

İlk Dönem İslâm Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisî Bir Değerlendirme

Yard. Doç. Dr. Şaban ÖZ*

Özet

İlk Müslümanlar, yaşamın her alanında değişimi aynı anda karşılamak zorunda kalmış, çok kısa süre içerisinde kendine özgü yeni bir toplum oluşturmuşlardı. Onların değişime ayak uydurmaları, yeni koşullara entegre olmaları ve bu değişen şartlara uyum sağlamak için çözümler üretmeleri gerekiyordu. Bütün bu süreç kolay olmamış, belli zorlukları ve direnci de beraberinde getirmiştir. İşte biz bu makalemizde ilk dönem (622-660) İslâm toplumunda değişime gösterilen tepkiyi tasvirî bir yöntemle ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Değişim, Direnç, Çatışma, İslâm Toplumunu, Hilâfet, Devlet, İç Savaş

A Identification Evaluation on the Resistance Towards the Change in the Early Period Muslim Society

Abstract

The first Muslims had to face the changing circumstances of the time at the every field and established a original society peculiar to themselves in a short period. They had to produce solutions for the problems to keep up with the change they had to

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, sabanoz@mynet.com

themselves to the new conditions and the changed situations. All surrounded their environment and these weren't become easy. It caused not only some difficulties but also resistance. So this article will try to examine the reaction, given to the change, with a descriptive method in the first period (622–660) Muslim Society.

Key Words: *Change, Resistance, Conflict, Muslim Society, Caliphate, State, Civil War*

İnsanın, gerek kişisel, gerekse de sosyal anlamda değişimi kabullenme konusunda ciddi sıkıntılar çektiği tecrübî düzeyde malum bir hâdisedir. Aynı şekilde kabullerini, yargılarını, düşüncelerini, geçmişlerini, eğitimlerini daha doğrusu kendisini bağımsız bireyler olarak varlık sahnesine çıkararak normları bir anda değiştirmedikleri veya değiştirilmesine rıza gösteremedikleri gibi, irsî (tarih, din, lisan gibi) bağlarla birbirlerine bağlı olan ancak özünde bağımsız bireylerden müteşekkil toplumun da tarihî süreç dâhilinde özümlediği geleneklerini, yargılarını, duruşunu o kadar kolay değiştirmesi beklenemez. Sosyolojik bir vaka olarak değişimin, bizatihi İslâm'ın künhünde yer aldığı açıktır.¹ İslâm'ın özü itibarıyla getirdiği değişim(ler)in de mevcut toplum tarafından benimsenmesi haliyle kolay olmamıştır.

İster ilâhî kökenli olsun, ister beşerî olsun bütün dinler bir şekilde insanlık tarihine yapılan müdahalelerdir. İnsanlığın deformasyonunun bir neticesi olarak,² ilâhî kökenli son müdahale, bundan 1400 yıl önce gerçekleşmiş ve İslâm'ın nihâî din olarak deklare edilmesi ile de

¹ Bir İslâm hukuku ifadesi olan *tağayyuru'l-ahkâm bi tağayyuri'l-izmân* da aslı itibarıyla işte bu özden neşet etmiştir.

² Bkz., 8 / Enfâl, 53

tarihe yapılan doğrudan müdahalelere (Mehdi, Mesih, Deccal gibi müdahale beklentilerini hariç tutarsak) son verildiği bildirilmiştir. Daha önceki müdahalelerde olduğu gibi son müdahale ile de yeni bir dönem başlamış, bir Peygamber ve bir Kitap etrafında birleşen müminler topluluğu, insanlığın kemâliyeti yolunda mücadele etmişlerdir.

Değişim kavramı üzerinde oldukça kafa yorulmuş onun kanunları, sınırları ve şekli tespiti çalışılmıştır.³ Değişimi, “*nesnel dünyanın evrensel boyutlu bir kanunu*” olarak ifade eden Mustafa Aydın’a⁴ katılmak durumundayız. Yeryüzündeki bütün insan toplulukları, -oldukça sübjektif kavramlar olan- olumlu veya olumsuz anlamda değişmişlerdir. Yaratıcının son müdahalesinin özdük nesnesi olan Kureyş de her ne kadar medenî dünya ile çöllerle ayrılmış olsa dahi bu genellemeden kurtulabilmiş değildir. Aşkın bir müdahale kabulünden hareketle, İslâm tarih yorumunda Batılılar gibi Kureyş (Arap)’ın toplumsal / dinî değişimini belli bir süreç dâhilinde ele almak pek mümkün değildir. Kureyş kendi tarihî çerçevesinde / sınırlarında, ne dinî anlamda politeizmden monoteizme geçmiş, ne de siyasî anlamda Büyük Arap Devleti gibi ülküler edinmiştir. Bilakis vahyin aracılığıyla “*sıçrama*”⁵ yapmıştır.⁶ Öyle bir sıçrama ki, elli yıl içerisinde

³ Bkz., Eliaçık, İhsan, *İslam ve Sosyal Değişim*, Bengisu Yay., II. Bsk., İst. 1995, 119-143; Ekber, S. Ahmed, *İslam ve Antropoloji*, çev: Bedri Gencer, İnsan Yay., İst. 1995, 86-89; Çelik, Celaledin, *Kur’ân’da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İst. 1996, 27-39

⁴ Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, Pınar Yay., İst. 1981, 254

⁵ Toplumsal yapıların, sınıflandırılmasına ve bütün toplumların belirli ardışık adımlardan ya da aşamalardan geçtiği ya da geçeceği varsayımına dayanan *Evrimsel Teori*yi Reinhard Bendix, ‘*tarihsel bilgiye dayanmıyor*’ gerekçesiyle reddetmiş, bundan sonra da *değişimlerde* kopuşlara, tersine dönmelere ve sıçramalara yer verilir olmuştur. Bkz., Reuschmeyer, Dietrich, “Reinhard Bendix’in Karşılaştırmalı Sosyolo-

Arapların ulaştıkları dinî, ahlakî, siyasi, askerî seviye, tarihçileri yorumlamaktan aciz bırakmaya yetmiştir. Yanlış anlamaların önüne geçmek adına, bu sıçramanın başlangıç dönemi itibariyle olduğunu ifade edelim. Yoksa teşekkülü belli bir süreç içerisinde (*Oluşum*: Mekke; *Yerleşim*: Medine) gerçekleşmiş olan,⁷ ilk dönem İslâm toplumunun mantar misali yerden bittiği gibi bir iddiamız yoktur.

İslâm'ın Mekke toplumuna getirdikleri, değişim ve hatta devrim kelimelerinin hafif kalacağı türden yeniliklerdi. İslâm, Arap toplumunu ciddi anlamda bir restorasyona tabi tutuyordu. Dolayısıyla söz konusu olan; bir toplumun kökten tasfiyesi değil, Hasan Hanefi'nin tespitiyle *mükemmelleştirilmesi*⁸ idi. Zira bu yeni toplumun

jisinde Genelme ve Tarihsel Tikellik, *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 130-169, 136

⁶ Andre Miquel'in, "Hz. Muhammed ne denli büyük, ne denli ilhamı güçlü olursa olsun geleneksel Arap toplumunun tam bir dönüşüm halinde bulunduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Özellikle şehirlerde tüccar oligarşisinin sömürdüğü, zanaatkârlar ve köleler sınıfının geliştiği bir dönem" [Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, çev: Ahmet Fidan-Hasan Mentş, Birleşik Yay., Ankara tz., I, 64] şeklindeki görüşüne katılmadığımızı ifade edelim. Zira İslâm'ın getirdiği yeniliklerin kavranması ve benimsenmesi (özellikle de sınıflar arasındaki ilişkilere getirdiği boyut itibariyle) yıllar sonra dahi Kureyş tarafından garip-senmeye / özümsememeye devam edecektir.

⁷ Maddecî / Politeist Kureyş toplumunun bünyesinde ortaya çıkan mono-teist İslâm toplumu, teşekkülünü ikliminden yaşam standartlarına, hayat tarzından geçim kaynaklarına kadar alışageldikleri ortamdaki oldukça farklılık arz eden bir mekânda yani Medine'de tamamlamıştır. İslâm toplumunun oluşum merhaleleri konusunda bkz., Arabî, Muhammed Memdüh, *Devletu'r-Resül (sav) fi'l-Medîne*, el-Heyetu'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb 1998 [tıpkıbasım; Mektebetu'l-İrşâd, İst. tz.], 133-148; Arslan, Mustafa, "İslâm'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı", *İslâmî Araştırmalar*, 18 / 3, (2003), 251-274

⁸ "Yeni değer sistemi eskiyi mükemmelleştirmek için gelir, yoksa onu yıkmak ve ilga etmek için değil" Hasan Hanefi, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", çev: İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, VI / 3, (1992), 157-164, 157

kökenleri, geçmişe uzanıyordu. Biz burada politeist Mekke toplumunun, İslâm'ın getirdiği yeni dine direncini değil, yeniden inşâ edilen toplumun kendi içerisinden çıkan gerek iç (siyasî, dinî, hukukî), gerek dış (ehl-i kitap, göçler) etkenlerle yüz yüze kaldıkları değişim hamlelerine direnci üzerinde duracağız.

Kureyş'e devlet olma bilincini Hz. Peygamber'in kazandırdığını söyleyebiliriz. Zira daha önce resmî bir ideolojisi olmayan, vatandaşlarını ortak bir *ideada* toplamayı başaramayan Kureyş, henüz daha İslâm'ın Mekke döneminde, insanlarını Muhammed düşmanlığı etrafında toplamayı başarmıştı. Öyle ki artık Kureyş'in, ticaretten başka konuşacak konusu, geliştirmek zorunda olduğu stratejileri ve hatta stratejilerinin tatbiki için bütçe hazırlaması, müttefikler bulması gerekiyor, devlet gibi davranma durumunda kalıyordu.

İslâm'ın, Mekke toplumundaki *yapısal değişim*⁹ mutlak manada gerçekleştirdiğini söylemek zordur. Ancak, tarihî Kureyş kabilesinde taşların yerinden oynadığı ve bir daha da yerine dönmeyeceği aşikârdı. Bu açıdan Mekke'deki Müslüman cemaatini, bir *tanıtım grubu*¹⁰ olarak değerlendirmek mümkündür. Mekke pagan toplumu,

⁹ S. Ahmed Ekber'in, *yapısal değişim* hakkındaki tespitlerini burada kaydetmemiz gerekir; "...o, bizzat sosyal sistemin niteliğinde husule gelen değişimdir. Onu oluşturan bazı kurumlar yer değiştirir ve artık önceden olduğu gibi bir arada bulunan diğer kurumlarla tetabuk etmez. Bu yapısal yahut "kökten" değişimdir ve onun yol açtığı çatışmalar toplumda mevcut değerlere göre çözülemez. Yapısal değişimler, yeni çatışma türleri doğurur ve gelenek onlar için ne geçmişe yönelik emsal, ne de çözüm sağlayabilir. Onlar özellikle rahatsız eder, er ya da geç, onda daha köklü tadilat yapılmak zorunda kalınacak ve böylece toplum orijinal yapısından farklı bir kimlik kazanacaktır." Ekber, 88

¹⁰ Mekke döneminde nâzil olan ayetlerle, Medine döneminde nâzil olan ayetlerin içeriklerini karşılaştırdığımızda Mekke'deki Müslümanların İslâm inanç ve prensiplerini anlatan *tanıtım grubu*, Medine'deki Müslümanların ise bu inanç ve prensipleri hayata geçiren *uygulama grubu* olduklarını söyleyebiliriz.

Ka'be'ye doldurduğu onlarca tanrının şahsında sergilediği hoşgörüyü, yeni din mensuplarından esirgemişti. Onların okuduklarını ne anlıyorlar, ne de anlamak istiyorlardı. Anlamak istemiyorlar çünkü yeni dinî hareketi pazarlık payı olan basit bir iktidar mücadelesi olarak algılama gibi büyük yanılğı içerisine düşmüşlerdi.

Kureyş, Muhammedî kimlikte ve onun öncülüğündeki yeni toplumda müşahhaslaşan ilâhî öğretilere tepki göstermekte gecikmemiş, tepkilerini de hakaret, iftira, işkence, tecrit gibi yıldırma politikalarının her türü ile dışa vurmuş, toplumu çatışan iki kutup haline getirmekten çekinmemişti.¹¹ Prensiplerini ekonomik, siyasî veya ırkî özelliklerin değil de ilâhî ölçütlerin belirlediği yeni Müslüman cemaati ve önderi bütün gayretlerine rağmen, varlıklarını Kureyş'e tescil ettirememişti. Kureyş'in kabul lenmeme konusundaki ısrarcı tavrında herhangi bir değişiklik olmayacağını anlaşılmaması üzerine de değişenler, mecburî olarak yeni bir coğrafi mekâna sığınmak durumunda kalmışlardı.

Aynı zamanda Mekke ile soğuk savaşın¹² da başlangıcı olan *hicret*, değişime direnen topluma gösterilen direncin somutlaşmış ifadesidir. Değişmeme konusunda kararlı olmaktan çok, işi inatçılığa dökmüş olan topluma karşı, değişimin yanında yer alanların direnci. Dolayısıyla bu kaçma değil, yeniden dönmek için sadece geri çekilmeydi. Nitekim kısa sayılabilecek bir müddet içerisinde gizlice çekildikleri yere, oldukça şaşalı döneceklerdi.

¹¹ Dahrendorf'un toplumsal değişmeyi çatışma kavramı ile açıklaması dikkat çekicidir. Ona göre bir toplumdaki otorite ilişkileri sistematik olarak çatışma yaratmaktadır. Bu teze göre; otorite sahibi olanla olmayanlar çatışan çıkarılara sahiptir. Yöneticilerin yani otorite sahiplerinin çıkarları aynı zamanda toplumun sahip olduğu değerler niteliği taşır. Bkz., Eliaçık, 147

¹² Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları*, çev: Ali Zengin, Risale Yay., İst. 1995, 25

Medine toplumu, gerek siyasî gerekse de sosyal planda dominant 'Müslüman' üst kimliğini benimsemiş, farklı unsurları bünyesinde barındıran bir toplumdur: Müslüman Evs, Müslüman Hazrec, siyaseten bağlı Yahudi kabileleri, Mekkeli Müslümanlar (Benî Hâşim, Benî Ümeyye, Benî Adî), Arap ve Yahudi Münafıklar, Medinelî Müşrikler, muhacir çevre kabileler vs. Her an çatışmaya, çözülmeye meyyl olan bu unsurları bir arada tutan ise Resulullah'ın *sürdürülebilir kriz yönetimi* konusundaki takdire şayan yetisidir.

Siyer nakilleri, Medinelî Arapların (sonradan Ensâr'ın) Hz. Muhammed'e iman etmelerine gerekçe olarak, Yahudi komşularından işittikleri gelecek Nebi'ye dair anlatıları gösterirler. Ancak bu gerekçenin ne kadar tutarlı olduğunun yeniden sorgulanması gerekir. Zira Resulullah'ın risâletini tebliğ tarihi 610 yılıdır. Bunun bir veya iki yılının gizli geçtiğini hesaba katarsak, her hac mevsiminde -en azında Akabe görüşmelerinden üç mevsim öncesinden- Resulün kendisini kabilelere arz ettiğini biliyoruz. Muhammed isminin ve çağrısının Arap yarımadasının her köşesine ve hatta Habeşistan'a kadar ulaşmış olması, Medine'nin Suriye-Mekke ticaret yolu üzerinde olması gibi tarihî gerçeklerden hareketle, Medinelilerin tebliğin başlangıcından on yıl sonra Yahudilerin beklediği peygamberin, o olduğuna karar verdiklerini söylemek pek de mümkün görünmüyor. Medinelileri İslâm'a götüren muhtemel nedenler arasında, iç çekişmelerden bıkan toplumun bir lider etrafında birleşme arzusu, Evs-Hazrec arasındaki mücadelede Hazrec'in bir adım önde olması, Abdullah b. Übeyy b. Selül krallığına toplumun henüz hazır olmaması ve Medinelilerin Mekkeliler tarafından hakir görülmelerinden artık rahatsızlık duymaları gibi

gerekçeleri sıralayabiliriz. Medine'nin pagan merkezi olmaması, ekonomilerinin temelinde din ticaretinin yer almaması ve Mekke'nin aksine kabileler arası ittifakların karşılıklı edilen yeminlere dayanmamış olması gibi nedenler, onların Muhammed (as)'ın çağrısına daha önyargısız bakabilmelerini sağlamıştır. Bu bakışın da Kureyş'in aksine davetin içeriğini anlamalarına yardımcı olduğu muhakkaktır. Hiç şüphe yok ki, onların İslâm'ın öğretilerini anlamada gösterdikleri bu başarı, daveti kabullerinde de etkili olmuştur. Burada zikretmek istediğimiz bir diğer etken daha vardı ki o da; Medinelilerin Mekkelilerin kibirlere son verme arzusudur. Medineliler, dönemin şartlarına göre, üstün kabiliyetlere (hitabet, akıl, cesaret gibi) gereksinim duyan tüccar Mekkelilerin, kendilerini tarım işçisi olmaları nedeniyle basit insanlar olarak görmek suretiyle tahkir etmelerine son verecek tarihî bir fırsat yakalamışlardı. Mekke tarafının Bedr'de mübarezeye çıkan Medinelilere, kendilerine denk olmadıklarının ifadesi de¹³ onların mevcut politikalarında herhangi bir değişime gitmediklerini gösterir. Ne var ki, Medineliler artık güçlerinin farkında idiler. Yeni bir dönem başlamıştı ve bu yeni dönemde, bırakın Mekkelilerin üstünlüğü, eşitliği dahi kabul edilemezdi. Kureyş'in, Medinelilerin önceki algılamaya olan tepkisel duruşlarına şaşkınlığı ile İranlıların, Arapların fetihlerine şaşkınlığı arasındaki paralellik, aslında her ikisinin de böyle bir direnci beklemediklerinin tarihî göstergeleridir.

Medine havzasındaki yeni düzene en şiddetli direnç, Yahudilerden ziyâde ortak kültür ve yaşam tecrübesine sahip Arap Münafıklardan gelmiş olmasında her-

¹³ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Eyyub el-Hımyerî (213 / 828), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk, şrh: M. es-Seka- İ. el-Ebyârî-A. Selbî, I-IV, Kahire tz., II, 625

hangi bir anormallik söz konusu değildir. Kitap ehli olmaları hasebiyle Yahudiler, tarihsel bilinçlerinde peygamber kavramına yabancı değillerdi ve bir peygamberin neler yapıp neler yapamayacağını farkındaydılar. Onların direnç adına yaptıkları (moral bozucu alaylarını, dedikodularını hariç tutarsak) tek şey; Mekkelilerle uygulamaya bir türlü koyamadıkları gizli ittifaktı ve bu ittifak da onların sonunu getirmişti. Münafıklar ise, her an için bozgunculuk çıkarma konusunda oldukça meziyetli idiler ve Yahudilerden çok daha muzır olabilmekteydiler. Resulullah'ın, onlara karşı son ana kadar oldukça müsamahalı davranması, biraz da onun propaganda siyaseti ile alakalı olsa gerek. Ancak iş, basit bir rezistans eyleminden çıkıp devlet başkanına suikasta, Medine'de ihtilal yapma teşebbüsüne varınca,¹⁴ Resulullah zecrî tedbirler almak zorunda kalmış, üzerlerindeki ahlakî, siyasî, askerî ve sosyal baskıyı artırmış, onların tasfiyesi yoluna gitmiştir.

Yahudilerin tepkileri daha çok sözlü sataşma ve yeni din mensuplarını teolojik konularda sıkıştırma konusunda yoğunlaşıyordu. Ancak bu alaycı tavırları, tam bağımsızlık yolunda ciddi sorun oluşturuyordu ve bunun çözümü de dinî pratikteki bütün bağların koparılması ile mümkün görünüyordu. Hz. Peygamber'in, kıblenin değiştirilmesi yolundaki arzusu, Yahudilerin alaycı tavrına bir tepki idi. Bu bağlamda Câbirî'nin tabiriyle bir "*ilişki koparma*"¹⁵ eylemi olan kıblenin değiştirilmesi hâdisesini doğru algılamak durumundayız. Burada söz konusu

¹⁴ Resulullah'a Tebük Seferi esnasında suikast düzenlemeleri, bir nevi karargâh olarak Mescid-i Dırar'ı inşâ etmeleri ve Resulullah'ın geride bıraktığı Hz. Ali'yi karalamaları tesadüfen aynı dönem içerisinde meydana gelmiş değildir.

¹⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst. 1997, 214

olan, politeist bir kibleyi ehl-i kitabın kiblesine tercih etmek değil, öze yani ortak dinî ata olan İbrahim'in kiblesine dönüştü.

Müslümanların Medine'ye hicreti ile karşılaştıkları değişimlerden biri ailede görülmeye başlanmıştı. Erkek egemenliğinden gelen Mekkeli kadınlar, Medineli komşularından etkilenmişler ve eşlerine karşı artık “konuşur” olmuşlardı. Hz. Ömer'in *ilâ* hâdisesinin nedeni olarak bunu görmesi ve şikâyetini en yetkili merciye iletmesi de onun bu değişimden duyduğu rahatsızlığın dışa vurumuydu.¹⁶

Hz. Peygamber döneminde dış kaynaklı olarak İslâm toplumunda görülen değişim hamlesi ise, Habeş muhacirlerinin getirdikleri bilgi, tecrübe ve pratikler olmuştur.¹⁷ Dışarıdan gelen bu değişime karşı bireyler sessiz kalmışlardı. İlk dönem İslâm toplumunun gerek iç gerek dış sâiklerden kaynaklanan değişime karşı direnmemesi-

¹⁶ Bkz., İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (230 / 845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, tkd: İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut tz., VIII, 183-184. Anlaşılan o ki, kadınlar Hz. Peygamber döneminde alışmaya başladıkları özgür ortamdan Râşid Halifeler döneminde de fazlasıyla nasiplenmişlerdir. İleriki yıllarda Hz. Ömer'in kendisine elçi olarak gelen birini evine götürmesi ve eşi Ümmü Gülsüm'e yemek hazırlattıktan sonra Ömer'in “*Bizimle beraber sen yemeyecek misin?*” sorusuna Ümmü Gülsüm'ün cevabı bu bağlamda kayda değerdir; “*Madem benim başkalarının yanına çıkmamı istiyorsun, o halde beni de, İbn Cafer'in, Zübeyr'in ve Talha'nın hanımlarını giydirdikleri gibi giydirse yedin ya!*” bkz., Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (310 / 922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük (Târîhu't-Taberi)*, I-VI, Beyrut 1988, II, 558

¹⁷ Resulullah'ın hastalığında ona ilaç içirilmesi, Esmâ bnt. Umeys'in bunun Habeşistan'da yapıldığını söylemesi konusunda bkz., Zührî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb (124 / 741), (*Kitâbu'l*) *Meğâzi*, cem: Süheyl ez-Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1401 / 1981, 130. Buna Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma için, yine Esmâ bnt. Umeys'in Habeşistan'da gördüğü tabutu yaptırmış olmasını da ekleyebiliriz. Bkz., İbn Sa'd, VIII, 28, 38, 111; İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer en-Numeyri el-Basrî (262 / 845), *Kitâbu Târîhi'l-Medineti'l-Münevvere*, I-IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok, I, 180; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463 / 1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk, tlk: A. Muhammed Muavvid-A. Ahmed Abdulmevcüd, I-IV, Beyrut 1995, IV, 451

nin en önemli nedeni; onların en büyük değişimi (din değişimini) gerçekleştirmiş olmaları idi. Dolayısıyla bu tür küçük ayrıntılar, toplumun genel tepkisini çekmekten uzaktı. En azından Resulullah sesini çıkarmıyor ise, şahsî bazdaki rahatsızlıklar pekâlâ sineye çekilebilirdi. Çünkü İslâm'ın ruhuna ters düşmediği müddetçe, getirilen yenilikleri Resulullah, sessiz kalmak suretiyle onaylıyordu. Müslüman Arap kimliğinin (toplumsal öz) bu türden küçük değişimlerle bozulmayacak olması da Resulullah'ın ithal kültüre karşı sessizliğinde önemli rol oynamıştır.

Arap yarımadası, Resulullah'ın vefatına kadar geçen süre zarfında isteyerek ya da istemeyerek, yeni oluşumu kabul etmişti. Artık Araplar tarih sahnesine bir devlet olarak çıkmak üzeredir. Burada Resulullah'ın, temellerini attığı devletin, kendisinden sonraki siyasi yönetimi konusundaki *ısrarlı sessizliği*¹⁸ üzerinde bir parça durmamız gerekecektir. Hemen belirtelim ki, seçiminde herhangi bir tesiri olmayan namaz imamlığını veya mağara arkadaşlığını delil getirerek Ebu Bekr'in hilâfetine *işaret ettiği* gibi kıymeti kendinden menkul bir takım yorumlarla ilgilenmiyoruz.¹⁹ Âcizane görüşümüz; Resulullah'ın sessizliğinin altında, İslâm dünyasındaki değişimin sürekliliğini sağlamak nosyonu yattığı yolundadır. Bu sessiz kalışın sonucu olarak da ilk dönem itibariyle idarî yapı, sonraki yıllarda olacağı gibi Süfyâniler, Mervâniler, Abbâsiler gibi belli bir ailenin inisiyatifine, uhdesine has-

¹⁸ Bu görüşümüzün kısmî haklılık payına sahip olduğunu ve İslâm düşünce sisteminin ehl-i sünnetten sonraki ikinci büyük ekolünü oluşturan Şii gelenek için hiçbir geçerlilik ve haklılık payının olmadığını belirtelim.

¹⁹ Zira Peygamber'in diliyle, "*Bir Peygamber'e işaret etmek yakışmaz*". Fetih günü, işaret bekleyen Müslümanlara Resulullah'ın bu cevabı için bkz., İbn Hişâm, IV, 409

redilmemiştir. Aksi halde Resulullah'ın atadığı şahsın ailesi, her hâlükarda ilâhî bir menşeye tutunacak ve riya-sette ehliyetin yerini, çok erken dönemden itibaren irsi bağlılıklar alacaktı. Ayrıca Resulullah'ın sessiz kalarak devletin kaos ortamına sürüklenme riskini göze almasında, yetiştirdiği ümmete olan güveni ve yeni düzenin toplum tarafından benimsendiğine olan tam inancı da etkili olmuştur. Resulullah'ın vefatı, Arap yarımadasına hâkim olan yeni sistemin (rejimin) kendisini test etmesine olanak sağlamıştı ve nihâî anlamda sistem bu testi güç bela da olsa geçmişti.

İslâm toplumundaki ilk siyasî ayrışma, Beni Sâide'nin gölgeliğinde cereyan etmişti. Ancak klasik kabile anlayışından, özgün hilâfet rejimine geçiş olan bu toplantı, Hz. Ömer'in ifadesiyle sadece bir "*oldubitti (felte)*"²⁰den ibaretti.²¹ Devlet merkezinde Ebu Bekr'in hilâfetine, toplumdaki konumundan, şahsiyetinden veya muhalefetin içinde bulunduğu durumdan dolayı fazla bir

²⁰ Şii düşünce bu *oldubittiyi* asla kabullenmiş değildir. Şii düşünceye göre hâdisenin her anı otoriteyi ele geçirmeyi düşünenler tarafından planlanmış, programlanmıştır. [Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz., Muzaffer, Muhammed Rıza, *es-Sakîfe*, Müessesetu'l-A'lâm li'l-Matbûât, Beyrut 1413 / 1993] Şii görüşe itiraz makamında olmamakla beraber belirtmeliyiz ki, bu planın başarısı veya uygulanabilirliği Ensâr'ın bu toplantıyı organize etmeleri ile mümkündür ve herhalde birileri çıkıp da Ebu Bekr ve Ömer'in el altından bu toplantıyı da organize ettiklerini savunmayacaktır. Bu konuda bkz., Öz, Şaban, "İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şâz -Şii-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hâdisesi", *İstem (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsiki Dergisi)*, XI, (2008), 79-91

²¹ Hem hâdisenin cereyan tarzı hem de bu itiraf göstermektedir ki, Ebu Bekr'in seçiminin *hall ve akd ehlinin* kabulü ile [Zuhaylî, Vehbe, *Nizâmu'l-İslâm*, Dâru Kuteybe, II. Bsk., Beyrut / Dımeşk 1413 / 1993, 195] veya *Şûrâ* ile olduğu yolundaki görüşlerin [Ebu Halîl, Şevkî, *Fi't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut / Dımeşk 1991, 215] tarihi açıdan bir geçerlilikleri yoktur. Hatta Ebu Bekr'in seçilmesine etken olarak zikredilen faziletleri, imamlığı, hicret arkadaşlığı gibi unsurlar dahi göz önüne alınmamıştır. Zira orada başka birinin de seçilmesi her an için mümkündür ve bu imkânı engelleyen de Ebu Bekr'in faziletleri değil, o an orada bulunması olduğu kanaatindeyiz.

itiraz gelmedi. Her ne kadar, bazı beklenti sahiplerinin inkisar-ı hayale uğramaları, bir takım dargınlıkları da beraberinde getirmiş ise de²² bu hiçbir zaman çatışma boyutuna ulaşmamıştır. Toplumun Benî Hâşim'in iktidarına hazır olmaması -ki Hz. Ali'nin yaşının bahane edilmesi dikkat çekicidir- veya Ensâr'ın kendi içinde bölünmüşlüğü Ebu Bekr'in işini kolaylaştırmıştı.²³ Şii rivâyetlere yansıdığı kadarıyla, Hz. Ali'nin mücadele çağrısına sadece üç kişinin icabet etmiş olması da²⁴ toplumun bu "oldubittiden" memnun kaldığını gösterir. Ne var ki, merkezi memnuniyet taşraya yansımamıştı. Arap kabile anlayışındaki ikinci gediği açacak olan *siyasî hilâfet*

²² Burada sadece Hz. Ali'yi kastetmediğimizi belirtelim. Zira Sa'd b. Ubâde de Şam'da vefat edinceye kadar ne Ebu Bekr'e ne de Ömer'e beyat etmiştir. Bkz., Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292 / 905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1412 / 1992, II, 125; İbn Hıbbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354 / 965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thrç: Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer A'llûş, el-Mektebetu'l-İslâmî, I. Bsk., Beyrut 2000 / 1410, 426.

²³ Bernard Lewis'in bu konudaki, "*Meşru halef tayin etme fikri bu devirde Araplara yabancı idi. Eğer Hz. Muhammed'in bir oğlu dahi olsaydı, olayların gelişmesi bundan farklı olmayacaktı... Araplar sadece kendilerine yol gösterecek yeni kabile şefinin seçimi âdetine sahiptiler*" [Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., II. Bsk., İst. 2000, 73] şeklindeki sözleri oldukça gariptir. Anlaşılan Lewis, ya Araplardaki kabile anlayışını gözardı etmiş ya da Hz. Ali'nin (sırf akrabalık bağına dayalı olarak geliştirdiği) beklentilerini görmezden gelmiştir. Lewis'in tam zıddı bir görüş ileri süren ve dört halifenin kabile konseyinin geleneksel usulüyle seçildiğini belirten Dabaşî ise sanırız, olamı değil, olmasını istediği şekli (wishful thinking) ifade etmiştir [Bkz., Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İst. 1995, 28]. Said Hatipoğlu'nun da belirttiği gibi, eğer bu işte Arab ananesi tatbik edilseydi başkanlığa, Hazrec'in reisi Sa'd İbn Ubâde veya Emevî ulularının başı Ebu Süfyan yahut Hâşimîlerin başı Abbas getirilir, Teym gibi nüfuzu zayıf bir kabileye mensup Ebu Bekr'i düşünen çıkmazdı. Bkz., Hatipoğlu, Mehmet Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât, Ankara 2004, 30

²⁴ Ya'kûbî, II, 126; Bazı Şii müelliflerin bu ve benzer hâdiseleri, "*yeteri kadar gücü olmadığından, kanlı kıyımlara elini uzatmadı*" [Bkz., Tabatabâî, Allâme, *Tarihî, Siyasî, İlmî, İrfânî ve Ahlakî Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, çev: K. Akaras-A. Kazımî, İst. 1993, 33] şeklinde yorumlamaları, sahibini müfteri yapmaktan öte bir anlam ifade etmez.

ideolojisini Bedeviler anlamamakta ısrarlıydılar ve sorunu geleneksel yoldan çözmeye kalkışacaklardı. Hicâz bölgesinin en önemli diğer iki şehri olan Mekke ve Taif'in bu geleneksel çözümde yer almamalarının sebebi; Ebu Bekr'in merkezî Medine Hükümetini benimsemiş olmalarından ziyâde, başlarında "kendilerinden birini görmek"²⁵ şeklindeki irsî Arap telakkisinden ileri geliyordu. Mekke özelinde, bu benimsemede klasik Kureyş algısının ve Benî Ümeyye - Benî Hâşim arasındaki rekabetin rolünün de etkin olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Ensâr'dan birinin veya Ali'nin kabulü, Ebu Bekr'e göre pek de kolay olmayacaktı.

Sakife toplantısını düzenlemelerine rağmen amacına uygun olarak tamamlama başarısını gösteremeyen Ensâr'a da bir parantez açmak gerektiği kanaatindeyiz. Bu işe ilk tevessül etmelerine ve rakiplerinden daha hazırlıklı olmalarına karşın toplantı esnasındaki hiçbir önerilerinin kabul edilmeme gerekçesini Hatipoğlu, "...Reis olacak kimsenin, ekseriyetin tasvibini, müzaheretini kazanabilecek vasıfta olması, dolayısıyla kuvvetli bir taraftar zümresine arkasını dayaması gerekir. Ensâr bu durumda olmadığı için, hilâfetlerinin salim işlemesi mümkün değildi. O devrin Müslüman Arapları, henüz kabile vakasını yokmuş farzedecek seviyeye erişmiş değillerdi. Tabiatıyla Medinelî ekalliyeti başta görmeye ekseriyetin tahammülü yoktu. XX. asır demokrasilerinde, azınlığın hükümet olmaması keyfiyetinin bin küsur sene önceki bir misali de Kureyş çoğunluğu temsilcisidir"²⁶ şeklinde açıklamaktadır.

²⁵ Safvân b. Ümeyye, Huneyn'de Müslüman ordusunun dağılması sırasında sevinen Ebu Süfyân ve Kelede b. el-Hanbel'i, "Allah'a yemin ederim ki, Kureyş'ten bir adamın başıma geçmesini, Hevâzin'den bir adamın başıma geçmesine tercih ederim" sözleriyle susturmuştur. Bkz., İbn Hişâm, IV, 444

²⁶ Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, (1978), 121-213, 161

Başka bir ifade ile henüz Arap zihni, değişimini tamamlamış veya içine sindirebilmiş değildir. Aynı anlayıştan olsa gerek ki, Ebu Bekr'i de çevre Arapları o kadar kolay benimseyememişlerdir.

“*İstisnai hallerin halifesi olan*”²⁷ Ebu Bekr, toplumu bir arada tutmak için askerî tedbirlere başvurmak zorunda kalmıştır. Ebu Bekr dönemi, Hadarî Arapları ile Bedevî Arapları arasındaki mücadele ile geçmiş ve sonuç Hadarîlerin lehine sonuçlanmıştı. Bu hareket, Hz. Peygamber dönemi seriyyelerinden daha kapsamlı idi ve Muâviye'den çok daha önce *âmu'l-cemâa*'nın tesisi anlamına geliyordu. Hz. Muhammed dönemindeki seriyye ve vufûdlar her ne kadar Arap yarımadasının büyük bir kesimini bünyesine almışsa da Hz. Ebu Bekr'in askerî hareketi siyasî birlik açısından daha kati ve tartışmasız bir sonuç vermiştir.²⁸

Ömer'in, toplumdaki güç dengelerini muhafaza için, siyasetini Arap / İslâm geleneğine bağlı sahabenin kontrolü üzerine kurduğu kanaatindeyiz. Sahabe sınıfının elde tutulması, siyasî erkin uygulamalarına yapılacak muhalefetin yaygınlaşmasının da önüne geçecekti. Bu bağlamda sahabeye getirilen göç yasağının, bu gücün kontrolüne yönelik bir uygulama olduğunu ve başarıyla sonuçlandığını söyleyebiliriz. Böylece onlar, hem değişmiyor hem de değişene müdahale edemiyorlardı.

Değişim sosyal, dinî, idarî birçok boyutta yaşanırken, Hz. Ömer sosyal ve idarî yapıdaki bazı değişimlere

²⁷ Hizmetli, Sabri, “Câhız'ın İmâmet Anlayışı”, *AÜİFD*, XXVI, (1983), 681-726, 687

²⁸ Öz, Şaban, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, 68-69. Karşılaştırma yapmak için seriyye, heyetler ile Ridde Savaşlarının haritalarına bakmak kâfidir. Bkz., Ebu Halil, Şevki, *Atlasu's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 2006, 96, 220, 233

müdahil olmuş,²⁹ divânların profesyonel hale getirilmesi, meftûh arazilerin devletleştirilmesi, takvim tespiti, kullanılan unvanların teşekkülü gibi, devlet idaresindeki uygulamalar konusunda oldukça değişimci bir görünüm sergilemiştir. Şüphesiz onun bu tutumu devlet anlayışından kaynaklanıyordu. Ancak diğer yandan Ömer, devletin temelini Müslüman-Arap unsuruna dayandırmaktaydı ve Arap gelenek ve örfünün en azından İslâmî geçmişinin kendi döneminde zâfiyete uğramasını istemiyordu.³⁰ Arapça'nın düzgün kullanılmasına özen göstermesi, şayet doğru ise yabancıların yolculuk hürriyetine kısıtlama getirmesi,³¹ çevre Arapları devlet otoritesi altına almaya çalışması,³² devletin dayandığı asıl unsur olan Arapların muhafazasına yönelik eylemleri idi.³³

Hz. Ömer'in, idarî ve iktisadî hayatta olduğu gibi, dinî pratikteki değişimlerin önünü açması ve hatta bizzat kendisinin öncülük etmesi dikkat çekicidir. Teravîh namazına formel bir nitelik kazandırırken,³⁴ gelen tepkileri

²⁹ Her ne kadar özel durumlarda karşımıza çıksa dahi Hz. Ömer'in bu müdahalelerinde herhangi bir sınır tanımadığını ifade etmeliyiz. Öyle ki, elbiselerin şekline, boyuna varıncaya kadar. Bkz., İbn Sa'd, III, 130, 220

³⁰ Bununla beraber, Hitti'nin, Hz. Ömer için sarf ettiği, "...modern milliyetçiliğin babası olmak, özellikle o zaman Ömer için önemliydi" [Hitti, 37] şeklindeki yargısına da katılmadığımızı belirtelim. Belki Hz. Ömer'in gayesi, Bebel'in de [Bkz., Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, çev: Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yay., İst. 2004, 54, 56] işaret ettiği gibi, genişleyen sınırlar içerisinde Arap halkının diğer unsurlar arasında eriyip gitmesinin önüne geçme arzusu idi.

³¹ Zührî, "Ömer b. el-Hattâb, acemden kimsenin Medine'ye girmesine izin vermiyordu..." Zührî, 167

³² Hıristiyan Benî Tağlib'den vergiyi, cizye ismi altında değil de zekat ismi altında alması konusunda bkz., Belâzuri, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279 / 892), *Fütûhu'l-Buldân*, thk: Abdullah Üneys et-Tıbbâa'-Ömer Üneys et-Tıbbâa', Müessesetu'l-Meârif, Beyrut 1407 / 1987, 249-252

³³ Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 70

³⁴ Hz. Ömer'in teravîh namazlarının cemaatle kılınmasını eyaletlere yazması konusunda bkz., İbn Sa'd, III, 281; Ya'kübî, *Târîh*, II, 140

“*ne güzel bidat*”³⁵ şeklinde karşılması fıkıh literatürüne yeni bir kavram kazandırmış olmaktan çok daha öte anlam taşıyordu. *Müellefe-i kulûb*’un hazineden nemalanmalarının önüne geçmesinde olduğu gibi o, hiçbir zaman Kur’ân ve Sünneti statik olarak algılamamış, mevcut tavsiye ve uygulamaları değişen şartlara ve zamana göre toplumun menfaatleri (ekonomik, sosyal) doğrultusunda yeniden yorumlamıştır.³⁶

Hz. Ömer, değişimin kontrollü olmasını istiyor, yönettiği toplumun zamana ve şartlara entegre olması sürecinde karşılaştıkları sorunları çözmede, dinin daha fonksiyonel olmasını istiyordu. Ömer (ra)’ın, bu konudaki rahatlık düzeyinin, ileriki yıllarda esamesi dahi okunmayacak, onun yönettiği toplum modeli ve zamanındaki icraatları gelecek nesillerce genel geçer kaideler haline getirilecek, topluma ve zihinlere hâkim olan aktif hukuk sistemi (bir iki istisnaî denemeyi hariç tutacak olursak) XX. yüzyıla kadar uzun bir müddet pasifize edilecektir.

Hz. Ömer’in toplumsal değişimi kontrol etme gayreti, amaç bazında olmasa bile, pratikte çerçevesi çizilmiş bir plan dâhilinde değil, tamamıyla kendiliğinden ortaya çıkan bir durumdu.³⁷ Ömer’in sosyal hayattaki değişime

³⁵ Ya’kübî, *Târîh*, II, 140

³⁶ Nitekim toplumda içki tüketiminin fazlaşması üzerine, içki haddinin artırılması yoluna gidilmiştir. Bu konuda bkz., Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvattâ*, I-II, thk, tlk: M. Fuad Abdulkaki, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992, II, 842; İbn Şebbe, II, 732-734; İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354/965), *es-Sretu’n-Nebeviyye ve Ahbâru’l-Hulefâ*, thk: Aziz Bek, Beyrut 1987, 460; Dârakutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385 / 995), *Sünen*, tlk: M. Şemsulhak el-Azîm, I-IV, Kahire 1966, III, 166; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458 / 1066), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1300, VIII, 321; Hâlid b. el-Velid’in, Hz. Ömer’e yazarak, insanların şaraba düştüklerini bu konuda caydırıcı tedbirler için, fakihlere sormasını istemesi konusunda bkz., İbn Şebbe, II, 731

³⁷ Mustafa Demirci’nin, “Hz. Ömer, Müslüman toplumun fetihlerle ortaya çıkan yeni durumuna intibakını belli bir sürece yaymak, zayıf du-

direnci, sadece siyasî erkin inisiyatifinde görünüyordu ve halifenin güçlü direncine rağmen toplum yasaları işliyor, değişim hızlı bir şekilde devam ediyordu. Fetihlerle, Medine kapitalin başkenti olma yolundaydı ve yaşam standartları kimsenin beklemediği tarzda değişiyor, zenginlik hayatın her alanına giriyordu. Ömer'in mütevazı yaşantısının şaz olarak kalmasının da halkın böyle bir zenginliğin özlemini çektiğine işaret ettiği kanaatindeyiz.³⁸

Müslümanları *yeni coğrafi ufuklara*³⁹ taşıyan fetihlerin sonuçları o kadar çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır ki, bir nevi “*söylenenler söyleyecek söz bırakmadı*” durumu husûle gelmiştir. Burada değinmek istediğimiz fetihlerin başlattığı değişim rüzgârıdır.⁴⁰ Fetihler, dinî, fikrî, ictimai, iktisadî, idarî, siyasî vs. hayatın her alanında değişimi beraberinde getirmişti. Hz. Ömer bu

rumdaki insanları, hızlı değişimin içinde ezdirmemek...” [Demirci, Mustafa, “Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları”, *İslâmiyât*, VII / 1, (2004), 155-170, 165] şeklindeki sözlerine Hz. Ömer'in niyeti bakımından katıldığımızı belirtelim. Zira Hz. Ömer'in kamu yararını gözettiği siyasî uygulamaları rasgelelikten uzaktır. Bu konuda bkz., Tanrıverdi, Hasan, “Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar*, XVI / 4, (2003), 672-677

³⁸ Hz. Ömer'in yamalı bir elbise giymesine (bkz., İbn Sa'd, III, 328; İbn Şebbe, II, 804; Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, thk: Muhammed Muhyiddin, I-IV, Riyâd 1973, II, 313) karşın daha önce de zengin olan Abdurrahman b. Avf 400-500 (bkz., İbn Sa'd, III, 131), Hz. Osman 200 dirhemlik elbiseler giymekteydiler (bkz., İbn Sa'd, III, 58). Burada Hz. Ömer'in yamalı elbise giymesi yokluktan değil, hayat tarzını değiştirmemiş olmasından kaynaklandığını da hatırlatalım. Zira maddi anlamda oldukça iyi bir konumdaydı. Sahabenin servetleri konusunda bkz., Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yay., İst. 1997, 231-281

³⁹ Dürî, Abdulazîz, *İlk Dönem İslam Tarihi-Bir Önsöz-*, çev: Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yay., İst. 1991, 140

⁴⁰ Değişimi tetikleyen bir diğer unsur olan iskân (şehirlerin kurulması) politikası da fetih hareketinin neticesi olduğu için ayrıca üzerinde durmuyoruz.

değişim rüzgârından faydalanma yoluna gitmiş, devletin değişen şartlara göre yeniden yapılandırılması sürecinde, elzem olan siyasî ve iktisadî hamleleri zamanında yapmıştır. Arazilerin devletleştirilmesi siyaseti de⁴¹ onun bu hamlelerinden birdir. Meftûh arazilerin devletin kontrolüne geçmesi belli bir kesimin tepkisini de beraberinde getirmişti; “Allah’ın verdiğini Ömer alamazdı”.⁴² Ancak mihr konusunda başarısız⁴³ olan Ömer, kamusal alanda bunu başaracaktı ve Allah’ın verdiğini alacaktı.

Hiz. Ömer’in suikasta uğramasının arka planında, Kureyş elitinin onun uygulamalarından duyduğu rahatsızlığın yattığı son dönemlerde dile getirilen bir tezdur.⁴⁴ Hiz. Ömer’in sert mizacından, müdahaleci kimliğinden ve herkese şüphe ile bakmasından,⁴⁵ toplumun -özellikle de aristokrasinin- memnun olmaması bu tezi kısmen destekler mahiyettedir. Bununla beraber, Ömer’in uygulamalarına duyulan tepkinin kanını akıtmaya kadar varıp varmadığı konusunda herhangi bir yorumda bulunabilecek kadar ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Şayet iddia edildiği gibi, Hiz. Ömer’in uygulamaları onun katlini gündeme

⁴¹ Bkz., Ya’kûbî, II, 151; Taberî, III, 160

⁴² Bu konuda bkz., Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (224 / 838) *Kitâbu’l-Emvâl*, thk, tlk: Muhammed Halil Hirâs, Dâru’l-Kütûbî’l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut tz., 63-64; Hiz. Ömer’in arazileri devletleştirilmesi konusunda ayrıca bkz., Demirci, Mustafa, *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İst. 2003, 52-55

⁴³ Bkz., İbn Sa’d, VIII, 161; Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtu’s-Sahabe*, I-III, tlk: Nâyif el-Abbâs-Muhammed Ali Devle, Dâru’l-Kalem, VI. Bsk., Dimeşk 1993, II, 676-677

⁴⁴ Bkz., Şerefüddin, Sadreddin, *Ammâr b. Yâsir*, çev: Ayşe Nihal Özsoy, İnsan Yay., İst. 1999, 160; Ka’b’in Hiz. Ömer’e şahadetini haber vermesinden hareketle, onun da bu suikast çemberinin içinde yer aldığı iddia edilmiştir; “Şayet Ka’b’in bu ihbarı doğru ise, Ka’b, Fîruz Ebu Lü’lû’nün planını biliyordu. Ömer’e bunu bu şekilde bildirmesi, onun Müslümanlar katında kadrini yüceltecek, rivâyet ve hikâyeleri kabule daha yakın olacaktı...” Neccâr, Abdulvehhâb, *el-Hulefâu’r-Râşidün*, Dâru’l-Kütûbî’l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1410 / 1990, 230-231

⁴⁵ Hiz. Ömer’in atadığı görevlilerin mallarını müsadere etmesi gibi. Bkz., Kallek, 283-290

getirdi ise, ilk dönem itibariyle toplumun (özelde ileri gelenlerinin) değişimin önünde engel olarak gördükleri iktidarı tasfiye ettiğini ve değişime uygun iktidarın belirlenmesinde rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Osman'ın seçilmesinde, Hz. Ömer'in uygulamalarına duyulan tepkinin katkısı olduğunu görmekteyiz. Artık Kureyş, yönetimde Ömer gibi sert, müdahaleci, tavizsiz (ki Ali, bu konuda Ömer'e çok benziyordu) birini istemiyordu.

Devletler, çok geniş bir menfaat yelpazesi dâhilinde (güç gösterimi, ekonomik çıkarlar, dinamizm vs.), kurumlarını ortak hedeflere kanalize edecek olan siyasi ideolojiler geliştirmek zorundadır. Cehalet, geri kalmışlık, gelir paylaşımında adaletsizlik, kültürel yozlaşma gibi gerçek düşmanlar yerine, sunî, hayalî, asılsız düşmanlar oluşturan devletlerin insanlık tarihine kazandırabilecekleri hiçbir değer olmadığını / olamayacağını kanıtlamak için, herhalde günümüz insanına delil sunmak zâid olsa gerektir. İlk dönem İslâm Devleti ortak hedefler belirlerken, vatandaşlarının menfaatlerini gözetmiş, politikalara devletin ve toplumun bekâsı anlayışı yön vermiştir. Ebu Bekr ve Ömer, devletin idâmesinin gerekliliği olarak belirledikleri hedefler de bunu destekler mahiyettedir. Ebu Bekr döneminde *Ridde*, Ömer döneminde *fetihler*,⁴⁶ devletin unsurlarını bir arada tutmaya kâfi gelmişti. Emevîlerin ilk döneminde de “*Osman'ın kanı*” bu işi görmüştü. Ancak Osman ve Ali dönemlerinde bireyleri bir arada tutacak herhangi ortak hedef belirlen(e)memişti. İlk dönem İslâm Devletinin sukûtunu galiba biraz da bunda aramak gerekir.

⁴⁶ Durant, Ebu Bekr'in Bizans aleyhtarlığı ile iç birliği sağladığı görüşündedir [Bkz., Durant, Will, *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin, Elips Yay., Ankara 2004, 8]. Ancak bu algılamının Ömer dönemine alınması tarihi realiteye daha uygun olacaktır.

Hz. Ömer'in kısmen de olsa diktatoryal görünen idaresine karşın Hz. Osman'ın idaresi daha yumuşak ve esnektir. Her biri devlet başkanı olmaya liyakat sahibi olan veya kendisini liyakat sahibi gören insanların oluşturduğu bir toplumda izlenmeye çalışılan esnek siyasetin uygulanabilirliği de o kadar kolay değildi. Hz. Osman'ın toleranslı tutumu, iktidara karşı taviz vermekten bıkmış olan Kureyş aristokrasisi için aradıkları fırsatı ayaklarına getirmişti. Zaten Osman da bu yüzden seçilmemiş miydi? Hz. Ömer'in birçok uygulamasına sessiz kalanların, bir yüzükten dolayı kopardıkları yaygaraya bakılacak olursa, Hz. Osman'ın bu toleranslı tutumundan sonuna kadar nasıl istifade ettikleri, iyi niyetini suiistimal konusunda ellerinden geleni yaptıkları daha iyi anlaşılacaktır.⁴⁷

Burada sorgulanması gereken husus; Hz. Osman'a ve onun uygulamalarına karşı direnenlerin tutumlarıdır. Muhtemel soru da direnç gruplarının (Ümeyyeoğulları ve sonradan ihtida etmiş Ebu Hureyre, Abdullah b. Selâm gibileri hariç toplumun her kesimi) kapitale ortak olma niyetiyle mi, yoksa hâkim ailenin fütursuzca eylemlerine tepki olarak mı muhalefet saflarında yer aldıklarıdır. Veya İslâmî değerler adına mı hareket ediyorlardı,⁴⁸ yoksa

⁴⁷ "Osman'ın yaptıklarını Ömer yapsaydı, ayıplayamazlardı" bkz., İbn Şebbe, III, 1116

⁴⁸ Demirci, "Halifeye karşı yükselen muhalefete ashabın aktif olarak katılması, olayların bir kıskırtma değil, Müslüman toplumun bilincinde kökleşen İslâmî değerler adına bir muhalefettir" demektedir [Demirci, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının", 163]. Sahabenin Hz. Osman'a muhalefetine İslâmî hassasiyetlere sahip olmadığını, sadece kapitali düşündüklerini söylemek (en azından getirdikleri itirazlar muvacehesinde) haksızlık olacaktır. Ancak tam aksi görüşü de tümüyle gözden çıkarmak, insan doğasını görmezden gelmek demektir. Sorun, onların İslâmî değerlere sahip olup olmadıkları değil, bu değerlerin isyanda ne kadar etkili olduğudur. Aynı şekilde sosyal olayların tek sebeple izah edilemeyeceğini de gözden kaçırmamak durumundayız. Buna göre bu iki sebep dışında daha birçok sebebin de eklenmesinin mümkün olabileceğini kabul ediyoruz.

“devrim çocuklarını yiyor” korkusuna mı kapılmışlardı?⁴⁹ Tarihi birçok hâdisede olduğu gibi, ne o, ne de öbürü, bilakis hepsidir. Ancak ağır basan nedenin; psikoloji temelinde *gücüne gitme* duygusu olduğunu düşünmekteyiz. Hz. Peygamber devri İslâmlaşma sürecini, Ümeyyeoğullarına karşı verilen mücadele oluşturmaktaydı. Daha *kılıçlarındaki kan kurumadan* başlarında, mücadele ettikleri insanları *idareci sınıf* olarak görmeleri, duygusal anlamda oldukça yıpratıcı, biraz daha dramatize edersek *hüzünlüydü*. Devrimciler, karşı devrimle yüz yüzediler ve yapabilecekleri pek de bir şey yok gibi gözüküyordu. Muhalif cephenin Hz. Osman’ın uygulamalarını eleştirirken, liyakati değil de, akrabalık ilişkilerini gündeme getirmiş olması da dikkat çekicidir. *Emek / ehliyet yerine irsî tevârüslerin* eleştirilmesi,⁵⁰ tutumlarındaki samimiyet konusunda bir fikir verdiği gibi, muhalefetin duygusallığının da göstergesidir.

Osman’a karşı, direncin sembol isimlerinden olan Ebu Zer ve Ammâr b. Yâsir, Hz. Ali’ye oranla daha bağımsız hareket edebilmişlerdir. Ali’nin, kronik olarak süregelen Ümeyye-Haşimî çekişmesinde taraf olmasının ve muhtemel halife adayları arasında yer almasının, onun sessizliğinin gerekçeleri arasında görülmesi gerektiğini, aynı şekilde muhalefetin sözcülüğünü yapma gibi pek de etik olmayan bir yönelmeyi uygun görmediği için çekincli davrandığını düşünmekteyiz.

⁴⁹ “Sahabe yeni İslâm’a girmiş olanların ve doğuşu sırasında İslâm’a şiddetle karşı çıkanların nüfuz kazanmalarından hoşlanmıyordu” Dûri, 96

⁵⁰ Ammâr b. Yâsir’in, Hz. Osman’a bizzat sunduğu eleştiri mektubunda yer alan maddelerden biri de “*Ensâr ve muhacirlerin herhangi bir göreve atanmaması ve onlarla istişarede bulunulmaması*” idi. Bkz., İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276 / 889), *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I-II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1422 / 2001, 32

İkinci nesil Müslümanlar ise, olanların farkında olmadıkları gibi eskiler de kaybedecek bir şeyleri olmayan insanlara karşı sonu belli olmayan bir mücadeleye girme durumunda değillerdi. Dinî hassasiyet *fitne imami*⁵¹ olmaktan uzak durmalarını gerektiriyordu. İktidara karşı bekledikleri yardım, hiç ummadıklarından, çöl orijinli şehir halklarından geldi. Artık Müslümanların önünde en azından tercihte bulunacakları iki seçenekleri daha doğrusu iki çıkmazları vardı; ya Osman'ın yanında yer alıp karşı devrime destek olacaklardı (ki bunu istemiyorlardı), ya da babalarıyla savaştıkları isyancıların yanında yer alacaklardı. İkinci seçenek de pek mümkün görünmüyordu, zira dün savaştıkları insanların yanında yer alarak, hâlâ kendilerinden gördükleri Osman'a karşı çıkmazlardı. Neticede tercihlerini hiçbir şey yapmamak olarak ortaya koydular. En azından âsilere *toprak saçmak yerine*,⁵² teselli olacakları bir şey yapmışlar; *Osman'ın kanına karışmamışlardı*. Ancak tarih bunu, *seyirci kalmak* olarak yazacaktı. Yeni nesil Müslümanlardan bazılarının, babalarının arzuları doğrultusunda, Osman'ın kapısında bekledikleri⁵³ şeklindeki rivayetleri ise sonraki dönem Müslüman toplum bilincinin teselli adına sarıldığı nakiller olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁴ Osman'a

⁵¹ İbn Şebbe, IV, 1217

⁵² Ebu Ca'fer el-Kâri; "...*Yemin ederim ki, onlardan bazıları (sahabe) kalkıp kuşatanların yüzlerine toprak saçsalar, muhakkak giderlerdi*". Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279 / 892), *Ensâbu'l-Eşraf*, I-XIII, tkd., thk: Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, (I. Cilt: thk: Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Meârif, Mısır tz.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417 / 1196, VI, 220. Bu konuda ayrıca bkz., Wellhausen, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev: Fikret İşıltan, İstanbul 1960, 117

⁵³ Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 185. Beklemekle kalmamışlar öldürüldükten sonra onun yanına girip ağlamışlardır da. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 186

⁵⁴ Hâkezâ İbn Ömer'in de o gün zırhını iki defa giydiği nakledilmiştir. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 218. Ancak anlaşılan sadece giymekle yetinmiştir.

saldıranlar arasında yer alan Muhammed b. Ebî Bekr, Ali'nin manevi evladı idi ve Hasan ve Hüseyin'in Osman'ın kapısında beklemeleri pek de bir anlam taşımıyordu.

İsyancıların, Osman sonrası planlamadıkları anlaşılmaktadır. Talha ve Zübeyr'in böyle kaotik bir ortamda riyâseti kabul etmemiş olmaları da mantıklıydı. Ancak Ali, duygusallığının veya tehdit içerikli ısrarların veya hilâfete olan arzusunun neticesinde *iktidarı* kabul etmiş ancak *kan talebine* muhatap olmakta da gecikmemiştir. Aslında Medine'deki ashab da durumun buraya ulaşacağını hesap edememişti.⁵⁵ Zira *akıllarını götüren*⁵⁶ bu durum karşısında oldukça hüzünlenmekten⁵⁷ geri kalmakla beraber, nasıl bir tepki vereceklerini de bilememişlerdir.

Osman'a karşı isyanda sahabenin sessizliğini biraz da sermayenin tek bir aileye hasredilmiş olmasına duyulan tepkide aramak gerektiği kanaatindeyiz.⁵⁸ Ebu Bekr'in, kapitali eşitlik prensibine, Ömer'in ise dinî tercihteki önceliğe göre bölüştürmesi, her halükarda toplumu memnun edecek ilke ve prensipler içeren uygulamalardı. Ancak Osman (ra)'ın, zengin bir sınıf ortaya çıkarma çabası (dönem dönem Türkiye'de iktidarların teşebbüs ettiği gibi) ve bunda da ailesini tercih etmesi, merkezi toplumu rahatsız etmişti.⁵⁹ Bir nevi *mağlupların zaferi*

⁵⁵ Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 219-220

⁵⁶ Belâzurî, *Ensâb*, VI, 186

⁵⁷ Nitekim Saîd b. el-Müseyyib, Osman'ın öldürüldüğü yılı *hüzün yılı* olarak isimlendirecektir. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 219

⁵⁸ Amr b. el-Âs, Osman'ın öldürülme nedeni olarak ekonomik ilişkilere atıfta bulunmuştur. Bkz., Belâzurî, *Ensâb*, VI, 208. Burada şunu ifade etmeliyiz ki ekonomi, materyalist tarih yorumundaki şekliyle nihâî belirleyici unsur olmamakla beraber, sosyal ilişki ve anlayışları yönlendirmede bu gün olduğu gibi, dün de ciddi etkinliğe sahipti.

⁵⁹ Dolayısıyla sorun; Aydın'ın ifade ettiği şekliyle fetihlerle gelen zenginlik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan farklılaşma [Bkz., Aydın, 145]

olan Medine iktidarının devrilmesini başaran güç; askeri değil, bilinçaltından eyleme dönüşen ‘tepkisel sessiz kalma’ yani sivil itaatsizlik gücü idi. Medineliler dışardan gelen bu tepkiye karşı sessiz kalarak, en büyük eylemi gerçekleştirmişler, hükümetlerini yıkmışlardı. Aksi halde, sivil / siyasi destekten mahrum olan silahlı grupların başarıya ulaşması, çoğu zaman olduğu gibi, ilk dönem özelinde de pek mümkün değildi.⁶⁰

Burada çöl Araplarının (Bedevilerin) statükoya direnmelerinin gerekçelerine bakmamız, birincinin (Ridde) aksine ikinci dirençlerindeki başarılarının gerekçelerini de anlamada bize kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz. Kırsal insanların bağımsız oldukları ve otoriteden hazmetmedikleri yolundaki genel kanı malumdur.⁶¹ Lewis, Bedevilerin ikinci ayaklanmasında bu olguya atıfta bulunur; “...İsyan ne dinî, ne de şahsî olup asıl sebep, bedeviliğin merkezî idareye karşı çıkması idi. Bu Ömer’in devletine değil sadece devletin otoritesine karşı gelmekti. Onların bedevilikten gelen anlayışlarına göre itaat bir şahsa kendi arzusuyla boyun eğmekti. Osman bu duyguyu veremediğinden bedeviler daha önce kendi istekleriyle itaat arz ettikleri halde şimdi bundan vazgeçmekte kendilerini serbest

değil, ortaya çıkan zenginliğin bölüşümü meselesidir. Zira zenginlik Hz. Ömer zamanında da vardı. Hz. Osman zamanında ekonomik değişim konusunda bkz., Demirci, “Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının...”, 155-170; Hz. Osman dönemi iç karışıklık, şikayetler, tedbirler konusunda ayrıca bkz., Apak, Adem, *Hz. Osman Dönemi*, İnsan Yay., İst. 2003, 97-116

⁶⁰ Humboldt’un da ifade ettiği gibi, “gerçek siyasi devrimler veya yeni idarî organizasyonlar, pek çok çevresel şartlar var olmadan ortaya çıkmaz” Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları (The Limits of State Action)*, çev: Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ank. 2004, 71

⁶¹ Bkz., Ekber, 83

hissediyorlardı".⁶² Ancak tarihî veriler Lewis'i haklı çıkarmaktan uzaktır. Belki Hz. Ebu Bekr dönemindeki ilk isyanları için Lewis'in dedikleri doğrudur ancak ikinci isyanda hem şartlar hem de kendileri değişmişti. Öncelikle hayata bakışlarını revize etmişler ve ümmete entegre olmuşlardı. Bedevilerin değişen en önemli algıları ise tarihî kanaatkârlık anlayışları idi. Artık Bedevî elindeki az ve sınırlı meta ile yetinmek istemiyor, şöyle veya böyle servete ortak olmak istiyordu; "*Kûfe'nin ileri gelenleri Osman'ın Kûfe valisi olan Saîd b. el-Âs el-Emevî'nin yanında sohbet ederken Saîd, "Sevâd, Kureyş'in bahçesidir" dedi. Bu söz orada bulunan kabile reislerini öfkelendirdi ve Yemenlilerin reisi Mâlik b. Hâris el-Eşter, "Kılıçlarımızla Allah'ın bize verdiği sevâd'ın senin ve kavminin bahçesi olduğunu mu iddia ediyorsun? Sizin ondaki payınız bizden birimizin payından daha fazla olamaz" dedi.*"⁶³ Hz. Ömer'in meftûh arazileri devletleştirilmesi nispeten anlamlıydı ancak bunlar kendilerinden bahsediyorlardı ve bu affedilemezdi. Nitekim Bedevîler de *kolektif eylem*⁶⁴ bilinciyle harekete geçmişler ve aleyhlerine işlediğini düşündükleri süreci tersine çevirmeyi başarmışlardı. Bedevîlerin bu isyana sınırsız sarılmış olmaları, onlardaki zihniyet değişiminin de göstergesidir. Hayatta kalmak için egoizmin en yüce mertebesinde yaşamakta olan Bedevî, artık sadece asabiyet için değil, aynı zamanda bağlı bulunduğu toplum için de bir şeyler yapmak ihtiyacı hissediyordu.

Tarihte Türk, İran ve Roma'da görülen siyasî hâ-

⁶² Lewis, 85

⁶³ Taberî, II, 637

⁶⁴ Charles Tilly, kolektif eylemi çok geniş bir şekilde "*ortak çıkarlar uğruna hareket eden insanlar*" olarak tanımlar. Birlikte hareket etmek, değişen koşullara basitçe bir yanıt değildir zira koşulları amaçlı bir şekilde şekillendirmeyi gerektirebilir. Bkz., Hunt, Lynn, "Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi", *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 244-275, 249

kimiyetin ilâhî bir *menşeye* dayandırılması olgusuna, Müslüman Araplarda ilk olarak Osman (ra) atıfta bulunmuştur. Osman, iktidardan “*Allah’ın kendisine giydirdiği gömlek*”⁶⁵ olarak bahsediyordu ve çıkarmaya niyeti yoktu. Tarihin garip bir cilvesidir ki, Osman sonrasındaki hemen hemen bütün iktidarlar giydikleri gömleği kendi rızaları ile çıkarmama geleneğine sıkı sıkıya tutunmuşlardır. Bu tutunma neticesindedir ki, her devir ve bölgede Müslüman idarecilerin iktidar süreleri *bilâ kayd-ı zaman* olarak algılanmıştır. Günümüz Türkiye’sindeki zaman zaman yaşanan siyasî karmaşanın altında da yatan bu anlayışın, toplumun büyük bir kesimi tarafından benimsenmiş olması da başka bir problemdir. Hemen belirtelim ki Osman’a *Allah tarafından giydirilen* ve Bedeviler tarafından bedeni ile beraber çıkartılan bu gömlek, sonradan Muâviye’nin davasına büyük hizmetlerde bulunacaktır.

Hz. Osman’ın öldürülmesi, aynı zamanda hilâfet otoritesini de yerle bir etmek anlamına geliyordu. Sonraki birkaç yıl boyunca, Ali’ye karşı isyan hareketlerindeki rahatlık da işte buradan kaynaklanıyordu. Artık hilâfetin otoritesinden söz etmek mümkün değildi çünkü kendilerinin verdiği bir yetkiyi alma hakkına sahip olduklarını düşünüyorlardı. Hilâfet otoritesinin yıkılmasının bir diğer ayağını da sahabe sınıfının tasfiyesi oluşturmaktaydı. Ne ilginçtir ki, sahebe sınıfının tasfiyesi yine sahabe eliyle ve kanlı bir şekilde olmuştu.⁶⁶

⁶⁵ İbn Şebbe, IV, 1161. Rivâyetin hadis formuna dönüştürülmüş ifadesi için bkz., İbn Sa’d, III, 66; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (275 / 888), *Sünen*, I-II, thk, şrh, tsh: M. Fuad Abdulbakî, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992, I, 43-44

⁶⁶ Bu tasfiye siyasetendi. Hukukî anlamda sahabe otoritesinin -kısmî anlamda- sorgulanmaya başlanması için yaklaşık bir asırlık zamanın daha geçmesi [Ebu Hanîfe (150 / 767)] gerekecekti. Hukuk alanında sahabenin otoritesi konusunda bkz., Taştan, Osman, “İslam Hukukunda Sahâbî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği”, *İslâmî Araştırmalar*, VIII / 2, (1995), 115-121

Hız. Osman'ın *mazlum şehid* olduğunu ilk dile getirenin Âişe olması,⁶⁷ İslâm tarihçilerinin kafasını kurcalamaya devam ettirmektedir. “*Na’sel’i öldürün*”⁶⁸ diyen Âişe'nin, arzusu yerine getirilince (onun ifadesi ile) Na’sel’in mazlumluluğunu beyan etmesini ve dahası bunu savaş meydanına taşımasını yorumlamak, takdir edilir ki, o kadar da kolay olmasa gerekir.⁶⁹ Çalışmanın çerçevesini aşmamak adına bu yorumu şimdilik kaydıyla ötelemeyi tercih etmekle beraber, Sünnî telakkinin sonraki yıllarda Âişe, Talha ve Zübeyr cephesinin Ali'ye isyanını “*ictihad*” kavramı ile geçiştirmesine⁷⁰ de itiraz ediyoruz. Zira bu geçiştirme “*on bin*”⁷¹ Müslüman'ın kanının ve oluşturulan yeni bir geleneğin / bidatin geçiştirilmesiydi. Bu hâdisenin konumuzla ilgisi; o ana kadar şahsî ikaz planında kalan siyasî değişime direncin, artık savaş meydanlarına taşınmış, “*insan haklarından*” kabul edilebilecek kadar kutsal olduğuna inandığımız “*muhalif olma hakkı*”nın, kanaatimizce haddini aşmış olmasıdır.

Hız. Ali'nin, siyasî arenada başarısızlığı toplumdaki değişimi fark edememesinden kaynaklanıyordu. Ali, 20–30 yıl öncesinin adamıydı ve toplumdaki baş döndürücü değişimi görememiş veya görmek istememişti. Bu şartlar altında Ali (ra)'ın, fırsatçı Muaviye ile mücadele etmesi

⁶⁷ İbn Kuteybe, I, 48

⁶⁸ İbn Kuteybe, I, 48

⁶⁹ Öz, Şaban, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 71

⁷⁰ Bkz., Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403 / 1012), *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyri, M. Abdulhâdi, Kahire 1974, 232; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn (808 / 1406), *Mukaddime*, I-II, çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004, I, 513; Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekki (974 / 1567), *es-Sevâik fi'r-Reddi ala Ehli'l-Bida' ve'z-Zunduka*, tlk: Abdulvehhâb Abdillatif, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire tz. (tıpkıbasım: Haznedar Ofset, İstanbul 1984), 215

⁷¹ Bu sayının tartışmalı olduğu malumdur. Ancak “*on bin*” değil de “*bin*” olsa ne değişirdi?

mümkün görünmüyordu ve zaten mücadele de edememişti.

Hz. Ali'nin siyasî uygulamalarına en ciddi tepkinin kendi ordusu içinden çıkması trajik bir görüntü arz etmektedir. Sonraki dönemde ümmetin tepkisini fazlasıyla üzerlerine çekecek olan,⁷² *siyasî muhalif*⁷³ hareket (Hâriciler), özü itibariyle bir tepki hareketiydi ve uzun bir müddet de muhalif olma haklarını oldukça abartılı bir tarzda kullanacaklardı. İslâm'daki ilk ayrışma olan bu tepkisel eylem (*çapulcu otorite*⁷⁴), İslâm siyasî hayatına (günümüz de dâhil olmak üzere) her zaman etkin bir rol oynayacak olan *tekfir müessesesini* kazandıracaktır. Bedevî düşünce dünyası ile Hâricî zihniyetinin örtüşmesi tesadüfî değildir. İslâm öncesindeki Bedevînin en büyük

⁷² Rivâyet literatürüne yansıyan Zu'l-Huveysıra hâdisesinde ümmet onları en hassas oldukları yerden, imanlarından vuracaktı; "...Zu'l-Huveysıra, "Ey Allah'ın Resulü adil ol!" dedi. Resulullah, "Yazıklar olsun sana, ben adil olmazsam kim adil olur?" dedi. Ömer, "Bana izin ver, onun boynunu vurayım" deyince, Resulullah, "Hayır, şüphesiz onun öyle arkadaşları olacak ki sizden biriniz, kendi namazını ve orucunu, onların namaz ve oruçları yanında küçük görecektir. Onlar okun yaydan çıkması gibi dinden çıkarlar..." Bu hâdiseye için bkz., Evzâî, Abdurrahman b. Amr (157 / 774), *Sünenu'l-Evzâî*, tsn: Mervân Muhammed eş-Şaâr, Beyrut 1993, 646-647; Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd (207 / 822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk, tkd: Marsden Jones, I-III, Âlemu'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984, II, 948-949; İbn Hişâm, IV, 496-497; Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (256 / 870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992, IV, 178-179; İbn Mâce, I, 61; Taberî, II, 176; haberin sıhhati için bkz., Öz, Şaban, *Hz. Peygamberin Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, 105-108

⁷³ İktidarın meşruiyetini soydan alması anlayışına itirazları ve bu anlayışı pratikte uygulamaya teşebbüsleri ile, Nebevî siyaset geleneğini anlama konusunda daha tutarlı olmayı başaran Hâricîleri, sonraki dönemlerde şekillenen İslâm siyasî geleneğinde *siyasî muhalif* olarak tanımlamak herhalde pek de itiraz görmeyecektir.

⁷⁴ Barrington Moore, "*çapulcu otorite*" ile "*rasyonel otorite*"yi birbirinden ayırarak çapulcu otoritenin, tipik olarak zor ile düzenbazlığın bir karışımına dayandığını ve sonuçları bakımından değil, sadece araçsal anlamda rasyonel olduğunu belirtir. Bkz., Smith, Dennis, "Olguların ve Değerlerin Keşfi; Barrington Moore'un Tarihsel Sosyolojisi", *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 313-354, 343

mal varlığı olan *devenin* yerini, İslâm sonrasında *Kur'an* almıştı ve o, deveye nasıl bağlıysa *Kur'an*'a da aynı şekilde ve hatta daha bir coşkuyla (o meşhur inatçılıkları ile) bağlanmıştı. Anlamadan, yorumlamadan, sadece yüzeysel olarak *Kur'an*'ın lâfzî anlamı ile hareket etmişler, bu da kendilerinin radikalleşmeleri sonucunu doğurmuştu.

İlk dönem itibariyle çevre kültürlerin, Arap-İslâm toplumuna kültür ihracı yaptıklarına veya yapmaya çalıştıklarına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Onlar ancak işin siyasî / askerî boyutu ile ilgilenmekteydiler ve bu alanda da kayda değer bir başarı elde etmiş değillerdi. Bilakis daha ne olduğunu anlamadan ortadan kalkan bir imparatorluk vardı ve ikincisi de en önemli eyaletlerini (Suriye ve Mısır) kaybetmişti. Artık Araplar, basit çöl insanları olmaktan çıkmışlardı ve onların bunu anlamaları kendilerine oldukça pahalıya mal olmuştu. Ne var ki, Hıristiyan gelenek değişmiyor, yenilginin nedenlerini değişen dünyada veya düşmanlarında aramak yerine, teslis inancında değişime gittiğine inandıkları Heraclius'u suçluyorlardı.⁷⁵ Dışardan kültür ihracı olmamakla beraber, Araplar dış dünyadan gelen kültürel ve sosyal akımları kendi arzuları ile benimsemişlerdir. Emevî sarayındaki Doğu Roma, Abbasî sarayındaki Sâsânî tesiri, özden gelen kabullenme neticesinde gerçekleşmiştir. Yoksa hâkim kültürün, tazyiki söz konusu değildir.⁷⁶

Bu dönemde değişime direncin ortaya çıktığı bir

⁷⁵ Kaegi, Walter E., *Bizans ve İlk İslam Fetihleri*, çev: Mehmet Özay, Kaknüs Yay. İst. 2000, 17

⁷⁶ Bu konudaki farklı bir yaklaşım ise, Roma ve Fars kültür ve medeniyetinin mevcudiyetini korudukları yolundaki eski bir oryantalist iddiada dile getirilmektedir: "*Fetihler yıkıcı değil koruyucu, çok hızlı ve kati oldukları için ekonomide, yönetimde, toplumda ve dinde Bizans yapısı büyük oranda dağılmadan kalmıştı. Bunun sonucunda İslâm'ın ilk dönemlerinin idari, ekonomik, mali ve sosyal kurumları, bu eski Bizans geleneğinden oldukça etkilenmişti*". Vryonis, Spenos, "Bir Dünya Uygurlığı Bizans", çev: Zarife Biliz, *Cogito*, XVII, (1999), 37-48, 40

diğer alan ise, kültürel hayatta görülen dış kaynaklı eserlere karşı kendini göstermekteydi. Dış kaynaklardaki anlatılara her dâim ilgili olan İslâm öncesi Arapların, geleneksel anlayışlarındaki bu ilginin olumsuz anlamda değişimini fetihlerin sağladığı açıktır. Müslümanların Eski Yunan Medeniyetiyle İskenderiye ve Suriye şehirlerinde tanışmış olmalarına karşın, başlıca ilmî eserler, Fırat ve Dicle sahillerinde inşâ edilen şehirler vasıtasıyla Arap kültür hayatına müdahil olmuştu.⁷⁷ Ehl-i kitap veya medenî dünya olarak gördükleri İran ve Roma'nın ilim ve hikmetine duyulan iştihak, ilk dönem itibariyle tepkiye dönüşmüştü.⁷⁸ Şüphesiz ki, bu tepkinin temelinde eski medeniyetlerden gelen fikirlerin tesiriyle fırka ve kopmaların tohumlarının atılmış olması da yatmaktaydı.⁷⁹ Mervâniler döneminde değişen ve İslâm öncesi dönemde-

⁷⁷ Bkz., Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuad Köprülü, DİB Yay., II. Bsk., Ankara 1963, 27

⁷⁸ “*Kâsım b. Muhammed; “Ömer b. el-Hattâb’a, insanların elinde bir takım kitapların olduğu haberi ulaştı. Kendisi bundan hoşlanmadı ve “Ey insanlar, bana ulaştığına göre ellerinizde kitaplar varmış, kimsenin yanında kitap kalmamasın, hepsini getirin görüşümü belirteyim” dedi. Onlar Ömer’in onlara bakmak istediğini sanarak, kitaplarını getirdiler. Ömer’de onları ateşte yaktı.”* [Hatibu'l-Bağdâdi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463 / 1070), *Takyidu'l-İlm*, nşr: Yusuf el-Iş, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, II. Bsk., Dimeşk 1974, 52; ayrıca bkz., 53-56]. Dış kaynaklı bu eserlere karşı duruşta sahabenin büyük katkısının olduğunu ifade edelim. Abdullah b. Mesûd'un bu türden 'dış kaynaklı fikirlere' karşı mücadelesi Küfe özelinde işe yaramış, Kur'an dışında sahife sahibi biri linç edilmekten son anda kurtarılabilmiştir. Bkz., Hatibu'l-Bağdâdi, 57. Sahifeler konusundaki olumsuz görüşlerin temelinde Kur'an'dan uzaklaşma ve yetkin olmayan kişilerin bunlarla amel etmesi korkusu yatmaktaydı. Nitekim Hatibu'l-Bağdâdi, İbn Mesûd ve diğerlerinin bu konudaki tavırlarını, “*Başlangıçta, kitabetin kerih görülmesi, yüce Allah'ın Kitabı ile başka kitapların karışmaması veya başka kitaplarla uğraşıp, Kur'an'ın bırakılmaması içindi. Eski kitapların edinilmesinin yasaklanması ise, hangisinin doğru, hangisinin bâtil olduğu bilinemediğinden ve içeriğindeki doğrularla yanlışların birbirinden ayırt edilemeyeceğinden dolayı idi. İlim kitaplarının İslâm'ın başında yasaklanmasının nedeni; vahiyle diğerlerini birbirinden ayırabilecek, anlayış sahibi (fâkih) insanların az olmasıdır. Çünkü Arapların çoğu dinde anlayış sahibi değillerdi*” şeklinde yorumlamaktadır. Hatibu'l-Bağdâdi, 57

⁷⁹ Bkz., Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılcı Görüşler*, çev: E. Ruhi Fırlı, S. Hizmetli, Pınar Yay., İst. 1999, 22

ki ilginin yeniden kazanılmasına kadar geçen süre zarfındaki bu tepkiyi doğal karşılamak gerekir. Zira artık Arapların elinde en son kitap vardı ve muharref veya putpe-rest olarak gördükleri, savaş meydanlarında hezimete uğrattıkları Roma ve İran'ın kendilerine verebilecek bir şeylerinin olduğuna inanmıyorlardı.

İlginçtir ki Araplar, kendilerinden olmayan halklara, siyasî ve kısmen dinî bütünlük sağlanmış olsa dahi, şüpheyle bakmaya devam etmişlerdir. İleriki dönemlerde mevâliye karşı olumsuz bir anlayışın ortaya çıkmasının ilk nüvelerini daha başlangıçta farklı kökenlerden gelen sahabeye bakış açıları ile ortaya koymuşlardır.⁸⁰ Onların bu şüphesinin haliyle hiçbir dinî temeli yoktu. Ancak klasik Arap düşüncesindeki kabilevî bağlılık veya kendisinden olmayana güvenmeme, dinî tavsiyelerin üstünde bir kabul görmekte olup, bilhassa Peygamber sonrası dönemde kendini fazlasıyla hissettirmekteydi.

Sonuç olarak ifade edelim ki, Hz. Peygamber sonrasındaki ilk dönem İslâm toplumu, ictimâî sıçramayı yaparken yaşadığı şoku o kadar da kolay atlatamamış,

⁸⁰ Nitekim Hz. Osman'ın kuşatılmasında isyancıların Abdullah b. Selâm'a küfrederek "*Yahudî yalan söylüyor*" demelerini [Bkz., Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî (241 / 855), *Fedâilu's-Sahâbe*, I-II, thk: Vasiyyullah Muhammed Abbas, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1403 / 1983, I, 478; Seyf b. Ömer, ed-Dabbi el-Esedi (200 / 815), *el-Fitne ve Vakatu'l-Cemel*, thk: Ahmed Râtib Urmüş, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1391, I, 72; İbn Şebbe, IV, 1175-1186] ve Ebu Zer'in, bir mecliste lafa karışan Ka'b'a, elindeki sopa ile vurarak, "*Ey Yahudî kadının oğlu, sen burada ne hakla konuşursun!*" [Bkz., Taberî, II, 616; İbn Şebbe, III, 1036-1037; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XII, Dâru Sâdır, (I-IV. Ciltler) Beyrut 1399 / 1979 (V-XII. Ciltler) 1402 / 1982, III, 115] demesini konu alan nakiller, kökenlere atıflarda bulunularak dile getirilen şüpheyi göstermektedir. August Bebel'in "... *Arap halkı, başkalarına egemen olmayı sevdiğinden kendine boyun eğmiş halkların insanlarıyla kaynaşmakta güçlük çekmiştir... Yine bu nedenle, yenilgiye uğratılmış bir kimsenin İslâmiyet'i benimsemesi halinde bir Arapla eşit tutulması gerektiğini söyleyen Müslümanlığın bu öğretisine Arap insanı zor uyum sağlayabilmiştir*" [Bebel, 85] şeklindeki yorumu oldukça isabetlidir.

günümüzdeki siyasî ve dinî hiziplerin değişim konusundaki -en azından ifadelere yansıdığı kadarıyla- rahatlığı, pek de tecrübe edememişler ve ne yazık ki bu tecrübeyi kanlı bir süreç dâhilinde yaşamışlardır. Bununla beraber bir medeniyetin sağlamlık ya da zayıflığının testi olan *tanışma, idhal, gelişim* (değişim) aşamalarında, öz kimliğini ve *parametrelerini muhafaza*⁸¹ konusunda modern dönem İslâm toplumunun aksine, ilk dönem İslâm toplumu daha başarılı olmuştur. Zira modern İslâm toplumunun bu aşamaları *benimseme, ilhâk, başkalaşım* safhaları olarak yaşamak eğiliminde olduğunu görmekteyiz.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî (241 / 855), *Fedâilu's-Sahâbe*, I-II, thk: Vasiyyullah Muhammed Abbas, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1403 / 1983
- Apak, Adem, *Hız Osman Dönemi*, İnsan Yay., İst. 2003, 97-116
- Arabî, Muhammed Memdûh, *Devletu'r-Resûl (sav) fi'l-Medîne*, el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb 1998 [tıpkıbasım; Mektebetu'l-İrşâd, İst. tz.]
- Arslan, Mustafa, "İslâm'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örneği Olayı", *İslâmî Araştırmalar*, 18 / 3, (2003), 251-274
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İst. 1981
- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403 / 1012), *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla*

⁸¹ Serdar, Ziyaüddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev: Deniz Aydın, İnsan Yay., İst. 1986, 43

90 • İlk Dönem İslam Toplumunda Değişime Direnc

- ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyrî, M. Abdulhâdî, Kahire 1974
- Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuad Köprülü, DİB Yay., II. Bsk., Ankara 1963
- Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, çev: Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yay., İst. 2004
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279 / 892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, tkd., thk: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, (I. Cilt: thk: Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Meârif, Mısır tz.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417 / 1196
- , *Fütûhu'l-Buldân*, thk: Abdullah Üneys et-Tıbbâa'-Ömer Üneys et-Tıbbâa', Müessesetu'l-Meârif, Beyrut 1407 / 1987
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458 / 1066), *es-Sünenu'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1300
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256 / 870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst. 1997
- Çelik, Celaleddin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İst. 1996
- Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İst. 1995
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385 / 995), *Sünen*, tlk: M. Şemsulhak el-Azîm, I-IV, Kahire 1966
- Demirci, Mustafa, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", *İslâmiyât*, VII / 1, (2004), 155-170
- , *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İst. 2003

- Durant, Will, *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin, Elips Yay., Ankara 2004
- Dûrî, Abdulaziz, *İlk Dönem İslam Tarihi-Bir Önsöz*, çev: Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yay., İst. 1991
- Ebu Halil, Şevkî, *Atlasu's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006, 96, 220, 233
- , *Fî't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut / Dimeşk 1991
- Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (224 / 838) *Kitâbu'l-Emvâl*, thk, tlk: Muhammed Halil Hirâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut tz.
- Ekber, S. Ahmed, *İslam ve Antropoloji*, çev: Bedri Gencer, İnsan Yay., İst. 1995
- Eliaçık, İhsan, *İslam ve Sosyal Değişim*, Bengisu Yay., II. Bsk., İst. 1995
- Evezâî, Abdurrahman b. Amr (157 / 774), *Sünenu'l-Evezâî*, tsn: Mervân Muhammed eş-Şaâr, Beyrut 1993
- Hasan Hanefî, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", çev: İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar*, VI / 3, (1992), 157-164
- Hatibu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463 / 1070), *Takyîdu'l-İlm*, nşr: Yusuf el-I'ş, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, II. Bsk., Dimeşk 1974
- Hatipoğlu, Mehmet Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât, Ankara 2004
- , "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, (1978), 121-213
- Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (974 / 1567), *es-Sevâik fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Bida' ve'z-Zındıka*, tlk: Abdulvehhâb Abdillatîf, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire tz. (tıpkıbasım: Haznedar Ofset, İstanbul 1984)

- Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimamları*, çev: Ali Zengin, Risale Yay., İst. 1995
- Hizmetli, Sabri, "Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI, (1983), 681-726
- Hunt, Lynn, "Charles Tilly'nin Kollektif Eylemi", *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 244-275
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463 / 1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk, tşk: A. Muhammed Muavvîd-A. Ahmed Abdulmevcûd, I-IV, Beyrut 1995
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn (808 / 1406), *Mukaddime*, I-II, çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2004
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354 / 965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thrc: Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer A'llûş, el-Mektebetu'l-İslâmî, I. Bsk., Beyrut 2000 / 1410
- , *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk: Azîz Bek, Beyrut 1987
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Eyyub el-Hımyerî (213 / 828), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk, şrh: M. es-Seka- İ. el-Ebyârî-A. Selbî, I-IV, Kahire tz.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276 / 889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422 / 2001
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (275 / 888), *Sünen*, I-II, thk, şrh, tsh: M. Fuad Abdulbakî, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992

- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed (230 / 845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, tkd: İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut tz.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer en-Numeyri el-Basri (262 / 845), *Kitâbu Târîhi'l-Medineti'l-Münevvere*, I-IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII, Dâru Sâdır, (I-IV. Ciltler) Beyrut 1399 / 1979 (V-XII. Ciltler) 1402 / 1982
- Kaegi, Walter E., *Bizans ve İlk İslam Fetihleri*, çev: Mehmet Özey, Kaknüs Yay. İst. 2000
- Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yay., İst. 1997
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtu's-Sahabe*, I-III, tlk: Nâyif el-Abbâs-Muhammed Ali Devle, Dâru'l-Kalem, VI. Bsk., Dimeşk 1993
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev: E. Ruhi Fığlalı-S. Hizmetli, Pınar Yay., İst. 1999
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., II. Bsk., İst. 2000
- Mâlik b. Enes (179 / 795), *el-Muvattâ*, I-II, thk, tlk: M. Fuad Abdulbaki, Çağrı Yay., II. Bsk., İst. 1992
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin(346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk: Muhammed Muhyiddin, I-IV, Riyâd 1973
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, çev: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Yay., Ankara tz.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *es-Sakîfe*, Müessesetu'l-A'lam li'l-Matbûât, Beyrut 1413 / 1993
- Neccâr, Abdulvehhâb, *el-Hulefâu'r-Râşidûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1410 / 1990

- Öz, Şaban, *Hz. Peygamberin Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999
- , “İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şâz -Şû-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hâdisesi”, *İstem (İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsîki Dergisi)*, XI, (2008), 79-91
- , *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010
- Reuschmeyer, Dietrich, “Reinhard Bendix’in Karşılaştırmalı Sosyolojisinde Genelleme ve Tarihsel Tikelik”, *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 130-169
- Serdar, Ziyaüddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev: Deniz Aydın, İnsan Yay., İst. 1986
- Seyf b. Ömer, ed-Dabbî el-Esedî (200 / 815), *el-Fitne ve Vakatu’l-Cemel*, thk: Ahmed Râtib Urmüş, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1391
- Smith, Dennis, “Olguların ve Değerlerin Keşfi; Barrington Moore’un Tarihsel Sosyolojisi”, *Tarihsel Sosyoloji*, ed: Teheada Skocpol, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 313-354
- Şerefüddin, Sadreddin, *Ammâr b. Yâsir*, çev: Ayşe Nihal Özsoy, İnsan Yay., İst. 1999
- Tabatabâî, Allâme, *Tarihî, Siyasî, İlmî, İrfânî ve Ahlakî Boyutlarıyla İslâm’da Şia*, çev: K. Akaras-A. Kazımî, İst. 1993
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310 / 922), *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülük (Târîhu’t-Taberî)*, I-VI, Beyrut 1988

- Tanrıverdi, Hasan, “Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar*, XVI / 4, (2003), 672-677
- Taştan, Osman, “İslam Hukukunda Sahâbî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği”, *İslâmî Araştırmalar*, VIII / 2, (1995), 115-121
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid (207 / 822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk, tkd: Marsden Jones, I-III, Âlemu'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984
- Vryonis, Spenos, “Bir Dünya Uygarlığı Bizans”, çev: Zarife Biliz, *Cogito*, sayı 17, (1999), 37-48
- Wellhausen, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev: Fikret Işıltan, İstanbul 1960
- Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları (The Limits of State Action)*, çev: Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ank. 2004
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292 / 905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1412 / 1992
- Zuhaylî, Vehbe, *Nizâmu'l-İslâm*, Dâru Kuteybe, II. Bsk., Beyrut / Dımeşk 1413 / 1993
- Zührî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb (124 / 741), *(Kitâbu'l) Meğâzî*, cem: Süheyl ez-Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1401 / 1981

