup olmadığını sorardı. Buradan da sonuç çıkmazsa halkın ileri gelenlerini toplayarak onlarla istişare ederdi ve kararını bu istişareden çıkan sonuca göre verirdi.⁵⁵⁵

Bir gün kendisine yaşlı bir kadın gelmişti ve torununun mirasından pay istediğini söylemişti. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir "*senin buna hakkın olduğuna dair Kur'ân ve Sünnette herhangi bir delil yok. Ben insanlara bir danışayım*" diyerek daha sonra gelmesini istedi. Toplantı düzenleyip bu konu hakkında bilgisi olanların konuşmalarını istedi. Muğire b. Şu'be ayağa kalkarak "*Hz. Muhammed'e aynı şekilde bir yaşlı kadının geldiğini ve ona altıda bir pay verdiğini*" söyledi. Hz. Ebu Bekir, bunu bir başkasının bilip bilmediğini sorunca Muhammed b. Mesleme ayağa kalkara aynı şeyleri söyledi. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir, bu hükmü uyguladı.⁵⁵⁶ Bu ve buna benzer konularla alakalı bilmediği bir durum olduğunda muhakkak toplantı tertip eder ve ashabın görüşünü alırdı.⁵⁵⁷

Bir defasında da Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'e gelip yalancı peygamberler ile yapılan savaşlarda pek çok hafızın hayatını kaybettiğini söyleyerek, farklı nüshalarda dağınmış bir halde olan Kur'ân'ın zâyi olmaması için toplanması teklifinde bulundu. Hz. Ebu Bekir: "*Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi kendisinin yapamayacağını*" söyleyerek başlangıçta böyle bir işe girişmekten çekindi; verdiği hükümlerdeki takip ettiği metodun dışına çıkmak istemiyordu. Ancak daha sonra Hz. Ömer'in önerisinin

⁵⁵⁵ Darimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebu Muhammed, *Sunenu Darimî*, (I-II), thk. Fevvez Ahmed Zimirli, Halid es-Seb' el-İlmi, 1. bs., Dâru'l-Küttabi'l-Arabi, Beyrut, 1407, I, 69, h.no: 161; İbn Kayyim el-Cevzi, *İ'lamu'l-Muvakkiin*, I, 62.

⁵⁵⁶ Muvatta, Feraiz, h.no: 1076.; Ebu Davud, Feraiz, h.no: 2894.; İbn Mace, Feraiz, 4, h.no: 2724.

⁵⁵⁷ Muvatta, Feraiz, h.no: 1077.

gerekliliğine ikna olarak Ömer'in görüşünü kabul etti.⁵⁵⁸ Çünkü Müslümanların maslahatı Kur'ân'ın toplanmasını gerektiriyordu.

Hiz. Ömer, Hiz. Ebu Bekir döneminin istişare meclisindeki en etkili isimdi. Nitekim Kur'ân nüshalarının bir araya getirilmesine halifeyi o ikna etmişti. Hiz. Ömer'in idari/ kazai konulardaki önemli müdahalelerinden bir tanesi de “*müellefe-i kulûb*” olarak kabul edilen ve kendilerine zekâtta pay verilen Temim ile Fezare kabilelerine karşı ortaya koymuş olduğu tavidir.

Temîm ve Fezare Kabileleri'ni müellefe-i kulûbden sayıp da onlara devlet hazinesinin zekât kaleminden pay vermeye başlayan Hiz. Muhammed idi. Peygamber vefat edince bu ayrıcalıklarının devam etmesini isteyen bu iki kabileden Temîm'in liderlerinden Akra' b. Hâbis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hiz. Ebû Bekir'e gelerek devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istediler. O da bu isteği kabul ederek, şahit olsun diye bir yazı ile onları Hiz. Ömer'e gönderdi.

Hiz. Ömer bu yazıyı okuyunca yırtıp attı ve onlara: “*Bu Hiz. Peygamber'in kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bu gün ise Allah İslâm'ı azîz (yüce/üstün) kaldı ve size ihtiyaç bırakmadı. İslam'da sebat ederseniz ne alâ aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. İslam için kimseye bir şey vermeyiz. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*” şeklinde uyarıcı bir konuşma yaptı. Bu tutuma tepki gösteren kabile temsilcileri Hiz. Ebu Bekir'e gelerek “*halife olan sen misin yoksa Ömer mi?*” şeklinde tepkilerini dile getirdiler.⁵⁵⁹ Bu olayı duyan ashabın hepsi bu uygulamayı tasdik edince Hiz. Ebu Bekir de bu yönde bir karar verdi.

Her ne kadar “ahkâmın değişmesi” ile alakalı bir konu olması yönüyle bu olay İslam Hukuku'nun konusuna giriyor olsa da siyasal bir tutum olarak da Hiz. Muhammed'in bir icraatının değiştirilmesi ile ilgili olması yönüyle bizim konumuzla alakası bulunduğundan bu olaya kısaca değinmemiz gerekmektedir.

⁵⁵⁸ Buhari, Kitabu't-Tefsir, 68, h.no:4402; Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'ân, h.no: 3103; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 13, h.no: 76.

⁵⁵⁹ Serahsi, Şemsu'l-Eimme Ebu Bekir, *el-Mebsût*, (I-X), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989, III, 9.; el-Alûsi, Mahmud Ebu'l-Fazl, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesani*, (XXX), Dâru İhyau't-Tutasi'l-Arabi, Beyrut, t.y., X, 122; Kasani, *Bedaiü's-Sanai'*, II, 45.

Buradaki tutum ilk bakışta Hz. Muhammed'in bir uygulamasının değiştirilmesi şeklinde cereyan etmekle beraber bu konuyu dikkat çekici kılan şey, selefinin her türlü uygulamasının sıkı bir takipçisi olan, hatta zekât vermeyenlere karşı savaşmış olan bir halife ve toplum ile karşı karşıya bulunmamızdır. Hal böyle iken neden bu uygulamaya ses çıkarmamışlardır? Olaya dikkatle göz attığımız zaman görürüz ki; Hz. Ömer, burada Kur'ân'ın zekât verilecekler sınıfında saymış olduğu "müellefe-i kulûb"⁵⁶⁰ (kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar) hükmünü ortadan kaldırmamaktadır. Onun yaptığı, bu konuyu istismar eden iki kabileye artık bunu almaya devam edemeyeceklerini deklare etmesidir velev ki onlara bunu ilk defa veren Hz Muhammed olsun. Bu olay tıpkı Hz. Muhammed'in Bedir savaşında ordunun konuşlanacağı yerin seçimi konusunda veya Hendek savaşı sırasında Gatafan kabilesine yaptığı teklif gibi stratejik bir adımdı. Ashab o zamanlar da kendi görüşlerini ortaya koymuş ve Hz. Muhammed bu görüşleri kabul etmişti. Burada da Hz. Muhammed'in almış olduğu stratejik bir kararın onun yokluğunda Ashabı tarafından değiştirilmesi söz konusudur.

C- Hz. Ömer: İstişare Mekanizmasında Aktif Üyelik

Hz. Ömer istişare müessesesini çok iyi işletiyordu. Çünkü onun görüşüne göre "hilafet makamı meşveretsiz var olamazdı."⁵⁶¹ Yani meşveret hilafetin meşruiyet kaynağıydı. Bu yüzden ahabla sık sık istişarelerde bulunurdu. Bazen devlet işleri ile ilgili uygulamalarda Ali b. Ebi Talib, Sa'd b. Ebi Vakkas ve Talha gibi sahâbînin ileri gelenleri ile istişare ederdi.⁵⁶²

Örneğin, Irak'taki Sevad toprakları Hz. Ömer idaresindeki Müslümanlarca fethedildiğinde, Halife Ömer, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Ali, Talha, Zübeyr, Evs ve Hazrec'den beşer temsilci ile bu konuyu tartıştı yaptığı konuşmada:

⁵⁶⁰ Tevbe, 60.

⁵⁶¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, (I-VII), Mektebetu Ruşd, Riyad, 1409, Meğazi, h.no: 37042, (VII, 431)

⁵⁶² Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu Kabaili'l-Arab*, (I-V), Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1982, I,44; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi, ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc. Sibgatullah Kaya, Şûrâ Yay., İstanbul, 1993, 35.

“Sizi buraya bana yüklenmiş olan hilafet görevine sizleri de ortak yapmak için topladım. Ben sizden biriyim. Sizler benimle aynı görüşü paylaşırsanız da paylaşmasanız da doğruyu gözetmektesiniz. Kendi isteklerime uymanızı istemiyorum. Elinizde doğruyu söyleyen Allah’ın kitabı var ben de sadece doğruyu istiyorum” dedi.

Yaptığı istişarelerden sonra halife bu toprakları askerlere dağıtmama kararı aldı. Ganimet topraklarının savaşçılar arasında dağıtılması, Hz. Muhammed’in uygulamasıydı. Hz. Ömer’in bu kararı ciddi bir hoşnutsuzluk doğurdu. Zira bu davranış, muhalefete göre Peygamberin sünnetinin açık bir ihlali idi.

Bunun üzerine Hz. Ömer halkın karşısına çıkıp “*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin*”⁵⁶³ ayetini okudu. Ganimetlerin nasıl dağıtılacağını söyleyen diğer ayetlerin peşinden gelen bu ayet, ganimet dağıtılırken gelecek nesillerin haklarının da düşünülmesini söylüyordu.

Hz. Ömer: “*Eğer fethedilen bütün topraklar fethedilen askerlerin aileleri arasında dağıtılsa, gelecek nesillere ne kalacaktır?*” diyerek Irak topraklarını ganimet olarak Müslüman askerler arasında paylaştırmayı reddetmiştir. Bunun yerine O, bütün bölgeyi İslam toplumu için, gelirleri üyeleri arasında paylaştırılan bir vakıf yapmıştır.⁵⁶⁴ Bu uygulamayı daha sonra fethedilen toprakların tamamına uygulamıştır.⁵⁶⁵

Bir defasında da Hz. Ömer, Şam’ın fethinden sonra oradaki işleri düzene sokmak için o bölgeye gitmeye karar vermişti. Medine’den hareket ederek Tebuk yakınlarındaki Serğ denilen bir yere vardı. Burada halifeyi ordu komutanlarından Ebu Ubeyde ile Yezid b. Ebi Süfyan ile karşıladılar. Halifeye, Şam’da salgın veba hastalığının yaygın olduğu haber verildi. Ömer, hemen ileri gelenleri toplayarak konuyu görüştü. Bir kısmı Allah için yola çıkıldığını, bunun için hastalığın

⁵⁶³ Haşr, 10.

⁵⁶⁴ Ebu Yusuf, 24-25, 35.

⁵⁶⁵ Ebu Yusuf, 27; Tahavi, Abdülmelik b. Seleme Ebu Cafer, *Şerh-u Meâni'l-Âsar*, (I-IV), thk. Muhammed Zühri en-Neccar, 1. bs., Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399, III, 250, h.no: 4849.; İbn Kudame, el-Makdisi Ebu Muhammed, *el-Muğni fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*, (I-X), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, II, 577.

kendilerine bulaşmayacağını, diğer bir kısmı ise, bu hastalığın önemini belirterek mutlaka geri dönülmesi gerektiğini belirttiler. Hz. Ömer sonuçta bölgeden geri dönülmesi fikrini benimsedi.⁵⁶⁶

Hz. Ömer kendisine tartışmalı bir konu arz edildiğinde çözümünü Kur'ân'da arardı. Orada bulamazsa sünnete müracaat ederdi. Yine de çözüm bulamazsa bu konuda Hz. Ebu Bekir'in herhangi bir hükmü olup olmadığına bakardı. Eğer Hz. Ebu Bekir'in de herhangi bir hükmü yoksa o zaman toplumun ileri gelenlerini ve âlimleri toplar, onlarla istişare eder, bu şekilde bir sonuca ulaşırdı.⁵⁶⁷

Bazen de bütün halkın katılımıyla gerçekleşen istişare toplantıları düzenlerdi. Toplumunu ilgilendiren bir mesele ortaya çıktığında Hz. Ömer tellallara insanların mescitte toplanmaları için ilanda bulunmalarını emrederdi. Tellallar "*cemaatle namaza*" diyerek sokakları gezerek toplanılacağını ilan ederlerdi. İnsanlar Mescid-i Nebevi'de toplandıklarında Hz. Ömer onlara iki rekât namaz kıldırır arkasından konuşulacak konuyu anlatır ve ashabın bu konudaki görüşlerini sorardı.⁵⁶⁸

Hz. Ömer'in bu toplantılardaki tutumu gayet demokratikti. Devletin hemen hemen bütün meselelerini halkın önünde tartışmaktan çekinmezdi. Halkın ortak sorunlara katılımını teşvik eder çözüm önerilerini dikkate alırdı. Bu toplantılarda bazen kendisini hedef alan eleştirilerin de yapıldığı oluyordu. Böyle durumlarda bile genelde celadetiyle tanınan Hz. Ömer'in gayet pozitif bir tutum takındığını görmekteyiz.

Bu türden toplantıların birinde ayağa kalkan bir sahâbi: "*Allah'tan kork ey Ömer*" diye söze girmiş ve uzun uzun nasihat ve irşatta bulunmuştu. Bu sahâbi etrafındakiler tarafından susturulmak istenince Hz. Ömer, onların müdahale etmemelerini emretmiş ve "*bırakın onu konuşsun. Eğer onlar bize böyle hatırlatmalarda bulunmazlarsa onlarda hayır yoktur; eğer biz onların doğru sözlerini kabul etmezsek o zaman da bizde hayır yoktur*"⁵⁶⁹ diyerek eleştiriye açık olduğunu demokratik bir olgunlukla ifade etmiştir.

⁵⁶⁶ Buhari, Tıp, 29, h.no: 5397; Müslim, Sahih, Selam, 32, h.no: 2219; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 18, h.no: 108; Taberî, Tarih, II, 486; İbn Kesir, el-Bidaye, II, 3.

⁵⁶⁷ Beyhâkî, *Sunenu'l-Beyhâkî el-Kübra*, X, 114, h.no: 20128; el-Cevzi, *İ'lamu'l-Muvakkîin*, I, 62.

⁵⁶⁸ İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 91; Taberî, *a.g.e.*, II, 508.

⁵⁶⁹ Ebû Yusuf, 12.

D- Hz. Osman: İstişare Anlayışında Eksen Kayması

Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer istişare müessesesini çok iyi işletiyorlardı. Devlet işleri ile ilgili konularda bir karar alınacağı zaman Ali b. Ebi Talib, Sa'd b. Ebi Vakkas, Talha gibi sahâbînin ileri gelenleri ile ve toplumla istişare ediyorlardı. Fakat Hz. Osman aynı uygulamayı pek devam ettirmedi ve dolayısıyla yaptığı uygulamaların meşruiyetinin sorgulanmasına sebep oldu.⁵⁷⁰

Özellikle hilafetinin ilk altı yılından sonraki döneminde, gerek kendisinin gerekse valilerinin icraatları, geniş halk kesimlerinin ve ashabın önde gelen bazı isimlerinin rahatsızlık duymaya başlamasına neden olmuştu. Zeyd b. Sabit, Ebu Useyd es-Saidi, Ka'b b. Malik ile Hasan b. Sabit bu ashaptan bazılarıydılar ve Hz. Ali'nin yanına gelerek rahatsızlık duydukları konuları ona iletmiş, Hz. Osman'la konuşmasını istemişlerdi. Bunun üzerine de Hz. Ali, Halifenin yanına gelerek bu durumu onunla tartışmıştı. Hz. Osman'ın, kendi döneminde yaşanan olaylara ve bu konuda oluşan rahatsızlıklara karşı yaklaşım tarzını yansıtmakta olan ve Hz. Ali ile aralarında geçen bu diyalogu aktarmamız faydalı olacaktır. Çünkü buradaki yaklaşım tarzını bilmemiz, Hz. Osman'ın, toplumda hilafetinin meşruiyetinin sorgulanmasına ve itiraz seslerinin yükselmesine rağmen neden cereyan eden olayları ihmal ettiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Hz. Ali, yaşananları ve rahatsızlıkları Hz. Osman'a ilettiğinde aralarında şöyle bir diyalog geçmiştir:

Hz. Osman:

—Vallahi, senin bu söylediklerini söyleyenlerin kimler olduğunu anladım. Vallahi, sen benim yerimde olsaydın sana böyle serzenişte bulunmaz ve kınamaz, seni böyle ayıplamazdım.

Hz. Ali:

—Vallahi, sen bir ihtiyaç sahibinin ihtiyacını giderseydin ve Ömer b. el-Hattab'ın yaptığı gibi zayıf bir kimseyi barındırmış olsaydın kesinlikle sana gelip böyle kınamalarda bulunmazdım.

⁵⁷⁰ Kehhale, *Mu'cemu Kabaili'l-Arab*, I, 44; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 1993, 35.

Hz. Osman:

—Muğire b. Şu'be şu anda burada değildir.

Hz. Ali:

—Evet, şu anda burada değildir.

Hz. Osman:

—Hz. Ömer onu görev başına getirmişti.

Hz. Ali:

—Evet.

Hz. Osman:

—Ben akrabam ve yakınım olan İbn Amir'i vali tayin ettim diye beni kınıyorsun?

Hz. Ali:

—Ömer, tayin ettiği valilerinden herhangi birisinin en ufak bir hatasını işittiği anda onu en büyük bir cezaya çarptırırdı. Fakat sen bunu yapmıyorsun. Bu konuda da biraz zayıf düştün ve akrabalarına karşı da yumuşak davrandın.

Hz. Osman:

—Onlar aynı şekilde senin de akrabalarıdır.

Hz. Ali:

—Onlar akraba olarak en yakınlarımdır, ancak fazilet ve hayır onlardan başkasındadır.

Hz. Osman:

—Muaviye'yi Hz. Ömer'in tayin ettiğini biliyor musun? Ben de onu görevinde bıraktım.

Hz. Ali:

—Allah'ını seversen Muaviye'nin, Hz. Ömer'in kölesi Yerfe'den daha fazla Ömer'den korktuğunu bilmiyor musun?

H.z. Osman:

—Evet biliyorum.

H.z. Ali:

—Fakat bu gün Muaviye sana danışmadan bir sürü işler çeviriyor ve “*Osman böyle emretti*” diye konuşup duruyorken sen bunu biliyorsun fakat onu alıkoymuyorsun.⁵⁷¹

Bu diyalog aslında sorunun temelini ortaya koymaktadır; dikkat çekici olan şey, taraflardan birisinin sorun olarak gördüğü şeyin diğer tarafça mantıklı bir durum olarak görülmesi ve sorun olarak algılanmamasıdır. Bu konsensüs eksikliği sorunlara karşı ortak çözüm üretilmesine engel olmuş ve olayların kontrolden çıkmasına neden olarak neticede H.z. Osman’ın şehid edilmesine kadar uzanmıştır.

Şimdi, halkın gündemine girmiş fakat H.z. Osman tarafından üzerinde fazla durulmamış olduğunu düşündüğümüz olaylara geçebiliriz. Bu olaylar, kaynaklarda H.z. Osman’ın şehid edilmesine neden olan ve halkın tepkisini çeken olaylar olarak zikredilmektedir. Bunlar siyasi tasarruflarla birleşince de her biri ayrı bir kriz konusu haline gelmiştir. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:⁵⁷²

1. Ebu Zerr el-Ğifari’yi sürgün etmesi.

Ebu Zerr el-Ğifari, Muaviye b. Ebi Süfyan’ı müsriflik ve mal biriktirme ile suçluyordu. Muhalefeti halk üzerinde etkili olmaya başlayınca zor durumda kalan Muaviye b. Ebi Süfyan durumu halife’ye ilettili ve Ebu Zerr halife tarafından Rebeze’de mecburi iskâna tabi tutuldu.⁵⁷³

2. H.z. Muhammed’in kovmuş olduğu, kendisinden önceki halifelerin dönmelerine müsaade etmediği Hakem b. Ebi’l-Âs⁵⁷⁴ ve Abdullah b. Sa’d b. Ebi Serh’i yanına alması ve kollaması.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Taberî, *Tarih*, II, 644-645; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, III, 128

⁵⁷² el-Maliki, *el-Avasım min el-Kavasım*, 1407, 76-77.

⁵⁷³ İbn Haldûn, *Tarih*, II, 561; Mes’udi, *Murucü’z-Zeheb*, II, 348-349; İbn Sa’d, IV, 226; Taberî, *a.g.e.*, II, 615-616; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 93; Yakubi, *Tarih*, II, 174.

⁵⁷⁴ Mes’udi, *Murucü’z-Zeheb*, II, 343; İbn Abdirabbih, *el-İkdü’l-Ferid*, IV, 283; Yakubi, *Tarih*, II, 174.

⁵⁷⁵ İbn Sa’d, VII, 496

3. Hürmüzan'ın kanını heder etmesi.⁵⁷⁶

4. Ammar b. Yasir'i dövdürmesi.

Bakillani'nin aktardığına göre Ammar, Hz. Osman'a muhalefet edenlere “onun hakkındaki şikâyetlerini bir kâğıda yazıp kendisine vermelerini” söylemişti. Bu kâğıtla Hz. Osman'ın yanına giren Ammar, halifeye ağır ithamlarda bulunmuş ve hakaret etmişti. Bu yüzden de halife kendisini cezalandırmıştı.⁵⁷⁷

5. Mervan b. Hakem'e Afrika'nın gelirlerinin beşte birini vermesi.

6. Cuheyne isminde altı aylıkken doğum yapmış bir kadının zina ettiği suçlaması nedeniyle recmedilmesine izin vermesi.⁵⁷⁸

7. Rasulüllahın uygulamalarını takip eden kendisinden önceki halifelerin aksine Cuma namazında iç ezanı ihdas etmesi, Mina ve Arafat'ta namazı tam kıldırması.⁵⁷⁹

Hac mevsiminde Mina'da ve Arafat'ta namazların farzlarını dörder rekat kıldırması Müslümanların onun aleyhine ilk defa açıkça konuştukları konu olmuştur. Hz. Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer zamanlarında ve hatta halifeliğinin ilk zamanlarında iki rekat olarak kılınıyordu. Bu duruma Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf başta olmak üzere sahâbî itiraz etti.⁵⁸⁰

8. Hz. Peygamberin mührünü Medine'ye iki mil mesafedeki Erîs kuyusuna düşürmesi ve bulunamaması.⁵⁸¹

9. Hutbe okuduğu zaman Mescid-i Nebevi'deki minberde Hz. Muhammed'in durduğu basamakta durması. Hâlbuki kendisinden önceki halifeler Peygamber'in durduğu basamağın bir aşağısında durmuşlardı.⁵⁸²

⁵⁷⁶ Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübra*, I, 65; Yakubi, *Tarih*, II, 174; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 148; Taberî, *Tarih*, II, 586; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, 61.

⁵⁷⁷ Bakillani, Cafer b. Kasım Ebu Bekir, *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Detail*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, 1. bs., Müessesetu'l-Kütüb es-Sekafiyye, Beyrut, 1987, 530-531.

⁵⁷⁸ Yakubi, *Tarih*, II, 174

⁵⁷⁹ İbn Haldûn, *Tarih*, II, 562.

⁵⁸⁰ İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 154; Taberî, *Tarih*, II, 606; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 84.

⁵⁸¹ İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 155; Taberî, *Tarih*, II, 614; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 563; Sabri Hizmetli, “Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, *AÜİFD.*, (XXVII, 149-176), Ankara Ün. Basımevi, Ankara, 1985, XXVII, 162-165.

⁵⁸² İbnü'l-Arabi, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, 113

10. Amir b. Abdikays'ı Şam'a sürgün etmesi.⁵⁸³

Amir b. Abdikays da Cuma namazı kılmadığı, et yemediği, evlenmediği, bu türlü davranışlarıyla halka kötü örnek olduğu suçlamalarıyla halifeye şikayet edilmişti. Bu durum Hz. Osman'a şikâyet edilince Şam'a sürgün edildi.

11. Kur'ân'ı çoğalttıktan sonra İbn Mes'ud'un nüshasını imha ettirmesi.⁵⁸⁴

Hz. Osman, Hz. Ebu Bekir'in tek bir nüsha haline getirttiği Kur'ân-ı Kerim'i çoğaltıp İslam beldelerine dağıttıktan sonra ihtilaf ortaya çıkmaması için farklı nüshaları imha ettirmişti. İbn Mes'ud bu uygulamaya muhalefet etmiş ve insanların bir kısmı da buna tepki göstermişti. Bu muhalefeti yüzünden halifenin, İbn Mes'ud'u da Ammar gibi cezalandırdığı rivayet edilmektedir.⁵⁸⁵

12. Bazı Arazileri Devletleştirmesi.

Hz. Muhammed zamanında, zekât develerinin otlaması, beslenip korunması, ordunun hizmetine hazır halde muhafaza edilmesi için, bazı araziler mera olarak kullanılıyordu. Daha sonraki dönemlerde ihtiyaç arttıkça meraların artırılması uygulaması yapılmıştır. Hz. Osman'da bu artırımı yaptığında ilk anda herhangi bir tepki oluşmamıştı fakat daha sonraları bazı kimseler ve çevreler tarafından tenkid edilmeye başlandı.⁵⁸⁶

Zikretmiş olduğumuz, farklı derecelerde öneme sahip olan idari tasarruflar ve olaylar, toplumda Hz. Osman'ın hilafetinin meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu olaylara ilave olarak, devletin önemli merkezlerinde, geniş halk kesimlerini etkileyen ve yakından ilgilendiren bazı gelişmeler meydana gelmişti ki esas isyanın fitilini ateşleyenler de bunlar olmuştur. Bu önemli merkezlerden bir tanesi olan Kûfe'de yaşanan isyanın ve bu isyana yol açan süreçte neler yaşandığının bilinmesi, konunun iyi anlaşılması için gereklidir.

1. Kabileciliğin Canlanması ve Kûfe'de Ümeyyeoğulları'na Duyulan Tepkinin Nedenleri

⁵⁸³ İbn Abdірabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 283; İbn Sa'd, VII, 108; Taberî, *Tarih*, II, 586.

⁵⁸⁴ Seyf b. Ömer, *Kitâbü'r-Ridde*, I, 51

⁵⁸⁵ Bakillani, *Evail*, 531.

⁵⁸⁶ Taberî, *Tarih*, II, 655; Neysaburî, *el-Müstedrek*, II, 369, h.no: 3300; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VII, 520, h.no: 37690.

H. Osman halifelige seğıildiğinde ilk icraatı H. Ömer'in vasiyeti üzerine Muğire b. Şu'be'yi Kûfe valiliğinden almak ve yerine Sa'd b. Ebi Vakkas'ı tayin etmek olmuştı. Ardından Sa'd b. Ebi Vakkas'ı da bir yıl sonra görevden alıp yerine Velid b. Ukbe'yi atamıştı.⁵⁸⁷ Velid'in uygulamaları konusunda şikâyetler artınca da onu da azledip yerine Said b. el-As'ı tayin etmişti. Bu değışiklik de suların durulmasını sağlayamamıştı. Said'in özellikle Kureyş kabilesini önceleyen tavır ve uygulamaları şehir eşrafının rahatsızlığına yol açmaktaydı. Bir defasında şehir eşrafiyla konutunda yaptığı sohbet esnasında “*Kûfe arazisinin Kureyş'in bahçesi olduğunu*” söylemiş, bu sözler Malik b. el-Haris (Eşter) başta olmak üzere Kûfeliler'in büyük tepkisini çekmişti. Bu konuşma valinin konağında kabileler arası kavgaya neden olmuş ve Kûfe'deki yönetim muhaliflerinin idareye karşı fiili olarak harekete geçmelerinin miladı haline gelmiştir.⁵⁸⁸

H. Osman, bu hareketi bastırmak için olayın kökenine inmek ve asıl sorunu tespit edip ona göre bir politika geliştirmek yerine muhalefetin elebaşları olan el-Eşter, Sabit b. Kays el-Hemdâni, Kümeyl b. Ziyâd, Yezîd b. Sûhan ve kardeşi Sa'saa, Cündeb b. Züheyr el-Gâmîdî, Cündeb b. Ka'b el-Ezdi, Urve b. Ca'd ve Amr b. el-Hamik el-Huzâf ve İbn Kevva'ı valinin şikâyeti üzerine önce Şam'a ardından da Humus'a Abdurrahman b. Halid'in yanına sürgüne göndermeyi (H. 33/ 653–654) tercih etmiştir.⁵⁸⁹

Kûfe'li asilerin Şam'a gönderilmesinin olayların dinmesine hiçbir etkisi olmamıştır. Çünkü onların Kûfe'de muhalefet etmelerinin nedeni, “*valinin kendilerine karşı ayrımcı yaklaşımlarda bulunması*”ydı. Geldikleri Şam'da da benzer bir tavra sahip olan Muaviye b. Ebi Süfyan valilik görevini yürütmekteydi. Sürgün edilenlerle Muaviye arasında geçen konuşmalar, H. Osman döneminde ortaya çıkan Kureyş yönetimine karşı açık muhalefete işaret etmektedir.⁵⁹⁰ Aralarında geçen diyalogda Muaviye Kureyş kabilesi hakkında onlara şu beyanlarda bulunur:

⁵⁸⁷ Halebî, *Sire Halebiye*, II, 592.

⁵⁸⁸ Taberî, *Tarih*, II, 637; İbn Sa'd, V, 32-33; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, III, 116; İbn Haldûn, *Tarih*, II, 563.; Ahmed b. A'sem el-Kufi, *el-Fütuh*, thk. Süheyl Zekkar, (I-III), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, I, 20; Bu konuyla alakalı olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal, Kılıç, “Kûfelilerin H. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, *CÜİFD*, Sivas, 2002, 2/ 239-260.

⁵⁸⁹ Taberî, *a.g.e.*, II, 634- 635; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, III, 70-72; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 165- 166.

⁵⁹⁰ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atu Cemel*, 37- 39; Taberî, *a.g.e.*, IV, 321- 326; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, 71- 72.

“Benden şunu öğreniniz ki –öğreneceğinizi zannetmiyorum ya- Kureyş ne cahiliyette ne de İslam’da kendi kendine aziz olmuştur. Bu azizlik ancak Allah’ın elinde olan bir şeydir. Kureyş Arapların en kalabalık ve en güçlü olanı da değildi. Fakat Kureyşliler Arapların en cömertleri, nesepçe en üstünleri, aralarında en merhametli olanları idiler. Cahiliyet döneminde de bu özelliklerini korumuşlardır... Siz Araplardan, Acemlerden, siyahından, kırmızısından Kureyş’in dışında kendi ülkesinde bela isabet edip de bundan kurtulan kimse gördünüz mü? Kureyş’e karşı kin besleyen kimseleri Cenabı Allah’ın zelil ettiğini bilmiyor musunuz?.. İşte böyle iman edenleri Cenab-ı Allah ayırmış, bu din için onların en hayırlıları olarak da Kureyş’i seçip çıkarmıştır. Bu dine sarılmalarından dolayı da yönetimi onlara vermiş ve halifeliği de onların deruhte etmelerini dilemiştir. Aslında başka kimseye de pek yakışmaz. Cenab-ı Allah, onları cahiliye döneminde küfür üzere oldukları halde bile korumuşken kendi dini üzerinde oldukları sırada nasıl korumaz?”⁵⁹¹

Bu tartışma sırasında Sa’saa, Muaviye b. Ebi Süfyan’a görevi kendisinden daha takva sahibi birisine terk etmesini söyleyince ona da şu cevabı verir: “Hali şu anda bulunduğum halden daha iyi ve daha takva sahibi kimse yoktur. Ömer b. el-Hattab bizzat bunu görüp müşahede etmiştir. Ömer b. el-Hattab ne bana ne de başkalarına böyle bir ayrıcalık tanımazdı. Görevimi terk etmeme ve ondan ayrılmama sebep olacak herhangi bir iş de yapmış değilim.”⁵⁹²

Aralarındaki münakaşanın devam etmesi üzerine onları ikna edemeyeceğini anlayan Muaviye, muhalifleri gitmekte serbest bıraktı ve onlar da Şam’dan ayrıldılar. Yolda birbirlerine: “Kûfe’ye gitmeyelim, halk bizimle alay edebilir” dediler ve el-Cezîre’ye doğru yola koyuldular.

O sırada Humus’ta vali olan Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd onları çağırarak, “Ey şeytanın arkadaşları! Size esenlik dilemiyorum. Şeytan bağlanmış ve kısıvrak yakalanmışken siz ondan sonra ortaya atıldınız. Eğer sizi tedip etmezsem ben Abdurrahman’a yazıklar olsun. Ey şu Arap midir Acem midir ne olduklarını bilmediğim kavim! Muâviye’ye söylediklerinizi işittim, bana aynı şeyleri söylemeyiniz. Ben İbnu’l-Velîd’in oğluyum. Ben tecrübelerle yoğrulmuş ve ridde

⁵⁹¹ Taberî, *Tarih*, II, 635; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, III, 117-118.

⁵⁹² İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 120.

gününde mürtedleri kahreden adamın oğluyum. Vallahi ey Sa'saa, eğer adamlarımdan biri senin burnunu kırsa, sonra da sana olmadık hakaretlerde bulunsa yine de seni kuş uçmaz, kervan geçmez bir yere sürerim” şeklinde hakaretlerde bulundu. Sonra Abdurrahman onları yanında bir ay kadar alıkoydu ve nereye giderse kendisi atına biner onları yaya olarak yanında götürürdü. Bir ayın sonunda pişman olduklarını söylemeleri üzerine gitmelerine izin verdi.⁵⁹³

2. Halifenin Meşruiyetine İlk Ciddi Karşı Çıkış ve Yevmu'l-Cer'a Olayı

Kûfe valisi Said b. el-As, Medine'de gerçekleştirilecek olan valiler toplantısına katılmak için Kûfe'den ayrılmış ve yerine Ka'kaa b. Amr'ı görevlendirmişti. Kûfe'nin diğer ileri gelenleri de değişik görevlerle dışarıya gitmişti. Bundan dolayı Kûfe ileri gelenlerden tamamen boşalmış durumdaydı. Said b. el-As yanındaki heyetle Hz. Osman'ın yanına gittiğinde Yezid b. Kays isyan ederek Hz. Osman'ın istifasını istedi. Ka'kaa onu yakalayınca “*Osman'ın değil de Said'in istifasını istemiştim*” diyerek kendini kurtardı. Yezid b. Kays, Kûfe'den sürgün edilene mektup yazarak yanına gelmelerini istedi. Bunun üzerine Abdurrahman'ın yanında bulunan Eşter ve diğerleri gelerek bu isyancı guruba katıldılar.⁵⁹⁴

Muhafif Kûfeliler hicri otuz dört (654–655) yılında isyan başlattılar ve Medine'de gerçekleştirilen valiler toplantısından dönen Kûfe valisi Said b. el-Âs'ı, Kadisiye'ye yakın bir yer olan, *el-Cer'a* denilen mevkide karşılayarak, onun Kûfe'ye girmesine izin vermediler. Bunun üzerine Said b. el-As geri dönmek zorunda kaldı. Kûfeliler, valiyi geri göndermekle yetinmediler ve kendi seçtikleri Ebu Musa el-Eş'ari'yi yeni vali olarak halifeye tasdik ettirdiler.⁵⁹⁵ Bu hadise Hz. Osman yönetiminin siyasi anlamda bitişinin işareti olmuştur.⁵⁹⁶

Hz. Osman'ın Kûfe Valisi'ne karşı gösterilen tepkinin aynısı Basra ve Mısır'da da söz konusuydu. Kabile alanında daha az sorunlu olan ve Muaviye'nin “siyaset” ve “ihsan” politikası ile yönettiği Suriye hariç öteki merkezler, Kureyş'e ve

⁵⁹³ Taberî, *Tarih*, II, 636.

⁵⁹⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 125, 641.

⁵⁹⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 332- 336.; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 74; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 167.

⁵⁹⁶ Apak, *Asabiyet*, 147.

hayatının son yıllarında, yakınları olan Emevilerin nüfuzuna boyun eğen Halife'nin siyasetine karşı öfke duyanlarla kayınıyordu.⁵⁹⁷

Bu yönüyle Kûfe'de gelişen isyan hareketinin yanında Mısır'da gelişen olaylara da değinmek gerekmektedir. Çünkü özellikle bu iki şehirden gelenler Hz. Osman'ın şehid edilmesine sebep olan olayların baş aktörleri olmuşlardır.

3. Hz. Osman'ın Muhasara Altına Alınması ve Şehadeti

Hz. Osman valilerle ilgili şikâyetler artınca güvendiği kişileri Hicri 34 senesinde (654–655) şehirlere yollamıştı: Muhammed b. Mesleme'yi Kûfe'ye, Usame b. Zeyd'i Basra'ya, Ammar b. Yasir'i Mısır'a, Abdullah b. Amr'ı Suriye'ye ve başka kimseleri de diğer şehirlere göndermişti. Ammar hariç hepsi geri dönmüş ve “*Ey insanlar, biz oralarda hoşumuza gitmeyen bir şey görmediğimiz gibi oralardaki Müslümanların ileri gelenleri ile avamın dahi hoşuna gitmeyen bir şeyi tespit etmedik*”⁵⁹⁸ demişlerdi.

Ayrıca Hz. Osman bütün şehirlerin ahalisine mektuplar yazarak bundan sonra her yaz mevsiminden sonra valileri toplayıp görüşeceğini ve haksızlığa uğrayanların haksızlıklarının giderileceğini bildirmiş⁵⁹⁹ ve o senenin hac mevsiminde de Abdullah b. Âmir, Muaviye, Abdullah b. Sa'd, Said b. el-Âs ve Amr'ın katılımıyla bir istişare toplantısı düzenlemişti.⁶⁰⁰

Toplantıdan sonra Mısır'da değişen bir şey olmayınca bir grup gelerek şikâyette bulundu. Şikâyetlerin giderilmediğini gören Hz. Osman, Abdullah b. Sa'd'a bir mektup yazarak onu tehdit etti. Bunun üzerine vali şikâyetçilerden bazılarını cezalandırdı. Ardından tekrar yedi yüz kişilik bir heyet Medine'ye gelerek Başlarına geleni Mescid'i Nebevi'de anlattılar. Sahâbînin ileri gelenleri (Talha b. Ubeydullah, Hz. Aişe, Hz. Ali) Hz. Osman'la tartıştı ve valiyi azletmesini istediler.⁶⁰¹ Hz. Osman bu öneriyi kabul etti ve kendisine bir isim önermelerini istedi. Muhammed b. Ebi Bekr üzerinde anlaşmaya varıldı ve ona vali atandığına dair ahitnameyi teslim etti.

⁵⁹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, Umut Matbaacılık, İstanbul, 1997, 319.

⁵⁹⁸ Taberî, *Tarih*, II, 648; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 132.

⁵⁹⁹ Taberî, *a.g.e.*, II, 648; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 132.

⁶⁰⁰ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, VII, 167.

⁶⁰¹ İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 288

Gurup Mısır'a doğru yola çıktı. Üç günlük bir yürüyüş yapmışlardı ki deveyle hızla Mısır'a doğru giden bir çocuk yakalandı. Üzeri arandığında bir mektup çıktı. Mektupta halifenin mührü vardı; valiye görevine devam etmesi söyleniyor ve gelenlerin idam, hapis gibi cezalarla cezalandırılması isteniyordu.⁶⁰² Bunun üzerine gurup Medine'ye tekrar geri döndü ve durumu ashaba aktardılar. Ashabın ileri gelenleri de Hz. Ali ile birlikte Hz. Osman'ın yanına gittiler ve durumu ona iletiler. Hz. Osman, çocuk ve devenin kendisine ait olduğunu, mührün de kendi mührü olduğunu fakat bu mektubu kendisinin yazmadığını söyledi. Bunun üzerine yazının hattına baktılar ve Mervan b. el-Hakem'in el yazısı olduğunu tespit ettiler. Tespitin ardından Mervan'ın azlini istediler fakat Hz. Osman bu teklifi kabul etmedi.⁶⁰³

Yapılan ve tepki çeken bazı uygulamalarda Mervan b. Hakem'in parmağının bulunduğu düşüncesini İbn Sa'd şöyle ifade etmiştir: “*İnsanlar, Mervan b. Hakem'i kendisine yaklaştırdığı ve onun sözlerini dinlediği için Hz. Osman'ı ayıplıyorlardı. Halk Hz. Osman'a isnad edilen birçok hususu O'nun emretmediğine, bu yapılanların ancak Mervan'ın şahsi görüş ve tasarrufu olduğuna inanıyorlardı.*”⁶⁰⁴

Hz. Osman istifa taleplerini geri çevirince evinin etrafı isyancılar tarafından çevrildi ve hilafet görevinden istifa etmesini istediler. Eğer istifa etmezse onu öldüreceklerini söyleyerek tehdit ettiler. Bu tehdide cevabı da şu şekilde oldu: “*Allah ve Rasulü katlimi helal kılmamıştır çünkü ben Rasulüllah'tan şöyle işittim: 'Bir Müslüman'ın üç durumda ancak kanı helaldir: İrtidad ederse, evliyken zina ederse, kısas harici birisini öldürürse' ben bunlardan hiç birisini yapmadım.*”⁶⁰⁵ Ayrıca yine Rasulüllah'ın: “*Allah sana bir elbise giydirdiğinde onu çıkartmanı isterlerse sakın çıkarma*”⁶⁰⁶ şeklinde kendisine vasiyette bulunduğunu iddia etti

⁶⁰² Yakubi, *Tarih*, II, 175.; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 136; Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, 124-125.

⁶⁰³ İbn Hibban, *Sire*, 512-515.; İbnu'l-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, 1970, I, 233; İbnu'l-A'sem, *el-Fütuh*, I, 54; İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 288-289.

⁶⁰⁴ İbn Sa'd, V, 36.

⁶⁰⁵ İbn Hibban, *Sire*, 516; İbn Sa'd, III, 67, 69; İbn Mace, *Sünen*, Hudud, I, 2533.

⁶⁰⁶ İbn Hibban, *a.g.e*, 517; İbn Sa'd, III, 66; Halife b. Hayyât el-Leysî, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Thk. Ekrem Ziya Umerî, Dâru'l-Kalem Muessesetu'r-Risale, Şam, 1397, s. 37; İbn Mace, *Sünen*, I, 41, h.no: 112; Taberani, *Mu'cemu'l-Evsat*, II, 233, h.no: 1838; Ebi Ya'la, *Müsned*, XII, 473, h.no: 7045.

Yaşanmakta olan olaylar öyle karmaşık bir haldeydi ki herkesin tatmin olabileceği bir çözüm yolu bulmak hemen hemen imkansız gibiydi. Bu kaos ortamında ortalığın yatışması ve tarafların sakinleşmesi için uygun bir orta yol bulma gayreti içerisinde olan Hz. Ali ve sahâbînin diğer ileri gelenlerinin çabaları yeterli etkiyi meydana getiremiyordu.

Kuşatmanın sürdüğü günlerde isyancılar Mescid-i Nebevi'nin içinde Hz. Osman'ı hırpalamışlardı. Geçmiş olsun ziyareti için gelen Hz. Ali'ye aralarında Mervan b. el-Hakem'in de bulunduğu Ümeyyeoğullarından bir grubun: *“Bizi helak ettin ve bu tuzakları sen hazırladın. Vallahi ulaşmak istediğin hedefe vardığında bu dünyayı senin başına yıkacağız”* demeleri ve diğer bazı olumsuz tavırları sergilemeleri, tarafları uzlaştırma konusunda gerekli olan sağduyunun eksikliğine işaret kabul edilebilir. Ümeyyeoğulları Hz. Osman'ı etki altına almışlardı ve çözüm üretmek için çaba sarf eden Hz. Ali'ye karşı da olumsuz bir tutum takınmaktaydılar. Onların bu yaklaşımlarına tepki gösteren Hz. Ali öfkelenerek oradan ayrılmıştır.⁶⁰⁷

Sahâbînin ileri gelenlerinin kan dökülmemesi için ortaya koymuş oldukları bütün iyi niyetli çabalara rağmen tarafları memnun edecek bir orta yol bulunamadı ve neticede kırk gün süren muhasaranın ardından Hz. Osman şehid edildi (18 Zilhicce 35 /17 Haziran 656).⁶⁰⁸

Hz. Osman'ın şehid edilmesine neden olayların başlamasına neyin neden olduğu ile ilgili farklı rivayetler de mevcuttur. Bunlardan bir tanesine göre kuşatmanın başlamasının sebebi, Medine'de bulunan sahabilerden ve diğerlerinden bazılarının İslam âleminin diğer bölgelerinde bulunan sahabilere haberler göndererek *“eğer cihad istiyorsanız geliniz, burada Muhammed'in dini fesada uğramakta, sizin halifeniz onu fesada uğratmaktadır. Geliniz ve burada dini baştan ikame ediniz”* diye yazmış olmalarıydı.⁶⁰⁹

Kaynaklar Hz. Osman'ın şehid edilmesine neden olan olayları başlatan kişinin Abdullah b. Sebe' adındaki bir Yahudi olduğunu da ileri sürmüşlerdir. İddialara göre Abdullah b. Sebe', Hz. Osman zamanında Müslüman olduğunu ilan

⁶⁰⁷ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 31; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 137, 141.

⁶⁰⁸ Taberî, *Tarih*, II, 689

⁶⁰⁹ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 144.

etmişti. Hicaz bölgesinde bir müddet dolaştıktan sonra Basra'ya, oradan Kufe'ye ve oradan da Şam'a giderek insanları delalete sürüklemeye çalışıyor, fakat bu konuda bir türlü başarıya ulaşamıyordu. Şamlılar bu fesadını görünce onu şehirden çıkarmışlar, bunun üzerine o da Mısır'a giderek bir müddet orada ikamet etmişti.

Bu müddet içerisinde bazı fikirleri yaymaya çalışıyor; *“insanların Hz. İsa'nın tekrar geri geleceğine inanıp da Hz. Muhammed'in tekrar geri gelmeyeceğine inanmaları şaşılacak bir şeydir”* diyordu. Böylece etrafındaki bazı kimseleri Hz. Peygamberin tekrar geri geleceğine ikna etmeye uğraşıyordu. Bazıları onun bu görüşlerini kabul etmişti.

Ortaya attığı görüşlerin de biri de şuydu: *“Her peygamberin bir vasisi vardır. Ali de Hz. Peygamberin vasisidir. Rasulullah'ın vasiyetini yerine getirmeyenden daha zalim kimse olabilir mi?”* böyle diyerek Hz. Ali'nin vasi olduğunu söylüyor ve Hz. Osman'ın bu görevi haksız yere ele geçirdiğini iddia ederek: *“Bu konuda baş kaldırmanız lazım. Kalkın, bu işe girişin ve emirlerinize bunları bildirip onları bu konuda kınayın. Kötülükten sakındırmayı bu konuya hasrederek insanları doğru yola iletmeniz mümkün olur”*⁶¹⁰ şeklinde propaganda yapıyor ve insanları isyana teşvik ediyordu. Neticede isyan olayları baş gösterdi ve Hz. Osman şehid edildi.

Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle birlikte Müslümanlar bir daha ne siyasi ne de itikadi bağlamda çözüme kavuşturamayacakları bir sorun ve bu sorunla alakalı sorularla yaşamak zorunda kalmışlardır. Sorun “hilafet” sorunudur. Sorular ise: Halife eğer görevini yapmıyor veya yapamıyorsa görevi bırakmalı mıdır bırakmamalı mıdır? Halife görevinden istifa etmiyorsa onu kim azledecektir? Müslüman Müslüman'ı öldürürse bunun dünyevi/ uhrevi yaptırımını nedir? ve benzeri sorulardır.

⁶¹⁰ Taberî, *Tarih*, II, 647; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 131.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hız. ALİ DÖNEMİ

MEŞRUIYET BUNALIMI ve PARÇALANMASI

I. MEŞRUIYET BUNALIMINA YOL AÇMASI YÖNÜYLE BEY'ATIN TAMAMLANAMAMASININ NEDENLERİ

A- Hz. Osman'ın Katilleri Meselesi

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonraki kaos ortamında ashabın bir kısmı her ne kadar Hz. Ali'ye halife olarak bey'at etmişse de diğer bir kısmı, Hz. Osman'ın katlinden dolayı öfke ile doluydu ve üstelik onun kanını Hz. Ali'den talep etmekteydi. Bir başka gurup ise, tarafsız durmayı tercih ediyor ve bu olaylara karışmak istemiyordu. Bey'at problemi bu haliyle devam ederken halife yeni ve daha karmaşık bir mesele ile de karşı karşıya kalmıştır ki bu da selefinin katillerinin tespit ve cezalandırılması problemidir. Hz. Ali, hilafet görevini üzerine aldığı günden vefatına kadar geçen sürede bu hadise ve sonuçlarıyla meşgul olmak zorunda kalmış, zaman geçtikçe bu sorun çözümlenememiş, üstelik yeni sıkıntıların da sebebi olmuştur.

Hz. Ali kendisine edilen bey'attan sonra bir hutbe irad etmiş ve evine dönmüştü. Tam o sırada Talha, Zübeyr ve ashabdan bazı kimseler ona uğradılar ve: *“Biz sana bey'at ederken Allah'ın hudutlarının ve emirlerinin ikame edilmesini şart koştuk. Görüyorsun onlar bir Müslümanın öldürülmesine katılmış ve kendilerine had uygulanması konusunda kendi kanlarını mubah kılmışlardır”* diyerek Hz. Osman'ın katledilmesi olayına karışanların cezalandırılmalarını istediler. Ancak Hz. Ali içerisinde bulunulan durumun bu cezalandırma eylemini gerçekleştirmek için uygun olmadığına vurgu yaptı ve aralarında şöyle bir diyalog geçti:

“Ey kardeşlerim, sizin bildiklerinizi ben bilmiyorum değilim. Ancak onlar şu andan bütün güçleri ile bize hâkim olan bir kitle durumundadırlar. Biz ise henüz onlara hâkim değiliz. İşte olanları görüyorsunuz. Sizin köleleriniz ve bedevi Araplar bunlara katılmış, şu anda istedikleri gibi sizi evirip çeviriyorlar. Bu durumda benden istediğiniz hususun infazı konusunda herhangi bir şeyi gerçekleştirmek mümkün müdür. Sorarım size?”

Bu soruya onlar: *“Hayır”* diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Ali'de: *“Vallahi, Allah'ın dilediği ve sizin de arzu ettiğiniz bir görüşü ben de arzu eder ve mutlak ona uyarım; fakat şu anda esmekte olan hava cahiliye devrinde görülen bir*

ortamı andırıyor, isyancıların takındıkları bir tavır var, yoksa şeytan herhangi bir şeriat ortaya koyup da yeryüzüne ebediyen hâkim olacak değildir.

Müslümanlar bu konuda harekete geçirilecek olurlarsa bir grup sizin dediklerinize uyar, başka bir grup da bu konuda size muhalefet eder ve sizin bu veya şu şekilde uygun gördüğünüzü bir başkası daha değişik bir şekilde görebilir. Bir başka grup da ne şunu, ne bunu uygun bulup başka bir görüşe saplanabilir. Onun için bekleyiniz, ta ki kalpler iyice sükuna ersin, haklar iyice yerini bulsun. Bekleyiniz ve o zaman benden nasıl bir uygulama gelecek görünüz, ondan sonra tekrar bana geliniz, bu konuda sizinle görüşelim” diye konuştu.⁶¹¹ Bu diyalogda Hz. Ali’nin Medine’deki ortamı betimleyen konuşması aslında ilk başlarda hilafet görevini neden üstlenmek istemediğinin de gerekçelerini oluşturmaktaydı.

Bundan sonra Hz. Ali bu tür talepler karşısında Kureyş’e karşı şiddetli davranmış ve onların Medine’den çıkmalarını engellemiştir. Ancak bütün engelleme çabalarına rağmen Ümeyyeoğullarından bazılarının kaçıp gitmeleri Hz. Ali’yi endişelendirmiş ve Müslümanların tefrikaya düşmelerinden korkmuştu.⁶¹²

B- Hz. Ali’nin Valileri Hemen Değiştirmeye Çalışması

Abdullah b. Abbas’ın anlattığına göre kendisi Hz. Osman şehid edildikten sonra Mekke dönüşü Hz. Ali’ye uğramış ve yanında Muğire b. Şu’be’yi görmüştü. Muğire b. Şu’be oradan ayrılınca İbn Abbas neden geldiğini ona sormuş o da: *“Muaviye, İbn Amir ile Osman’ın diğer valilerini yerinde bırakmamı sonra da ortalık yatışınca onları azletmemi istedi ama ben kabul etmedim. Daha sonra ise bana (valileri hemen değiştirme isteğime) hak verdi.”* diye cevaplamıştı. Bunun üzerine İbn Abbas *“birinci gelişinde gerçekten sana nasihat etmiş, fakat bu ikinci gelişinde ise seni aldatmıştır”* demiştir.

Daha sonra kendisi de Hz. Ali’ye *“Muaviye ve arkadaşları dünya ehlidirler. Eğer onları yerlerinde bırakırsan onlar hilafete kim gelirse gelsin buna aldirmayarak görevlerini sürdürmeye bakaralar. Onları görevlerinden azledecek*

⁶¹¹ İbnu’l-Esîr, *el-Kamil fi’t-Tarih*, III, 167.

⁶¹² *a.g.e*, III, 167.

olursan da 'bu hilafet işi şûrâya başvurulmadan gerçekleştirilmiştir ve o bizim akrabamızı öldürdü.' deyip insanları senin aleyhine kışkırtmaya çalışırlar, ondan sonra da Şam ve Irak senin aleyhine geçer. Diğer taraftan ben, Talha ve Zübeyir'in sana itaat edeceklerine ihtimal vermiyorum. Benim de sana tavsiye edebileceğim bir husus vardır ki o da şudur: Muaviye'yi yerinde bırak, eğer sana bey'at ederse ona bey'atten sonra makamından etmek işi bana kalsın” demiş fakat Hz. Ali'ye dinletememişti.⁶¹³

Kendisine bu konuda acele etmemesi yönünde yapılan telkinleri dikkate almayan Hz. Ali, hicri 36 yılı (656–657) başında İslam devletinin büyük vilayetlerine çeşitli tayinler yaparak Osman b. Huneyf'i Basra'ya, Umare b. Şihab'ı Kûfe'ye, Ubeydullah b. Abbas'ı Yemen'e, Kays b. Sa'd'ı Mısır'a, Sehl b. Huneyf'i de Şam valiliğine tayin etti.⁶¹⁴

Sehl b. Huneyf yola çıkıp Tebük'e vardığında bir grup atıyla karşılaşmış ve onların: “Eğer seni Osman gönderdiyse buyur, hoş geldin, yok eğer seni bir başkası gönderdiyse geri dön” demeleri üzerine Sehl: “Olanları duymadınız mı?” demiş, atlılar da: “Evet. Ali'ye geri dön!” diye cevap vermişlerdi. Bunun üzerine de Hz. Ali'nin yanına geri dönmek zorunda kaldı.⁶¹⁵ Böylelikle Hz. Ali, Muaviye'nin kendisine muhalefet ettiğini öğrenmiş oluyordu.⁶¹⁶

Kays b. Sa'd Mısır'a vardığında bir kısım kimseler kendisine uymuş diğerleri ise: “Osman'ın katilleri yakalanır öldürülür ise biz de sizinle beraber oluruz, aksi takdirde mücadelemizi sürdürür, insanları kışkırtır arzu ettiğimizi elde ederiz” diyerek Harnaba mevkiine çekilmişlerdi.⁶¹⁷

Osman b. Huneyf Basra'ya varmış ve direnişle karşılaşmamıştı. Ama yine de bir gurup: “Biz Medineliler ne yapacak diye bekleyecek, onların yaptıklarına uyacağız” demişlerdi.⁶¹⁸

⁶¹³ a.g.e, III, 168- 169.

⁶¹⁴ Taberî, *Tarih*, III, 3; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 172.

⁶¹⁵ Taberî, a.g.e, III, 3; İbnu'l-Esîr, a.g.e, III, 172.

⁶¹⁶ Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud b. Venend Dineveri, *Ahbârü't-Tival*, thk. Abdülmün'im Amir, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, t.y., 141.

⁶¹⁷ Taberî, a.g.e, III, 3; İbnu'l-Esîr, a.g.e, III, 172.

⁶¹⁸ Taberî, a.g.e, III, 3; İbnu'l-Esîr, a.g.e, III, 172.

Umare b. Şihab, Zübala mevkiinde Tulayha b. Huveylid tarafından önu kesilmiş ve Kûfe'ye gidememişti. Bu yüzden Hz. Ali'nin yanına dönmek zorunda kaldı. Ubeydullah b. Abbas ise engelleme olmadan Yemen'e girdi.⁶¹⁹

Aktardığımız örneklerden de anlaşılacağı gibi Hz. Ali'ye karşı çıkanların hepsinin ortak gerekçesi Hz. Osman'ın kanıydı.

C- İç Savaş ve Anarşi

1. Cemel Olayı

Hz. Ali, kendisine bey'at etmeyenlerin bunu pasif bir muhalefet olarak devam ettirme niyetlerinin olmadığını ve kendisine karşı silahlı bir muhalefet için hazırlık yaptıklarını anlayınca bu hareketleri bastırmak için harekete geçti. Daha organize olan ve hilafet makamı için ciddi tehdit oluşturan Suriye gurubu üzerine sefer hazırlıklarına başladı. Kendisine baş kaldırmış olan Şam valisini itaat altına almak için hazırlık yapan Hz. Ali, Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe'nin Mekke halkı ile birlikte bir grup oluşturdukları ve kendisine karşı silahlı muhalefet hazırlığı içerisinde oldukları haberini aldı.⁶²⁰

Hz. Aişe'nin gerekçesi de Hz. Osman'ın kanı idi ve kendisine Hz. Osman'ın Mekke valisi Abdullah b. Amir el-Hadremi, Hz. Osman'ın şehadetinden sonra Medine'den kaçan bazı Ümeyyeoğulları, Said b. el-As, Velid b.Ukbe gibi kimseler yardım ediyorlardı. Başta Medine'ye hareket düşünülmüş sonra Şam fikri ortaya atılmış, en sonunda ise Abdullah b. Amir'in onlara Basra'ya gitmeleri konusunda telkinde bulunması üzerine Basra'da karar kılınmıştı.⁶²¹ Hazırlanan küçük çaplı ordu Basra'ya doğru yoluna devam ederken diğer muhalif grupların da yol boyunca katılımlarıyla sayıları üç bin kişiye ulaşmıştı.⁶²²

Durumun ciddiyetinin ve aciliyetinin farkında olan Hz. Ali, hicri 36 yılının Rebiulahir (Ekim 656) ayı sonlarına doğru daha önce Şam'a gitmek üzere hazırlamış

⁶¹⁹ İbnu'l-Esîr, *a.g.e*, III, 173.

⁶²⁰ Taberî, *Tarih*, III, 10.

⁶²¹ Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, III, 124; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 175.

⁶²² Taberî, *a.g.e*, III, 13; İbnu'l-Esîr, *a.g.e*, III, 178.

olduğu askerleri ve ordusuyla birlikte Basra'ya yöneldi. Hz. Ali'nin amacı onlara Basra'ya varmadan önce yetişmek ve onları bu işten alıkoymaktı.⁶²³

Basra'ya doğru yola çıkmadan önce oğlu Hasan ile aralarında bir diyalog geçer. Hasan, babasına, bey'at konusunda daha önceden yapmış olduğu *“herkesin bey'atı tam olmadan bu işi kabul etmemesi”* uyarısını hatırlatarak kendisini dinlemesini ve yola çıkmamasını ister. Bunun üzerine Hz. Ali, hilafet konusundaki haklılığını ve bu hakkını korumadaki kararlılığını ifade etmek için oğluna, *“Bütün İslam dünyasından Müslümanlar gelip de bana bey'at etmedikçe böyle bir bey'atı kabul etmememi tavsiyene gelince: Her şeyden önce bu iş Medine halkının işidir ve onların hakkıdır. Bu haklarının kaybettirmeyi kesinlikle uygun görmedik ve hoş karşılamadık. Çünkü Rasulullah vefat ettiğinde bu işe benden daha layık ve hak sahibi olmadığını görmüş, ancak Medine halkı Ebu Bekir'e bey'at ettikleri için ben de ona uyup bey'at etmişim. Ebu Bekir'den sonra, aynı şekilde o da bu ümmet arasında benden daha uygun birisini görmediği halde, Müslümanlar Ömer'e bey'at edince ben de ona bey'at ettim. Hz. Ömer'de vefat etmeden önce –Allah rahmet eylesin- hilafete benden daha uygun ve hak sahibi birisini görmediği halde beni altı kişilik paydan sadece bir pay sahibi kıldı. Ancak Müslümanlar Osman'a bey'at edince ben de aynı şekilde bey'at ettim. Sonra insanlar gelip Osman'ı öldürdüler ve gayet itaatkâr olarak ve isteyerek gelip bana bey'at ettiler. İşte ben de onun için Allah hükmünü verinceye kadar bana itaat edenlerle birlikte muhalefet edenlerle çarpışacağım ve sonunda hâkimlerin en büyüğü olan Allah hükmünü verecektir. Ben üzerime düşen göreve atılmasam ve bu işlerde beni ilgilendiren meselelere el koymasam bu işlere gelip kim bakacak?”*⁶²⁴ şeklinde bir cevap verir.

Bu rivayet, *“o zamana kadar gelip geçen bütün halife ve ashabın, hilafet hakkının Hz. Ali'de olduğunu bildikleri halde bu işi ona vermedikleri”* gibi bir iddiayı içerse de bir başka yönüyle, *“Hz. Ali'nin, halife olma konusundaki her dönem diri kalan bir talebinin varlığına”* da delalet etmektedir. Bu talebin geçmiş halifeler döneminde farklı şekillerde dillendirilmiş olması belli oranda bir kamuoyu oluşmasına neden olmuş olmalıdır. Belki de bu yüzden Medine'de Hz. Osman'ın şehid edilmesine neden olan olayların içinde yer alan isyancıların büyük kısmı onu

⁶²³ Taberî, *a.g.e*, III, 22; İbnu'l-Esîr, *a.g.e*, III, 189-190.

⁶²⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 190-191.

halife olmaya zorlamışlardı. Hz. Ali'nin daha çok bu isyancıların öncülük ettiği grupların teşvik etmesiyle halife ilan edilmesi, daha öncesinde Hz. Osman'a da Muhalif olan Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe gibi ashabin ileri gelenlerinin ona karşı cephe almasına etki etmiş olmalıdır. Çünkü ashab, icraatları yüzünden her ne kadar Hz. Osman'ı sert bir şekilde eleştirmiş olsa bile öldürülmesini istememiş ve yaşanan olayları hoş karşılamamıştı. Böyle bir katle sebebiyet verenlerle aynı karede yer almayı ve birliktelik görüntüsü vermeyi, kendilerinin bu işte ortaklıklarının olduğu anlamına geleceği için, kabul etmemiş ve bu yüzden Hz. Ali'ye karşı gelmiş olabilirler.

Hz. Ali'nin niyeti Hz. Aişe önderliğindeki grubun önünü Basra'ya varmadan kesmekti fakat onlar daha hızlı davranarak Hz. Ali'nin valisi Osman b. Huneyf'i Basra'dan çıkartmış ve şehirde hâkimiyetlerini ilan etmişlerdi.⁶²⁵ Talha ve Zübeyr halife olarak değil de emirler olarak Basra halkından bey'at almışlardı. Basra'nın iki emiri olarak aralarında bir yetki paylaşımına gittiler ve halka sırayla namaz kıldırdılar.⁶²⁶ Onlar, hilafet iddiasında bulunmamakla amaçlarının, düzeni bozacak ve iç savaş çıkaracak bir hareket içerisine girmek olmadığını, aksine düzeni bozup anarşiye neden olarak halifeyi öldürenlerin cezalandırılması gayesini güttüklerini vurgulamış oluyordular.

Hz. Ali ordusuyla beraber Basra yakınlarındaki Zi Kar denilen yere gelmiş ve orada konuşlanmıştı. Sonra sahabilerden olan el-Ka'kaa b. Amr'ı, Basra'ya Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe ile görüşmesi için gönderdi. Onlar da Ka'ka'a ile yapılan görüşmede, fitnenin dinmesinin tek şartının Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması olduğunu söylediler.⁶²⁷

Yapılan görüşmelerden herhangi bir uzlaşma noktası ortaya çıkması mümkün değildi. Çünkü Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması o an için Hz. Ali açısından realize edilmesi mümkün olmayan bir durumdu. Dolayısıyla geriye çatışmaktan başka bir çözüm yolu kalmıyordu. Çatışmalar başlamadan önce Zübeyr ve Ali'nin

⁶²⁵ Taberî, *Tarih*, III, 14; Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 367; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 182; Halife b. Hayyat, *Tarih*, 41.

⁶²⁶ Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, III, 27; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 188.

⁶²⁷ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 198-200.

karşı karşıya geldiği ve Hz. Ali'nin meydana gelen ihtilafta kendisinin haklı olduğunu söyleyerek Zübeyr'e şöyle bir hatırlatmada bulunduğu rivayet edilir:

“Hatırlıyor musun, bir gün Rasulullah ile birlikte bir yerde yürüyordum da Benu Ganem'den geçtiğimiz sırada Rasulullah bana bakıp gülümsedi ve ben de ona bakıp gülümsedim. Sen o anda Rasulullah'a “Ebu Talib'in oğlu niye bu kibrini bırakmış değildir? dediğin zaman, Rasulullah, sana şöyle demedi mi? “Ebu Talib'in oğlunda kibir yoktur ve bir gün sen onunla haksız yere çarpışmış olacaksın.”

Bu sözleri işiten Zübeyr, *“Vallahi doğrudur, şu andan Rasulullah'ın dediklerini hatırladım. Eğer bunları daha evvel hatırlamış olsaydım kesinlikle buraya gelmezdim bundan sonra da ebediyen sana karşı savaşacak değilim”* diye karşılık vermiş fakat oğlu Abdullah'ın ısrarı neticesinde yeminine kefarete olarak kölesi Mekhul'ü (veya Selc) azad ederek savaşa katılmıştı.⁶²⁸

Diğer bir rivayete göre ise Zübeyr, Ammar b. Yasir'i Hz. Ali'nin Yanında görünce savaştan vazgeçmişti. Bu çarpışmalarda Ammar b. Yasir'in öldürülmesinden korkmuştu. Çünkü Rasulullah'ın *“Ey Ammar, seni isyancı bir grup öldürecek”* dediğini işitmişti. Ancak oğlu tekrar savaşa girmesi için onu ikna etmişti.⁶²⁹

Savaş öncesinde yaşananlardan ve söylenen sözlerden, Hz. Ali karşıtlarının, işin bu raddeye ulaşıp kılıçların çekilecek olmasından dolayı sıkıntı içerisinde oldukları ve zihinlerinde gel-gitler yaşadıklarını anlıyoruz. Belki de onların gayesi gerçekten Hz. Ali'nin hilafetine karşı durmak değildi. Onlar, Hz. Osman'ın katleden, kuralsız, otorite dinlemeyen isyancıların tahakkümü altında yaşamak zorunda kalacaklarını düşünerek endişe duyuyorlardı ve bu kaygı onları buraya kadar sürüklemişti.

Ortak bir yol bulunamayınca da taraflar birbirleriyle çatıştı ve neticede Hz. Ali üstün geldi. Halife, bu şekilde iktidarına karşı oluşmuş olan ilk ciddi siyasi ve askeri muhalefeti bastırmış oldu. Fakat Hz. Osman'ın karmaşa ortamındaki şehadeti sonrasında ilk defa ashab organize kuvvetler halinde karşı karşıya gelerek

⁶²⁸ Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 371- 372.; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 205; Taberî, *Tarih*, III, 41; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 64.

⁶²⁹ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 205.

birbirlerine karşı kılıç çekmiş bulunmaktaydı. Bu da aslında bu savaşın kazananının olmadığını en büyük deliliydi.

2. Sıffin Olayı

Hız. Ali, Cemel Olayı'ndan sonra Basra'dan Kûfe'ye geldi. Hız. Osman'ın Hemedan'a vali olarak tayin etmiş olduğu Cerir b. Abdullah el-Beceli'den bey'at aldıktan sonra onu Muaviye ile görüşmesi için Şam'a gönderdi. Muaviye'ye Cerir'le gönderdiği mektupta kendisi ile Muaviye arasında bir karşılaştırma yaparak neden hilafetin kendi hakkı olduğunu gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışıyordu.

Hız. Ali mektubunda, Muhacir ve Ensar'ın kendisine bey'at ettiklerini, bu bey'atın Hız. Ebu Bekir, Hız. Ömer ve Hız. Osman'a yapılan bey'atten farklı olmadığını, dolayısıyla ne bu bey'at sırasında hazırda bulunanın ne de gaipte bulunanın itirazının makbul olmadığını, Zübeyir ve Talha'nın bey'atı bozduklarını - bunun cezasını çektiklerini- belirtiyordu. Ardından, kendisinin de *'tuleka'dan olması hasebiyle hilafet iddiasında bulunma hakkı olmadığından, bey'at etmesi gerektiğini'* Muaviye'ye bildiriyordu.⁶³⁰

Cerir, Şam'a vardığında Muaviye onu bekletip Amr İbnu'l-Âs ile istişare etti. Amr, Muaviye'ye Şam ahalisini toplayıp Hız. Osman'ın kanını bahane ederek Hız. Ali ile savaşmasını tavsiye etti ve Muaviye de bu tavsiyeye göre hareket etti.⁶³¹ Başka bir rivayete göre bu kışkırtmayı yapan Şurabil b. Sımt el-Kindi idi.⁶³²

Bunun üzerine Muaviye b. Ebi Süfyan, gayesinin *"Hız. Osman'ın intikamı olduğunu,"⁶³³ eğer katilleri cezalandırırsa bey'at etmek için kendisine koşarak geleceğini veya en azından suçluları kendisine teslim etmesinin bile yeterli olacağını"* belirten bir mektubu üzerine *"Muaviye'den Ali b. Ebi Talib'e"* diye

⁶³⁰ Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 381; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 80; İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 332- 333; Ebü'l-Fazl el-Minkari et-Temîmî Nasr b. Müzahim, *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, el-Müessesetü'l-Arabiyye el-Hadise, Kahire, 1981, 29- 30.; Dineveri, *Ahbârü't-Tival*, 157 (Burada "tuleka" ifadesi geçmiyor.)

⁶³¹ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 83.; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 234- 235; Taberî, *Tarih*, III, 70.

⁶³² Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, III, 65; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 236.

⁶³³ İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 333.

yazarak mühürledi.⁶³⁴ Bu mektubu Ebu Müslim el-Havlani ile beraber Hz. Ali'ye gönderdi.⁶³⁵ Bu tavrı ile Hz. Ali'yi bir otorite olarak tanımadığını açıkça ilan etmiş bulunuyordu.

Rivayet edildiğine göre bu mektup Kûfe'de Hz. Ali'nin de hazır olduğu sırada camide okundu. Bunun üzerine orada bulunanlar: *"Hepimiz Hz. Osman'ın katilleriyiz. Çünkü onun yaptıklarını kabul etmedik"* diye söyleyince Hz. Ali bu isteğe cevap veremedi.⁶³⁶ Fakat cevaben yazdığı mektupta: *"Rasulullah vefat edip de insanlar Ebu Bekir'e bey'at edince baban bana gelerek 'Sen insanların içerisinde buna en layık olanısın. Uzat elini sana bey'at edeyim' demişti"* diyerek babasının kendi hilafetini o zamanlar bile ikrar ettiği hususunu ona hatırlattı. Ayrıca katillerin kimler olduğunun net olarak bilinmediğini dolayısıyla hâlihazırda bir ceza-i müeyyidenin uygulanmasının fiilen mümkün olmadığını belirtti.⁶³⁷

Hz. Ali'nin mektubuna Hz. Osman'ın kanının talebini içeren mektupla cevap veren Muaviye de vakit kaybetmeden insanları mescide topladı ve: *"Ey Şamlılar! Bildiğiniz gibi ben müminlerin emiri Ömer b. Hattab ve mazlum olarak öldürülmüş olan Halife Osman Osman'ın temsilcisiyim. Allah, kitabında 'Kim haksız yere öldürülürse velisini o konuda yetkili kıldık'⁶³⁸ buyuruyor dolayısıyla şunu bilmenizi istiyorum ki ben Hz. Osman'ın velisiyim"*⁶³⁹ şeklinde bir konuşma yaptı. Bunun üzerine Şamlılar da Hz. Osman'ın kanının talebi üzere Muaviye'ye bey'at ettiler.⁶⁴⁰

Karşılıklı diplomatik girişimler ve mektup savaşlarından herhangi bir sonuç elde edilemeyince silahlı çatışmanın kaçınılmazlığı ortaya çıktı ve taraflar 1 Safer 37 (657–658) Perşembe günü Sıffin'de karşı karşıya geldiler.⁶⁴¹

Hz. Ali'nin (Führ-Kureyş) ordusunda Ebu Leyla b. Amr b. el-Cerrah (Ensar-Evs)⁶⁴² öncü birliklerin başındaydı, oğlu Muhammed b. el-Hanefiye sancak

⁶³⁴ Dineveri, *Ahbârü't-Tival*, 141; Belazuri, *a.g.e.*, III, 13.

⁶³⁵ Dineveri, *a.g.e.*, 163; Taberî, *Tarih*, III, 71; Belazuri, *a.g.e.*, III, 66- 67.

⁶³⁶ Belazuri, *a.g.e.*, III, 67.

⁶³⁷ Belazuri, *a.g.e.*, III, 69- 70.

⁶³⁸ İsrâ, 17/ 33.

⁶³⁹ el-Minkari, *Vak'atu Sıffin*, 81, 127; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 69- 70.

⁶⁴⁰ *"Bu bey'at hilafet üzere değildi. Şûrâ olayından sonra hilafet üzere bey'at edilmiştir."* Bkz. el-Minkari, *Vak'atu Sıffin*, 81.

⁶⁴¹ Belazuri, *a.g.e.*, III, 85; Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 387.

taşıyordu, Abdullah b. Abbas sağ tarafta, Ömer b. Ebi Seleme veya Amr b. Sufyan b. Abduled (Mahzum-Kureyş)⁶⁴³ sol taraftaydı.⁶⁴⁴ Zühri'nin aktardığına göre de, sağda Eş'as b. Kays el-Kindî, solda Abdullah b. Abbas, piyadelerin başında Abdullah b. Budeyl el-Huzaî bulunmaktaydı.⁶⁴⁵

Muaviye'nin Sıffin ordusunda atlı birliklerin başında Ubeydullah b. Ömer b. Hattab (Adî-Kureyş), ordunun sağ tarafında Abdullah b. Amr b. el-Âs (Sehm-Kureyş), sol tarafında Habib b. Mesleme el-Fihri (Haris b. Fihri-Kureyş), merkezde Dahhak b. Kays el-Fihri (Haris b. Fihri) yer alıyor, sancak ise Abdurrahman b. Halid b. Velid (Mahzum-Kureyş)'de bulunuyordu.⁶⁴⁶ Muaviye'nin komutanlarının beşinin de Kureyşli olması ve Hz. Ali'nin abisi Âkil b. Ebi Talib'in, Haşimoğulları mensubu olarak Muaviye'nin yanında yer alması bu mücadelede Muaviye'nin, Hz. Ali'ye karşı ileri sürmüş olduğu argümanların meşruiyetine dayanak noktası olmuştur.⁶⁴⁷

Nihayet çarpışmalar başladı. Savaş sırasında Hz. Ali'nin yanında çarpışmalara katılan Ammar b. Yasir hayatını kaybetmişti. Onun hakkında Hz. Muhammed'in, “*seni isyancı bir topluluk öldürecek*”⁶⁴⁸ dediği rivayet edilmekteydi. Bu durum kendisine aktarıldığında Muaviye, “*onu, biz değil, buraya getirenler öldürdü*” şeklinde cevap verdi.⁶⁴⁹ Bu sözü duyan Hz. Ali, “*savaş meydanına getirdiğimiz için Hz. Hamza'yı da biz öldürdük*” diye söyler.⁶⁵⁰ Tarafların Ammar b. Yasir ile alakalı bir rivayete getirmiş oldukları yorumlardan da anlıyoruz ki iki taraf da kendi haklılığına o derecede inanmıştı ki bu işin diyalogla halledilebilmesi neredeyse imkansızdı.

⁶⁴² İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe*, (I-VII), thk. Adil Ahmed Rufai, 1. bs., Dâru İhyai't-Turas el Arabi, Lübnan, 1996, IV, 213.

⁶⁴³ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 24.

⁶⁴⁴ Taberî, *Tarih*, III, 24.

⁶⁴⁵ Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, III, 541.

⁶⁴⁶ Minkari, *Vak'atu Sıffin*, 84, 206- 207; Taberî, *Tarih*, V, 11-12, 26, 253.

⁶⁴⁷ İbn Abdilberr, *el-İstiab*, III, 1079.

⁶⁴⁸ Müslim, *Fiten*, 18, h.no: 2916; Tirmizi, *Sünen*, Menakıb, 35, h. no: 3800; İbn Sa'd, III, 251-253.

⁶⁴⁹ Taberî, *Tarih*, III, 99.; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 265; Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, III, 95.; İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 343.

⁶⁵⁰ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, IV, 347.

II. HAKEM OLAYI VE MEŞRUIYET PARÇALANMASI

Çarpışmalarda Hz. Ali'nin ordusu göreceli bir şekilde üstünlük elde etmeye başlamıştı. Amr İbnu'l-Âs, Iraklıların üzerlerine şiddetle gelmeye başladıklarını ve harbin aleyhlerine seyretmeye başladığını görünce Muaviye'ye, karşı tarafın aklını karıştıracak, aralarında tartışma çıkaracak ve işi diplomatik kanallara havale edecek bir yöntem önerdi.

Bu plan uyarınca, Muaviye'nin ordusundakiler Kur'ân sayfelerini havaya kaldıracaklar ve karşı taraftakileri Kur'ân hükümlerine davet ederek aralarında bu hükümlerin hakem olmasını talep edeceklerdi. Şayet plan başarılı olursa, sorun diplomatik kanallar kullanılarak çözülmeye çalışılacaktı. Bu öneri karşı tarafça benimsenmediği takdirde bile onların bir kısmı buna uymak isteyecek ve Kur'ân hükmüne boyun eğmeyi kabul edecekti. Böylelikle aralarına tefrika girmiş olacak ve kendileri de toparlanmak için zaman kazanmış olacaklardı.⁶⁵¹ Muaviye, bu teklifin mağlubiyetten kurtulmak için iyi bir fırsat sunacağını farkına vardı ve Kur'ân sayfelerinin mızrakların ucuna asılmasını emretti. Bu yapılırca Hz. Ali taraftarlarından bazıları savaşmaktan vazgeçtiler.⁶⁵²

Alınan netice, planın akıllıca olduğunu ve işlemeye başladığını ispatlar mahiyette olmuştur. Amr b. el-Âs, askeri başarıları olan bir komutan olarak karşı tarafın askerlerinin, sağlam sosyolojik ve ideolojik temeli olan homojen bir toplumsal alt yapıdan gelmediğini çok iyi bilmekteydi. Hz. Ali taraftarlarının içerisinde yer alan ve isyan olaylarına karışan kişiler ağırlıklı olarak bedevi kabilelere mensuptular. Bunların yaşayış tarzları ve kültürel yapıları bir otoriteye mutlak anlamda bağlılığı pek mümkün kılmıyordu ve bu yüzden inançlarına aykırı davranışta bulunan liderlere isyan etmekte tereddüt göstermiyorlardı.

Nitekim beldelerinden kalkıp Medine'ye gelerek halifenin öldürülmesine neden olacak şekilde isyan hareketlerinin içerisinde yer almaları, onların bu kültürlerinin bir neticesi idi. Rivayetlerin belirttiğine göre bunlar aynı zamanda

⁶⁵¹ Taberî, *Tarih*, III, 101.; İbn Abdırabbih, *el-Ikdü'l-Ferid*, IV, 346; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 269- 270; Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, III, 98; Dineveri, *Ahbârü't-Tival*, 188; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 95.

⁶⁵² Taberî, *a.g.e.*, III, 101; Yakubi, *Tarih*, II, 220; Belazuri, *a.g.e.*, III, 99; Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 400.

Kur’ân-ı Kerim’i çokça okuyan son derece dindar insanlardı. Hz. Ali, yapılanın bir hile olduğunu ısrarla söylemesine rağmen onu dinlemediler ve eğer savaşımaya devam ederse kendisine karşı kılıç çekmekle tehdit ettiler. Bunlar, daha sonra “Hâricî Fırkası”nı oluşturacak olan kişilerdi ve de önderleri Mis’ar b. Fedeki et-Temimi, Zeyd b. Husayn et-Tâi ile onlara tabi olan bazı Kurralardı.⁶⁵³

Hâricîlerin bir fırka olarak ortaya çıkmaları süreci savaş sırasındaki bu, mızraklara Kur’ân sayfelerinin asılması olayı ile başlamış olmakla birlikte, zihniyet olarak mevcudiyetleri daha eskilere dayanmaktadır. Hatta kaynaklarda belirtildiğine göre, Huneyn savaşından sonra Hz. Muhammed ganimetleri paylaşırken yanına Temim kabilesinden Zü’l-Huveysıra isminde birisi gelir ve yapılan taksimatı beğenmediğini göstermek için gayet kaba bir şekilde, “*adil ol ey Muhammed!*” der. Hz. Muhammed, onun bu mesnetsiz ve kaba hareketine “*ben adil olmayacağım da kim adil olacak*” diye karşılık verir. Bu kabalığa müdahale etmek isteyen Hz. Ömer’i de durdurur. Yine rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Muhammed o şahıs hakkında, “*bunun ileride taraftarları olacak. Onlar öyle insanlardır ki din konusunda çok tutucu oldukları halde okun yayından çıkışı gibi de dinden çıkacaklardır*”⁶⁵⁴ demiştir ve bunlar da Hâricîleri oluşturanlar olmuşlardır.⁶⁵⁵ Bir başka iddiaya göre Zü’l-Huveysıra şeklinde zikredilen kişi aslında Hâricî liderlerinden ve Nehrevan ehlinde olan Hurkûs b. Züheyr es-Sa’dî’dir.⁶⁵⁶

Bu rivayetteki olayın meydana geliş şekline baktığımızda, bunun örgütlü bir düşünceyi yansıtmadığını, kabalıktan kaynaklanan adli bir vaka olduğunu söylememiz mümkündür. Bu rivayette anlatılanlar gerçekten yaşanmış olsa bile Zü’l-Huveysıra’nın tavrı, belli bir kültürel çevreden gelen birisinin fevri çıkışıdır ve Hz. Muhammed’e karşı bir muhalefeti temsil etmez. Zaten Hz. Muhammed onun cezalandırılmasını kabul etmemiştir. Fakat bu zihniyetin sebep olabileceği tehlikeye karşı da çevresindekileri uyarmayı ihmal etmemiştir.

Biz de diyebiliriz ki, Hâricî fırkasının doğuşunun bu olaya dayandırılması her ne kadar mümkün olmasa da vakanın, en azından bu fırkaya temel teşkil eden

⁶⁵³ Taberî, *Tarih*, III, 101; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 274; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 270.

⁶⁵⁴ İbn Hişâm, II, 496.; Taberî, *Tarih*, II, 176.; İbnu’l-Verdi, *Tarih*, I, 126.

⁶⁵⁵ Halebî, *Sire*, III, 88.

⁶⁵⁶ el-Askalani, *el-İsabe*, II, 49.

zihniyet yapısının Arap toplumundaki mevcudiyeti hakkında bizim için delil teşkil ettiğini söylememiz mümkündür. Bu zihniyet, Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılında yaşananlardan dolayı öfke doluydu ve bu öfkesini kontrolsüz bir şekilde halifeye yöneltmişti. Sonucunda da Hz. Osman bu kontrolsüz öfkenin kurbanı oldu. Dolayısıyla harici zihniyetinin eylemselliğinin en etkili ilk sonucunun bir halifenin katledilmesi olduğunu söylememiz mümkündür.

Hâricîlerin ve taraftarlarının sosyal alt yapılarının kimlerden müteşekkil olduğuna baktığımız takdirde onların neden öfke dolu olduğunu anlamamız daha kolay olacaktır. Onlar, gerek İslam öncesi sosyal şartların ve gerekse İslam sonrası çoğunluğun itikadının her ikisini de onaylanmaz alternatifler olarak gören, hoşnutsuz ve hayal kırıklığına uğramış olan Müslümanlardan oluşan bir sosyal tabandan beslenmekteydiler.⁶⁵⁷ Hâricîler, İslam'ın, eski kabile düzenini ortadan kaldırarak yeniden inşa etmiş olduğu sosyal yapı içerisinde diğer Müslümanlarla eşit konuma sahip durumdaydılar. Bu böyle olmasına rağmen özellikle Hz. Osman'ın, hilafetinin son altı yılı içerisinde yapmış olduğu uygulamalar, tekrar geri dönüşü andırır bir şekilde onları Arap toplumunun sosyal ve ekonomik bakımdan en mahrum sınıfları içerisine dâhil edivermişti; bu yüzden halife Osman'a karşı öfke doluydular ve onu sahabeden bile kabul etmemekteydiler.⁶⁵⁸ Aynı nedenden dolayı Hâricîler, kendilerinin, önceki alt sosyal statülerini yeniden diriltebilme tehlikesi içeren her icraata ve bu icraatı ortaya koyan her lidere bu çerçevede karşı çıktılar.⁶⁵⁹

Belki de bu yüzden sosyal eşitliği keskin bir şekilde ifade eden, “*Habeşli bir kölenin dahi halife olabileceği*”⁶⁶⁰ mealindeki hadise sınıksız sarılmışlardır. Aslında onların düşüncesine göre de bu hadiste geçen “*kölenin imameti*” tabiri sosyolojik olarak mümkün değildir fakat bu ifade, Kureyş de dâhil olmak üzere, halifelik için hiç

⁶⁵⁷ Dabaşı, 24.

⁶⁵⁸ Kafafi, “Muhammed, Ebu said Muhammed b. Said el-Ezdi el-Kalhâti'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu”, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, (XVIII/177-191), *AÜİFD.*, Ankara, 1970, 180, 181.; Harun, Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma yay., Ankara, 2010, 46.

⁶⁵⁹ Dabaşı, 23.

⁶⁶⁰ Buhari, el-Cemaa ve'l-İmame, 26, h.no: 661, Ahkâm, 4, h.no: 6723; İbn Mace, *Sünen*, Cihad, 39, h.no: 2860; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 114, h.no: 12147.

kimseye tahsis edilemeyeceğini veciz bir şekilde ifade ettiği için onlar açısından önemlidir.⁶⁶¹

Sahip oldukları bu psikolojik durum onların devlet anlayışına yansımıştır: Onların hayal ettikleri şey, inanmanın bir gereği olarak en saf şekliyle ve tam anlamıyla Allah'ın Kitabı ve Şeriatının hâkim olacağı bir devleti gerçekleştirmektir. Bu her bakımdan kusursuz bir devlet olacak ve devletin sınırları içinde yaşayacak olan herkes yanlışa düşmeden ve yanış yola sapmadan İslam'ı yaşayacak ve adaleti gerçekleştirecektir. Çünkü “Allah, şüphesiz adaleti emreder.”⁶⁶² Allah, Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde fitneden ve nizamsızlıktan kaçınılmasını emretmiştir.⁶⁶³ Çünkü fitne ve nizamsızlık, adaletin ve hâkimiyetin düşmanıdır ve her şeyden önce devleti ayakta tutan bu iki prensibin bir kenara itilmesi demektir. Bu sebeple gerek fitne ile gerekse her türlü siyasi karışıklıkla, barışçı yollar denendikten veya başka bir deyişle Hakka davetten sonra mücadele edilmesi bir Kur'ân emridir.⁶⁶⁴ Adaletin gerçekleşebilmesi için de bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yürütülmesi şarttır; zira devletin hakimiyeti Allah'a aittir.⁶⁶⁵

Belli bir sosyal yapıdan gelen ve uğrunda kılıç çekmede tereddüt göstermedikleri düşünce kalıplarıyla hareket eden bu grubun, Hz. Ali'nin, “*mızrakların ucuna Kur'ân sayfelerinin asılmasının bir taktik icabı olduğu ve inanılmaması gerektiği*” şeklindeki sözlerine tehditle karşılık vermesi üzerine, taraflar aralarındaki anlaşmazlığın çözülmesi için birer hakem tayininde karar kılındı. Muaviye kendine Amr İbnu'l-As'ı seçti. Hz. Ali ise ordusundaki kurralardan oluşan grubun (Hâricîler) baskısı neticesinde Ebu Musa el-Eş'ari'yi hakem olarak görevlendirdi. Hz. Ali'nin bu isme ilk başlarda itiraz ettiği ve “*bence o güvenilecek birisi değildir, çünkü o benden bir ara ayrılıp insanları bana karşı kızdırmıştı ve ben ona aylar sonra eman verdiğimde tekrar gelmişti. İşte burada Abdullah b. Abbas*

⁶⁶¹ Atfiş, Muhammed b. Yusuf, *el-Câmiu's-Sağîr*, Milli Emanetler ve Kültür Bakanlığı Yay., Umman, 1986, 100.

⁶⁶² Nahl, 90.; Nisa, 58.

⁶⁶³ Bakara, 11-12, 84, 217; Şuara, 151-152; Ankebut, 36; Muhammed, 22,23.

⁶⁶⁴ Enfal, 39; Hucurat, 9.

⁶⁶⁵ Etem Ruhi Fıglalı, “İbadiye'nin Siyasi ve İtikadi görüşleri”, *AÜİFD.*, (XXI/323-344), Ankara, 1976, 323.

*vardır ve ondan bu konuda daha iyidir ve daha hayırlıdır” dediği ama taraftarlarına dinletemediği rivayet edilmektedir.*⁶⁶⁶

Hakem tayininden sonra 13 Safer 37 (31 Temmuz 656) tarihinde bir ahitname yazıldı.⁶⁶⁷ Bu ahitname şu şekildeydi:

“Bu kararlar Ali b. Ebi Talib⁶⁶⁸ ile Muaviye b. Ebi Sufyan’ın kararlaştırdığı hususlardır. Ali yanındakilerle birlikte Kûfeliler’in temsilcisi, Muaviye de Şamlılar ve onlara tabi olanlarla birlikte Şamlılar’ın temsilcisidir. Biz Allah’ın hükmü ve Allah’ın kitabına tabi olduk ve onun dışında başka hiçbir şeyin aramızı bulmayacağını ümit ederiz. Bizim aramızda Allah’ın kitabı ta başından sonuna kadar hükmedecek ve biz Allah’ın kitabında var olanları aynen var edecek ve yok olanları da yok edeceğiz. Bu iki hakem Allah’ın kitabında ne bulur ve ne söylerse biz de onlara uyacağız.

*Bu hakemler Ebu Musa Abdullah b. Kays ve Amr b. el-As olacaklar. Eğer Allah’ın kitabında bir çözüm yolu bulmazlarsa Rasulünün sünneti bu yolu çözmek için en adil bir yoldur. Bu iki hakem Hz. Ali ile Muaviye’den ve onların askerlerinden söz ve eman alarak aile fertlerinin emanda olduklarına ve verecekleri hükme itiraz edecek kimseye karşı bütün ümmetin kendilerine yardımcı olacaklarına dair söz aldılar. Ebu Musa ile Amr b. el-As’ın Allah’ın kitabıyla hükmedeceğini ve bu ümmetin bir daha harbe düşmemesi için Allah’ın kitabıyla ve en mükemmel şekilde hükmedeceklerine dair söz vermişlerdi. Bu iki hakem bu ümmet arasında meydana gelmiş olan savaşı Ramazan sonuna kadar ertelemişlerdir ve onlar isterlerse bu müddeti biraz daha uzatabilirler. Onların vereceği hükümler de Kûfe ehli ile Şam ehli arasında adaletli bir hüküm olacaktır.”*⁶⁶⁹

Bu ahitname üzerine daha önce Hz. Ali’yi bu işe mecbur eden Hâricîler, “*hüküm sadece Allah’ındır*” diyerek hakem olayını reddettiler. Bunların sayıları on

⁶⁶⁶ Yakubi, *Tarih*, II, 220.; Dineveri, *Ahbârü’t-Tival*, 192.; İbnu’l-Esîr, *el-Kamil fi’t-Tarih*, III, 272.

⁶⁶⁷ Taberî, *Tarih*, III, 105; Mes’udi, *Murucü’z-Zeheb*, II, 403; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 274; “Belazuri 11 Safer 37 Cuma Tarihini vermektedir.”bkz. Belazuri, *Ensabu’l-Eşraf*, III, 111

⁶⁶⁸ Mü’minlerin emiri diye yazılmıştı ama karşı taraf bunu kabul etmedi ve ifade değiştirildi. Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 103; Yakubi, *a.g.e.*, II, 220.

⁶⁶⁹ Taberî, *a.g.e.*, III, 103; Belazuri, *a.g.e.*, III, 108- 109; Dineveri, *a.g.e.*, 194-195; İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 273; İbn Kuteybe, *el-İmame ve’s-Siyase*, 107.

iki bin civarındaydı ve Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak Kûfe'nin Harura isimli köyü civarında toplandılar.⁶⁷⁰

Hz. Ali, hilafetine karşı baş kaldırmış olan bir valinin isyanını bastırmak için yola çıkmışken şimdi kendi ordusunda meydana gelen başka bir problemle de uğraşmak zorunda kalmıştı. Problem bir iken ikiye çıkmıştı ve Muaviye olayı hallolmadan Hâricîler'le olan anlaşmazlığını silahla çözmeye çalışması elini zayıflatabilirdi. Bundan dolayı hakem olayına tepki gösterip isyan çıkaran Hâricîlerin lideri sayılabilecek Yezid b. Kays'ı Isfahan ve Rey'e vali tayin ederek onları teskin etti ve tekrar kendi saflarına kattı.⁶⁷¹

Nihayet ahitnamede kararlaştırılan günde Dumetu'l-Cendel'in Ezruh mevkiinde taraflar bir araya geldi.⁶⁷² Ebu Musa ile Amr b. el-As aralarında her ikisini de azletme ve işi şûrâya bırakma konusunda anlaştilar ve bunu ilan etmek için halkın karşısına çıktılar. Önce Ebu Musa söze başladı ve "Hz. Ali'yi azlettiğini" ilan etti ardından söz sırası Amr'a gelince aniden "Muaviye'yi halife tayin ettiğini" ilan ediverdi.⁶⁷³

Hz. Ali, disipline etmekte zorlandığı bir orduyla tekrar bir savaşa girmek istemediğinden olsa gerek bu oldubittiyi kabul etmek zorunda kaldı. Nitekim daha önce de isyan çıkarmış olan harici gruplar, hakem olayından sonra bu sefer de bu hükmü benimsemeyerek anlaşmanın taraflarını tekfir ettiler ve aynı yılın Şevval ayının onuncu gününde Abdullah b.Vehb'e bey'at ettiler.⁶⁷⁴

Hâricîlerin Hz. Ali'ye isyan bayrağı açmaları Muaviye'nin işini kolaylaştıran unsurlardan bir tanesi olmuştur. Çünkü Hz. Ali, Hâricîlerle uğraşırken kendisi kuvvetlerini tahkim etmiş ve pozisyonunu güçlendirecek icraatlarda bulunmuştur.

⁶⁷⁰ Taberî, *Tarih*, III, 105, 108; Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 405; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 275; Belazuri, *a.g.e.*, III, 110.

⁶⁷¹ Taberî, *a.g.e.*, III, 110; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 281.

⁶⁷² Taberî, *Tarih*, III, 111; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 282; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 44; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 283; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, 109; Belazuri, *a.g.e.*, III, 117; " Ürdün'de bu mevki hala aynı ismi taşımaktadır."

⁶⁷³ Taberî, *a.g.e.*, III, 113; Yakubi, *Tarih*, II, 222; İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 284; Mes'udi, *Murucü'z-Zeheb*, II, 409; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 285; Belazuri, *a.g.e.*, III, 124-125; Dineveri, *Ahbârü't-Tival*, 201.

⁶⁷⁴ Taberî, *a.g.e.*, III, 115; Yakubi, *Tarih*, II, 223; Dineveri, *a.g.e.*, 202; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 288; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 113.

Hz. Ali'nin ordusunda yer alıp da isyan ederek ayrı bir fırka oluşturan Hâricîler buldukları yerde rahat durmuyorlar, halkın ve devletin güvenliğini ciddi derecede tehdit edebilecek davranışlar sergiliyorlardı. Rivayetlere göre onlar, önlerine çıkana Ali ve Muaviye'nin kafir olup olmadıklarını soruyorlardı. Eğer muhatapları onları tekfir etmezse kendisi de kâfir olduğu için kanını helal kabul ediyorlardı. Kaynaklarda anlatıldığına göre, aynı zamanda sahabe de olan Abdullah b. Hubab ve hamile eşini sırf Hz. Ali'yi lanetlemedikleri için öldürmüşlerdir.⁶⁷⁵ Hz. Ali bu aşırılıklarını ve bozgunculuklarını devam ettirmeleri üzerine Hâricîlerin üzerine yürüdü ve Nehrevan'da yapılan savaşta onları bozguna uğrattı. Hâricîlerin lideri olan Abdullah b. Vehb bu savaş sırasında öldürüldü.⁶⁷⁶

Hakem olayı Muaviye'nin pozisyonunu güçlendirmiş Hz. Ali'nin ise elini zayıflatmıştı. Muaviye, daha öncesinde sadece isyancı bir vali iken şimdi en azından belli bir kesimin gözünde Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmaya çalışan ve sahip olduğu askeri güçle düzeni ikame edebilme potansiyeli taşıyan bir siyasi lider olarak temayüz etmiş bulunmaktaydı. Hz. Ali ise kendisine isyan etmiş olan valisini itaat altına alamamış olan, ordusuna söz geçiremeyen ve hakem olayını kabullenerek kendi siyasal liderliğinin meşruiyetini zedeleyen bir konuma yerleşmişti. Bundan sonraki süreçte iki siyasi rakip arasındaki mücadele karşılıklı olarak hâkimiyet alanlarını genişletme çabasına matuf eylemler şeklinde cereyan edecektir.

Hâkimiyet alanını genişletme konusundaki ilk adımları Muaviye atmaya başladı. Bu noktada Mısır'a ilgi duymaktaydı. Eğer Mısır'a hâkim olabilirse Hz. Ali'yi dar bir alan içerisine hapsetmiş olacaktı. Bu amaca erişmek için Mısır konusunda çeşitli faaliyetler yürütmeye başladı. O sırada Mısır'da Hz. Ali'nin valisi olarak Muhammed b. Ebi Bekr görev yapmaktaydı. Muaviye'nin yürütmüş olduğu faaliyetleri neticesinde vali Mısır'da duruma hâkim olamayınca Hz. Ali onun yerine el-Eşter'i atadı (H. 38/ 658–659). El-Eşter Mısır'a giderken yolda Kulzum denen mevkide mola verdiği sırada kendisini karşılamaya gelen ve Mısır'ın harac görevlisi olan Hansiyar isimdeki kişi tarafından yemeğine zehir katılarak öldürüldü.⁶⁷⁷ Onu

⁶⁷⁵ el-Askalanî, *el-İsabe*, IV, 73; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe*, III, 225; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 288

⁶⁷⁶ Taberî, *Tarih*, III, 122; Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, III, 147; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 297; Halife b. Hayat, *Tarih*, 46.

⁶⁷⁷ Yakubi, *Tarih*, II, 227; Taberî bu ismi "Cays/i/tar" şeklinde zikrediyor: Bkz. Taberî, *a.g.e.*, III, 127; el-Askalanî, *a.g.e.*, VI, 269.

zehirlemesinin sebebi olarak Muaviye b. Ebi Süfyan'ın “şayet onun Mısır'a ulaşmasını engellersen hayatta olduğum müddetçe senden haraç almayacağım” demesi gösterilmektedir.⁶⁷⁸

Muaviye, Eşter meselesini hallettikten sonra Amr İbnu'l-As'ın komutasındaki bir orduyu Mısır üzerine yolladı. Hz. Ali, bu durumu haber alınca yardım göndermek için Kufe'de bir hutbe okuyarak kendisine bey'at edenlerden savaş için yardım istedi. Fakat kimse yardıma gelmedi. Hz. Ali'nin savaş için yaptığı çağrıya cevap alamaması onun ne kadar zayıf bir toplumsal tabana sahip olduğunun bir işareti olarak kabul edilebilir. Nitekim kendisine bey'at edip de çağrılarına kulak asmayan Kufelilerle Muaviye'nin her dediğine koşan Şamlılar arasında bir karşılaştırma yaparak halkına sitemle şu şekilde hitap etmiştir:

“Kendi işini arzu ettiği gibi infaz eden ve olayları istediği şekilde takdir edip beni sizin gibilerle imtihan eden Cenab-ı Allah'a hamdolsun. Ey emir verdiğim zaman itaat etmeyen, cihada davet ettiğimde icabet etmeyen şu beldenin insanları.”⁶⁷⁹

Hay babalarımı yitiresiceler, cihad sizin boynunuzun borcu iken hala şehrinizde oturup neyi bekliyorsunuz? Vallahi, haberiniz olsun, ölüm yaklaşıyor ve bana da gelip çatacaktır. Ölüm sizinle aramızı ayırıncaya kadar ben size yine gerekli nasihatlerimi yapacağım. Vallahi, sizi gayet mükemmel bir şekilde birleştiren ve birliğinizi sağlayan bir din üzeresiniz. Düşmanınızın sizi bastığını ve şehirlerinize akınlar yaptığını hissettiğiniz anda sizi bundan koruyacak başka bir koruyucunuz var mıdır? Muaviye bir sürü ayak takımını, isyancı kimseleri çağırıyor ve herhangi bir konuda kendilerine uhrevi bir şey vaat edilmediği halde onları bir, iki, hatta üç sefer istediği yere davet ediyor ve istediği yere gönderiyor da onlar ona uyuyor ve bağlanıyorlar. Ben ise bu ümmetin en hayırlısı olduğunuz halde sizleri davet ediyorum, asla bu davete icabet etmiyor ve bana isyan ederek muhalefet edip duruyorsunuz. Bu tuhaf değil midir?”⁶⁸⁰

Bu sitem dolu eleştirel konuşmanın arkasından az miktarda bir grup davete icabet etti ve Muaviye'nin Mısır üzerine gönderdiği orduya karşı Muhammed b. Ebi

⁶⁷⁸ Taberî, *a.g.e.*, III, 127; Belazuri, *Ensabü'l-Eşraf*, III, 167- 168; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 203- 204; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 313.

⁶⁷⁹ Belazuri, *a.g.e.*, III, 170.

⁶⁸⁰ Taberî, *a.g.e.*, III, 134.; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 316-317; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 308- 309.

Bekr'e yardım etmek maksadıyla yola çıktıysa da Mısır'a ulaşmaları gecikti. Neticede Muhammed b. Ebi Bekr, Amr b. el-As komutasındaki ordu tarafından mağlup edildi ve Mısır, Muaviye'nin kontrolüne geçti.⁶⁸¹

Hiz. Ali'nin taraftarlarının savaşma konusundaki isteksizlikleri her olayda kendini göstermekteydi. Onların bu isteksizlikleri nedeniyle Mısır'ın kontrolü Muaviye'nin eline geçmişti. Buna benzen bir başka olay da hicri 39 yılında (659–660) yaşandı. Muaviye askerlerini Nu'man b. Beşir'in komutanlığında Hiz. Ali'nin kontrolündeki Aynu't-Temr'e göndermişti. Orada Hiz. Ali'nin görevlisi olarak Malik b. Ka'b bulunmaktaydı. Malik, Nu'man b. Beşir'in üzerine geldiğini işitince durumu hemen Hiz. Ali'ye haber verdi omdan yardım istedi. Hiz. Ali de derhal bir hutbe okuyarak Müslümanlardan Malik'e yardım etmek üzere gitmelerini emretti, fakat taraftarları yine ağır davrandılar. Ama en azından bu sefer zamanında yetiştiler ve aslında çok da kalabalık olmayan Muaviye'nin birliklerini yenip saldırıyı püskürttüler.⁶⁸²

Hiz. Ali ile Muaviye arasında hicri 40 yılında (660–661) bir dizi uzun yazışmalar neticesinde savaşın durdurulması konusunda anlaşmaya varılıncaya kadar aralarındaki hakimiyet alanını genişletmeye dönük çatışmalar devam etti. Bunlar Sıffın savaşındaki gibi büyük çapta iki ordunun karşı karşıya gelerek yaptığı savaştan ziyade bir nevi gerilla taktiğiyle (vur-kaç) yapılan yıpratma savaşlarıydı. Nihayetinde taraflar bu yıpratıcı savaşların sona erdirilmesi üzerinde anlaştılar. Bu anlaşmaya göre Irak Hiz. Ali'nin, şam da Muaviye'nin elinde kalacak, hiçbir diğेरinin bölgesine akın yaptırmayacaktı.⁶⁸³

Bu anlaşma sonrasında İslam coğrafiyasında iç savaş yüzünden akan kanın duracağı ümidi belirmişti ki aynı senenin Ramazan ayının 17. günü (24 Ocak 661) Hiz. Ali'nin Hâriciler tarafından şehit edilmesiyle beraber tekrar bir belirsizlik ortamına girilmiş oldu.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Hiz. Ali'nin şehit edilmesi süreci şöyle gelinmiştir: Hâricilerden bir kısmı bir araya gelmişler ve “*Biz Nehrevan'da öldürülen*

⁶⁸¹ Taberî, *a.g.e.*, III, 133-134; İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 316.

⁶⁸² Taberî, *Tarih*, III, 133-134; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 324; İbn Kesir, *a.g.e.*, VII, 320.

⁶⁸³ Taberî, *Tarih*, III, 154; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 323; İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, III, 334-335.

akrabalarımızdan sonra geriye kalıp da ne yapacağız? Bunun için kendi canlarımızı adayarak şu dalalet ehlinin reislerini öldürüp de İslam diyarlarını rahatlatırsak iyi olur” şeklinde aralarında konuşmuşlardı. Bu konuşmada İbn Mülcem, “*Ben Ali’yi hallederim*”; el-Burek b. Abdullah, “*Ben de Muaviye’nin işini görürüm*”; Amr b. Bekr de, “*Amr b. el-As için yeterliyim*” demişlerdi.⁶⁸⁴ Suikastçılar aralarında bu işi yapacakları tarihi hicri 40 yılının 17 Ramazan’ı (24 Ocak 661) olarak kararlaştırdılar ve her birisi eylemi gerçekleştirecekleri yerlere gittiler.

Muaviye’yi öldürmek üzere Şam’a gelen Burek b. Abdullah, eylemi gerçekleştiremeden korumalar tarafından etkisiz hale getirildi. Amr b. el-As’ı öldürmek için gelen Amr b. Bekir, şehrin emniyet amiri Harice b. Ebi Habibe’yi, Vali Amr zannederek öldürdü. İbn Mülcem ise Kufe’ye gelince işini gizli tuttu ve bazı harici taraftarlarından destek temin etti. Hz. Ali sabah namazı için mescide geldiğinde suikast gerçekleştirildi ve İbn Mülcem Hz. Ali’yi ağır şekilde yaraladı.

Onun yapmış olduğu suikast Hâricî İmran b. Hattan tarafından övülmüş ve adına,

*“Ah ne (muhteşem) bir darbesi idi ki dindar bir adamın!
Onunla, Allah’ın rızasını kazanmaktan başka bir şey düşünmemiştii,
Her ne zaman ki onu düşünürüm; öyle düşünürüm,
Mükafatının kainatın ağırlığından fazla olduğunu görürüm”*

şeklinde methiye düzülmüştür.⁶⁸⁵

Hz. Ali iki gün boyunca yaralı halde evinde yattıktan sonra 19 Ramazan 40 (26 Ocak 661) tarihinde vefat etti.⁶⁸⁶ İbn Mülcem’in hançeriyle açtığı yara, Hz. Ali’nin ölümüne neden olarak o dönem için geçici olarak devletin Muaviye b. Ebi Sufyan’ın hâkimiyeti altında birlikteliğini sağlanmış olsa da günümüzde o yara hâlâ tazeliğini korumakta ve hâlâ kan akmaktadır.

⁶⁸⁴ Taberî, *a.g.e*, III, 155-156; Mes’udi, *Murucü’z-Zeheb*, II, 463; Dineveri, *Ahbârü’t-Tival*, 213; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 326-327; İbnu’l-Esîr, *a.g.e*, III, 337.

⁶⁸⁵ Kafafî, *Hâricîliğin Doğuşu*, 191.

⁶⁸⁶ İbn Sa’d, III, 36; Taberî, *Tarih*, III, 157-159.; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 327-330.

SONUÇ

Hz. Muhammed'in doğmuş olduğu Mekke şehri ve Hicaz bölgesi, Arap yarımadasının kuzey ve güneyinden birçok yönüyle farklılık arz etmekteydi. Öncelikle bu bölge, coğrafi olarak diğer yerlere nazaran daha izole bir yerdi. Güneyde bazı bağımsız devletler teşekkül etmişti, kuzeyde de Roma ve Perslere bağlı bazı vasal devletler mevcuttu. Fakat Hicaz'da Hz. Muhammed'in doğduğu zamana kadar, o bölgede yaşayan kabileler tarafından, ne bir devlet kurulabilmişti ne de burası herhangi bir devletin tam olarak egemenliği altına girmişti. İslam öncesi Hicaz bölgesi Arapları bu özelliklerine vurgu yapar ve bunu övünç meselesi kabul ederlerdi.

Mekke, Hicaz bölgesinin Medine ve Taif'le birlikte yerleşik hayatın mevcut olduğu üç şehirden en önemlisi idi. Bu önemi, içerisinde barındırdığı ve bütün Arap kabilelerince kutsal kabul edilen Kâbe'den kaynaklanmakta idi. Bu üç şehirde yerleşik olan kabilelerin dışında kalanların hemen hemen tamamı göçebe bir hayat sürdürmekte idiler. Bunların çoğu hayvancılıkla uğraşırlar ve bazen de ticaret kervanlarına saldırarak çapulculuk yaparlardı. Şehirlerde yaşayanların (Medine'de nisbeten tarımsal faaliyetler ağırlıktaydı) ana geçim kaynağı ise ticaret yoluyla elde edilen gelirlerdi.

Hz. Muhammed, kabile esasına göre dizayn olmuş bir toplumsal yapı içerisinde dünyaya gelmişti. Zorlu çöl şartlarının icbar ettiği kabile yapılanması, nesebe dayalıydı ve kan bağı esasına göre örgütlenmişti. Bu bağı ayakta tutan ve devamını sağlayan şey ise kadim geleneklerdi. Tarihin bilinmeyen zamanlarından itibaren oluşmaya başlamış ve uygulanagelmış olan kabile adetleri, Hicaz bölgesi Araplarının gerek günlük yaşamını ve gerekse kimliğini düzenlemeye hep devam etmişti. Bu sosyal yapı içerisinde bireyin tek başına bir anlamı yoktu; her yeni birey, kabile ve kadim gelenekler için taze kandan ibaretti. Hz. Muhammed'in doğduğu coğrafyaya bu yönüyle tam bir sosyal ve kültürel homojenlik hâkimdi.

Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu Kureyş kabilesi Mekke'de hakimiyeti Kusay b. Kilâb zamanında ele geçirmişti. Hz. Muhammed'in dördüncü kuşak dedesi olan Kusay, Mekke'de hâkimiyeti ele geçirdikten sonra kabilesini teşkilatlı bir hale

getirmek için ortak kararların alınacağı bir merkez olarak Dârünnedve'yi inşa etmişti. Bu girişim, kabile geleneklerinin kurumsal bir çatıya kavuşmasını sağlamış ve yaptırım gücünü arttırmıştı. Kusay, elde ettiği güçle Araplarca kutsal sayılan Kâbe görevlerini uhdesinde toplamayı başardı ve daha sonra da bunları oğullarına devretti.

Kâbe hizmetleri Araplarca kutsal kabul edildiği için bu mevkilere kim sahip olursa Mekke'de en yüksek otoriteyi elinde tutardı. Bu önemli stratejik değeri yüzünden Kusay b. Kilâb'ın uhdesinde topladığı bu hizmetler, kabilenin zamanla genişlemesi ile beraber kabile boyları arasında da çekişmelere neden olmuştur. Çekişmeler de zamanla boylar arasında gruplaşmaları ve hatta çatışmaya varan gerginlikleri de beraberinde getirmiştir.

Israrlı kabile geleneklerinin hüküm sürdüğü bir ortamda yetişen Hz. Muhammed'in mensubu bulunduğu Kureyş'in Haşimoğulları kolunun gücü, risalet görevine başlamadan önceki zaman diliminde görece olarak zayıflamış ve Mekke'deki etkinliği azalmıştı. Askeri ve ekonomik gücün, otoritenin temel kompozisyonunu belirlediği bir ortamda ilk vahiyleri insanlara tebliğ etmeye başladığında, muhatapları, tam olarak ne ile karşı karşıya olduklarını anlayamamakta, kendi kadim adet ve kültürleri içerisinde bu durumu nasıl bir çerçeveye oturtacaklarını tam olarak bilememekteydiler.

Mekke'dekiler, Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu mesajın siyasi içeriğini fark etmede gecikmediler. Getirdiği mesaj, kadim kabile adetlerine meydan okuyor ve toplumu yeni bir evrensel düzen içerisinde (din kardeşliği çerçevesinde) yeniden örgütlüyordu. Bu türden bir meydan okuma Araplar için bir ilkti. Çünkü o zamana kadar hiç kimse onların dini, zihni, ahlaki ve sosyal davranışlarını yeniden düzenleme girişiminde bulunmamıştı.

Hz. Muhammed'in davetinin içeriğini kavrayan Mekke ileri gelenleri, bu hareketin kendi geleneksel otorite biçimlerini ve homojen toplumsal yapılarını değiştirme tehlikesini bertaraf etmek için Müslümanlara karşı dozajı sürekli artan sistematik şiddet uygulamaya başladılar. "Yeni Mü'minler Cemaati" kendilerine karşı düşmanca politikalar geliştirmekte olan bu organize güce karşı savunmasız bir haldeydi. Hz. Muhammed, kendisine ve inananlarına hayat hakkı tanınmak

istememediğini görünce davetine olumlu cevap veren Evs ile Hazrec'in yurdu Medine'ye hicret etti.

Medine, Mü'minler için yeni bir başlangıç yapma adına büyük bir fırsattı. Müslümanların organize bir güç haline gelmesinin elzem olduğunun farkında olan Hz. Muhammed, Medine'nin siyasi birliğini sağlamak için bütün toplumsal kesimleri içine alan bir sözleşme akdetti. Medine Vesikası olarak bilinen bu sözleşme ile Hz. Muhammed, bütün taraflarca siyasi otorite olarak tanınmış oluyordu.

Peygamberlik ve siyasi liderlik kimliğini şahsında birleştiren Hz. Muhammed, geleneksel Arap kabile yapısının o zamana kadar hiç tanık olmadığı türden bir liderlik profiline de sahip olmuş oluyordu. Geleneksel yapıda kabilenin lideri daima, insani ve mali gücü baskın konumda olan bir boydan seçilirdi ve otoritesi gönüllülük esasına göre değil boyun eğdirme yoluyla ayakta kalırdı; yani meşruiyetinin mevcudiyeti veya kalıcılığı gücü ile doğru orantılıydı. Dolayısıyla kabile reisi, boyun eğdirme gücünü kaybettiğinde reisliğini de kaybederdi.

Hz. Muhammed'in liderliğinin meşruiyet kaynağı ise birçok niteliği bünyesinde barındıran ve bütüncül bir karaktere sahip olan otoritesidir. O, Mü'minlerin gönüllülük esasına göre kendisine tabi olup biat etmiş olduğu bir peygamberdir; İslam öğretisinin rehberi ve uygulayıcısıdır. Bütün Mü'minlerin ona tabi olmaları gerekmektedir. Çünkü dini konularda mutlak otoritedir. Dünya ile ilgili işlerde ise işlerini ümmeti ile istişare ederek yürütmektedir. Yani diyebiliriz ki Hz. Muhammed'in otoritesinin diyanet/siyaset boyutları vardır ve bu durumu Ashabı bilmekte, ona göre hareket etmektedir.

Fakat bu ayırım sınırları net çizgilerle belirlenmiş bir yapıya sahip değildi. Dolayısıyla diyanet/siyaset boyutlarından bahsetmemiz mümkün olsa bile otoritesinin yapısının bu şekildeki bir dualiteden müteşekkil olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bizim bu ayrımı kesin çizgilerle ortaya koymamızı sağlayacak net veriler kaynaklarda mevcut değildir. Mü'minlerin dışında kalan kesimler üzerindeki siyasal otoritesini etkin kılan şeyler ise Medine Vesikası ve benzeri sözleşmeler ile yapılan savaşlar olmuştur.

Hz. Muhammed'in, bileşik, birbiri ile ilişkili nitelikteki bu kapsamlı otoritesi ile tebliğ etmiş olduğu dinin, dini/sosyal içerikli düzenlemelerinin gücü karşısında

geleneksel Arap otoritesi ve kabile esasına dayalı toplumsal yapı uzun süre direniş göstermişse de ayakta kalmayı başaramamıştır. Böylece kabile örfüne dayalı toplumsal düzen yerine inancı esas alan ve bireye liyakat ve ehliyeti derecesinde yatay ve dikey hareket etme imkânı sunan yeni bir sistem tesis edilmiş oluyordu.

Bu sistemin müessisi ve ilk lideri olan Hz. Muhammed, karşısında zafer kazandığı geleneksel Arap toplumsal düzeninin ısrarcı ve kendini yeniden inşa etme potansiyeli taşıyan yapısından haberdardı. Kabileyi ayakta tutan asabiyet bağı, muzaffer yeni toplumsal yapıya karşı geleneksel Arap toplumsal yapısının ve örfünün, kendini yeniden inşası için açık kapı konumundaydı. Bu nedendir ki Hz. Muhammed, tekrar eskiye dönüşü çağrıştıracak bütün uygulamalardan özenle kaçınmıştır. İdarecilik görevlerini hiçbir kabile değer ve ölçülerine dayandırmadan sadece liyakat-ehliyet çerçevesinde değerlendirmiş, bu esaslara göre atamalar yapmıştır. İdari tasarruflarında istişare müessesesini etkin bir şekilde çalıştırmış, vahye konu olmayan iş ve işlemlerde daima ashabının görüşünü alarak eylemde bulunmuştur.

Hz. Muhammed'in çok boyutlu ve bütüncül yapıdaki liderlik karakterinin kendisinden sonra devam etme imkanı söz konusu değildi. Çünkü o, Allah tarafından gönderilen ve kendisinden sonra da yenisi gelmeyecek olan bir peygamberdi. Dolayısıyla kendisinin benzer bir otorite şahsiyeti tarafından takip edilmesi mümkün değildi. Vefatının ardından ve ilk halife olarak Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi sürecinde yaşananlar –her ne kadar bir şok hali yaşamış olsalar da- o dönem toplumunun bu gerçeğin farkında olduğunu göstermektedir.

Beni Saide gölgelediği toplantı öncesinde, esnasında ve sonrasında yapılan tartışmaların içeriğine baktığımızda toplumun yeni liderden beklentisinin ne olduğunu kavramamız mümkündür. Ensarın ve Muhacirlerin toplantıda karşılıklı olarak ileri sürdüğü argümanlardan anlıyoruz ki o dönem toplumu, yeni liderin, Hz. Muhammed ile özdeş veya türdeş bir otoriteye ya da liderlik karakterine sahip olması gerektiği inancında değildi. Seçilecek olan kişinin yapacağı şey, Hz. Muhammed'in yokluğunda ümmeti kaostan korumak ve işlerini belli bir düzen içerisinde sürdürme imkânını onlara verecek şekilde sistemi işletmekti.

Her ne kadar Şia'nın farklı iddiaları ve bu iddialara cevap sadedinde Ehli Sünnet düşüncesinin karşı tezleri kaynaklarda mevcut olsa da rivayetlerden anladığımızı göre Hz. Muhammed, kendisinden sonra Müslümanların idaresini üstlenecek olan kişinin kim olacağı ile ilgili herhangi bir işaret veya tayinde bulunmamıştır. Kanaatimize göre eğer böyle bir tayin söz konusu olsaydı ne Ensar Sa'd b. Ubade'nin halifeliğini görüşmek üzere toplanırdı ne de Muhacirler bu toplantıda alınacak kararı meşru kabul ederlerdi. Bu toplantıya katılan veya katılmayan hiçbir sahabe diğerinden daha az cesur değildi. Hz. Osman dönemi ve sonrasındaki süreçte kendi haklılıkları adına kılıç çekmekten çekinmeyen ashabın o toplantıda, Hz. Muhammed'in tayin ettiği bir kişi dışında başka birisinin halife seçilmeye çalışılmasına sessiz kalmayacaklarını söylememiz diğer teorilerden daha güçlü verilere dayanmaktadır.

Nitekim yapılan tartışmalarda Muhacirler adına konuşan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer, o dönem İslam toplumsal yapısının özelliklerine vurgu yaparak Ensarın Sa'd b. Ubade'yi seçme arzusunun sosyal gerçeklikten kopuk bir istek olduğuna vurgu yapmışlardır. Hz. Ömer'in, Hz. Ebu Bekir'i aday olarak ön plana çıkarması ve toplantıda ezici çoğunluğu oluşturan Ensar'ın hemen hemen tamamının bu öneriyi desteklemesi, Sa'd b. Ubade'nin oradaki toplantıdan halife aday olarak ayrılması durumunda büyük bir meşruiyet problemi ile karşı karşıya kalacağına en büyük delilidir. Nitekim daha sonraki süreçte Hz. Ömer, o günkü toplantıda Sa'd'ın halife seçilmesi durumunda güçlü Arap kabilelerinin buna itiraz edebileceklerini ve bu yüzden biatin tamamlanamaması gibi bir sakıncanın olabileceğini, bu ihtimalin Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi ile bertaraf edildiğini ifade etmiştir.

Hz. Ebu Bekir, ilk Müslümanlardandı; Hz. Muhammed'in hicretteki yol arkadaşı, namaz kıldırmadaki vekili ve istişare ettiklerinin en başında geleniydi. Bu özellikleri itibariyle gölgelikteki toplantıda ona itiraz edilmemesi doğal bir sonuç olmuştur. Yoksa ne Kureşliliği ne de yaşlılığı tek başlarına onun hilafetinin meşruiyet kaynağı olmamıştır. Nitekim rivayetlere göre, onun halife seçildiğini duyan Ebu Süfyan, *“Kureş'in en zayıf boyundan birisinin halife seçildiğini”* belirtmiş ve bu olayı yermiştir; gerçekten de Hz. Ebu Bekir'in boyu olan Teymoğulları, İslam öncesi dönemde de Umeyyeoğulları ve Mahzumoğulları gibi boyların önüne geçip de Kureş kabilesine liderlik edebilecek pozisyonda değildi.

Devletin idaresini üstlenecek olan kişi olarak kendisine bey'at edilen Hz. Ebu Bekir, o zamana kadar bilinen usullerden hiçbirine uymayan bir şekilde seçilmiştir. Fakat taşıdığı vasıflar ve devletin karşı karşıya olduğu sıkıntılara karşı ürettiği çözümler ile kriz yönetimindeki başarısı herhangi bir meşruiyet problemi yaşamamasını temin etmiştir.

Hz. Ebu Bekir, kendisinden sonraki dönem için Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmeyi tercih etmiştir. Kanaatimize göre onu böyle bir karar almaya yönelten şey, gerek Hz. Muhammed döneminde gerekse kendi döneminde yönetimle alakalı işlerde ileri sürmüş olduğu fikirleri ve çözüm önerileri ile temayüz eden Hz. Ömer'in, o günkü toplumu idare edebilecek en ideal kişi olduğunu düşünmesidir. Nitekim Hz. Ebu Bekir'in yapmış olduğu bu tercihin isabetli olduğu Hz. Ömer'in idare şekli ve teşkilatçılığı ile kanıtlanmıştır. Hz. Ömer, uğramış olduğu suikast sonucu hayatını kaybedinceye kadarki geçen süre boyunca devleti hemen hemen sorunsuz bir şekilde idare etmiştir. Vefatından önceki son süreçte bütün ısrarlara rağmen devlet yönetimine gelecek olan kişinin kim olması gerektiği ile ilgili açık bir belirlemede bulunmaktan özenle kaçınmıştır. Onun kararsız kalmasına neden olan şey kanaatimizce kamuoyunun üzerinde kolaylıkla ittifak edebileceği güçlü bir ismin mevcut olmamasıdır. Nitekim aralarından birisini halife seçmeleri için aday gösterdiği, ashabın ileri gelenlerinden olan "Hz. Ali, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Zübeyr b. Avvam ve Talha b. Ubeydullah" toplumda temayüz etmiş şahsiyetlerdi. Fakat içlerinden hiç birisi, diğerlerini seçenek dışı bırakarak Hz. Ebu Bekir veya Hz. Ömer gibi kamuoyunun ezici çoğunluğunun tereddütsüz bir şekilde üzerinde ittifak edebileceği derecede temayüz edememişti. Bu adayların toplumdaki siyasal ağırlıkları birbirlerine yakın derecede idi ve heyet aralarından Hz. Osman'a halife olarak bey'at etti.

Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yılı nisbeten sorunsuz geçti. Fakat hemen hemen bütün kaynakların ittifak halinde belirttiğine göre son altı yıl sorunlarla doluydu. Bunun nedeni de rivayetlerden anlaşıldığına göre toplumun, eski kabile adetlerine dönüş olarak algıladığı bazı yönetim uygulamalarıydı. Hz. Osman'ın idari tasarruflarında akrabaları olan Ümeyyeoğullarını öncelemesi devletin önemli merkezlerinde hoşnutsuzluklara sebep olmuş, akrabalarının yanlış uygulamalarına karşı oluşan tepki bu işin sorumlusu olarak görüldüğünden Halife Hz. Osman'a

yönelmiştir. İslam öncesi geleneksel Arap toplumsal yapısının ana omurgasını teşkil eden kabile olgusu, Ümeyyeoğullarına mensup idarecilerin söylem ve eylemleri üzerinden kendisini yeniden inşa etme imkânını elde etmiştir. Kabilenin küllerinden yeniden doğması asabiyet duygularını canlandırarak bir toplumsal akıl tutulmasına neden olmuştur. Tartışmalar ihtilafa, ihtilaflar isyana ve kılıçların çekilmesine sebep olmuş, ashabın ileri gelenlerinin bütün sağduyulu çabalarına rağmen Halife Hz. Osman, devletin başkentinde, evinde, kuşatma altında iken uğradığı bir saldırı ile hayatını kaybetmiştir.

Kaynaklarda Hz. Osman'ın öldürülmesine neden olan olaylar olarak zikredilenlere baktığımızda diyebiliriz ki, bunlardan hiçbirisi bir devlet başkanının öldürülmesini haklı kılacak nedenlerden değildir. Yönetimden hoşnut olmayanlar halifeyi öldürme cesaret ve gücünü kendilerinde bulabilmişlerse pekâlâ onu görevini yapamayacak şekilde göz hapsinde tutarak yeni bir halife seçebilirler ve “*de facto*” bir durum yaratabilirlerdi. Bu yolun tercih edilmemiş olması toplumsal akıl tutulmasının ve kabilecilik refleksleri ile hareket edildiğinin en büyük delilidir.

Kaynaklarda geçen rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Ali, başkentteki evinde kuşatılarak katledilmiş olan devlet başkanının yerine isyancıların baskısı ile halife olmayı kabul etmişti. Bu durum onun açısından büyük bir handikap olmuş ve kendisine karşı muhalefetin ana gerekçesi bu yüzden, “*H. Osman'ın katillerinin cezalandırılması meselesi*” olmuştur. Bu talep yerine getiril/e/memiş ve bu durum muhalefetin giderek güçlenmesine neden olmuştur. Bu sorun, Müslümanlar arasında, etkisi günümüzde dahi devam etmekte olan bölünmelere yol açan Cemel ve Siffin savaşlarına neden olmuştur.

Cemel ve Siffin vakaları, İslam siyaset ve düşünce tarihinde derin izler bırakmış ve önemli ayrışmaların başlangıcı olmuştur. Bu savaşlar ve sonrasında yaşananların etkisiyle ayrışan fırkalar, zamanla kendi fikir örgülerini oluşturmak suretiyle, ayrımı derinleştirerek kalıcı hale getirmişlerdir. Bu şekliyle Müslüman toplumunda ilk ideolojik ayrışmayı başlatanlar Hâricîler olmuşlardır. Siffin savaşı sırasındaki “*hakem olayı*”na karşı çıkan ve “*hüküm sadece Allah'ındır*” diyerek tarih sahnesindeki yerini alan Hâricîler, Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılından itibaren sosyal hayatta meydana gelen değişimlere tepki duyan, hoşnutsuz, hayal kırıklığına

uğramış Müslümanlar'dan oluşuyordu. Bunlar, İslam'ın kendilerine kazandırmış olduğu sosyal eşitliğin yaşanan süreçte zaafa uğratıldığını düşünmekte idiler. Bu yüzden eski Arap tarzlarına geri dönüşü andıran ve kendi kazanımlarını ortadan kaldıracığını düşündükleri her girişime karşı kılıçla muhalefet ettiler; onları tekfir ettiler. Hâricîler, her bir bireyin İslam'ı ideal bir şekilde yaşayacağı bir toplum hayal ettiler ve buna engel teşkil edecek her türlü düşünce şeklini dışladılar.

Ayrıışan ikinci grup ise daha sonraları “Şia” olarak adlandırılacak olan Hz. Ali taraftarları olmuştur. Hz. Ali'nin, hakem olayı ve sonrasındaki gelişmelerin neticesinde suikastla hayatını kaybetmesi, onun taraftarlarına iktidar kapısını uzun süre kapalı tutacak olan bir süreci başlatmış oldu. İktidara gelemeyen ve üstelik de sürekli iktidardakilerin takibi altında yaşamak zorunda kalan Şiiler, Peygamberin otoritesini muhafaza eden ve kurumlaştıran bir ilahiyat dokudular. Onlar, Hz. Ali'yi ve Şii imamları nebevi otoritenin yegane meşru mirasçısı olarak ilan ettiler ve bu görüşün dışındaki bütün alternatifleri dışlayıp gayri meşru ilan ettiler.

Müslüman toplumundan ayrıışan, kendilerine özgü bir dünya görüşü oluşturarak ayrı birer fırka haline gelen Hâricîler ve Şia'nın dışında kalan çoğunluğa ise daha sonraları Sünni fırka denmiştir. Her ne kadar “*Ehl-i Sünnet Fırkası*” şeklinde bir tanımlama mevcut olsa bile olayların seyrine baktığımızda aslında böyle bir firkadan bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bunun da en büyük delili, hilafet eksenli tartışmaların merkezinde yer alan iki fırka olan Hâricîlik ile Şia'nın, bu konuyu itikadi bir bağlamda değerlendirmeleri ve bu çerçevede bir ideoloji geliştirmeleri, fakat Sünni olarak adlandırılan kesimin ise bunu itikadi değil de fihri boyutu ile değerlendirerek iman konusu yapmamalarıdır. Hilafet konusunda belli bir ideolojik ön kabule sahip olmayan ve çoğunluğu temsil eden kesimler, kendileri bir fırka oldukları için değil diğerlerine nisbetle Ehl-i Sünnet ismi ile nitelenmişlerdir. Sünni düşüncede belli bir ideoloji mevcut olmadığı için de hilafete/iktidara gelen her halifenin seçiliş şekli makbul sayılmış ve bu şekillere meşruiyet kazandıracak fikri alt yapı çalışmaları yürütülmüştür. Maverdi ve Ebu Ya'la'nın “*Ahkamu's-Sultaniyye*” isimli eserleri ve türevleri bu çalışmalara örnek teşkil etmektedir.

Bu fikri ayrışma, Hz. Muhammed'in otoritesinin bütüncül yapısı içerisinde yer alan fakat vefatından sonraki süreçte zamanla ayrışıp ayrı birer otorite şekilleri

TEZ ÖZETİ

Akyüzoğlu, İlyas, Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde İktidarın Meşruiyet Kaynakları, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Nahide Bozkurt, VIII+219 s.

Devlet denilen siyasal yapının nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Fakat bilinen bir gerçektir ki devlet adını vermiş olduğumuz bu tüzel kişiliğin işlevsel olabilmesi için mutlaka birileri tarafından organize edilmesi ve yönetilmesi gerekmektedir. İşte bu noktada, insanların hayatlarını düzenlemek ve kaosu ortadan kaldırmak için ortaya çıkan veya geliştirilen devlet tekrar bir kaosa sürüklenmeye neden olmaktadır. Çünkü bu sefer insanlar arasında, devlet organizasyonuna kimin yöneticilik yapacağı tartışması ortaya çıkmaktadır. Kimilerine göre bu sistemi yönetmek kendisinin doğal hakkıdır, kimisine göre tanrısal bir lütuftur, kimisine göre ise toplumun her bir bireyinin temsil edilmesi veya katılması gereken bir yapıdır.

İslam dünyasında Hz. Muhammed'in öncülüğünde bir devlet yapılanması ortaya çıkmıştı. Peygamber olarak toplum lideri olan Hz. Muhammed, devletin teşekkül etmesiyle birlikte siyasal liderlik vasfını kazanmış ve vefatına kadar da devlet başkanlığı görevini yürütmüştür. Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte devlet mekanizmasını kimin yöneteceği ile ilgili tartışmalar ortaya çıkmaya başladı. Bu tartışmalar zamanla iç savaşlara ve hatta itikadi bölünmelere sebep olacak bir nitelik kazandı.

Tezimiz dört bölümden oluşmaktadır: Girişte konumuza temel teşkil eden kavramların ayrıntılı tahlillerini verdikten sonra birinci bölümde, Arap kabile otoritesinin geleneksel meşruiyetini ve Hz. Muhammed'in bunun karşısındaki konumunu inceledik. İkinci bölümde, Hz. Muhammed ve dört halifenin meşruiyet gerekçelerini ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise Hz. Muhammed ve dört halifenin iktidarının meşruiyet araçlarını örnekleri ile izah ettik. Son bölümde ise gerek bey'atın tamamlanamaması gerekse meşruiyet probleminin çözümlenememesinden dolayı kendisinden önceki dönemlerden farklı özellikleri haiz bulunan Hz. Ali dönemini kendi özel şartları içerisinde değerlendirmeye tabi tuttuk.

ABSTRACT

Akyüzöğlü, İlyas, The Sources of Legitimacy of Power in The Period of Mohammad and The Four Caliphs, Ph. D., Advisor: Prof. Dr. Nahide Bozkurt, VIII+219 p.

How and when did the political structure which so-called state arise is unknown. But what the well-known fact is that this incorporated body which we called state must be organized and managed by some people for being a functional means. At this point, the state which appeared and developed to regulate the life of the people and to remove the chaos, causes to plunge into a new chaos. Because at this time, there is discussion among the people about who is going to rule the state organization. While some of them thinks that the ruling of the state is his natural right, the others think that the ruling is a holy grace. And some other of them thinks that the ruling is a structure which every individual must be joined and represented.

In the Islamic world, there was a state structure created by the leadership of Prophet Mohammad. As a key community leader, Prophet Mohammad acquired political leadership when the state constituted and he ruled the state until he passed away. By the death of the Prophet Mohammad, discussions about who was going to rule the state mechanism emerged. These discussions eventually turned into a character which leading to civil wars and even theological divisions.

This thesis consists of four parts. After giving detailed analyses of the main terms of our thesis subject in the introduction, in the first part, we studied the traditional legitimacy of the Arab tribal authority and the position of Prophet Mohammad against it. In the second part, we tried to reveal the arguments of the legitimacy of Muhammad and the four caliphs. In the third part we explained means of the legitimacy of power of the Prophet Mohammad and the four caliphs by examples. And in the last part, we reviewed Caliph Ali's period in its own special conditions that has different character from the other periods because of unresolved legitimacy problem and the incomplete bey'at.

KAYNAKÇA

- Abdulbâsıt, Bedr, *et-Tarihu 'ş-Şâmil li'l-Medineti'l-Munevvere*, (I-II), y.y., Medine, 1993.
- Abdurrâzık, Ali, *İslamiyet ve Hükümet*, trc. Ömer Rıza, Kitaphane-i Sûdî, İstanbul, 1927.
- Afifî, Muhammed es-Sâdık, *el-İslam ve'l-Alakâtu'd-Duveliyye*, Dâru'l-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1986.
- Ahmed, Emin, Selim, *Meâlimu Tarihi'l-Arabiyye kable'l-İslam*, Meketebe Haririyye, Beyrut, t.y.
- Akarşlan, Mediha, *Hukuk Biliminin Temel Kavramları*, y.y., Kütahya, 1998.
- Akıllıoğlu, Tekin, “*Adalet Kavramı ve İnsan Hakları*”, *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994
- Akipek, Ömer, İlhan, *Devletler Hukuku*, y.y., Ankara, t.y.
- Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul, 1991.
- Algül, Hüseyin “Hz. Muhammed Devri Kronolojisi”, *UÜİFD.*, (IV/4; 99-108.), Bursa, 1992.
- Almond, P.C., *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*, y.y., Wiesbaden 1989.
- Âmidî, Muhammed b. Salim, *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasen Mahmud Abdullatif, Meclisu'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kahire, 1391.
- Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi Yay., İstanbul 2004.
- Atay, Ender Ethem, “*Hukukta Meşruiyet Kavramı*”, *GÜHFD.*, (I/2, 121-166), Ankara, 1997.

-, *Les Règles du droit turc relatives aux engagements internationaux*, Thèse, Dactyl., Tome I, Aix-En-Provence, Avril, 1996
- Atfîş, Muhammed b. Yusuf, *el-Câmiu's-Sağîr*, Milli Emanetler ve Kültür Bakanlığı Yay., Umman, 1986.
- Atvan, Hüseyin, *eş-Şûrâ fî Asri'l-Umevî*, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1990
- Aybakan, Bilal – Dönmez, İbrahim Kâfi, “*Meşrû*”, *DİA*, (XXIX/ 378–383), Ankara, 2004.
- Aydın, Hayati, *Gadirihum-Şii ve Sünni Literatürde İmamet, Hilafet ve Velayet Kavramlarının Dini ve Siyasi Arka Planı*, Şa-to yay., İstanbul, 2001.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Ebu Mansûr, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciye*, Dârü'l-Afâk el-Cedide, 2. bs., Beyrut, 1977
-, *Usûlu'd-Dîn*, Dârü'l-Kitab el-İlmiyye, 3. bs., Beyrut, 1981.
- Bakillânî, Cafer b. Kasım Ebu Bekir, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, 1. bs., Müessesetu'l-Kütüb es-Sekafiyye, Beyrut, 1987.
- Banton, Michael, “*Authority in The Simpler Societes*”, *The Police Journal*, June July and August, pp 11-35, b.y.y., 1970.
- Barry, Norman, *An Introduction to Modern Political Theory*, 4.bs., Macmillan, Londra, 2000.
- Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku: Türkiye Siyasi Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1960.
- Belazuri, *el-Buldan Futuhuha ve Ahkamuha*, thk. Suheyl Zekkar, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1992.
-, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyaz Ziriklî, Dârul-Fikr, Lübnan, 1996.
-, *Futuhu'l-Buldân*, thk. Muhammed Rıdvan, Lecnetu'l-Beyani'l-Arabî, Kahire, 1932.

- Bercavî, Faik, *İslam'da Sosyalizm*, Işık Basımevi, İstanbul, 1946.
- Besyunî, Abdulğani Abdullah, *Nazâriyyetu'd-Devle fi'l-İslam*, ed-Dâru'l-Camiyye, Beyrut 1986.
- Besyuni, Hasan es-Seyyid, *ed-Devle ve Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslâm*, Alemu'l-Kütüb, Kahire, 1985.
- Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd alâ Mezhebi's-Selefi ve Ashabi'l-Hadis*, thk. Ahmed İsam el-Katib, Dâru'l-Afak el-Cedide, Beyrut, 1401.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebu Bekr, *Sunenu'l-Beyhaki Kübra*, (I-X), thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebe Dari el-Bâz, Mekke, 1994.
- Bigongiari, Dino, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, The Free Press, New York, 1997.
- Bilsel, Cemil, *Devletler Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yay., Kenan Basımevi, İstanbul, 1941.
- Birch, Antony, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, Loutledge, London, 1996.
- Brockelmann, Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay, AÜİFY., Ankara, 1954.
- Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, (I-VI), thk. Mustafa Diyab el-Biğa, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1987.
- Buhl, Franz. "Hz. Muhammed", *İA.*, (VIII/ 452-470), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslam'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, Umut Matbaacılık, İstanbul, 1997
- Celaluddin, Abdurrahman b. el-Kemal, *ed-Durru'l-Mensûr*, (I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993

- Cevad, Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, (I-XX), 4. bs., Dâru's-Sâkî, b.y.y, 2001.
- Ceylan, Ayhan, İslam'da *Siyasal İktidar (Velayet-i Âmme)*, *AÜEHFD.*, (VII, 1-2/89-104), Sözkese Matbaacılık, Ankara, 2003.
- Cipriani, Roberto, “The Sociology of Legitimation”, *Current Sociology*, b.y.y., Sonbahar 1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. bs., Beyrut, 1405.
- Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİFY., Mars T ve S.A.Ş. Matbaası, Ankara, 1957.
- Çelikkol, Yaşar, “Cahiliye Döneminde Yesrib'in Etnik Yapısı”, *FÜSBD*, (XV/1, 319–346), Elazığ, 2005.
- Dabaşı, Hamid, *İslam'da Otorite*, trc. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- Dalkılıç, Bayram, “Hz. Muhammed'in Peygamberliği Aleyhinde İleri Sürülen Gerekçe ve İlkelerin Özellikleri Üzerine”, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, *İslami İlimler Dergisi*, (277–297), Çorum, 2007.
- Danışman, Nafiz, “*Fazıl Medine Tercümesi*”, Farabi Tetkikleri, İÜEFY., İstanbul, 1950.
- Darimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebu Muhammed, *Sunenu Dârimî*, (I-II), thk. Fevvez Ahmed Zimirli, Halid es-Seb' el-İlmi, 1. bs., Dâru'l-Küttabi'l-Arabî, Beyrut, 1407.
- Daver, Bülent, *Siyasal Bilime Giriş*, y.y., Ankara, 1968.
- Davutoğlu, Ahmet, “Devlet”, *DİA.*, (IX/ 234-240), İstanbul, 1994.
- Demircan, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 5. Ofset Baskı, Ankara, 1982.

- *Dictionnaire Constitutionnel*, PUF, Paris, 1992.
- Dîneverî, Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-Tivâl*, y.y., Kahire, 1960.
-, *Ahbârü't-Tival*, thk. Abdülmün'im Amir, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, t.y.
- Duguit, Léon, *Hukuk-i Esâsiye*, (*Kaide-i Hukukiye-Devlet Meselesi*), trc. Menemenlizade Edhem, Maarif Vekaleti Neşriyatı: 42, İstanbul, 1339.
- Ebi Ya'la, *Musnedu Ebi Ya'la*, (I-XIII), thk. Hüsyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Şam, 1984.
- Ebu Davud, *Minhatu'l-Ma'bûd fi Tertîbi Müsnedi't-Tayâlisî Ebi Davud*, (I-II), Mürettib: Abdurrahman el-Benna, Munîriyye, 1372.
-, *Süneni Ebi Davud*, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Fikr, b.y.y., t.y.
- Ebu Etleh, Hadice, *el-İslam ve'l-Alâkâtu'd-Duveliyye fi's-Silmi ve'l-Harb*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1983
- Ebu Ya'lâ, el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid Faki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire, 1938.
- Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1977.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Ethem Ruhi Fıġlalı, O. Eskicioġlu, Yaġmur Yayınevi, İstanbul, 1970.
-, *İslam'da Siyasi, İtikadi, ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbgatullah Kaya, Şûrâ Yay., İstanbul, 1993
-, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (I-IV), trc. Mehmet Keskin, Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahâari'l-Beşer*, el-Matbaa el-Hüseyniyye, Mısır, t.y.
- el-Alûsi, Mahmud Ebu'l-Fazl, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesani*, (I-XXX), Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

- el-Askalânî, Ebu'l-Fazl, *el-Îsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (I-VIII), thk. Ali Muhammed el-Becavî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992.
- el-Askalani, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, (I-XIV), 1. baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- el-Bahrânî, Haşim, *Ğayetu'l-Meram*, (I-VII), thk. Seyyid Ali Aşûr, Kum, 1421.
- el-Cevzî, İbn Kayyim, *Zadu'l-Mead*, thk. Şuayb el-Arnaût, Abdulkadir el-Arnaût, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1986
-, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûki ve'l-Umem*, (I-XIX) thk. Muhammed Abdulkadir Atta, Mustafa Abdulkadir Atta, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
-, *İ'lamu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Alemin*, (I-IV), tlk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebe Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1967/1388
- el-Endelusi, Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Musa, *el-İktifâ bima Tedammenehu min Meğâzi Rasulillah ve's-Delâsetu'l-Hulefâ*, (I-IV), thk. Muhammed Kemaluddin, 1. bs., Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1417.
- el-Ezraki, *Ahbâru Mekke vema Câe mine'l-Âsâr*, (I-II), thk. Ali Ömer, Mektebe es-Sekafe ed-Diniyye, 1. bs., Kahire, 2003.
- el-Fezari, Ebu İshak, *Kitabu's-Siyer*, thk. Faruk Hamâde, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1987
- el-Ğatta, Kaşif, *Aslu'ş-Şia ve Usuluha*, thk. Alâ Âli Cafer, 1. bs., Muessesetu İmam Ali, Beyrut, 1415.
- el-Hamevi, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, (I-V), Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- el-Heysemi, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevâid*, (I-X), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412.
- el-Himyerî, Muhammed b. Abdulmun'im, *er-Ravdu'l-Muattar fi Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, Müessese Nasır lissakafe, 2. bs., Beyrut, 1980.

- el-Hindi, el-Muttaki, *Kenzü'l-Ummal fi Suneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'al*, (I-XVI), tsh. Bekri Hayyanî, Müessesetu Risale, Beyrut, 1989.
-, *Kenzü'l-Ummâl*, (I-XVI), Haydarabad, 1314.
- el-Kufî, Ahmed b. A'sem, *el-Fütuh*, thk. Süheyl Zekkar, (I-III), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- el-Kureşî, Bâkır Şerif, *en-Nizâmu's-Siyasî fi'l-İslam*, 4.bs., Dâru't-Tearif, Lübnan, 1987.
- el-Mâliki, Muhammed b. Abdullah el-Meafiri, *el-Avasım min el-Kavasım*, thk. Muhammed Cemiz Gazi, 2. bs., Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1407.
- el-Minkârî, Ebü'l-Fazl et-Temîmî Nasr b. Müzahim, *Vak'atu Sıffîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, el-Müessesetü'l-Arabiyye el-Hadise, Kahire, 1981.
- el-Mizzî, Ebu'l-Haccac, *Tehzibu'l-Kemal*, (I-XXXV), thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetu Risale, Beyrut, 1980.
- el-Mubarekfürî, Safiyyurrahman, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Vakıflar ve İslami İşler Bakanlığı, Katar, 2007.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akaidu'l-İmamiyye*, İntişarat Ensariyân, Kum, t.y.
-, *es-Sakîfe*, thk. Mahmud Muzaffer, Müessese Ensariyân, Kum, 1415.
- el-Vâî, Tevfik, *ed-Devletu'l-İslamiyye beyne't-Turasi ve'l-Muasıra*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.
- en-Nebehân, Muhammed Faruk, *Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslam*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1988.
- Ensarî, Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya, *el-Hudûdu'l-Enika ve't-Ta'rifâtu'd-Dakîka*, thk. Mâzin el-Mubarek, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1411.
- Erdoğan, Mustafa, *Anayasa Hukukuna Giriş*, 2. bs., Adres Yayınları, Ankara, 2004.

- Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1973.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Muhammed Hâtır, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1995.
- Eş'ari, Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, 1. bs., Dâru'l-Ensar, Kahire, 1397.
-, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'-Musallîn*, (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 1. bs., Mektebe en-Nahdatu'l-Mısriyye, Kahire, 1950
- eş-Şerif, Ahmed İbrahim, *Mekke ve'l-Medine fi'l-Cahiliyye ve Ahdi'r-Rasul*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1965.
- eş-Şeyh, Hüseyin, *el-Arabu Kable'l-İslam*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, 1993.
- Evkuran, Mehmet, *Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite*, *İslami İlimler Dergisi*, (I/1, 51-67), b.y.y., 2006.
- ez-Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, (I-XL), thk. Komisyon, Dâru'l-Hidaye, t.y., b.y.y.
- Fığlalı, Etem Ruhi, “İbadiye'nin Siyasi ve İtikadi görüşleri”, *AÜİFD.*, (XXI/323-344), Ankara, 1976.
-, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 6. bs., Selçuk Yay. Ankara, 1993.
- Filmer, Robert, *Patriarcha and Other Writings*, ed.by. Johann P. Sommerville, Cambridge University Pres, Cambridge, 1991.
- Galbraith, John Kenneth, *İktidarın Anatomisi*, trc. Ramazan Dikmen, Hece Yay., Ankara, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, el-Hikme li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1. bs., Şam, 1994
-, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. İ. Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara 1962.

- Görgün, Şanal, *Hukukun Temel Kavramları*, 3. baskı, Verso Yayıncılık A.Ş., Ankara, 1991
- Gözübüyük, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1993.
- Günaltay, M. Şemsettin, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.
- Güneş, Ahmet, “Medine Vesikasının İslam Hukuku Açısından Kaynak Değeri”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl:12, (XXXIV/ 211-222), b.y.y., Kış 2008.
- Güriz, Adnan, *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi, “Kuramlar ve Adâlet”in *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2. Kitap, AFA Yayınları, İstanbul, t.y.
- Halebî, Ali b. Burhaneddin, *es-Sire el-Halebiyye fî Sireti'l-Emîn ve'l-Me'mûn*, (I-III), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400.
- Halife b. Hayyât, el-Leysî, *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Umerî, Dâru'l-Kalem Muessesetu'r-Risale, Şam, 1397
- Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (I-II), trc. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1980.
-, “Hudeybiye Anlaşması”, *DİA*, (XVIII/ 297-299), İstanbul, 1998.
-, *Mecmûatu'l-Vesâik es-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dâru'n-Nefais, Beyrut, 1985.
- Hasen, Ali İbrahim, *et-Tarihu'l-İslamiyyi'l-Âm*, Mektebe Nahda Mısriyye, Kahire, t.y., 24.
- Hasen, Halid, *Muctemeu'l-Medine Kable'l-Hicre ve Ba'deha*, Dâru'n-Nahda Arabiyye, Beyrut, 1986.
- Hatemi, Hüseyin, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşiliği*, Erek Matbaacılık Ltd. Şti., Ankara 2005.

- Hatiboğlu, M. Sait, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hadiselerde Hadis Münasebeti*, Basılmamış Doçentlik Tezi, AÜİF., Ankara, 1967.
-, *Hilafetin Kureysiliği*, Otto Yayın, Ankara, 2011.
- Herodotus, *The Histories of Herodotus*, Harper & Brothers, New York, 1898.
- Heykel, Mehmet Hüseyin, *Hz. Muhammed Mustafa*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Ahmed Halid Kitabevi, İstanbul, 1945.
- Hilmi, Mustafa, *Nizamu'l-Hilafe fi'l-Fikri'l-İslamî*, Dâru'd-Da've, 2. bs., İskenderiye, 2001.
- Hirş, Ernst, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güney matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., Ankara, 1949
- Hitti, K. Philip, *History of The Arabs*, 3. bs., Macmillan and Co. Limited, Londra, 1946.
- Hizmetli, Sabri, “*Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi*”, *AÜİFD.*, (XXVII, 149-176), Ankara Ün. Basımevi, Ankara, 1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, (I-IV), thk. Ali Muhammed Bicavi, 1. baskı, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, (I-IX), thk. Abdulmecid er-Ruhayni, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İbn Âbidin, *Tekmiletu Hâşiye Reddi'l-Muhtâr*, (I-II), Mektebu'l-Buhus ve'd-Dirasat, Lübnan, 1995.
- İbn Arabi, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fi Tahkiki Mevâkıfi's-Sahâbe ba'de Vefâti'n-Nebıyyi (s.a.v)*, thk. Muhibüddin Hatîb, Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye, Kahire, 1984
- İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, (I-VII), Mektebetu Ruşd, Riyad, t.y.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, (I-II), Tahran, 1886.

- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Ankara 1997.
-, *Tarihu İbn Haldûn*, (I-VII), Muessesetu Cemal li't-tab' ve'n-Neşr, Beyrut, 1979.
-, *Tarihu İbn Haldûn: Kitabu'l-İber*, (I-VII), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, (I-VI), Müessesetu Kurtuba, Kahire, t.y.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, (I-IV), thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1996.
-, *el-İhkâm li'bn'il-Hazm*, (I-VIII), 1. bs., Dâru'l-Hadis, Kahire, 1404.
- İbn Hemmâm, Abdurrezzâk, *Musannefu Abdurrezzâk*, (I-XI), el-Mektebu'l-İslami, 2. bs., thk. Habiburrahmân el-A'zamî, Beyrut, 1403/1983.
- İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, (I-XVIII), thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu Risale, Beyrut, 1993.
-, *Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*, tsh. Seyyid Aziz Bek, Muessese el-Kütüb es-Sakafiyye, Beyrut, 1987.
- İbn Hişâm, *Sire Nebeviye*, (I-VI), thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Dâru Cîl, Beyrut. 1411.
- İbn İbrî, *Tarihu Muhtasari'd-Duvel*, tsh. Anton Salhana el-Yesua, Dâru'r-Raidi Lübnaî, 2. baskı, Lübnan, 1994.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (I-XIV), Mektebetu'l-Mearif, Beyrut, t.y.
-, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (I-IV) thk. Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1971.
- İbn Kudâme, el-Makdisi Ebu Muhammed, *el-Muğni fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*, (I-X), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405.
- İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, (I-II), thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Edvâ', Beyrut, 1990.

- İbn Mâce, *Sunenu İbn Mace*, (I-II), thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (I-XV), 1. bs., Dâru Sadır, Beyrut, t.y.
- İbn Neccâr, Hafız, *ed-Durretu's-Seniyye fi Tarihi'l-Medine*, thk ve tlk. Muhammed Azeb, Mektebe Sekafe Diniye, Port Said, t.y.
- İbn Sa'd, *Tabakât*, (I-VIII), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.
- İbn Seyyidi'l-Mursî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, (I-XI), thk. Abdulhamid Hindavî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Seyyidi'n-Nas, *Uyûnu'l-Eser*, (I-II), thk: Muhammed el-Îd el-Hatravî, Muhyiddin Müstû, Mektebetu Dari't-Turâs, Medine, 1992.
- İbn Tâvûs, *el-Yakîn*, 1. bs., Müessesetu Dari'l-Kitab, Beyrut, 1413.
- İbn Teymiyye, *es-Sârimu'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasul*, (I-III), thk. Muhammed Abdullah Ömer el-Halvani, Muhammed Kebir Ahmed Şuderi, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1417.
-, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye, fi İslahi'r-Raî ve'r-Raiyye*, thk. Komisyon, 1. bs., Dâru'l-Afak el-Cedide, Beyrut, 1983.
-, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye, fi İslahi'r-Raî ve'r-Raiyye*, thk. Beşir Muhammed Uyun, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Dımaşk, 1985.
-, *Mecmuatul-Fetâvâ*, (I-XXXVII), thrc. Amir el-Cezzar, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefa, 3. bs., Kahire, 2005.
- İbn Ziya, Ebu'l-Beka, Muhammed b. Ahmed, *Tarihu Mekke el-Muşerreffe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medine eş-Şerife ve'l-Kabri's-Şerif*, thk. Ala İbrahim, Eymen Nasr, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İbnu'l-Esîr, Ebusseadât el-Mubarek b. Muhammed el-Cezeri, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (I-V), thk. Tahir Ahmed ez-Zavî, Mahmud Muhammed et-Tanahî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.

-, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (I-IX), Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.
-, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (I-X), thk. Ebi'l-Fida Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut, 1987.
-, *Usdu'l-Ğâbe*, (I-VII), thk. Adil Ahmed Rufai, 1. bs., Dâru İhyai't-Turas el Arabi, Lübnan, 1996.
- İbnu'l-Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdi*, (I-II), Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
-, *Tetimmetu'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer (Tarihu İbni'l-Verdi)*, (I-II), thk. Ahmet Rıfat el-Bedravi, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1970.
- Kafafi, “Muhammed, Ebu said Muhammed b. Said el-Ezdi el-Kalhâti'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu”, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, *AÜİFD.*, (XVIII/177-191), Ankara, 1970.
- Kalkaşendî, Ahmed, b. Abdullah, *Meâsiru'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, (I-III), thk. Abdussettar, Ahmed, Farâc, Matbaatu Hukume el-Kuveyt, 2. bs., Kuveyt, 1985.
- Kapani, Münci, *Poltika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, (I-IV), thk. Halil el-Mansur, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (I-III), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi, *Bedaiü's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, (I-VII), 2. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabaili'l-Arab*, (I-V), Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1982
- Kılıç, Ünal, “*Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri*”, *CÜİFD.*, Sivas, 2002.

- Komisyon, *ed-Devle el-İslamiyye, Vahdetu'l-Alakâti'l-Hâriciyye fi'l-İslam, el-Ma'had el-Âlemî li'l-Fikri'l-İslamî*, 4. sayı, Kahire, 1996
- Komisyon, *el-Alakâtu'd-Duveliyye fi'l-Fıkhî'l-İslam*, Câmiatu'l-Ezher, Kahire, 1990.
- Koyuncu, Mevlüt, “Medine Şehir Devleti”, *SÜFED.*, (2009-II/ 87-103), Sakarya, 2009.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, (I-VIII), tsh. ve tlk. Ali Ekber el-Ğifari, Dâru'l-Kütüb el-İslamiyye, Tahran, 1365.
- Kumaş, Mehmet Salih, *Çok Hukuklu Sistem ve İslam Hukukundaki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa, 2007.
- Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar/ Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku'ş-Şia*, trc. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- Kunduzî, Süleyman el-Belhî, *Yenabiu'l-Mevedde*, Dâru'l-Hilafe el-İlmiyye, Belh, 1320.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Şemsuddin, *Tefsiru Kurtubi, el-Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XX), thk. Hişâm Semir el-Buhari, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- Kutlu, Sönmez, *Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin sorgulanması*, e-makalat, *Mezhep Araştırmaları*, (I/1, 7-26), by.y., Bahar 2008.
- Kutub, Muhammed Ali, *Devletu'l-İslam*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 2002.
- Lewis, Bernard *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979.
-, *Ortadoğu*, trc. Selen Y. Kölay, 3. bs., Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2006.
- Leyle, Muhammed Kâmil, *en-Nuzumu's-Siyasiyye ed-Devle ve'l-Hukûme*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1969.

- Lipset, Seymour Martin, *Political Man-The Social Bases of Politics*, Anchor Books Edition, New York, 1963.
- Mahmud, Mahmud Arafa, *el-Arabu Kable'l-İslam*, Ayn li'd-Dirasât ve'l-Buhus li'l-İnsaniyye, ve'l-İctimaiyye, Kahire, 1995.
- Makdisi, George, "Authority in the Islamic Community", *La Nation d'Autorité au Moyen-Age. Islam, Byzance, Occident P.U.F*, trc. İsmet Kayaoğlu, *SÜİFD.*, (VII/ 109-121), Konya, 1997.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekasîm fi Ma'rifeti'l-Ekalîm*, thk. Gazi Tuleymât, Milli Kültür ve Eğitim Bakanlığı, Dimeşk, 1980.
- Makrîzî, *en-Nizâ ve't-tehasîm fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Haşim*, thk. Hüseyin Munis, Kahire, 1988.
- Maksudi, Sadri, *Hukuk Tarihi Dersleri*, Kader Matbaası, Ankara, 1926.
- Malik b. Enes, *Muvatta- Rivayetu Yahya el-Leysi*, (I-II), thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyai't-Turasi el-Arabi, Mısır, t.y.
- Manzuruddin, Ahmed, *en-Nazariyyatu'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Hadîs*, Arp. trc. Abdulmu'tî Emîn Kala'cî, Abdulcevad Halef, Camiatu'd-Dirasati'l-İslamiyye, Karaçi, 1988.
- Marcellinus, Ammianus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus During the Reigns of The Emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian, and Valens*, İng. Trc. C. D. Yonge, G. Bell & Sons, yay, Londra, 1911.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Matbaatu'l-Vatan, Kahire, 1298.
- Mescid'i Cami, Muhammed, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, trc. Malik Eşter, İnsan Yay., İstanbul 1995
- Mes'udi, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murucü'z-Zeheb ve Maadinü'l-Cevher*, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, Mısır, 1964.

-, *Murûcu'z-Zeheb*, (I-II), Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Fikr, 5. bs., Beyrut, 1973.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Nazaryyetu'l-İslam ve Hedyuh*, Dımaşk, 1964.
- Miftah, Ahmed Abdullah, *Nizamu'l-Hukmi fi'l-İslam*, Dâru't-Tevzi' ve'n-Neşr el-İslamiye, Kahire, 2003.
- Mouzelis, Nicos P., *Organization and Bureaucracy: Analysis of Modern Theories*, Adline Pub. Comp., Chicago, 1968.
- Müslim, *Sahihu Müslim*, (I-V), thk. ve tlk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhya-i't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.y.
- Nesai, *Sunenu Nesai*, (I-VIII), thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 3. bs., Halep, 1986.
- Neseфі, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (I-II), thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara, 2003
-, *Tefsiru'n-Neseфі*, (I-IV), thk. Mervan Muhammed eş-Şiar, Dâru'n-Nefais, Beyrut, 2005.
- Nevin, Abdulhalik Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Neysaburî, Ebu Abdullah el-Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Mekteb İlmiye, 1. baskı, Beyrut, 1990.
- Nicholson, Reynold A., *A Literary History of The Arabs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1907.
- Niyazi, Mehmed, *İslam Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.
- Numan, Sadık Şayif, *el-Hlafetu'l-İslamiyye ve Kadıyyetu'l-Hukmi bima Enzelellahu*, Dâru's-salam, Kahire, 2004.
- Okandan, Recai G., “Devletin İktidar Unsurunun Vasıfları ve Bu Hususta Vukua Gelen Gelişme”, *İÜHFİM.*, (XVI/ 3-4, 555-581), İstanbul, 1950
- Okandan, Recai G., *Âmme Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1952.

- Okumuş, Ejder, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar yay., İstanbul, 2003.
- Osman, Muhammed Fethi, *Devletü'l-Fikre*, Dâru'l-Kuveytiyye, Kuveyt, 1968.
- Ökçesiz, Hayrettin, « *Niklas Luhmann'ın Sistem Kuramında Adâlet Kavramı* » in *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi / 2. Kitap*, AFA Yayınları, İstanbul, t.y.
- Önkal, Ahmet “Akabe Bey’atları”, *DİA.*, (II/ 209-211), İstanbul, 1989.
- Özçelik, Selçuk, “İslam’da Devlet Müessesesinin İnkişafı”, *İÜHFEM*, (XX/3–11), İstanbul, 1954.
- Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı- Dâru'l-İslam Dâru'l-Harb*, 4. baskı, İklim Yay., İstanbul, 1991.
- Pritsch, Erich, “*İslam’da Devlet Fikri*”, trc. Şakir Ansay, *AÜSBFD.*, (I/1, 74-86), Ankara, 1943.
- Procopius, *History of the Wars*, (I-VII)., İng trc. H. B. Dewing, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press & Wm. Heinemann, 1914.; reprint ed., 1953-54.
- Rayyis, M. Ziyauddin, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul 1995.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevi Hâşimî İlişkileri, İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*, TDVY., Ankara, 1997.
- Sarıçam, İbrahim, Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011.
- Selim, Ahmed Emin, *Mealimu Tarihi'l-Arabiyye kable'l-İslam*, Meketebe Haririyye, Beyrut, t.y.
- Semhûdî, Ali b. Abdullah, *Vefau'l-Vefa Biahbari Dari Mustafa*, (I-V), thk: Kasım es-Samerrâî, Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslam, Londra, 2001.

- Sennett, Richard, *Otorite*, trc. Kamil Durand, Ayrıntı yay., İstanbul, 1992.
- Serahsi, Şemsu'l-Eimme Ebu Bekir, *el-Mebsût*, (I-X), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989.
- Seyf b. Ömer, ed-Dabbi et-Temimi, *Kitâbü'r-Ridde ve'l-Fütuh ve Kitâbü'l-Cemel ve Mesiri Aişe ve Ali*, (I-II), tlf. Qasim Samarraï, Smitskamp Oriental Antiquarum, Leiden, 1995.
- Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şeriyesi*, y.y., Ankara, t.y.
- Seyyidi'l-Mursi, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve'l-Muhît el-A'zam*, (I-XI), thk. Abdulhamid Hendavî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Smith, R. Bosworth, *Mohammed and Mohammedanism*, y.y., Londra, 1876.
- Sofuoğlu, Cemal, “Gadir-i Hum Meselesi”, *AÜİFD.*, (XXVI, 461-470), Ankara, 1983.
- Strabo, *The Geography of Strabo*, Notlarla İng. çev. H. C. Hamilton & W. Falconer, H. G. Bohn Yay., London, 1854-1857.
- Suyuti, Abdurrahman b. el-Kemal Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr*, (I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
-, *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Hamdi ed-Dimirdaş, Meketebe Nizar Mustafâ el-Bâz, , Suudi Arabistan, 2004.
- Şahrevedî, *Müstedrek Sefinetu'l-Bihar*, (I-X), thk., tsh. Hasen b. Ali en-Nemazî, Messesetu En-Neşr el-İslami, Kum, 1418.
- Şamî, İmam Muhammed b. Yusuf, *Sübüli'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd*, (I-XII), thk. Ali Muhammed Muavved, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1993.
- Şehristani, Ebu Bekir Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (I-II), thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1404 .
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, (I-V), b.y.y., t.y.

- Şirvani, Harun Han, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, trc. K.Kuşçu, İstanbul, 1965.
- T.D.K., *Türkçe Sözlük*, (I-II), Türk Dil Kurumu Yayını, Yeni Baskı, Ankara, 1988.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, (I-XX), 2. bs., Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu, Beyrut: 1973
- Taberani, Ebu Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (I-X), thk. Tarık b. İvadullah b. Ahmed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyini, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415
-, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, (I-XX), thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- Taberi, Ahmed b. Abdullah, *Zhairu'l-Ukba*, Mektebet Kudsi, Kahire, 1356.
- Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyan an Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, (I-XII), b.y.y., t.y.
- Taberi, *Tarihu't-Taberi -Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, (I-V), 1. bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407
- Taha, Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübra*, (I-II), Dâru'l-Maarif, y.y., t.y.
- Tahavi, Abdulmelik b. Seleme Ebu Cafer, *Şerh-u Meâni'l-Âsar*, (I-IV), thk. Muhammed Zühri en-Neccar, 1. bs., Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399.
- Tikveş, Özkan, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası Şerhi ve Uygulaması (Anayasa Mahkemesi Kanunu ile Birlikte)*, Sulhi Garan Matbaası Koll. Şti., İstanbul, 1969
- Tirmizi, *Sunenu Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.y.
- Türcan, Talip, "İslam'da Dini Otorite", *SDÜİFD.*, (I/14, 95-123), Isparta, 2005.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001

- *Türk Hukuk Lügati*, Türk Hukuk Kurumu Maarif Matbaası, Ankara, 1944.
- Umeri, Ekrem Ziya, *Medine Toplumu*, trc. Nureddin Yıldız, Risale Yay., İstanbul, 1988,
- Uslu, T. Azmi, *Yeni Hukuk Lugatı*, Site Kitabevi, İstanbul, 1964.
- Vakidi, *Kitabu'r-Ridde*, thk. Mahmud Abdullah Ebulhayr, Dâru'l-Furkan, Amman, t.y.
- Watt, W. Montgomery, *Hız. Muhammed (Peygamber ve Devlet Kurucu)*, trc. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963.
-, *Hız. Muhammed Mekke'de*, trc. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, AÜİFY., Ankara 1986.
- Weber, Max, *Basic Concepts in Sociology*, İng. trc. H. P. Secher, Peter Owen Limited, London, 1978.
-, *Bürokrasi ve Otorite*, trc. H. Bahadır Akın, Adres Yay., 3. bs., Ankara, 2011.
-, *On Charisma and Institution Building*, (Seçme yazılar), ed. By S. N. Eisenstadt, The University of Chicago Press, U.S.A., 1968.
- Webster, Merriam, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Meriam-Webster inc., Publishers Springfield, Massachusetts, U.S.A., 1990.
- Wehr, Hans, *A dictionary of modern written arabic*, Ed. J. Milton Cowam, Newyork, 1976.
- Wheare, K.C., *Modern Anayasalar*, trc. Mehmet Turhan, Değişim Yayınları, İstanbul, 1984.
- Xenophon, *Anabasis*, (Book I-IV), İng. trc. H.G. Dakyns, produced by John Bickers, and David Widger, b.y.y, 2008.
- Yakubi, *Tarih*, (I-II), Brill, Leiden, 1883.
-, *Tarihu'l-Yakubi*, (I-II), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.

- Yazır, Elmalılı Hamdi, *İslam Hukuku ve Hukuk İstilahları Kamusu*, (I-V), Eser Neşriyat, İstanbul 1997.
- Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma yay., Ankara, 2010.
- Zabunoğlu, Yahya Kazım, *Kamu Hukukuna Giriş*, AÜHFY., Sevinç Matbaası, Ankara, 1973.
- Zehebi, *Siyer-i A'lami'n-Nübelâ*, (I-XXIII), 9. bs., thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, Muessesetu Risale, Beyrut, 1993.
-, *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşâhîri ve'l-E'lâm*, (I-LII), thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1987.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*, (I-IV), Dâru'l-Kütüb el-Arabî, Beyrut, 1407.
- Zeydân, Abdülkerim, *İslâm Hukukunda Fert ve Devlet*, trc. Aksay Öncel, Nizam Yayınevi, İstanbul, t.y.
-, Corci, *Kitâbu'l-Arabî Kable'l-İslam*, 2. bs., Mısır, 1922.
- Ziriklî, *el-A'lâm*, (I-VIII), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 5. bs., Beyrut, 1980.