

Hiz. Muhammed'in Siyâsî Tecrübesinden Hareketle İslâm Devleti Kavramı¹

The Concept Of Islamic State
Through Prophet Muhammad's Political Experience

Nurettin KALKAN*
Maşallah NAR**

Öz

Hiz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlar, büyük bir siyâsî meşrûiyet kriziyle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim Halîfe Osman ve Ali dönemlerinde patlak veren anlaşmazlıklar, isyanlar, iç savaşlar ve Hulefâ-yi Râşidin olarak kabul edilen dört halîfeden üçünün süikast sonucu öldürülmesi, Peygamber sonrası İslâm toplumundaki siyâsî krize işaret eden önemli göstergelerdendir. Bu siyâsî krizin kökeninde, Hiz. Muhammed tarafından kurulduğu öne sürülen İslâm Devleti'nin liderliğini kimin, hangi usûllere göre yapacağı sorunsalı yatmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, Hiz. Muhammed'in önderliğinde bir İslâm Devleti kurulduğu iddiasının târihsel geçerliliğini irdelemektir. Makalede, İslâm Devleti söylemine târihsel arka plan oluşturan Asr-ı Saâdet döneminin ihtivâ ettiği unsurların, dönemin koşulları içerisinde bir devlet formu sunup sunmadığı tartışılmakta ve Hiz. Muhammed'in siyâsî tecrübesinin mâhiyeti ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, İslâm Devleti, Devlet, Hiz. Muhammed, Medîne Vesikası.

Abstract

After the demise of Prophet Muhammad, Muslims faced with a huge crisis of political legitimacy. As a matter of fact, the disputes, riots and civil wars that broke out during the Caliph Osman and Ali eras and the assassination of three of the four caliphs, considered as Rashidun Caliphs, are the important indicators of the political crisis in Islamic society after the Prophet. The root of this political crisis derives from the question of who will gain the leadership and how to lead the Islamic State which allege to be found by Prophet Muhammad. The main purpose of this study is to criticize the historical validity of the claim that an Islamic State was established under the leadership of Prophet Muhammad. In this article, it is discussed whether the elements of the period of Asr-ı Saâdet (The Era of Prosperity), which constitute a historical background to the discourse of

* Arş. Gör, Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, mnk550@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8905-195X

** Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, masallahnar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9474-2608

1 Bu çalışma, Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi'nde 5(2), "The Concept of Islamic State Through Prophet Muhammad's Political Experience" başlığıyla İngilizce olarak yayımlanan makalenin Türkçe çevirisidir. Bkz: Kalkan, N, Nar, M. (2020). The Concept of Islamic State Through Prophet Muhammad's Political Experience. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 5 (2), 182-198

the Islamic State, presents a state form or not within the conditions of the era, and evaluated the essence of Prophet Muhammad's political experience.

Keywords: *Islam, Islamic State, state, Prophet Muhammad, Medina Charter.*

Giriş

İslâm'ın Arap Yarımadası'nda ortaya çıkması; dînî, siyâsî ve iktisâdî birçok vecheyi içeren bir değişim ve hareketlilik dalgası yarattı. Arapların kabîle asabiyeti etrafında şekillenen çok parçalı siyâsî yapısını daha merkezî bir forma dönüştüren İslâm inancı, zamanla Araplığı da içeren bir üst kimliğe evrildi. Müslümanlar, kurdukları siyâsî ve askerî teşkilâtlar vâsıtasıyla dünya siyâsî dengesine müdâhale edebilen bir aktöre dönüştü. Böylelikle İslâm, bir inanç grubu teşkil etmenin de ötesinde, dönemin en önemli iki siyâsî gücü olarak kabul edilen Sâsânî ve Bizans İmparatorlukları'nın sınırlarını da etkileyen, değiştiren güçlü bir siyâsî aksiyon meydana getirdi.

İslâm'ın böyle bir vasıf kazanmasının dönüm noktası, Hz. Muhammed'in Mekke'deki sıkıntı ve tazyikten kurtulma; bu sâyede de tebliğ vazifesine uygun bir alan bulma amacıyla Medîne'ye hicret etmesidir. Hz. Muhammed, Hicret'ten sonra Medîne'nin kozmopolit demografik yapısı içerisindeki uzlaşmazlıkları sona erdirmek ve kabîlelerden müteşekkil parçalı siyâsî ve sosyal yapıyı merkezî bir idâre altında toplamak adına birtakım siyâsal, hukukî, sosyal ve iktisâdî düzenlemeler yapmıştır. Onun önderliğinde bir siyâsî organizma olma evresine geçen Medîne merkezli İslâm toplumu, kısa bir süre sonra bütün Arabistan'ı hâkimiyeti altına almıştır. Fakat Müslümanların tadrîcen kazandıkları bu siyâsî fâillğin, İslâm inancının birleştirici ve bütünleştirici karakterinin yarattığı doğal bir sonuç mu yoksa bizzat inanca mündemiç planlı bir amaç mı olduğu sorunsalı tartışılmaya devam edilegelmiştir. Hz. Muhammed'in Medîne döneminde üstlendiği rollerin dînî ve siyâsî bağlamları arasında bir ayırım yapma meselesini de bu sorunun bir parçası olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Hz. Muhammed'in Müslümanların liderliğini üstlenmesini, risâlet vazifesinin bir gerekliliği ya da bu ilâhî görevden kaynaklanan karizmatik etkinin bir sonucu gibi görmek arasında yapılacak tercih -vakayı değiştirmese bile- Müslüman siyâsî pratiğinin çözüm imkânlarını doğrudan etkileyen bir sonuç doğuracaktır. Hz. Muhammed'in siyâsî yetkisi risaletine mündemiç bir cüz olarak okunduğunda, onun ölümünden sonra bu rolün dinen meşru ve makbul aktörler tarafından yürütülmeye devam etmesi zarurî hale gelmektedir. Keza onun tarafından tesis edildiği iddia edilen devletin şekil ve uygulamaları dönem siyasetinin bir gerekliliği olmaktan çıkmakta ve İslâm'ın en önemli ikinci referansı konumundaki Sünnet-i Seniyye alanına dâhil olmaktadır. Bu durum İslâm'ın modern siyasetle ilişki kurma imkanını târîhsel bir tecrübeye hapsedmekte ve günümüz Müslüman toplumunun yaşadığı siyâsî krizleri aşmak için ihtiyaç duydukları içtihad özgürlüğünü köreltmektedir.

Bu çalışmada ilk olarak, devlet kavramının, İslâm'ın zuhur ve teessüs ettiği şehirler olan Mekke ve Medîne'yi de kapsayan Hicaz Bölgesi

içerisindeki Arap toplumunda nasıl mâkes bulduğı, ne anlam ifâde ettiğı incelenmektedir. İkinci olarak ise, Hız. Muhammed'in lideri olduğı siyâsî yapının, dönemin şartları çerçevesinde bir devlet formuna karşılık gelip gelmediğı sorunsalı ele alınmakta; onun siyâsî tecrübesiyle irtibatlandırılan İslâm Devleti kavramının târihsel geçerliliğı tartışılmaktadır.

İslâm Öncesi Arap Toplumunda Devlet Mefhumu

Aristoteles'in *Politika* isimli eserinin girişinde kullandığı *zoön politikon* ifâdesi insan doğasının toplumsal ve siyasal olma özgüllüklerine vurgu yapar. Zamanla aksiyomatik bir ilkeye dönüşen zoön politikon üzerinden tasvir edilen insan doğası bir anlamda, insanı diğer canlı türlerinden temel olarak ayıran vasıfları, iktidar ve devlet gibi kavramlarla olan irtibat potansiyelini ihtivâ eder. Buna göre, insanın olduğı yerde toplumsallaşma eğilimi ve bu eğilime bağılı olarak bir siyâsî organizma inşâ etme çabası görmek mümkündür. İşte, devlet olgusunu da söz konusu toplumsallaşma bağlamında kurulan siyâsî örgütlenme biçimi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Gauchet'in deyişile; "*Devletin kökenini, sosyal bütünlüğün bir iktidar odağı yaratılması üzerine ortadan kaybolduğı anın çok öncesinde, insanların toplum olarak bir araya geldikleri andan başlayarak ortaya çıkan, kendi kaderine hâkim olamama olgusunu doğuran zorunlulukta aramak gerekmektedir.*" Ancak toplumsal açıdan önemli bir dönüşüme karşılık gelen *devletten önce* de kendi kurucu ilkelerini, kendi örgütlenme biçimlerinin kökenini, kendi kaidelerini, geleneklerini ve törelerinin varlık sebeplerini kendilerinin dışında arayan, bölünmüş iktidarlı toplumların varlığı unutulmamalıdır.² Bir başka ifadeyle devlet, yöneten ve yönetilenleri ayıran, toplum içerisinde yaşayan bireyler üzerinde meşrû tasarruflarda bulunabilen tek dışsal kurum değildir. İnsanlar, içinde bulundukları dönemin, coğrafyanın, geleneklerin ve toplumun koşulları ölçüsünde siyâsî bir yapılanma biçimi kurabilir ancak bu biçimin söz konusu dönemin devlet formuna tekabül etmesi gibi bir zorunluluk yoktur.

İslâm öncesi Arap toplumunun da devlet mefhumuyla kurduğı ilişki yukarıda zikredilen koşullardan bağımsız değildir. Çöllerle kaplı Arap Yarımadası, o dönem için henüz aşılması zor görünen denizlerle kuşatılmış olup büyük ölçüde izole vaziyettedir.³ Aden dışında ulaşım elverişli bir limanı olmayan coğrafya, sâhillerinin kullanılabilirliği itibariyle de tâlihsizdir. Bölgenin görece sulak ve ılıman güney batısı ile oldukça kurak olan iç kısımları iklim koşulları açısından belirgin bir şekilde birbirinden farklılaşmamaktadır. Arap Yarımadası'nın güneyi ile kuzeyi arasındaki farkı yaratan ana unsur olan su, bölge ve insanının yaşam koşullarını da belirleyen temel ölçüdür. Özellikle su imkânlarından yoksun bölgelerde,

2 Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkelerde Din ve Siyaset," *İçinde Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), s.35.

3 Philip Khuri Hitti, *History of The Arabs*, (London: Macmillan Publishers, 1970), s.17.

insanlar deveye bağımlı bir hayat sürmektedir. Arap, çöl ve deveyle ontolojik düzeyde bir ilişki içindedir. Kahir ekseriyeti kurak bir çöl arazisinden ibaret olan bölgenin iklim koşulları, gündelik hayatın en temel belirleyicisidir. Kurak bölgelerde, sınırlı vâhalar istisnâ tutulduğunda göçebelik en yaygın yaşam tarzıdır. Göçebe yaşam şekline bağlı olarak ortaya çıkan geçim faaliyetlerini şu üç başlık altında toplamak mümkündür: sürekli otlak arayışına mecbur eden hayvancılık, yağmacılık ve çapul yapma. Her anlamda bir var olma mücadelesinin vuku bulduğu coğrafyada, savaş ve çoğu zaman onu tâkip eden uzun kan dâvâları, günlük hayatın olağan bir parçası, rutini hüviyetindendir. Kuraklığın hüküm sürdüğü kuzey ve orta kesimlerin aksine, güney bölgesinde yerleşik bir kültür hüküm sürmektedir. Bu bölge, sağlam inşâ edilen ve nüfus bakımından yoğun olan şehirlerin olduğu yerdir. Maîn, Sebe, Kataban ve Hadramut Krallıkları, bölgenin kadim yerleşik kültürünün en önemli nişâneleridir.⁴ Yerleşik hayat ve göçebe hayat (bedevî hayatı) olmak üzere yaygın iki yaşam tarzının olduğu Arap Yarımadası'nda, Hicaz Bölgesi çöllerle kaplı yapısından dolayı daha çok göçebelerin tercih ettiği bir bölgedir. Arap Yarımadası'nın diğer bölgelerine nazaran Hicaz'da devletleşme teşebbüsü çok daha geç bir dönemde meydana gelmiştir. Hz. Muhammed'ten önce bu bölgede, kabîle sistemini aşan ve devletleşmeye yaklaşan bir anlayış görülmemiştir.⁵

Yukarıda genel hatlarıyla tasvir edilen coğrafi şartların etkisi altında yaşamlarını sürdüren İslâm öncesi Arap toplumunun hemen her bireyi, ortak çıkar ve akrabalık motivasyonunun şekillendirdiği kabîlelerin üyesi durumundaydı. Kabîle mekanizması ise *aşiret altruizmi* olarak tanımlanabilecek bir esasa işlemekteydi. Bu esasın temel gereklerinden biri olan fedâkârlık ruhu, kabîle mensuplarını dâhilde birbirlerine kardeşlik bağıyla bağlamakta ve hâric kabîlelere karşı güçlü bir dayanışmayı husûle getirmekteydi. Bireylerin onur, güvenlik ve mülkiyet gibi değerleri, bağlı oldukları kabîleler tarafından korunmaktaydı. Kennedy'e göre, bu durum, devlete özgü hukuk düzeninden yoksun bir târihsel vasattaki en mâkul yoldu.⁶ Kabîle mensuplarına hem dâhilde güvenli bir alan yaratan hem de ihtiyaç hâlinde düşman(lar)a karşı savaşma motivasyonu temin eden en önemli unsur ise asabiyetti. Asabiyet, kabîle içinde muhkem bir dayanışma duygusu yaratan veçhesiyle birleştirici, ancak coğrafi ya da etnik bir esasa istinat eden daha geniş kapsamlı bir siyâsî organizasyon vücûda getirebilme imkânı açısından oldukça parçalayıcıydı.⁷ Bu kabîle aristokrasisinin oluşturduğu kabîle meclisleri, politik karar alma süreçlerini yönetir,

4 Irfan Shadid, "Pre-Islamic Arabia," içinde *The Cambridge History of Islam Volume IA*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, (UK: Cambridge University Press, 1970), 3-5., Bernard Lewis, *The Arabs in History*, (New York: Oxford University Press, 2002), 24., Charles Issawi, "The Bases of Arab Unity," *Royal Institute of International Affairs* 31, No 1 (1955): s.37.

5 William Robertson Smith, *Kinship And Marriage in Early Arabia*, (London: Adam and Charles Black, 1903), s.70.

6 Hugh Kennedy, *The Prophet And The Age Of The Caliphates*, (London: Longman, 2004), s.18.

7 Bernard Lewis, *The Arabs in History*, 25., Robert Hoyland, *Arabia And The Arabs From The Bronze Age To The Coming of Islam*, (London: Routledge, 2001), s.113.

toplumu ilgilendiren temel meseleleri karara bağlar ve yargı faâliyetlerini yürütürdü. Mâsûmiyet ve cürüm, yemin ya da delil yoluyla kanıtlanmaya çalışılırdı. Polislik gibi hukuka ilişkin kurumların ve hapishâne gibi cezâî infaz mekanizmalarının var olmamasından dolayı yaptırıma mâruz kalan birey veya kabîlesi, verilen hükmü tanımayabilirdi. Bu durumda, kendi adaletlerini tesis etmek ve kısas haklarını sağlamak isteyen kabîleler birbirleriyle savaşırlardı. Kabîle meclisleri, mutlak emredici nitelikte kararlar alan bir yapıdan ziyâde, yol gösterici ve düzenleyici karakteri ile hakemlik fonksiyonu icrâ eden basit bir siyâsî teşkilâtı. Hakemlik vasfını hâiz kişi veya heyetin soyluluk, şeref, tecrübe, dürüstlük ve liderlik gibi husûsiyetleriyle ön plana çıkması beklenirdi.⁸ Kaynakları korumanın yanında, merkezî ve hiyerarşik kurumları vasıtasıyla onları dağıtan ve yöneten devlet yapılanmalarının aksine, kabîle sistemleri, kaynakları sâdece basitçe korurlardı.⁹

Kabîle kimliğinin var olmayla özdeş bir anlam taşıdığı ve hayatın tüm yönlerini kuşattığı bu vasatta, bir devlet kurma idealinden söz etmek mümkün değildi. Zirâ daha önce de vurgulandığı gibi, Hicaz Bölgesi'nde bulunan kabîlelerin birçoğunun yerleşik bölgeleri yoktu. Bir savaşta mağlup olan kabîle, başka bir yere göç ederdi. Bu yüzden galip olan, mağlûp olanın bölgesini istilâ ederek genişleme ve büyüme imkânı buluyordu.¹⁰ Çok gevşek bir teşkilâtlanmaya sâhip Arap toplumunda, tek siyâsî ve sosyal birim *hayy* adı verilen kabîlevî birlikti.¹¹

İslâm öncesi Arap toplumunun bu parçalı ve basit siyâsî yapısına kıyasla, dönemin iki önemli siyâsî aktörü olarak kabûl edilen, Hourani'nin deyişiyle; dünyanın batı yarısındaki yerleşik ve yüksek kültürün ana bölgelerini kapsayan Bizans ve Sâsânî İmparatorlukları, son derece düzenli kurumlarla bezenmiş siyâsî yapılanmalara sâhipti. Her iki imparatorluğun da hukukî ve iktisâdî faâliyetleri, sâbit kurumlar ve kurallara göre işlemekteydi.¹² Bir imparatorun mutlak irâdesi altında, ona yardım eden bir senato ve atanmış konsüllerle birlikte yönetilen Bizans İmparatorluğu'nun 6. yüzyıldaki hukuk sisteminin temeli, *Justinianos Kanunları*'na (Codex Justinianus) dayanıyordu.¹³ 5. yüzyılda îlân edilen *Theodosius Kanunları*'nın (Codex Theodosianus) reforme edilmiş bir versiyonu olan Justinianos Kanunları ile dînî, sosyal ve ekonomik meseleler, hukukî bir içeriğe kavuşturulmuştu.¹⁴ Bu noktada vurgulanması gereken asıl husus, Bizans'ın Roma Hukuku'ndan tevârüs eden kadim bir yazılı hukuk geleneğini tatbik etmesi ve çağın

8 Robert Hoyland, *Arabia And The Arabs From The Bronz Age To The Coming of Islam*, 122-123.

9 Greg Fisher, "Editor's Introduction", içinde *Arabs and Empires Before Islam*, ed. Greg Fisher, (London: Oxford University Press, 2015), s.5

10 Ahmet Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları* 4, sayı 2 (2006): s.3.

11 William Robertson Smith, *Kinship And Marriage in Early Arabia*, s.41.

12 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çeviren Yavuz Alogan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s.30.

13 Hugh Kennedy, *The Prophet And The Age Of The Caliphates*, s.2.

14 Judith Herrin, *Byzantium: The Surprising Life Of A Medieval Empire*, (London: Penguin, 2007), s.113.

ihtiyaçlarına göre yeni içtihatlar üreterek hukukunu yenilemesidir. Öyle ki, Bizans tebasının mîras, mülkiyet ve boşanma gibi problemlerine dâir bağlayıcı hükümler, mahkemeler aracılığıyla verilmekteydi.¹⁵ Her ne kadar İmparatorluk ticârete karşı tutucu bir yaklaşım benimsese de -düşmana yardım etmesi muhtemel demir, kereste, tuz, altın gibi ürünlerin ihraç edilmesi yasaktır- *kommerkiarios* isimli memurlar aracılığıyla başarılı bir vergilendirme politikası tatbik edebiliyordu.¹⁶

Tıpkı Bizans İmparatorluğu'nda olduğu gibi, bölgenin diğer önemli aktörü Sâsânî İmparatorluğu'nda da -bölgede sonra kurulan devletlere model olacak- merkezî bir otorite ile gelişmiş bir ekonomik ve toplumsal organizasyonun varlığı cârî idi.¹⁷ İmparatorluğu yöneten erk, hanedan üyeleri, din adamları, ordu komutanları ve soylulardan oluşmaktaydı.¹⁸ Dadastan Namak adıyla bilinen, muhtelif hukukî konuları içeren ve periyodik olarak güncellenen bir hukuk kitabı, devletin yönetiminde yoğun olarak kullanılmaktaydı.¹⁹ Söz konusu kitap aracılığıyla kölelik, evlilik, boşanma, evlât edinme, mîras, mülkiyet hakları, vakıflar, krediler, borçlar, zinâ, hırsızlık gibi hususlarla ilgili kararlar verilebiliyordu.²⁰

İslâm'ın ortaya çıktığı şehir olan Mekke, Hac vazîfesi için gelenlerin hizmetlerini görmeye mâtuf, nispeten şehirli bir organizasyona sâhipti. Ancak Mekke'nin de bir devlet ya da şehir devleti hüviyeti taşıdığını söylemek mümkün değildir. Şehrin siyâsî vaziyetini; Hz. Muhammed'in atalarından biri olan Kusay'ın mîrası olarak intikal eden ve sâkin kabîlelerin sâhip oldukları güç ve itibar doğrultusunda hac vazîfelerini üstlenip söz sâhibi oldukları ilkel bir konfederasyona benzetmek yanlış olmayacaktır.²¹ Bu zâviyeden bakıldığında, Hz. Muhammed'ten önce kabîle asabiyetinin gücü kudretli olmak ya da olmamanın bizâtihi kendisidir. Dolayısıyla, Arap muhayyilesinde, güçlü kabîle mekanizmasını aşan bir siyâsî organizasyonun bulunduğu söylemek zordur.²²

15 Herrin, *Byzantium: The Surprising Life Of A Medieval Empire*, s.114.

16 Herrin, *Byzantium: The Surprising Life Of A Medieval Empire*, s.361., Alexander Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (New York: Oxford University Press, 1991), s.1141-1142.

17 Ali Farazmand, "State Tradition and Public Administration in Iran: Ancient and Contemporary Times Perspectives," içinde *Handbook of Comparative and Development Public Administration*, ed. Ali Farazmand, (New York: Marcel Dekker Publications, 2001), s.541-542.

18 Ehsan Yarshater, "Introduction," içinde *The Cambridge History of Iran Volume 3(1)*, ed. Ehsan Yarshater, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2006), s.21.

19 Ali Farazmand, "State Tradition and Public Administration in Iran: Ancient and Contemporary Times Perspectives," s.545.

20 Michael G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, (New Jersey: Princeton University Press, 1984), s.295.

21 Hamid Dabashi, *Authority in Islam*, (New Jersey: Transaction Publishers, 1989), s.20-26.

22 W. Montgomery Watt, *Prophet and Statesman*, (London: Oxford University Press, 1984), s.89-90.

İslâm Devleti İddiası ve Hz. Muhammed'in Siyâsî Tecrübesi

Hız. Muhammed'in ilâhî vahye muhatap olması, kendi şahsı ve yaşadığı toplum açısından çok köklü bir değışikliğin başlatıcısı oldu. İlk aşamada daha yakın çevresini hedef alan Hız. Muhammed, yavaş yavaş davet dâiresini genişletti ve açıktan bir tebliğ faâliyetine girişti. Peygamber, tebliğini açıktan ilk yaymaya başladığında, Mekke aristokrasisi tarafından ciddî bir tehdit olarak görülmedi, hatta alaya alındı. Fakat zamanla Hız. Muhammed, Mekke'nin geleneksel inançlarını ve bu inanç etrafında şekillenmiş düzenini doğrudan hedef alarak açık bir meydan okumaya girişti. Bu noktada Mekke aristokrasisi, Hız. Muhammed'in tebliğinin geleneksel güç kompozisyonunu değıştirecek sonuçları olabileceğini fark etti. Mekke'nin ileri gelenleri önce mal ve makam vadeden bazı tekliflerle uzlaşma arayışına girişti ise de bu teşebbüs sonuçsuz kaldı. Bu türden bir pazarlığın Hız. Muhammed'i iknâ etmek için sonuçsuz kaldığı görülünce de, henüz sınırlı sayıda olan son dâvetin tâbileri ve liderine yönelik şiddetli bir hücum ve tazyike başlandı. Özellikle Müslümanlara yönelik boykot yıllarında bu baskı zirveye çıktı. Kendisini koruyacak güçlü bir âilesi ya da hâmisi olmayanlar bu şiddetli baskıya daha fazla mâruz kaldı. Hız. Muhammed, bu süreçte âilesinin güçlü himâyesinin avantajlarını çoğu zaman hissetti.²³ Ancak Hız. Muhammed, şiddetli bir baskı altında artık tebliğ faâliyetini sürdürmeyeceğinin de farkındaydı. Bu sebeple hac ziyâreti ya da ticâret maksadıyla çevre şehirlerden Mekke'ye gelen kabilelerle görüşüyor ve Allah'ın vahyini onlara tebliğ ederek risâlet vazîfesini yürüteceği daha elverişli bir yer arıyordu.²⁴ Bu arayış, o dönem Yesrib olarak isimlendirilen komşu şehirden gelen altı kişilik küçük bir grupta karşılık buldu. Hız. Muhammed'in hicretten sonra Medîne olarak isimlendireceği Yesrib'ten gelen bu grup, Mekke'de ortaya çıkan peygamberin, yaşadıkları siyâsî ve içtimâî sorunlara çözüm olabileceğini düşünüyordu. Dolayısıyla, gerçekleşen ilk buluşma, her iki taraf için de, bir arayışın neticesinde gerçekleşmiş, tesâdüfî olmayan bir buluşmaydı. Medîne Arapları, Evs ve Hazrec Kabîleleri arasında süregelen dâhilî çatışmalarla tükenmiş ve güç dizginlerini büyük ölçüde eline almış Yahudiler karşısında zayıf duruma düşmüşlerdi. Temel olarak kabîle asabiyetinden kaynaklanan çatışmalar bazen uzun kan davalarına sebep oluyor ve taraflar ancak o dönem Arap coğrafyasında sorun çözücü olarak görülen nüfuzlu ve müteber hakemlerin arabuluculuğuyla bu çatışmayı sona erdirmeye imkânı buluyordu. Fakat bu yöntem artık Medîne için çok yavaş ve yetersiz kalıyordu. Bu sebeple, Medîne Arapları arasındaki dâhilî çatışmaya son verecek karizmatik bir liderliğe ihtiyaç vardı. Medînelilerin beraber yaşadıkları Yahudiler, uzun süredir kurtarıcı bir peygamber beklentisi içindeydi. Bu mesianik söylemin Medînelileri Hız. Muhammed'le buluşturmak konusundaki etkisi de yadsınamayacak derecede önemliydi.²⁵

23 Ebû Muhammed b. Abdûlmelik ibn Hışam, *es-Siret'ün Nebeviyye 1*, (Thk. Muhammed Nebîl Tarîf: Beyrut 2010): s.260-267.

24 Muhammed b. İshak b. Yesâr (trz) ibn İshak, *Siret-ü İbn İshak*, (Thk. Muhammed Hamidullah), byy., Ebû Muhammed b. Abdûlmelik ibn Hışam, *es-Siret'ün Nebeviyye*, 38, Muhammed b. Sa'd b. ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-Kübrâ I*, (Thk. Ali Muhammed Amr: Kahire, 2001), s.184-185.

25 W. Montgomery Watt, *Prophet and Statesman*, s.85-87.

*I. Akabe Bîatı*²⁶ olarak isimlendirilen ilk buluşmanın ertesi yılı, Medînelilerin daha geniş bir katılımıla hazır bulunduğu *II. Akabe Biatı* gerçekleşti.²⁷ Peş peşe gerçekleşen bu iki bîat, belirgin inanç motifleri taşımakla beraber, daha çok İslâm öncesi Arap geleneğinde var olan ittifak ilişkilerinin bir parçası görüntüsündeydi. Hatta bu bîatı, özellikle İslâm öncesi Arap toplumunda sıklıkla rastlanan birey ya da kabîle düzeyindeki ittifak ilişkilerinin, yani *Hilf Velâsi*'nin tipik bir örneği olarak tanımlamak da çok abartılı değildir.²⁸

Hız. Muhammed'in bir grup Medîneliyle vardığı anlaşma muvâcehesinde Medîne'ye yaptığı hicret, onun açısından bir ferahlama içerdiği kadar mukabele zarûreti bulunan pek çok meydan okumayı da beraberinde getiriyordu. Hız. Muhammed, artık Mekke aristokrasinin doğrudan baskı ve hücumlarından kurtulmuş ve hatta ilerleyen dönemlerde Mekkelilerin ticâret kervanlarına yapılan küçük baskınlarla en çok önem verdikleri faaliyetlerini tehdit eder hâle gelmişti. Ancak Müslümanların Medîne'ye kitlesel hicretinin getirebileceği olası içtimâî ve siyâsî sorunların yanı sıra, Medîne toplumunun müzmin problemleri de çözüm bekliyordu. Bu yüzden, onun siyâsî tecrübesini ele almak, büyük ölçüde Medîne'de geçirdiği yılları mütâlâa etmek anlamına gelmektedir. Hız. Muhammed'i bugün de mutlak şekilde taklit edilmesi gereken politik bir figür olarak tasvir eden görüşler, daha en başında onun bir devlet kurma niyetinde olduğu ve Medîne'de bu düşüncesini eyleme geçirmek noktasında muvaffak olduğu ön kabûlüyle tartışmayı başlatırlar. Örneğin, Cemâat-i İslâmî teşkilatının önderi Mevdûdî²⁹ bu görüşün önde gelen temsilcilerinden biridir. Mevdûdî'ye göre, peygamberlerin gönderiliş amaçlarından biri de ilâhî kanunlarla yönetilen bir devletin tesisidir.³⁰ Peygamberler ise bu devletin -Allah tarafından- atanmış devlet başkanlarıdır. Mevdûdî, Hız. Muhammed'in Medîne'de bir İslâm Devleti kurduğunu, bu devletin kuruluş sürecine de Allah'ın bizâtihi müdâhalelerde bulunduğunu öne sürer. Mevdûdî ayrıca, Hız. Muhammed'in ilâhî bir tensiple Medîne merkezli İslâm Devleti'nde hem devlet başkanı hem de ordu komutanı olarak görev yaptığını da ekler.³¹ Hız. Muhammed'in bir İslâm Devleti iddiası söz konusu olduğunda, bu iddiayı destekleyen en önemli fiilî karîne şüphesiz Medîne Vesîkası'dır. Târîhi bir metin olarak Medîne Vesîkası'nın niteliği oldukça tartışmalı bir husus iken, konu özelinde de oldukça keskin yorumlar yapıldığını söylemek gerekir. İslâmî pek çok disiplinde otorite kabûl edilen Muhammed Hamîdullah,

²⁶ İbn Hişam, *es-Sîret'ün Nebeviyye*, s.44-46.

²⁷ İbn Hişam, *es-Sîret'ün Nebeviyye*, s.49-51.

²⁸ Cemal Cevde, *el-Avdâul-İctimâ'îyye ve'l-iktisâdiyye li'l-Mevâlî fi sadri'l-İslâm*, (Amman: 1989), s.13-17.

²⁹ Mevdûdî'nin, Allah'ı gerek uhrevî gerekse dünyevî alanda mutlak egemen olarak takdim eden Kur'an'ı politik bir bağlam üzerinden değerlendiren ve peygamberlere politik bir misyon yükleyen görüşlerinin oluşmasında kuşkusuz Hindistan'daki târihsel vasatın da önemli bir payı vardır.

³⁰ Seyyid E'bul-A'lâ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, çeviren Ali Genceli, (Ankara: Hîlal Yayınları, 2006), s.73.

³¹ Seyyid E'bul-A'lâ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 371.

Medîne Vesîkası'na târihteki ilk anayasa olma özelliğini yükleyecek kadar iddialı olabilmektedir.³²

Yukarıda Mevdûdî ile Hamîdullah isimleri üzerinden örneklenen, Hiz. Muhammed'in Medîne'de liderlik ettiği toplumun bir devlet; Medîne Vesîkası'nın da bu devletin anayasal tapusu olduğu fikri, çok geniş bir nüfuz alanını hâizdir ve tartışmaya kapalı bir postüla durumundadır. Bu çalışmada ise söz konusu mesele iki temel soru etrafında tartışmaya açılacaktır:

Hiz. Muhammed'e tevdi edilen nübüvvet vazîfesi siyâsî bir müessese ya da devlet kurma sorumluluğu içeriyor muydu yoksa elde ettiği karizmatik etki alanı ve siyâsî liderliği yaşadığı konjonktürün de katkıda bulunmasıyla peygamberliğine eklenen neticeler miydi?

Hiz. Muhammed'in tesis etmeye muvaffak olduğu siyâsî organizasyon o dönem için devlet olarak isimlendirilebilecek işlevsel ve kurumsal olgunluğa sahip miydi? Eğer sahipse bu yapı günümüz Müslümanları için nasıl bir yol göstericilik ifâde etmektedir?

Tartışmanın ilk maddesine dâir bir cevap arayışına girişildiğinde; Kur'an-ı Kerîm'in Hiz. Muhammed'e devlet kurma ya da siyâsî bir organizasyon inşâ etme sorumluluğu yükleyen açık bir âyetine rastlamanın mümkün olmadığı tespit edilmektedir. Bâzı âyetlerde, Hiz. Muhammed'in vazîfesinin ona vahyedileni tebliğ etmekten ibâret olduğu vurgulanırken,³³ bazı âyetlerde ise müminlere Peygamber'e tâbi olmaları noktasında güçlü tembihler yapılmaktadır.³⁴ Hiz. Muhammed'in vazîfesini tebliğ etmekle sınırlayan ve Müslümanların O'na itâatini emreden bu âyetlerin bütününden peygamberlik otoritesine yapılan vurguyu çıkarsamak yanlış olmayacaktır. Hiz. Muhammed'in peygamberlik dışında bir vasfına işâret eden ve ona siyâseten hükmetmenin zarûri lazımlarından biri olan icbar hakkını açık şekilde tevdi eden bir âyete rastlamak ise mümkün değildir. Hiz. Muhammed'in tebliğ vazîfesine ek olarak bir de ona devlet kurma görevi verildiğini savunan görüşün açmazı işte tam bu noktada başlamaktadır. Eğer Hiz. Muhammed'e ilâhî bir kudret tarafından devlet kurma ödevi verildiyse, müntesipleri üzerinde zor kullanabilme ayrıcalığı da verilmeliydi.³⁵ Zirâ icbar monopölü, târih boyunca devlet aygıtının temel gerekliliklerinden biri olagelmıştır. Siyasal iktidar, aynı zamanda da bir icbar kudreti anlamına gelir. Bu noktadan hareketle, Hiz. Muhammed'in hicretle beraber ulaştığı dünyevî gücü, risâletine mündemiç aslî bir vazîfe olarak değerlendirmek, nübüvvet ve velâyet pratikleri arasında bir ayırım ve temyizi zarûri hâle getirmektedir. Çünkü, Hiz. Muhammed'in dînî ve siyâsî rollerini aynı

32 Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çeviren Salih Tuğ, (Ankara: Yeni Şafak Armağanı, 2003), s.11-18.

33 Bkz: Sâd 70, Şuarâ 107, Fussilet 6, Kehf 110, Ankebût 18, Ra'd 7, Nûr 54, Hac 49. Mâide 92.

34 Şuarâ 131, Şûrâ 48, Enfâl 1, Enfâl 20, Enfâl 46, Âl-i İmrân 32, Âl-i İmrân, 132, Nisâ 13, Nisâ 59, Nisâ 80, Nisâ 115, Nûr 47, Nûr 52, Nûr 56, Tevbe 71.

35 Hamid Dabashi, *Authority in Islam*, s.37-38.

kaynaktan beslenen vasıflar olarak mezcetmek, Peygamber'in vefatıyla beraber aşılması muhal bir krize dönüşmektedir. Eğer Peygamber'in siyâsî otoritesi nübüvvetinin aslî bir cüzüyse, otoritenin meşrû şekilde devrini sağlayacak dînî usûl ve esaslar olmalıdır.³⁶ Ancak, Sünnî fıkı, bu otorite devrini tâyin eden usûl ve esasların varlığını kabul etmemekle beraber, imâmetin vücûbunu ve devir şeklini nassa dayandıran Şîî teolojiyi şiddetle reddetmektedir.³⁷ Dolayısıyla, burada bir anayasanın ve kuşattığı siyasal bir varlık olarak devletin sâhip olması gereken özelliklerin tartışılması zarûreti vardır. Aksi takdirde, Hz. Muhammed'in siyâsî tecrübesinin Müslümanlar için ifâde ettiği anlam literal bir okumanın sığılığına kurban gitmekte ve çözüm üreten bir kaynak olması gerekirken, İbn-i Haldûn'un dinamik olarak tanımladığı toplumun değişim hızına ayak uyduramayan bir sorun kaynağına dönüşmektedir.³⁸ Bu durumda cevaplanması gereken asıl soru, ikinci sorudur.

Müslüman Mekkelilerin Medîne'ye hicreti aşılması gereken pek çok idârî ve içtimâî problem içeriyordu. Mekke'den gelen muhâcirler, sâhip oldukları varlıklarının çoğunu geride bırakarak hicret etmek zorunda kalmışlardı. Bu nedenle, barınma gibi çok temel gereksinimlerin çözülmesi ve aralarında çölden gelen bedevîlerin de bulunduğu muhâcirlerin Medîne hayatına intibaklarının sağlanması gerekiyordu. Bu sorunları çözmek için ellerinde Mekke hayatlarından kalma görece basit tecrübelerden başka somut formlar mevcut değildi. Ancak bu aşamada Kur'an âyetlerinin ilkesel yol göstericiliği, Hz. Muhammed'in liderlik meziyetleri, sabrı ve sorunlara çözüm bulmadaki mahâreti problemlerin çözümü noktasında yeni bir referans düzlemi oluşturuyordu.³⁹ Hz. Peygamber, bu sorunlara ensar ve muhâcirin maddî ve mânevî kaynaşmalarını hızlandıracak ve İslâm toplumundaki bütünleşmeyi gerçekleştirecek kardeşlik (muâhât) uygulamasını hayata geçirerek çözüm bulmaya çalıştı. İlk olarak Mekke Müslümanları arasında tatbik edilen bu uygulama, hızla halledilmesi gereken sorunlar için ivedi bir çözüm üretti.⁴⁰ Fakat bu çözüm, İslâm'ın politik etki alanı genişledikçe çözülmeye yüz tuttu ve ensarla muhâcir arasında örtülü bir rekabet gelişmeye başladı. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ise bu örtülü rekabet çok açık şekilde su yüzüne çıktı.⁴¹

Müslümanlar arasındaki sorunlara çözüm bulmaya yönelik çabalardan sonra, bütün Medîne'yi kapsayan bir düzenin tesisi elzemdi. Medîne ahâlisinin Hz. Muhammed'i şehirlerine dâvet etme motivasyonlarından biri de bu düzen beklentisiydi. Bütün Arap Yarımadası'nda güçlü şekilde

36 Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, translator Maryam Loutfi, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), s.104.

37 Mehmet Âkif Aydın, "İmamet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt:22, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), s.203-207.

38 Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, (2006): s.83-114.

39 W. Montgomery Watt, *Prophet and Statesman*, s.101.

40 İbn Hişam, a.g.e., s.94-95., İbn Sa'd, a.g.e., s.110.

41 Muhammed Abid El-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çeviren İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s.170.

hâkim olan kabîle asabiyeti motivasyonu ile kurgulanmış bir siyâsî yapıya alternatif çözümler üretmek ve onu reforme etmek kolay değildi. Ayrıca bu yapıyı bir anda bütünüyle ters yüz etmek stratejik açıdan doğru bir hamle olmayabilirdi. Bu sebeple, kabîleler arasındaki çatışmaları sonlandıracak ve toplumsal bir bütünlüğü mümkün kılacak bir mutâbakata ihtiyaç vardı. İslâm Devleti fikri söz konusu olduğunda en önemli atıf noktasına dönüşen Medîne Vesîkası, bu mutâbakatı mümkün kılmaya mâtuf önemli bir çabaydı. Bununla beraber, bu vesîka pek çok açıdan tartışmaya konu olmuş ve hâlâ da olmaya devam etmektedir. Bazı müellifler, ilk dönem kaynakların vesîkaya eşit önem ve ihtimamı vermemesi ve bazılarının da hiç bahsetmemesi nedeniyle bu vesîkanın gerçekliği noktasında şüphe duymaktadırlar. Ancak vesîkanın gerçekliğine yönelik mutâbakat daha yaygındır ve esasında tartışmaya daha açık olan kısım bu vesîkanın imzalanma zamanı ve mâhiyetidir. Yaygın kanaat baz alınıp vesîkanın hicretin ilk yıllarında imzalandığı kabûl edildiğinde, vesîkanın maddeleri ile Müslümanların o dönem bulundukları vaziyet arasında çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü, vesîkanın teşkil edildiği iddia edilen hicretin ilk yıllarında Müslümanlar, gayri müslimleri böyle bir anlaşmaya mecbur edecek siyâsî ve askerî güçten yoksundur. *Kütüb-i Sitt'e*'den dördünde yapıldığına dâir güçlü rivâyetler bulunan Medîne'deki nüfus sayımına göre Müslümanların hicretten sonraki ilk yıllarda ulaştığı âzamî sayı 1500 civarındadır. Buna mukabil gayrimüslimlerin sayısı ise 8.500 dolaylarında tahmin edilmektedir.⁴² Vesîkanın zaman ve mâhiyetine dâir yürütülen bu tartışmalar, günümüzdeki vesîka metninin aynı anda oluşturulmadığı ve zamanla yapılan ilâvelerle son hâlini aldığı fikrini vermektedir. Yukarıda çelişki olarak ifâde edilen gayrimüslimlerle ilgili kısmın da, Müslümanların gücünün arttığı bir dönemde yapılan karşılıklı anlaşmalar neticesinde eklenmiş olması yüksek bir ihtimaldir.⁴³ Medîne Vesîkası'nın hicretin henüz ilk döneminde bütünlüklü bir metin olarak oluşturulduğu fikri kabûl edildiğinde, ortaya cevaplanması gereken bir soru daha çıkmaktadır. Eğer Hz. Muhammed'in risâlet otoritesi mutâbakatın Müslüman olmayan taraflarından da kabul gördüyse, neden ona iman etmeyip ilerde onunla yeniden savaşma yoluna gitmişlerdir? Medîne Vesîkası'na dâir yaygın ama yanlış kanaat, Hz. Muhammed'in Medîne'ye hicretten sonra kazandığı politik pozisyonu yorumlarken düşülen temel hatayla ilgilidir. Hz. Muhammed, Medîne'ye hicret eder etmez şehirde yaşayan herkesin kabûl ettiği, otoritesi ve hakemliği tartışılmaz bir lidere dönüşmemiştir. Bu kanaat, ne târihin tabîî işleyiş şekliyle ne de kaynakların işâret ettiği gerçeklikle örtüşmektedir.⁴⁴ Hz. Muhammed'in Medîne'deki siyâsî etkinliğinin artması, Müslümanların askerî ve ekonomik gücünün gelişmesine paralel olarak cereyan etmiştir. Bedir Savaşı'nın kazanılması, bu tadrîcî yükselmenin bir basamağı olduğu gibi, Hendek savaşında Medîne'nin başarıyla müdâfaası ve sonrasında şehirde yaşayan Yahudilerin yapılan ikili anlaşmalara uymamalarından sebep tadrîcî tasfiyeleri Hz. Muhammed'in politik güçlenme vetîresinin merhaleleridir.⁴⁵

42 Tayyib Okıç, "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sayı 1 (1958): s.11-20.

43 Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s.234-235.

44 Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s.236.

45 W. Montgomery Watt, *Prophet and Statesman*, s.96.

Öte yandan Hamîdullah'ın yaptığı gibi Medîne Vesîkası'nın anayasa niteliğinde bir belge olduğunu varsaymak zorlama bir yorum olacaktır. Medîne Vesîkası'nı modern anayasacılık düşüncesine temel teşkil eden bir belgeden ziyâde bir sözleşme ya da işbirliğine dayalı örgütsel bir antlaşma metni olarak değerlendirmek çok daha sıhhatli bir okumadır.⁴⁶ Çünkü *anayasa* kavramı, *-anayasacılık* düşüncesinin kökenlerini Antik Yunan'a dayandıran görüşler olsa da- Medîne Vesîkası'nın ilân edildiği döneme kıyasla çok daha modern bir birikimin ürünüdür. Anayasa teriminin bugün taşıdığı üç temel anlam bulunmaktadır: İlk olarak anayasa bir ülkedeki üstün hukuk gücüne sahip bir metni ifâde eder. İkinci anlamda ise anayasa bir ülkedeki fiili devlet sisteminin mevcûdiyetini belirtir. İlgili literatürde anayasacılık fikrinin temellerini Antik Yunan'a ve özellikle Aristoteles'in çalışmalarına dayandıran görüşler de mevcuttur. Vile, *Anayasacılık ve Kuvvetler Ayrılığı* başlıklı eserinde anayasacılık ve kuvvetler ayrılığı gibi fikirlerin nüvelerinin Aristoteles'te bulunabileceğini belirtir.⁴⁷ Gerçekten de Aristoteles'in *Politika* isimli eseri incelendiğinde, filozofun yasa ve kuvvetler ayrılığı gibi kavramlardan bahsettiği görülmektedir. *Politika*'nın IV. kitabında düzenin sağlıklı bir biçimde işlemesi için iyi yasaların yapılmasının ve yapılan bu yasalara uyulmasının gerekliliğini anlatır.⁴⁸ III. kitapta da yetkinin şahsî ve keyfî bir irâdenin elinde olması yerine, yasaların kontrolünde -yasaların kötü rejimlerin kontrolüne girme ihtimalini vurgulamakla birlikte- olması gerektiğini söyler.⁴⁹ Aristoteles, *Politika*'nın IV. kitabında, toplumsal çapta önem taşıyan meselelerin istişâre edildiği bir müzâkere mecrâsından, bütün görev ve yetkileri içeren bir yürütme erkinden ve yetkilerin sınırlarını çizen bir yargı düzeninden söz eder.⁵⁰ İtalyan siyâset bilimci Sartori ise anayasacılık terimini Aristoteles'in eserlerine ve Antik Yunan mîrasına dayandıran görüşleri kabûl etmez. Bu durumun Aristoteles'in kullandığı *politeia* kavramının *anayasa* olarak yanlış tercüme edilmesinden kaynaklandığını öne sürer.⁵¹ Sartori'ye göre, anayasa sözcüğü modern kullanımdaki anlamını İngiliz hukuk terminolojisindeki evrimine borçludur.⁵² Öte yandan anayasacılık ifâdesi, bir devletin varlığına istinaden kurgulanan bir kavramdır. Antik Yunan'da cereyan eden demokrasi tartışmalarında bugün kullanılan anlamda bir devlet modelinden bahsedilmemektedir.⁵³ Anayasacılık kavramının Antik Yunan mirasından tamamıyla bağımsız teşekkül ettiğini

46 Abou El Fadl, "The Centrality Of Shari'ah To Government And Constitutionalism In Islam," içinde *Constitutionalism In Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, eds. Rainer. Grote and Tilmann J. Röder, (New York: Oxford University Press, 2012), s.48.

47 M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1998), s.24.

48 Aristoteles, *Politika*, çeviren Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), s.123.

49 Aristoteles, *Politika*, s.283.

50 Aristoteles, *Politika*, s.366.

51 Giovanni Sartori, "Constitutionalism: A Preliminary Discussion", *The American Political Science Review* 56 No 4, (1962): s.863.

52 Giovanni Sartori, "Constitutionalism: A Preliminary Discussion", s.863.

53 Aoife O'Donoghue, *Constitutionalism In Global Constitutionalisation*, (United Kingdom: Cambridge University Press, United Kingdom 2014), s.64.

iddia etmek nominalist bir yaklaşımdır. Ancak, bu görüşün tam aksi istikametinde yer alan, bugün kullanılan anayasacılık kavramıyla Antik Yunan tecrübesi arasında doğrudan irtibat kuran tezlerin de hayli iddialı olduğunun altı çizilmelidir. Çünkü Antik Yunan siyâsî düşüncesinde, devlet-yurttaş birlikteliğinin dışında konumlanan, iktidara karşı hak sâhibi bir birey tasavvurunun bulunduğunu söylemek çok güçtür.

Anayasa teriminin üçüncü anlamı *anayasacılık* felsefesi, kısaca devletin sınırlandırılması düşüncesini ifade eder. Anayasacılık, bireyin özgürlüğüne karşı devlet iktidarından gelebilecek olan tehdit ve icbarları bertaraf etmek için devlet aygıtını hukukla ve yazılı bir anayasayla sınırlandırma amacı güden modern bir düşüncedir.⁵⁴ Anayasacılık, bireyin özgürlük alanının muhâfaza altına alınması ve iktidar aygıtının sınırlandırılmasıyla alakalıdır.⁵⁵ Anayasa kavramına ilişkin bu çerçeve tanımdan sonra denilebilir ki, Medîne Vesîkası'nın anayasa mesâbesinde bir belge olması için, Hz. Muhammed'in Medîne'de liderlik ettiği siyasal yapının, söz konusu dönem koşullarında devlet olarak kavramsallaştırılabilecek bir muhteviyata sâhip olması gerekmektedir.

Hz. Muhammed'in Vefatı ve Siyâsî Meşrûiyet Krizi

Hz. Muhammed, risâlet vazîfesini yürüttüğü yaklaşık 23 yıllık süre boyunca, İslâm akîdesini hayatın her veçhesini kuşatan bir ölçü olarak vazetmeye çalıştı. Bu hususta büyük ölçüde başarılı olsa da Arapların hayatın her noktasına nüfuz etmiş asabiyete olan bağılıklarını bu denli kısa bir süre zarfında kökünden değiştirmek mümkün değildi. Buna karşın Hz. Muhammed'in hem dînî hem de dünyevî bir otoriteyle mücehhez karizmatik liderliği, O hayatta olduğu müddetçe Müslüman toplumunda vücûda gelmesi muhtemel pek çok sorunu gün yüzüne çıkmadan bertaraf edebilecek bir güçteydi. Bu sebeple de Hz. Muhammed'in vefatı hayatının sâhip olduğu güçlü tesir nispetinde travmatik sonuçlar doğurdu. Bu sonuçların belki de en önemlisi, bugün bile hâlâ bütünüyle çözülememiş olan siyâsî meşrûiyet sorunu idi. Hz. Muhammed'in vefatına verilen ilk tepki de doğrudan bu sorunla ilgiliydi.

Hz. Muhammed, hayatta olduğu müddet boyunca bir vâris tâyin etmemişti. Bunun yanı sıra Müslümanların kendilerini nasıl yöneteceklerine dâir bir usûl ya da yöntemi de mîras bırakmamıştı. Müslümanların kutsal kitabı ise yönetsel meselelerde referans kabûl edilecek düzeyde şûraya vurgu yapmasına karşın,⁵⁶ bir devlet ya da yönetme formuna işaret eden âyetler içermiyordu. Bu sebeple, Peygamber'in vefatıyla beraber, kabîle yakınlıklarının birinci derecede etkili olduğu bir hilâfet tartışması yaşandı.⁵⁷ Hz. Muhammed'in vefatının hemen akabinde ensar, ortaya

54 Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, (Ankara: Orion Kitabevi, 2011), s.27-28.

55 Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, (London: The Macmillan Press, 1995), s.184.

56 "Onların işleri aralarında şûra iledir" Şûra 38.

57 Abdulaziz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi: Bir Önsöz*, çeviren Hayrettin Yücesoy, (İstanbul: Endülüis Yayınları, 1991), s.91.

çıkan yeni durumu tartışmak ve belki de yeni bir lider seçmek niyetiyle Benî Saide gölgeğinde toplandı. Henüz son peygamberin naaşı dahi defnedilmemişken bir lider seçme telâşının ortaya çıkması, doğrudan ensar ve muhâcir arasındaki örtülü iktidar mücadelesiyle ilgiliydi. Hz. Muhammed hâlâ hayattayken emâreleri görülen bu gerginlik⁵⁸, onun vefatıyla beraber bütünüyle gün yüzüne çıkmıştı. Ensar, hızlı davranarak bu yarışta avantajlı bir pozisyon almak istiyordu. Ancak, muhâcirin ileri gelenlerinin bu toplantıyı haber alması işlerin seyrini değiştirdi. Hazrec Kabilesi'nin Reisi Sa'd b. Ubâde, ensar tarafından halife seçilmek üzere iken, Ebû Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde Benî Saide'deki meclise dâhil oldu. İki taraf arasında yaşanan tartışmalar neticesinde Ebû Bekir, Müslümanların Hz. Muhammed'ten sonraki ilk yöneticisi oldu. Ancak, bu mecliste yaşananlar uzun süre tartışılmaya devam etti. Halife Ömer döneminde, Ebû Bekir'in seçiminin bir oldubitti ve aceleyle gerçekleştiğine dâir bazı dedikodular devam ediyordu. Bu söylentiler Halife'nin kulağına kadar ulaşınca bir açıklama yapma zarûreti ortaya çıktı. Bunun üzerine Halife Ömer bir Cuma hutbesinde Benî Saide'de yaşananlara dâir tanıklığını ve görüşlerini paylaştı. Bu hutbe başlıca bütün ilk dönem İslâm târihi kaynakları tarafından kaydedildi.⁵⁹ Bu nakle göre; ensar Hazrec'ten Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek üzereyken, Ebû Bekir ve Ömer ve Ebu Ubeyde'nin başını çektiği muhâcir grup ensarın halife seçmek üzere toplandıkları meclise dâhil oldu. Ensar, tartışmanın başında, İslâm'ın tesisindeki hizmetleri ve saydıkları başka fazîletleri sebebiyle hilâfetin kendi hakları olduğunu iddia etti. Ebû Bekir bu iddiaya cevaben; ensarın saydıkları fâziletlerini inkâr edemeyeceklerini, fakat Arapların Kureys'ten olmayan birine itâat etmeyeceklerini, bu sebeple de mecliste bulunan muhâcirlerden Ömer veya Ebû Ubeyde'den birine biât etmenin daha uygun olacağını teklif etti. Bu gerekçe ile kısmen iknâ olan ensar, bu sefer ikili bir başkanlık şekli teklif edip, ensar ve muhâcirden iki ayrı emir seçilmesini önerdi. Bu teklif iki taraf arasında sert münâkaşalara sebep olunca, işin daha da tatsızlaşacağını öngören Ömer, elini uzatarak Ebû Bekir'e biât etmiş ve onu diğer muhâcirlerle ensar tâkip etmiştir.⁶⁰ Gerçekleşen ilk halife seçimi sırasında yaşanan tartışmalara bakıldığında, temel belirleyicinin İslâmî referanslardan ziyâde geleneksel kabîle ilişkileri olduğu görülmektedir.⁶¹

Bazı kaynaklarda muhâciri temsil eden sahâbe grubunun Hz. Peygamber'den "İmamlar Kureys'ten olacaktır"⁶² şeklinde bir hadis aktararak ensarı iknâ ettikleri iddia edilmektedir. Fakat bu iddia güvenilir kabûl edilmemektedir. Hz. Muhammed'in evrensel dâvetinin, halifelik vazîfesini bir kabîleye inhisar ettirmesi kendi mesajını tekzip manasına

58 İbn Hişam, İbn Hişam, *es-Siret'ün Nebeviyye*, s.196.

59 İbn Hişam, *es-Siret'ün Nebeviyye*, s.201, Ebû Abdullah Muhammed b. Buhârî, İsmâil (trz). Sahih, İstanbul, s.86.

60 İbn Hişam, *es-Siret'ün Nebeviyye*, s.200

61 Muhammed Abid El-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akh*, çeviren Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003): s.170-172., Cem Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, (Konya: Yediveren Yayınları, 2002): s.80-81.

62 Buhârî, Menâkıb, 2; Ahkâm, 2, Enbiyâ, 1; Müslim, İmâret, 4.

gelir. Zirâ Hz. Muhammed'in en çok gayret sarf ettiği noktalardan biri, kabîle toplumunun yerine bir akîde toplumu inşâ etmektir. Dolayısıyla bu rivâyet, akîdenin bütünsel olarak içinde barındırdığı ilkelerle muvâfakat etmemektedir. Bu rivâyeti şüpheli bulmamıza sebep olan bir diğerk husus da, ensarın böyle bir hadisten habersiz olmasıdır. Ensar, en az muhâcir kadar Hz. Muhammed'in söylediklerini dinleme veya en azından haberdar olma imkânına sâhip olmuştur. Bu rivâyet sahih farz edildiğinde, ensarın Hz. Muhammed'in sözünü çiğnemekle kalmayıp, Müslümanlar nazarında meşrûluğu olmayan bir liderliğe tâlip olduğu öne sürülmüş olmaktadır. Bu durum çok mâkul görünmemektedir. Elbette Ebû Bekir'in halife seçilmesi, tek başına mensup olduğu kabîleyle ilgili değildi. Hz. Muhammed'e olan yakınlığı, zaman zaman namazlarda ona vekalet etmesi, Mekke'den Medîne'ye gerçekleşen hicretteki yol arkadaşlığı gibi husûsiyetler de bu seçimde etkili olan unsurlardı. Fakat, nihâi olarak ilk hilâfet tartışması, oldukça kabîle eksenli argümanlar etrafında cereyan etmiştir.⁶³

Yukarıda ayrıntılarıyla anlatmaya çalıştığımız ilk halife seçimi, çalışmamızın temel iddiasını teyit eden bir mâhiyettedir. Müslümanların, Hz. Muhammed'in vefatı karşısında yaşadıkları şaşkınlık, ilk halifenin seçimi esnâsında cereyan eden tartışmalar ve ilk halifenin tâyinini tâkip eden süreçte ortaya çıkan Ridde Olayları ve Yalancı Peygamberler hadiseleri, son peygambere atfedilen devlet müessisi vasfını tekzip eder bir istikamettedir. Eğer iddia edildiği gibi Hz. Muhammed bir devlet kurma ve siyâsî düzen tesis etme göreviyle muvazzaf olsaydı, Müslümanların kendisinden sonra kendilerini nasıl idâre edeceklerine dâir usul ve esaslar vazetmesi zarûrî hâle gelirdi. Ancak Hz. Muhammed, kendisine tevdi edilen ilâhî vazîfenin vefatıyla beraber sonlandığının farkındaydı ve Müslümanlar'a miras olarak bir devlet ya da dünyevî nizam yerine, onları her şart ve zamanda bir arada tutmaya muktedir mukaddes bir kitap ve ümmet ruhunu bırakmıştır.

Sonuç

Bu makale, İslâm'ın bütünüyle siyâsetin dışında, yalnız inanca münhasır bir din olduğu iddiasında değildir. Bilakis, İslâm'ın siyâsete dönük tarafları da kabul edilmektedir. Ancak Hz. Muhammed dönemini bugün için bile mutlak taklit edilmesi gereken bir fikir, eylem ve şekil manzûmesinden ibâret gören anlayışın İslâm Devleti iddiasına karşı bir eleştiri geliştirilmektedir. Dönemin husûsî şartları ve zarûretleri altında, Hz. Muhammed tarafından meydana getirilen cemaatin siyâsî tecrübesi, kendi zaman ve mekânsallığında olabilecek en ideal fikir ve eylemleri barındırıyor olsa dahi, bu fikir ve eylemleri bugün aynıyla taklit etmenin Müslümanların yaşadığı sorunlara çözüm üretebilme kabiliyeti henüz tasdik edilebilmiş değildir. Ayrıca, sorunların çözümünü İslâm Devleti'nin tesisi şartına bağlayan iddia, İslâm'ın sorunlara cevap üretme imkânını temelinden sarsmaktadır. Kezâ İslâm'ı, târihselliğin zamana hapseden cenderesinden kurtaran husûsiyeti, dönemsel pratiklere değil de evrensel ilkelere atıf yaparak insanlığa mesaj taşımasıdır.

63 Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, sayı:1 (1973): s.158-161.

Sünnî ve Şîî gelenekler tarafından farklı şekillerde yorumlansa da, *Asr-ı saâdet* ifâdesi içine oturtulmuş, her şeye çözüm üretme gücüne sâhip İslâm Devleti tasavvurunun târihî gerçeklik zeminini tespit etmek ve bu târihî örnekliğin bugüne çözüm üretme imkânını incelemek, Müslüman düşünce dünyasının içine girdiği siyâsî krize çözüm bulma yolundaki önemli merhalelerden biridir. Zirâ Hz. Muhammed'in kısa süre içerisinde hem İslâm inancını yayma hem de yeni bir siyâsî güç oluşturma noktasında elde ettiği başarıların ardından vefatı, bütün Müslüman siyâsî târihini etkileyecek derin bir meşrûiyet krizi yaratmıştır. Kendisinin henüz naaşını bile defnedilmemişken Müslümanlar arasında baş gösteren iktidar krizi, geleneksel anlatının tasvir ettiği, sorunlardan arındırılmış, -adeta azizlerden müteşekkil- *ensar-muhâcir* ilişkisini tekzip eder bir mâhiyette gelişmiştir. Akîde etrafında gelişen siyâsî hareket güçlendikçe, ensar ve muhâcir arasında bazen örtülü bazen de açık şekilde cereyan eden rekabet büyümüş, Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra *Sakifetü Benî Sa'îde*'de yaşanan tecrübeyle de bütün çıplaklığıyla gün yüzüne çıkmıştır. Kabîle gelenek ve alışkanlıklarının daha müessir olduğu harâretli tartışmalardan sonra Ebû Bekir, Müslümanların ilk halîfesi olarak seçilse de bu durum Hz. Muhammed'in vefatıyla baş gösteren meşrûiyet krizini ortadan kaldırmak noktasında uzun süreli ve kalıcı bir etki yaratamamıştır.

Ebû Bekir'in halîfe seçilmesi, Peygamber'den sonra Müslüman toplumuna kimin liderlik edeceği ve bunu hangi esaslara binâen yapacağı sorunlarına geçici bir çözüm olmaktan öteye gidemedi. Çünkü asıl sorun, Ebû Bekir'in şahsından değil; bizzat hilâfet kurumunun muhtevâsındaki boşluklardan kaynaklanmaktaydı. Hz. Muhammed, dînî ve dünyevî meselelerin çözümünde hakemlik yapan, nihâî hükümler veren bir liderdi. Onun verdiği hükümlerin, Müslüman cemiyet üzerinde mutlak bir bağlayıcılığı vardı. Çünkü otoritesi dünyevî bir güç ve iktidardan ziyâde ilâhî bir yetkeden kaynaklanıyordu. Bu ilâhî yetke, toplumunun lideri kontrol etme ya da onun hatalarını düzeltme gibi yükümlülüklerini de ortadan kaldırıyordu. Zirâ toplum O'na itâat etmekle, ilâhî rehberiyete, yâni Allah'a itâat etmiş sayılıyordu.⁶⁴ Ancak Hz. Muhammed'in bu nevi şahsına münhasır karizmatik otoritesinin bir bütünlük ve ayniyet içinde parçalanmadan devri mümkün değildi. Nitekim Ebû Bekir halîfe seçildikten sonra yaptığı konuşmada bu gerçeği şöyle vurguluyordu:

*Ey cemaat! İçinizden en hayırlısı ben olmasam da, sizlerin velayeti işi bana verildi. Eğer ki, güzellik eylersem, bana el uzatınız, fenalığa eğilirsem beni doğruya getiriniz. Hakikat dürüstlük, yalan hıyanettir. Zayıf olanlarınız, benim yanımda kuvvetlidir, ta ki Allah'ın ona bahsettiği şeyi ben ona Allah'ın izniyle geri verinceye dek... Ben Allah ve O'nun resulüne itaat ettikçe siz de bana itaat ediniz. Eğer ki ben, Allah ve resulünden dönersem bana itaat sizlere vacip değildir.*⁶⁵

64 Abdolvahhab el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet?*, çevirenler Hasan T. Kösebalaban ve Murat Çiftkaya, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2009), s.53.

65 İbn Hişam, *es-Siret'ün Nebeviyye*, s.203.

Ebû Bekir'in bu sözleri, halîfenin yetkisinin temeli ve sınırlarındaki muğlaklığı açığa serer. Bu muğlaklığın temelinde Müslüman toplumunun en üst egemeni konumunda bulunan halîfenin vekâleten hükmetmesi yatar. Vekâleten hükmeden bir egemen, iktidarını otoriteye dönüştürmede ve toplumun itâat etme ödevine meşrû bir temel atfetmede zorluk yaşar. Weber'in ünlü meşrûluk tipolojilerinden hareket edecek olunursa, ne geleneksel ne de karizmatik meşrûiyet biçimi, halîfenin otoritesinin meşrûluğunu tam olarak normatif çerçeve içine alabilir. Gelenek ve görenekler üzerine temellenen geleneksel meşrûiyet, bu normatif çerçeveyi bütünüyle kuramaz. Çünkü halîfelik, -atıf noktası Peygamber'in mîrası olsa da- esasında Müslüman toplumu için yeni bir durumdur. Liderin fevkalbeşer görülen husûsiyetlerinden kaynaklanan karizmatik meşrûiyet biçimi de halîfenin meşrûluğunun normatif bağlamını eksiksiz olarak kurgulayamaz. Lider ile kitle arasında oluşan duygusal terkipten mülhem otorite ve toplumsal itaatin vekil(ler) aracılığıyla ilânihâye devam ettirilebilmesi olanaksızdır. Ayrıca, vefat etmiş bir Peygamber'in bu dünyadaki vekili, yâni bir anlamda *nübüvvet naîbi* olarak tasavvur edilen halîfenin, Peygamber kültürünü aşması mümkün değildir. Hilâfet kurumunun bir diğer yumuşak karnı da Lewis'in de belirttiği gibi halîfenin Peygamber'in ardından gelen bir vekil kral mı, yoksa Allah'ın vekil kralı mı olduğu sorunsalıdır.⁶⁶

Hülâsa, halîfelik Müslümanların, Peygamber'den sonra bir siyâsî meşrûiyet kriziyle karşı karşıya olduğu gerçeğini zâhiren çözmüş ve bu minvalde yaşanacak problemleri kısa bir süreliğine ertelemiştir. Ebû Bekir ve Ömer'in halîfelik yıllarındaki hilâfet makamının, -kısa süreli uzlaşma dönemleri hâric- Müslümanlar arasında yaşanan iktidar kavgalarını ve hizipleşmeleri daha da perçinlediğini ve hatta bunlara zemin hazırladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Erken dönem Müslüman toplumunun, mâruz kaldığı bu büyük meydan okumalara karşı cevap üretmede yaşadığı zorluk, İslâm'ın siyâsî bir müessese vazetme veya siyâsî iktidarın hangi usûllere göre tesis edileceği konusundaki iddiasızlığına delâlet eden önemli emârelerdir. Ancak buna karşın, İslâm'ın özünde politik olduğu, bu meyanda sâdece ibâdet, ahlâk ve îtikat kurallarını belirleyen bir din olmanın çok ötesinde; aynı zamanda da siyâsî, sosyal ve iktisâdî alanlarda da emredici hükümler içeren, hayatın her alanını kuşatan bir doktrin olduğu önermesi hâlâ canlı bir tartışma alanı olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Akbulut, A. (2006). Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin İlk Teolojik Yansımaları. *Kelam Araştırmaları* 4(2): 1-10.
- Aristoteles (2018). *Politika*. (Ö. Orhan, çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aydın, M. A. (2000). İmamet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul.
- Azimli, M. (2013). *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Barry, N. (1995). *An Introduction to Modern Political Theory*. London: The Macmillan Press.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (trç). *Sahîh*, İstanbul.

66 Bernard Lewis, *The Arabs in History*, s.71.

- Cevde, C. (1989). *el-Avdâu'l-İctimâ' iyye ve'l-iktisâdiyye li'l-Mevâlî fî sadri'l-İslâm*, Amman.
- Dabashi, H. (1989). *Authority in Islam*, London and New York: Routledge.
- Dûrî, A. (1991). İlk Dönem İslâm Tarihi - Bir Önsöz-. (H. Yücesoy, çev). İstanbul.
- El-Câbirî, M. Â. (2001). *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (İ. Akbaba, çev). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- El-Câbirî, M. Â. (2003). *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. (V. Akyüz, çev). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- El-Efendi, A. (2009). *Nasil Bir Devlet?*. (H. T. Kösebalan ve M. Çiftkaya, çev). İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Erdoğan, M. (2011). *Anayasa Hukuku*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (trç.). *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-XI, (Thk. Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut
- Fadl, A. E. F. (2012). The Centrality Of Shari'ah To Government And Constitutionalism In Islam. in R. Grote and T. J. Röder (Eds.). *Constitutionalism In Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. pp. 35-61. New York: Oxford University Press.
- Farazmand, A. (2001). State Tradition and Public Administration in Iran: Ancient and Contemporary Times Perspectives. in A. Farazmand (Ed.). *Handbook of Comparative and Development Public Administration*. pp. 535-550. New York: Marcel Dekker Publications.
- Fisher, G. (2015). Editor's Introduction. in G. Fisher (Ed.). *Arabs And Empires Before Islam*. pp. 1-10. London: Oxford University Press.
- Frye, R. N. (2006). The Political History of Iran Under The Sasanians. in E. Yarshater (Ed.). *The Cambridge History of Iran*. pp. 116-180. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Gauchet, M. (2005). Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkelerde Din ve Siyaset. C. B. Akal (Der.). *Devlet Kuramı* içinde (s. 33-67). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Göbl, R. F. (2006). Sasanian Coins. in E. Yarshater (Ed.). *The Cambridge History of Iran*. pp. 322-339. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Hamidullah, M. (2003). İslâm Peygamberi, (S. Tuğ, çev). Ankara, Yeni Şafak Armağanı.
- Hatipoğlu, M. S. (1973). İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23(1): 121-213.
- Herrin, J. (2007). *Byzantium: The Surprising Life Of A Medieval Empire*. London: Penguin.
- Hitti, P. K. (1970). *History Of The Arabs*. London: Macmillan Publishers.
- Hourani, A. (1997). *Arap Halkları Tarihi*. (Y. Alogan, çev). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hoyland, R. (2001). *Arabia And The Arabs From The Bronze Age To The Coming of Islam*. London: Routledge.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed b. Abdülmelik, (2010). *es-Siret'ün Nebeviyye*, I-IV, (Thk. Muhammed Nebil Tarîf), Beyrut.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr (trç.). *Siret-ü İbn İshak*, (Thk. Muhammed Hamidullah), byy.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. ez-Zühri (2001). *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-XI, (Thk. Ali Muhammed Amr), Kahire.
- Issawi, C. (1955). The Bases of Arab Unity, *Royal Institute of International Affairs*, 31(1): 36-47.
- Kayapınar, A. (2006). "İbn Haldûn'un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15: 83-114.
- Kazhdan, A. P. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press.
- Kennedy, H. (2004). *The Prophet And The Age Of The Caliphates*. Harlow: Pearson.
- Lewis, B. (2002). *The Arabs in History*, New York: Oxford University Press.
- Mevdûdi, Seyyid E'bul-A'lâ (2006). İslâm'da Hükümet, (A. Genceli, çev). Ankara: Hilal Yayınları.
- Morony, M. G. (1984). *Iraq After the Muslim Conquest*, New Jersey: Princeton University Press.
- O'Donoghue, A. (2014). *Constitutionalism In Global Constitutionalisation*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Okiç, M. T. (1958). İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(1): 11-20.
- Razek, A. A. (2012). *Islam and the Foundations of Political Power*. (M. Loutfi, trans.). Edinburgh: Edinburgh University Press
- Sartori, G. (1962). Constitutionalism: A Preliminary Discussion. *The American Political Science Review* 56:4: 853-864.
- Shahid, I. (2008). Pre-Islamic Arabia in P.M Holt, A. K.S Lambton and B. Lewis (Eds.). *The Cambridge History of Islam I*. Pp. 1-29. Cambridge University Press.
- Smith, W. R. (1903). *Kinship And Marriage In Early Arabia*. London: Adam and Charles Black.
- Suyûtî, C. (2014). *Halifeler Tarihi*. (O. Özatağ, çev). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Vile, M.J.C. (1998). *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Watt, W. M. (1984). *Prophet and Statesman*, Oxford University Press.
- Yarshater, E. (2006). Introduction. in E. Yarshater (Ed.). *The Cambridge History of Iran*. pp. xvii- lxxv. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Zorlu, C. (2002). *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, Konya: Yediveren Yayınları.