

ilk müslüman toplumun oluşumu ve hz. muhammed (sav): kardeşleştirme örnek olayı üzerine tarihsel bir din sosyolojisi incelemesi (I)

Mustafa ARSLAN

Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



I. Giriş

Dinler belli bir sosyo-kültürel yapı ve sosyal grup içerisinde doğarlar. Her ne kadar tarih üstü kutsal bir takım mesajları içerseler de onlar, bu dünyada bir topluluk ya da dinsel bir sosyal grup içerisinde ortaya çıkar ve hayatîyetlerini devam ettirirler. Bu ilk dini topluluk ya da dini grup ne kadar başarılı ve kalıcı olursa din de dünyada o derece kalıcı olur ve hayatîyetini devam ettirir. İlk dinsel topluluk, dini sonrakilere aktaran ilk kaynak ve kanaldır. Sonraki nesillerin din adına öğrendikleri dinsel esaslar temelde bu ilk dini topluluğun yapısı içerisinde ortaya çıkan şeyleri içermektedir. Weber'den esinlenerek söyleyecek olursak, sahip olduğu karizma sayesinde ilk dini topluluk, sonraki müminler için bir ilk örneklik teşkil edecektir. Şayet söz konusu din, ilk tebliğciden itibaren objektifleşip toplumsal bir niteliğe bürünemezse, daha ilk başta "ölü doğmuş bir cenin" gibi dünyadaki hayat sahnesinden çekilecektir. Yeni ortaya çıkan bir din için en hayati husus, bireyi aşip toplumsal nitelik kazanarak bir topluluğa, sosyal bir gruba mâl olma becerisini gösterebilmesidir. Bu sebeple de din sosyolojisi açısından dini topluluk ya

da dini gruplar, özellikle de ilk dini topluluklar/gruplar çok büyük önem arz ederler (Freyer, 1964; Günay, 1998). Bir dini grubu bütünleştiren ve ondan sosyolojik bir ünite ortaya çıkaran kavramlar, ayinler ve formlar ve bunların hem dini ve hem de doğal gruplarla karşılaştırılması Wach'a göre din sosyolojisi açısından oldukça ilgi çekicidir (Wach, 1995: 66).

Dünya sahnesine ilk kez çıkan bir din için en önemli husus, mesajlarını içselleştirecek, başka insanlara ve sonraki nesillere aktaracak bir topluluğa sahip olmaktır. Şüphesiz her din, inananları birbirine bağlayan birleştirici bir niteliğe sahiptir. Bu özelliği sayesinde aynı dinsel ilke ve prensiplere inananlar bir dinsel birlik meydana getirirler. Ancak dinin mesajını başka insanlara ve sonraki nesillere etkin biçimde aktarabilmek için ilk dini topluluğun çok sağlam bir grup içi dayanışma ve birlikteliğe sahip olması gereklidir. Ancak böylelikle, ilk dini topluluk olması nedeniyle karşılaşılabilecek tepkilere ve başka bir takım zorluklara göğüs gerebilir ve bütüncül yapısını koruyabilir. Bu sebeple onun, çevresine ve sonraki nesillere dinin mesajını iletilebilmesi ve ilk dini topluluk olması nedeniyle gördüğü büyük zorluklar karşısında varlığını devam ettirebilmesi sağlam bir topluluk/ grup yapısına bağlıdır. Böylelikle yeni din, nesiller boyu hayatiniyetini devam ettirme imkanını elde edecektir. Başka bir deyişle, bir dinin yayılması ve hayatiniyetini nesiller boyu devam ettirebilmesi, ilk dini topluluğun, varlığını her koşul altında devam ettirebilecek sağlam bir yapıda olmasına bağlıdır.

Bu çalışma, yukarıda değinilen konunun öneminden hareketle, "İslam dininin sonraki nesillere aktarılmasında etkin olan ilk dönem Müslüman topluluğun nasıl ortaya çıktığı ve burada Hz. Peygamberin nasıl bir yöntem izlediği" konusuna odaklanmaktadır. İslam'ın ilk dönemine bakıldığında, birincil toplum tipi özelliği taşıyan kabilesel bir topluluktan evrensel özellik taşıyan yeni bir toplum ortaya çıkarıldığı görülecektir. Genelde evrensel, müesses dinlerin, içinden çıktığı sosyal yapılarla açıkça zıtlık içerisine girdiği bilinmektedir. Burada şu sorular akla gelmektedir: Bir şehirden başlayarak İslam'ın önce bütün yarımadaya sonra da bütün dünyaya yayılmasında Hz. Muhammed'in başarısı nasıl olmuş ve gelişme göstermiş, bulunduğu toplumda karşılaştığı sorunlara süreç içerisinde nasıl çözümler bulmuştur? Aile, klan ve kabile gibi dağınık toplumsal grupları ve çok tanrılı bir dini içerisinde barındıran *segmenter* (parçalı) bir toplumsal yapıdan, tek bir ilaha inanan ve bu inanç etrafında olu-

şan yeni bir toplum nasıl ortaya çıkarılmıştır? İlk Müslüman toplum nasıl oluşmuş, sosyal yapıda bütünleşme nasıl sağlanmıştır? Bu süreçte Müslümanlar nasıl bir toplumsal değişim sürecinden geçmişlerdir? Şüphesiz bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir. Konunun genişliği sebebiyle biz bu makalemizde Müslümanların "değişim ve yeniden toplumsallaşma" sürecinde önemli bir evre, bir ilk adım olan ve Hicret sonrası Medine'nin ilk dönemlerinde vuku bulan "kardeşleştirme / *mu'âhât*" kurumunu farklı yönleriyle ele almak istiyoruz. Bu sebeple bu yazının hedefi Müslüman toplumunun ilk oluşum sürecini anlamaya çalışmaktır.

İslam'ın ilk dönemine bakıldığında, birincil toplum tipi özelliği taşıyan kabilesel bir topluluktan evrensel özellik taşıyan yeni bir toplum ortaya çıkarıldığı görülecektir. Genelde evrensel, müesses dinlerin, içinden çıktığı sosyal yapılarla açıkça zıtlık içerisine girdiği bilinmektedir.

Bilindiği gibi İslam'ın Mekke döneminde Müslüman bireyin yetiştirilmesi, Medine döneminde ise Müslüman bir toplumun oluşumu söz konusudur. İlk İslam toplumu hicri ilk asırda doğmuş (Er, 1998: 147; Hodgson, 1993: I/117), Mekke'de oluşturulan kültürel kişilik sistemine dayalı olarak Medine'de yeni bir toplum ve toplumsal düzen kurulmuştur (Hamidullah, 1986: 12; Hodgson, 1993: I/121; Bilgiseven, 1985: 140; de Vaux, 1997: V/476). Mekke dönemine bakıldığında birden fazla kişinin oluşturduğu Müslüman bir topluluktan sosyolojik olarak bahsedilebilir. Ancak, Mekke'de böyle küçük, hatta "azınlık" (Seyyid, 1991: 31) denebilecek bir topluluk/cemaat oluştursalar da Müslümanlar, içlerinde belli rol ve statüye sahip oldukları ve rahatça işlev görebilecekleri, teşkilatlı özgür bir toplum niteliği taşımamaktaydılar. Hatta varlıklarını devam ettirme sorunu olan, kendilerinin işkence ve ölümlere maruz kalmaları yanında liderlerinin bile bir çok sıkıntıya maruz kaldığı hatta ölüm tehditleri aldığı bir topluluktular. Toplum olmanın gereği bir çok şeyden mahrum küçük bir dini topluluk olmaktan çıkıp sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik yönlerden bir toplum formasyonu kazanmaları, baskı ve tecrit altında yaşadıkları Mekke'den hicret edip Medine'de yaşamaları ile birlikte gerçekleşmiştir. Tarihçilerin İslam tarihini Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye Hicret etmesiyle başlatması (Zeydan,

2004: 79), yine Hz. Ömer'in İslam takvimini Hicret'le başlatması bu sebeptedir.¹ Sonraki dönemde İslam toplumu olarak adlandırılacak olgunun çekirdeğini oluşturduğu söylenen (Cabiri, 1997: 111) Muhacir ve Ensar grubu da bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bu dönemin genel özelliğine bakıldığında Müslümanların bir meşrûiyet sorunu yaşadıkları görülür. Bu sebeple Hz. Muhammed, yeni dini sürekli ayakta tutacak ve temsil edecek bir toplum inşa etmek zorunda kalmıştır. Mekke'de güvenlik sorunu yaşayan dar bir grubun dışında, her yönüyle bağımsız ve güvenlik içinde yaşayan bir toplumun oluşması genel kanaate göre Akabe biatları ile başlamış, hicretin akabinde önce Müslümanlar (Muhacir ve Ensar) arasında sonra da Yahudileri de kapsayan tüm Medineli gruplarla sözleşmeler yapılmıştır. Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik (*mu'âhât*) sözleşmesinin de içinde olduğu (dini) grup içi nitelik taşıyan sözleşmeler ile Yahudilerin de dahil olduğu bütün Medine yaşayanlarını kapsayan ve Müslümanlarla Müslüman olmayanların oluşturduğu üniteyi ortak temelde birleştiren sözleşmeler pratikte kalıcı yeni bir toplum yapısının başlangıcını temsil ediyordu (Watt, 1961: 89; 1986: 157; Hizmetli, 1991: 145). Özellikle Hz. Muhammed'in Medine'ye ulaşmasından sonra ilk iş olarak Mekke

İlk dönem Müslüman topluluğunu, özellikle de toplumsallaşma sürecini anlamada “kardeşleştirme (mu'âhât)” olarak adlandırılan sürecin ayrı bir önemi vardır. Bu süreç Müslümanların Mekke'den hicret ettikten sonra Medine'deki bir çok problemle yüz yüze kaldıkları hayati bir dönemi ifade etmektedir.

halkından Kureyşli Muhacirler ve Medine halkından Ensar arasında yaptığı kardeşlik sözleşmesinin önceliği ve önemini vurgulamak gerekir. Önceleri birbiriyle çatışan iki rakip kabile (Evs ve Hazrec) ve birbirlerine yabancı olan iki topluluk (Ensar ve Muhacir) tek bir organizma halinde kardeşlik sözleşmesi ile bir araya getirilmiştir. Bu sözleşme yeni bir toplumun inşası için konulan ilk temel taştır (Zeydan, 2004: 80). Başka bir deyişle Muhacir – Ensar kardeşliği (*mu'âhât*) ilk İslam toplumunun çekirdeğini temsil eder (Uğur, 1980: 106). Bu süreçte oluşturulan evrensel bir inanç sistemi ve bağlularına mensubiyet duygusu “devlet örgütünden ve hatta kurumlardan daha köklü ve kalıcı bir şey” (Fazlurrahman, 1992:

1-2) olarak günümüze kadar gelmiştir. Fazlurrahman'a göre bu mensubiyet duygusunun günümüze kadar gelmesi ve on dört asır sonra yaygın bir coğrafya ve belli bir sayıya ulaşması, ilk dönemlerden itibaren iç yapısındaki gelişimin içeriği ile alakalı bir konudur. Şüphesiz siyasal bir birlikten çok daha kalıcı ve köklü bir birliktelik ve birlik tasavvuru geliştiren İslam bu özelliklerini ilk dönemlerde kazanmış ve tarihsel süreç içerisindeki İslami mensubiyet duygusu bu ilk temel birlik duygusu üzerinde devam etmiştir. Bu sebeple ilk dönemde Müslümanlar arasındaki toplumsallaşmaları incelemenin ayrı bir önemi vardır. İlk dönemde oluşturulan dini birliktelik / mensubiyet duygusu ve bütüncül toplum yapısının incelenmesi, böyle sağlam yapıya sahip bir toplumun ne şartlar altında kurulduğunu, bu köklü niteliğini nasıl kazandığını da gözler önüne serecektir.

İlk dönem Müslüman topluluğunu, özellikle de toplumsallaşma sürecini anlamada “kardeşleştirme (*mu'âhât*)” olarak adlandırılan sürecin ayrı bir önemi vardır. Bu süreç Müslümanların Mekke'den hicret ettikten sonra Medine'deki bir çok problemle yüz yüze kaldıkları hayati bir dönemi ifade etmektedir. Müslümanlar Mekke'deki güvensiz ortam sebebiyle ve yeni dini taşıyabilecek ortamı oluşturmak amacıyla Medine'ye gelmişlerdi. Bu da yeni bir toplumun inşası ile mümkündü. Hz. Muhammed'in düşüncesinde teşkilatlı bir toplumsal birlik fikrinin Hicret'in başlangıcından itibaren mevcut olduğu ileri sürülmüştür. Bu fikir süreç içerisinde dikkatli biçimde sürdürülmüş ve peyder pey yapılan düzenlemelerle geliştirilerek uygulamaya sokulmuştur (Watt, 1961: 90). Ancak bunun başlangıçta kolay olmadığı açıktır. Çünkü Müslümanlar Medine'ye ilk geldiklerinde ortada çok büyük bir kaos mevcuttu. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed toplumunun bütünleşmesini sağlamak ve yeni bir toplumsal birlik oluşturmak için atacağı adımlar yanında aynı zamanda mevcut aktüel sorunlara da pratik çözümler bulmak zorunda idi. Bir tarafta Evs ve Hazrec olarak ikiye bölünmüş ve aralarında husumet olan Ensar, diğer tarafta geldikleri ortama ve iklime tamamen yabancı, ekonomik açıdan yoksun durumda ve aynı zamanda da güvensizlik duygusu içerisinde olan Muhacirler; öte tarafta ise Müslümanlara iyi gözle bakmayan Evs ve Hazrec içerisindeki putperest Araplar, Yahudiler ve Müslümanlar üzerinde tehditleri artarak süren Kureyşliler vardı. Şüphesiz aynı güvensiz ortam, Mekke müşriklerinin saldırı tehdidi sebebiyle Ensar için de geçerliydi. Medine'nin imkanları açısından bakıldığında

Hicret ile büyük bir nüfus hareketi oluşmuş, var olan sosyal tabakalarda değişiklikler olmuştu. Medine'nin eski dönemine oranla toplum içindeki *sosyal statü ve roller karmaşıklaşmıştı*.² Bu anlamda Medine'nin büyük bir *sosyal değişim süreci* ile karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz.

İleride yöntem bölümünde açıklayacağımız gibi, tarihsel olaylar hakkında sosyolojik yorumlar geliştirilmede dikkati çeken "yorumlayıcı tarihsel sosyoloji" geleneği, sosyo-kültürel değişimi açıklamada diğer yöntemler yerine "süreç"ler üzerinde durmayı önemsemektedir.³ Değişimin daha çok sonuçlarını belirten diğer yöntemlere oranla süreç yöntemi, değişimin mekanizmasını ve sebeplerini açıklar. "Olguların mevcut varoluşlarının durduğu ve onun yerine başka bir şey oldukları" süreçler üzerinde durarak belli bir olayın değişen yönleri ve arka planı daha iyi gözler önüne serilebilir. Hicret sonrası Medine'ye bakıldığında İslam tarihi açısından önemli bir süreçle karşı karşıya kalındığı görülecektir. Sadece tarihsel anlamda önemli bir süreç olmakla kalmayıp, bunun yanı sıra yapısal değişimlerin gerçekleşmesi anlamında da ileriki olaylarda belirleyiciliği olan bir süreçten geçilmektedir.

Bir sosyal yapıya şeklini veren değişkenler doğal kaynaklar, bunları işlemek için kullanılan teknoloji, nüfus, sosyal organizasyon ve değerler sistemi olarak sıralanabilir. Bu yapısal değişkenler birbirine bağlı olduğu için toplum genelde görece bir denge içerisindedir. Bunlardan herhangi birindeki bir değişiklik bu göreceli dengeyi bozar ve hepsinde yeni değişiklikler meydana getirir. Öyle ki, bu zincirleme reaksiyonlar sonucu toplum bir zaman sonra yeniden fonksiyonel bir bütün haline gelir ve göreceli bir dengeye kavuşur (Kıray, 1974: 3). Hicret sonrası Medine'ye bakıldığında, önceki duruma oranla nüfus hareketleri, toplumun teşkilatlanması ve değerler sisteminde köklü ve ani değişimlerin olduğu kolayca görülür. Bu köklü değişiklikler sonucunda, eski yapının dönüşümü zorunlu hale gelmiş, yeni ve farklı bir yapının gerekliliği gün yüzüne çıkmıştır.

Böyle bir ortamda toplumun yeniden yapılanması, bunu yaparken de ayrıca aktüel sorunlarını da çözmesi gerekiyordu. Bu sebeple Hz. Muhammed'in bir yandan Muhacirlerin iskânı ve yeni toplumsal yapıya uyumları ile uğraşırken, diğer yandan da hem Yahudi hem de putperest Medineliler Arapların güvenliğini kazanmanın, onlarla çatışmadan anlaşmanın yollarını aramaya çalıştığını görüyoruz. Bu iç güvenlik endişesine, dışarıdan Mekkeli putperest Arapların

tehdidini de eklemek gerekir. Bu önemli dönemde Ensar ve Muhacir grupları arasında yapılan kardeşlik sözleşmesi (*mu'âhât*) stratejik bir adımı ifade etmektedir. Kardeşleştirme sistemi ile zor durumda olan Müslümanların toplumsal bir dayanışma içerisine girmeleri sağlanmış, farklılaşma ihtimali olan ünitelerin ortak inanç ve normlar etrafında ve sosyal-yapısal⁴ (örneğin, Muhacirlerin Ensarın ailelerine katılmaları, mirasta ortak, mülkiyette ise çalışma karşılığı ürüne ortak olmaları gibi) bir takım eylemlerle yek vücut olarak bütünleşmeleri söz konusu olmuştur.

Hicret sonrası Medine'ye bakıldığında İslam tarihi açısından önemli bir süreçle karşı karşıya kalındığı görülecektir. Sadece tarihsel anlamda önemli bir süreç olmakla kalmayıp, bunun yanı sıra yapısal değişimlerin gerçekleşmesi anlamında da ileriki olaylarda belirleyiciliği olan bir süreçten geçilmektedir.

Mekke'deki güvensizlik ortamı sebebiyle Medine'de İslam'ı tarihsel süreçte taşıyabilecek yeni bir toplumun oluşmasında ilk adım atılmış, Medine'de Müslümanlar tarafından oluşturulan "grup / ünite" yapısal olarak tezahür etmiştir. Bu sebeple kardeşleştirmeye, özel din kardeşliği antlaşması ile doğan "özel İslam kardeşliği" nitelemesinin yapıldığı, onun İslam toplumunun ana rüknü olduğu, hatta İslam uygarlığının başlangıcı sayıldığı da ifade edilmektedir (Hizmetli, 1991). Bu kadar olmasa da en azından kardeşleştirmenin evrensel bir din olan İslamiyet'in bağımsız dini bir toplulukta tezahür etmesinde önemli bir evre olduğu söylenebilir. Bu anlamda kardeşlik sözleşmesi, Müslümanların bir toplum, sosyolojik anlamda "teşkilatlı" dini bir sosyal grup olmalarında bir ilk durumu ifade etmesi ve yeni topluluğun "toplumsal" dayanışmasını oluşturması açılarından önemlidir. Bu sayede Müslümanlar ilk kritik dönemi birlik içinde atlattı ve Medine dahilinde diğer sosyal gruplara (Yahudilere ve putperest Araplara) karşı yekpare bir blok halinde temsil olunmuşlardır. Nitekim bu sosyal ünitenin hukuki temelini oluşturan hükümler sonradan gerçekleştirilen Medine vesikasının ilk yirmi üç maddesi ile de yazılı hükme bağlanmıştır.

Görüldüğü gibi kardeşleştirme hadisesinin Müslümanların dini toplumsallaşma sürecinde çok önemli yeri vardır. Kardeşleştirme (*mu'âhât*) hadisesinden

önce Müslüman topluluk henüz toplumsal anlamda organize olmamıştı. Bu sebeple Müslümanların organizeli, bütünleşmiş bir yapı olarak tarih sahnesine çıkmasının ilk evresini ve gelişim seyrini anlamada, yine sonraki dönemlerdeki farklılaşma ve bölünmelerin arka planını anlamada kardeşleştirme olgusunun önemli bir yeri vardır. Ancak bu önemine rağmen Kardeşleştirme olayı genelde pek üzerinde durulmayan, kısaca değinilerek geçilen bir hadise olarak görülmüştür. Kimi yazar ve tarihçiler onun önemini küçümseme yoluna giderken (Kaetani, 1924: 159) kimileri de olayı sadece İslam kardeşliğinin bir örneği olarak önemsemekte ve örneklendirme açısından değerlendirmektedir ki, bunları da genelde İslam tarih kitapları oluşturmaktadır. Olayı Müslümanların ilk dönem dini toplumsallaşmaları ve teşkilatlanmaları açısından değerlendiren ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunan çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla yok denecek kadar azdır. Şüphesiz bu durumun, Turner'ın deyişiyle söylersek, "İslam konulu sosyolojik çalışmaların belli bir geleneğinin olmamasıyla ve İslami konular üzerine modern araştırmanın en az düzeyde olmasıyla" (Turner, 1991: 12, 19) yakından alakası vardır. Din sosyolojisi klasiklerinden hiç birisi, başka pek çok dinler üzerine derinliğine araştırmalarda bulundukları halde, İslamiyet konusunu başlı başına ele alıp ayrı ve özel bir araştırma konusu olarak değerlendirmek suretiyle derinleştirmemiş, hatta bazı durumlarda ondan hiç söz etmemişlerdir (Günay, 1982: 246). Gerçekten de İslam'a ilişkin sistematik çalışma alanı sosyolojide, dinler tarihinde ve fenomonolojide ihmal edilen bir

Kardeşleştirme olayı genelde pek üzerinde durulmayan, kısaca değinilerek geçilen bir hadise olarak görülmüştür. Kimi yazar ve tarihçiler onun önemini küçümseme yoluna giderken (Kaetani, 1924: 159) kimileri de olayı sadece İslam kardeşliğinin bir örneği olarak önemsemekte ve örneklendirme açısından değerlendirmektedir ki, bunları da genelde İslam tarih kitapları oluşturmaktadır.

alandır ve İslam hakkında önemli sosyolojik çalışmalar bulmak bazı istisnalar dışında çok zordur.⁵ Varolan çalışmaların çoğunun da sosyolojik bir model çerçevesinde yazılmadığı görülmektedir (Berkas, 1958: 81; Günay, 1998: 180). Şüphesiz bu durumun çalışmamız açısından da bir takım zorluklar doğurduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu zorlukların mümkün olabildi-

ğince üstesinden gelebilmek için yöntem konusuna özel bir ağırlık vermenin gerekli hatta zorunlu olduğunu düşünüyoruz.

Yöntem Konusunda

İslam tarihindeki bir olayı din sosyolojisi açısından inceleme konusu yapmak bir anlamda tarihsel sosyolojinin de alanına girildiği anlamına gelmektedir. Sosyolojide özellikle 1950 ve 1960'lı yıllarda geçmişle ilgili çalışmaların pek önemsenmediği bilinmektedir (Skocpol, 2002: 364). Tarihsel sosyoloji çalışmalarının tarihsel mi yoksa sosyolojik mi olduğuna dair tartışmalar genelde yapıla gelmiştir. Ancak, bu arada tarihsel olaylarla ilgili bilimsel sosyolojik çalışmaların yapıldığına (Turner & Abercrombie & Hill, 1994: 200; Skocpol, 2002), sosyoloji ve tarihi yakınlaştırma çabalarına da (Örneğin, Mills, 1979; Ergun, 1982) şahit olmaktayız.

Sosyoloji ve Tarih arasındaki ilişkiler Peter Burke'in deyişiyle bir sağırklar diyalogu gibi, diyalogla anakronizm arasında gidip gelmiştir. Sosyoloji kuramcıları özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısındakiler tarihe ilgi duymuşlardır. Örneğin Alman sosyolog F. Tönnies ve İskoç din antropologu J. Frazer kariyerlerine tarihçi olarak başlamışlardır. Yine Burke'e göre bu dönemin ünlü sosyologları olan Pareto, Durkheim ve Weber'in her üçü de iyi tarih bilmekte idi. İçlerinde Weber'in tarihsel çalışmaları da vardı ve dikkatini sosyolojiye yoğunlaştırmasından sonra da tarihsel çalışmalar yapmaktan çekinmedi. Kendisine malzeme sağlamak için tarihe dayandı ve tarihçilerden kavramlar aldı. Örneğin, ünlü "karizma" fikri Rudolf Sohn adlı bir kilise tarihçisinin erken dönemde kilisenin "karizmatik örgütlenmesi"ni tartışmasından gelmektedir. Burke, Weber'in kendisini, sosyolog olmaktan ziyade bir siyasal iktisatçı ya da karşılaştırmalı tarihçi olarak gördüğünü kaynaklarıyla göstererek belirtmektedir (Burke, 1994: 9-10). Yaptığı din sosyolojisinde de Weber, tarihsel verileri temel dayanak olarak kullanmaktadır (Weber, 1966). Ülkemizde ise Baykan Sezer'in, Türk sosyolojisinin merkezine yöntem olarak "tarih"i oturtmakta olduğu, tarih ve tarihsel bilgi temelli / yönelimli bir sosyolojik yöntemi merkez aldığı bilinmektedir (Sezer, 1988: 32; 1993: 80; Kızılcıkelik, 2000: 138).

Tarihsel metinlerin sosyolojik analiz için kullanılmasının önemi din sosyolojisinde daha bir öne çıkmaktadır. Çünkü din tarihsel bir süreç içinden günümüze geldiği için, ondaki bireysel ve toplumsal fenomen-

leri tespit amacıyla tarihsel materyallere din sosyolojisinde başvurula gelmiştir. Bu belli bir dinin toplumsallaşmasını inceleme yönünde olduğu gibi, farklı dinlerin tarihinde karşılaştırmalar yapan sosyolojik fenomenlerin analizi biçiminde de olabilmektedir. Nitekim Mensching, ilk yönteme uygun olarak tek bir dinin, Hristiyanlığın objektifleşerek farklı tiplere ayrılması gibi özel tarihsel bir olayı din sosyolojisi açısından incelerken örneğin Wach (1995), din sosyolojisi adlı çalışmasında bir çok dinlerden karşılaştırmalı örnekleri kullanarak genel bir din sosyolojisi çalışması yapmıştır.⁶ Görüldüğü gibi belli bir dini, sosyo-kültürel çevresi ile etkileşimi ve belli bir süreç bağlamında ele alan tarihsel içerikli din sosyolojisi çalışmaları olduğu gibi, bütün dinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesine yönelik çalışmalar da söz konusu olmaktadır.

Bir tarihsel sosyolojik inceleme, şu karakteristiklerin tümü ya da bir kaçına sahip olmalıdır: “En temel olarak zamana ve mekana somut bir şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sorarlar. İkincisi, süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi, sonuçların nedenlerini açıklamada zamansal ardışıklığı da ciddiye alırlar. Üçüncüsü, pek çok tarihsel çözümleme, bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçların açığa çıkmasından anlam çıkarmak için, önemli eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimine dikkat eder. Son olarak tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül türden toplumsal yapıların ve değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatırlar. Zamansal süreçlerin ve bağlamların yanı sıra, toplumsal ve kültürel farklılıklar da tarihsel yönelimli sosyologların asli ilgi alanıdır.” (Skocpol, 2002: 2). Sosyolojide tarihsel çalışmaların yükselişi, siyasal bilim ve antropolojideki tamamlayıcı gelişmelerin bir ayağı olarak gelişmiştir.

Sosyoloji disiplininin genelde dışında tutulmaya çalışılan tarihsel sosyoloji, büyük ölçekli yapıların ve uzun süreli değişim süreçlerinin doğası ve etkileri konusunda süren bir araştırma geleneği olarak adlandırılırsa, aslında akademik sosyoloji disiplini içinde her zaman çekim merkezine sahip bir alan olarak görülebilir (Skocpol, 2002: 360; Marshall, 1999: 717). Kutsalın (bireysel ve toplumsal) tezahürlerinin sergilendiği zengin bir alan olarak din tarihi çok önemlidir. Özellikle din sosyolojisinde dinlerin tarihinin ayrı bir önemi vardır. Bir dinin hangi süreçlerden geçtiği, oluşum ve gelişim sürecinde hangi sosyo-kültürel çev-

reyle nasıl bir etkileşim içerisine girdiği ve bunun sonucunda dindeki nesnelleşmelerin nasıl bir seyir izlediği gibi bir çok konu dinlerin geçmişine bakılarak öğrenilebilmektedir. Ancak toplumsal olayların tarihsel düzlemde incelenmesi belli bir yöntemi gerekli kılmaktadır.

Din sosyolojisinde dinlerin tarihinin ayrı bir önemi vardır. Bir dinin hangi süreçlerden geçtiği, oluşum ve gelişim sürecinde hangi sosyo-kültürel çevreyle nasıl bir etkileşim içerisine girdiği ve bunun sonucunda dindeki nesnelleşmelerin nasıl bir seyir izlediği gibi bir çok konu dinlerin geçmişine bakılarak öğrenilebilmektedir.

Tarihsel bir olayın sosyolojik incelemesinde genel olarak üç yöntem uygulanmaktadır: İlki, “genel sosyolojik modelin bir tarihsel vakaya uygulanması”dır. Bu yöntemin olumlu yönleri varsa da “modelin, tarihsel örneğe uygulanmasından önce verili sayılmak zorunda kalınması” ve bu sebeple yani model verili olduğundan her bir tarihsel vakaya uygulanmasında sorun çıkabilme ihtimali gibi tuzaklara da insanı götürebilmektedir. İkinci yöntem “nedensel düzenliliklerin tarihte bulunabileceğini” varsayar. Bunun için tarihte iyi tanımlanmış bir sonucun ya da örüntünün yeterli bir açıklamasını geliştirmeyi hedefler. Araştırmacı bu yöntemde mevcut herhangi bir model ya da teoriye değil, önemli tarihsel örüntüleri açıklamaya yetecek somut nedensel konfigürasyonların keşfi için çaba harcar. Israrla “neden” sorusunu sorar ve çoğunlukla karşılaştırmalı incelemelere yönelir. Bu yöntem daha çok karşılaştırmalı çalışmalar için elverişli olduğundan bizim çalışmamız açısından uygun görünmemektedir. Tarihsel karşılaştırma yapmanın mümkün olmadığı tarihsel vakalara uygulanamaması ve özellikle tarihsel kayıtların her zaman uygun karşılaştırmalara imkan vermemesi gibi sebepler yüzünden çalışma kuru ve mekanik bir hale gelebilmektedir. Tarihsel olaylar hakkında sosyolojik yorumlar geliştirmek için üçüncü yöntem “kavramları kullanmak”tır. Tarihsel olayları inceleyen sosyologlar arasında yaygın kabul gören bu yaklaşım daha çok “ne oldu” sorusunu sorar ve tarihsel olay ya da olayların anlamlı yorumlarını arar. Bu sebeple “yorumlayıcı” tarihsel sosyoloji olarak da adlandırılmaktadır. Burada teori ya da modellere karşı olma söz konusu değildir. Kavramsal yeniden yönlendirme ve kavramsal açıklık ko-

nuları öne çıkar ve konuları tanımlamak ve bir tarihsel örnek olay incelemesinden hareketle tarihsel örüntülerin seçimine yol göstermek üzere genel ve açık kavramlar kullanılır. Burada her vakanın belirli özelliklerini saptamak için bazı kavramların sabit nokta olarak kullanımı söz konusudur. Bu “kavram”lar ve ayrıca da “karşılaştırma”lar aracılığıyla bir tarihsel olayın belirli özellikleri aydınlatılmaya çalışılır. R. Bendix, A. Gouldner, C. Geertz gibi tanınmış sosyologlar bu ekolün başta gelen temsilcileridir (Skocpol, 2002: 364-377).

Bu son yöntemden hareketle çalışmamızda “sosyal bütünleşme, dayanışma, ikincil toplumsallaşma, toplumsal sözleşme, dini grup” kavramları kullanılarak İslam tarihindeki belli bir olayın yorumlanmasına çalışılacaktır. Bu yöntemle olabildiğince bağlı kalarak, çalışmamızın tarihsel bir olayı ele alması sebebiyle, tümünden bir tarihsel çalışma olması gibi riskleri aşmayı amaçlamaktayız. Ayrıca çalışma, herhangi dinsel ya da başka türlü bir olgunun biçimlenişinin, içinde gerçekleştiği sosyo-kültürel bağlamdan soyutlanarak ele alınmayacağını savunmaktadır. Bu sebeple çalışmada ele alınan tikel dinsel bir tarihsel olayın, bu olayın biçimlendiricisi olan insanların inançları yanında sosyo-kültürel koşulları ile de bağlantılandırılması yoluna gidilecektir.

İslam’ın toplumsallaşması, sosyo-kültürel muhteva ile etkileşimi ve onun gelişim gösteren kurum ve meşru sistemlerinin evrimi konusunda yapılan çalışmaların çok ileri düzeyde olmadığını ve genelde Medine Vesikası’nın biçimsel analizine odaklandığını belirtmek gerekir.⁷ Bu anlamda İslam toplumunun, eskisi gibi kabilesel özellik göstermeyen ama tam olarak dinsel bir nitelik de kazanmamış olan ilk dönem formel yapısı hakkındaki çalışmalar yetersizdir.

Önceki Çalışmalar

İslam’ın toplumsallaşması, sosyo-kültürel muhteva ile etkileşimi ve onun gelişim gösteren kurum ve meşru sistemlerinin evrimi konusunda yapılan çalışmaların çok ileri düzeyde olmadığını ve genelde Medine Vesikası’nın biçimsel analizine odaklandığını belirtmek gerekir.⁷ Bu anlamda İslam toplumunun, eskisi gibi kabilesel özellik göstermeyen ama tam olarak dinsel bir nitelik de kazanmamış olan ilk

dönem formel yapısı hakkındaki çalışmalar yetersizdir. Bu dönemde gerçekleşen kardeşleştirme (*mu’âhât*) kurumu hakkında müstakil iki makale mevcuttur.⁸ Bunun yanı sıra Medine’nin ilk dönemini konu edinen çalışmalar içerisinde konunun ele alındığını görmekteyiz. Kardeşleştirme konusunun ilk İslam tarihi kaynaklarında var olduğunu görürüz.⁹ Asıl önemlisi Muhacir ve Ensar kardeşliğinden sahih hadis kitaplarının da bahsetmesidir.¹⁰ Tefsir kitaplarında ise özellikle Enfal 72-75, Ahzab 6 ve Haşr 9. ayetlerin yorumlarında kardeşleştirme söz konusu edilir.¹¹ Bunun yanında bu olaya ya hiç değinmeyen ya da çok genel olarak bahseden kaynaklar da olmuştur.¹² Kardeşleştirmeden bahsedenler arasında onun anlam ve işlevinin açık olmadığını iddia edenler (Kaetani, 1924: 159)¹³ yanında onun işlevsel yönüne ağırlık verenler daha çoğunluktadır.¹⁴ Kardeşleştirmenin askeri ünitelerin oluşturulması ve düşmana karşı daha güçlü olmak için birbirlerine kenetlenme anlamında sırf stratejik olduğu da ifade edilmektedir (Watt, 1956: 248).

Kardeşleştirme konusunu ele alan bu çalışmaların temelde sosyolojik incelemeler olmadığı açıktır. Sırf kardeşleştirme konusunu incelememekle beraber, Hicret sonrası Muhacirlerin Medine’ye uyumu açısından kardeşleştirmeyi ele alan Er’in çalışması (1998) konunun psiko-sosyal açıdan incelenmesi yönünden önemlidir. Er makalesinde Muhacirlerin uyum problemlerine, bunların psikolojik ve sosyo-ekonomik çözümlerine değinmekte ve entegrasyonun asabiyet duygusu ile takviyesine işaret etmektedir.

Daha çok tarihsel yaklaşıma sahip olsa da, sırf kardeşleştirme konusunu ele alması açısından ise iki çalışma dikkat çekicidir. Yukarıda da belirttiğimiz bu iki makaleden ilkinin sahibi Lichtenstätter kardeşleştirme kurumunun, kan bağının yerini alan yeni tip örgütsel form, tamamen genel bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Lichtenstätter yorumunu, kardeşleştirme kurumunun, geleneksel uygulamalar olan *civarın* basit, *hilfin* ise temelde bir uygulaması olduğu ve kardeşleştirmenin kan bağı temelindeki *hilm* kurumu aracılığıyla organize edilen soy ilişkileri olduğu fikrine dayandırmaktadır (1942: 47). Ancak onun açıklamalarında, gerçek ya da varsayılan yakınlığın teşkilatlı bir yakınlık bağı ile nasıl aşıldığının cevabı yoktur. Kardeşleştirme konusunda ikinci makalenin sahibi Simon ise, kardeşleştirme deneyiminin geçiciliğine değinerek, (i) kabilecilikten uzaklaşma ve bölgesel organizasyona sahip yeni İslam toplumu arasında bir

ara form olduğunu söylemekte, (ii) yeni kurulacak İslam toplumu ile ilişkisinin kurulması gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Simon, 1989: 11). Ancak bu ilişkiye vurgu yapmakla birlikte Simon, ilişkinin mahiyeti ve tarihsel süreç içerisindeki durumu hakkında bir fikir beyan etmemektedir. Simon'un bu tespitinin önceki çalışmalara göre bir ileri adım olduğunu kabul etmekle birlikte, kardeşleştirmenin kurulacak olan yeni dini toplulukla ilişkisinin geniş bir değerlendirilmesi yapılmalıdır. Bu değerlendirme kardeşleştirmenin mahiyeti ve ileriki dönem Müslüman toplumun yapısı hakkında daha tutarlı bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Ayrıca, kardeşleştirmenin yeni İslam toplumunun oluşumuna onun ifadesiyle sadece "kısa süreli bir işlev gördüğü" (Simon, 1989: 117) hususu tartışmalıdır. Simon burada Buhl (1997a: 461) ve benzerlerine paralel olarak kardeşleştirmenin Bedir'den sonra kaldırıldığını ve geçici bir uygulama olduğunu söylemektedir. Kardeşleştirmenin sırf geçici bir uygulama olduğunu söylemek kanaatimizce eksiktir. Kardeşleştirmenin bazı özellikleri zaman içinde restorasyona uğramış olsa da onu var eden mantık sürekli devam etmiştir. Çünkü Müslüman topluluğu oluşturan toplumsal temel -Muhacir ve Ensar- mevcut farklılıkları ile ortadadır. Bu sebeple Medine'deki yeni topluluğun dengesi Hz. Muhammed ölene kadar sürekli Muhacir ve Ensar dengesi üzerine kurulmuştur. İleride değineceğimiz gibi, Hz. Muhammed hayatı boyunca Muhacir ve Ensar arasındaki farklılaşmayı dikkate almıştır.

Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Arka Plan Sözleşme Kültürü ve Hz. Muhammed

Kardeşleştirme, Simon'un (1989) iddia ettiği gibi sırf geçici bir uygulama değil, bazı değişikliklere uğramakla birlikte, süreklilik arz eden bir uygulamadır denilebilir. Özellikle toplumsal olaylara "bir yerde bitti" şeklinde yaklaşmak bazı durumlarda gerçeğe uygun fotoğrafı almamıza engel olabilir. Tersine, bir sürecin parçası olarak değerlendirmek gerekir. Belli bir tarihsel süreçteki sosyal şartlara uygun bir olgunun sürece uygun belli değişimler geçirerek varlığını devam ettirmesi mümkündür. "Birincil toplum" niteliği taşıyan ve o anki topluluk yapısına uygun olan kardeşleştirme tarzı uygulamaların, değişen toplum şartları sebebiyle toplum genişleyip farklı bir nitelik kazanınca değişmemesi düşünülemez.

Hz. Muhammed Medine'nin ilk dönemlerinde farklı kabilelerden müteşekkil karışık unsurlardan tek bir yapı ortaya koymak zorunda idi. Bu en azından farklı

unsurlar arasındaki olası çatışmaları önlemek için gerekli idi. Kaynaklar, Hz. Muhammed'in Medine'deki ilk görevinin toplumun bütünleşmesini sağlamak olduğu konusunda hem fikirdirler (Hamidullah, 1986: 13; Watt, 1961: 49). Ayrıca doğrudan bireyi hedef alan dinsel çağrı tam anlamıyla meyvelerini vermemiştir. Gerçi İslam dini ilk dönemlerinden itibaren bireyciliğe vurgu yapmıştır. İleriki dönemlerde bireyi hedef alan ve farklılıkların olabildiğince giderildiği yekpare bir yapının giderek ortaya çıkmasıyla "birincil toplum" yapısına ait kardeşleştirme gibi basit organizasyonların da değişime uğraması doğaldır.

Kardeşleştirmenin bazı özellikleri zaman içinde restorasyona uğramış olsa da onu var eden mantık sürekli devam etmiştir. Çünkü Müslüman topluluğu oluşturan toplumsal temel -Muhacir ve Ensar- mevcut farklılıkları ile ortadadır. Bu sebeple Medine'deki yeni topluluğun dengesi Hz. Muhammed ölene kadar sürekli Muhacir ve Ensar dengesi üzerine kurulmuştur.

Kardeşleştirme gibi kurumlar küçük ve kapalı toplumların yapısına uygundur. Bu sebeple kardeşleştirme ilk haliyle devam etmemiş ancak, etkileri kalıcı olmuş ve yeni toplum yapısına yani bireyi esas alan bir dini yapı ile birleşik bir toplumun yapısına uygun olarak değişik biçimde de olsa varlığını devam ettirmiştir. Süreç içerisinde daha bütüncül ve yekpare bir nitelik kazanan yeni toplumun bireyleri eski kabile toplumuna kıyasla bireysellik kazandıklarından, kardeşleştirmede olduğu gibi kabilesel nitelikli koruyucu kardeşlik ya da karşılıklı iki kişinin kardeşliği yerine, evrensel dinin temel özelliği olarak, toplumun tamamının inanç bağı etrafında toplandığı bütüncül bir kardeşlik (Hucurat, 49/10) evresine geçilmiştir.

Müslümanların süreç içerisinde bireysellik kazanmalarında, (İslam'ın temelde bireyi esas alan evrensel niteliğine ilave olarak) kardeşleştirme uygulamasının da önemli rolünü belirtmek gerekir. Kardeşleştirme sistemine bakıldığında bireysel bağ üzerine kurulduğu görülür. Muhacirlerden her bir bireyin sorumluluğu, aralarında sözleşme (*ahid*) ile Ensardan başka bir bireye verilmekte ve iki gruptan karşılıklı iki birey kardeş yapılmaktadır (Şibli, 1977: I/210). Toplum, her birisi başka bir bireyle irtibatlandırılan fertlere ayrılmıştır. Bununla Akabe ittifakını oluşturan bağa ek olarak yeni bir bağ oluşturulmuştur. Bu yeni bağ, Mu-

hacirler açısından bireysel konumu güçlendirerek bulundukları bu yeni toplumda özgür tasarrufta bulunma imkanına kavuşturmuştur. Uygulama bu anlamda, sosyal değişimin buhransız olmasını sağlayan ve sosyal çözülmenin önüne geçerek toplumsal dengeyi sağlayan bir nevi “tampon mekanizma” örneğini andırmaktadır.¹⁵

Ancak, kardeşleştirmenin etkisinin devam ettiğini tekrar vurgulamak gereklidir. Buna örnek “İslam’da *hulf* yoktur. İslam câhiliye döneminde var olan *hulfi* ancak kuvvetlendirir” (Müslim, Fedâilu’s-Sahabe: 204) şeklindeki hadistir. Burada bir taraftan kardeşleştirmede uygulanan *hulf*’in İslam’da olmadığı vurgulanırken akabinde *hulf*’in İslam dinince şiddetli biçimde uygulandığı ifade edilmektedir. Bu ifadeye göre, “kabileciliğe ait *hulf* kurumu artık Müslümanlarca uygulanamaz, çünkü kabilecilik (hadisteki ifadeyle *câhiliye*) İslam’dan farklı bir sistemi ifade etmektedir fakat *hulf*’in mantığı ve işlevleri (örneğin, ahitleşme, yardımlaşma, sözünde durma, mazlumu himaye etme vb.) İslam’da ilke olarak daha güçlü şekilde mevcuttur.” Burada önceki kabile toplum yapısı içindeki bir kurum reddedilmekte, ancak ondaki işlevsel yön İslam’ın kendi mantık ve değer sistemi içerisinde kabul görmektedir.¹⁶ Nitekim Buhârî’deki

Bu yeni bağ, Muhacirler açısından bireysel konumu güçlendirerek bulundukları bu yeni toplumda özgür tasarrufta bulunma imkanına kavuşturmuştur. Uygulama bu anlamda, sosyal değişimin buhransız olmasını sağlayan ve sosyal çözülmenin önüne geçerek toplumsal dengeyi sağlayan bir nevi “tampon mekanizma” örneğini andırmaktadır.

başka bir hadiste Enes b. Malik’e Peygamberin “İslam’da *hulf* yoktur” sözü hatırlatıldığında O, “evet yoktur” diye bir şey söylememekte, “Hz. Muhammed’in kendi evinde Kureyş (Muhâcirler) ve Ensar arasında antlaşma yaptığını (*hâlefe*)” ifade etmektedir (Miras, 1981: VII/73). Burada dikkati çeken bir diğer nokta Enes b. Malik’in kendi evinde yapılan kardeşleştirmeden bahsederken “Hz. Peygamber aramızda kardeşleştirme (*mu’âhât*) yaptı ifadesi yerine “*hulf* yaptı (*hâlefe*)” ifadesini kullanmasıdır ki bu kardeşleştirmenin, Arap kabile sistemi içerisindeki yaygın bir kurum olan *hulf*’in bir çeşit uygulaması, devamı olduğuna çok açık bir delildir. Kardeşleştirmenin üzerine oturduğu temel esas Araplarca biliniyordu ve o

da: *hulf* idi. *Hulf* kabile sistemi içinde, kabilelerin ve şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Bu anlamda o, Arap kabileciliğinin orijinal bir formu olarak düşünülebilir (Goldziher, 1967: 65). *Hulf* farklı şekillerde olurdu. Birincisi savunma amaçlı idi. Kabileler arasında çıkabilecek savaşları önlemeye dönük olan caydırıcı özelliği vardı. Bir anlamda günümüzde siyasi-askeri-kültürel işbirliği antlaşmalarına benzemektedir. İkincisi, mazlunun hakkını almak için mücadele etmekte. Hz. Muhammed’in de katıldığı *hulf’ül fudûl* uygulaması buna bir örnektir (Özkuyumcu, 1998, 29). Ayrıca müstakil halde bulunan grupları birleştirmek ve bir kişiyi baş gruba dahil etmek gayesi ile de yapıldı (Van Arendank, 1997: V-1/486). *Hulf* sadece sözleşme kurumu değil aynı zamanda aile oluşturu / genişletici işlev de görmektedir (Günaltay, 2002: 195).

Görüldüğü gibi *hulf* Arap toplumu içerisinde temel, yapısal bir sosyal kurumdu ve toplumda kurucu işlevlere sahipti. Bu sebeple olsa gerek yukarıda değindiğimiz Buhârî, Müslim hadislerinden anlaşılan (Ayrıca, Müsned, I/317) Hz. Muhammed adalet ve yardımlaşma amaçlı bütün *hulf*’leri doğrulamaktadır. Çünkü *hulf*’in mantığında yardımlaşma, dayanışma ve sözleşme kültürü içkindir. Sorunları sözleşerek, akitleşme ile çözüme ulaştırma söz konusudur. Bu özellik Hz. Muhammed’in bağlı olduğu ve dedesi Abdulmuttalib’in bir zamanlar yöneticiliğini yaptığı Kureyş’e yabancı değildi. Kureyş *hulf*’ler aracılığı ile tedrici olarak oluşmuştur (Seyyid, 1998: 26). Kabile tek bir atanın soyundan gelen insanların oluşturduğu bir toplumsal yapıdır. Ancak, soy denen şey saf haliyle sadece çöllerdeki vahşi Araplarda ve buna benzer yapılarda mevcuttur. Soylar karışır (İbn Haldun, 1988: I/435). Aşiret yapısı için soy bir gerçeklik olsa da kabile için soy konusu bir yanılsamadan ibarettir (Seyyid, 1998: 28). Şehir yaşıntısı ve özellikle kabile halinde yaşayanlar arasında *hulf*’ler aracılığı ile gelişen kabileler, soy birliklerinden daha farklı bir yapıyı ifade ediyorlardı. Dağınık Arap kabileleri, coğrafya ve *hulf* gerektiren sebeplerden dolayı süreç içinde tedrici bir gelişim geçirmişlerdir. Kureyş de bu şekilde oluşmuştu ve bunu gerçekleştiren ilk kişi olan Kusay’a bu başarılarından dolayı “toplayıcı” lakabı verilmiştir. Kusay’dan başlayarak bütün Kureyş yöneticileri sözleşmeler yaparak varlıklarını ve nüfuzlarını devam ettirmişlerdir. Böylelikle çevrelerinde bir güvenlik kuşağı oluşturmuşlardır. Kureyş *hulf*’ler aracılığı ile çevre kabileler ve Bizans, Sasani, Habe-

şistan, Himyeri gibi komşu devletler arasında nüfuzunu bu şekilde genişletmiş, ticari faaliyetlerini huzur ve güvenlik içinde yürütmüşlerdir ve bu sebeple kendilerine “mücebbirûn” (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) ismi verilmiştir (İbn-i Sa’d, 1985: I/75; Özkuyumcu, 1998, 29). Çevre ülkelerle diplomatik ilişkiler kurmaları ve ticarete ileri olmaları onları çevrelerindeki diğer kabilelere oranla seviye açısından daha yüksek kıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple toplumunun yüksek kültürünü temsil eden Kureyş’e mensup olan Hz. Muhammed de bu kültür içinde yetişmişti. Kureyş içinde yetişmesi, ailesinden bazılarının Mekke’de yönetici olarak görev yapması, ticaret vasıtasıyla çevre ülkelerle teması onun, *hîlf* sayesinde sağlanan güvenliğin imkanlarının önemini görmesini sağlamış olmalıdır.¹⁷

Kureyş’in, çevre kabile ve ülkelerle antlaşmalar yaparak ilişkilerini karşılıklı güven anlayışı içerisinde genişletmesine Kuran’da *ilâf* kavramıyla değinilmektedir (Kureyş, 106/1-2). Burada *ilâf* sisteminin övülmekte olduğunu görüyoruz. *İlâf* antlaşmak, sözleşme yapmak anlamlarına gelmektedir ve ahit ve eman, yolcuların tehlikelerden emin biçimde gidip gelmeleri için yasakçılık ve himaye tarzında verilen icazet (pasaport) ruhsatına benzer, emir ve taahhüt anlamlarını da içermektedir. Kureyş suresinin ilk iki ayetinde ise *ilâf*, Kureyş’in birbirleriyle ya da başkalarıyla ahitleşmesi, antlaşması anlamlarını ifade etmektedir ve bu sebeple Kureyş suresinin ilk ayetini müfessirler “ticaret seferleri için etrafla ülfetleşerek anlaşıp sözleşmeleri için” şeklinde anlamlandırmaktadırlar. Çevre kabileler ve devletler, bu özelliği sebebiyle Kureyşlilere “ashâb-ı *ilâf*” yani ülfet ilişkisi sahipleri demekte idiler (Yazır, 1992: IX/493).

Dolayısıyla Hz. Muhammed antlaşma ve sözleşmeler yaparak toplumsal gelişmenin söz konusu olduğuna dair örnekleri hem yaşadığı Arap toplumunda hem de üyesi olduğu Kureyş kabilesi içerisinde görmüştü. Ayrıca bu antlaşma ve sözleşme kültürünün, toplumsal gelişimin yanı sıra sığınma amaçlı “koruma” işlevi görme yönü de vardı. Bu sebeple Hz. Muhammed’in Akabe biatlarından itibaren sürekli sözleşmeler yaptığını görüyoruz. Bu hem Müslüman gruplar arasında hem de Müslümanlarla Yahudiler ve Müşrik Araplar arasında olmuştur. Dolayısıyla kanaatimize göre Hz. Muhammed’in uğraşını sadece “davet ve savaş” gibi iki kavram arasına sıkıştırmak yanlıştır. Hz. Muhammed şüphesiz bir peygamber olarak sürekli tebliğde bulunmuştur. Bunun yanı sıra özellikle Kureyş ve

Medine Yahudileriyle savaş da yapmıştır. Ancak bu süreçte “sözleşmeler”in rolü göz ardı edilmemelidir. Örneğin Weber, Hz. Muhammed’in savaşçı grupların eliyle genişleme stratejisi güttüğünü söyler. Ona göre İslam belirli bir sınıfın savaşçı dinidir ve Hz. Muhammed’in amacı savaşçı klanların ganimete dayalı çıkarlarını örgütlemekten ibarettir (Weber, 1969: 51, 87).¹⁸ Aslında Hz. Muhammed’in stratejisine bakıldığında önce sözleşmelerle yola çıktığı görülür. Bu sözleşmelerin bozulması ile savaş söz konusu olmuştur. Örneğin Mekkelilerin herhangi bir antlaşmaya yanaşmaması, Hz. Muhammed ve Müslümanlar üzerinde sürekli baskı ve yok etme siyaseti uygulaması savaşı kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim ilk savaş ayeti “zulme uğramaları sebebi ile savaşa izin verildi” (Hacc, 22/39) şeklindedir. Yine Yahudilerle yapılan savaşlar, Mekke’nin fethi gibi olaylar yapılan sözleşmelerin bozulması ile ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yeni topluluğun oluşum sürecinde “sözleşmeler”in çok önemli rolü vardır. Hatta evrensel nitelikli yeni teşkilatlanmanın “sözleşmelerle” başladığı söylenebilir. Sözleşmelerin toplumu “bütünleştirme” yanında yeni toplumsal örgütlenmenin kamuoyu nazarında “meşrulaştırılması” anlamında da katkısı olduğu belirtilmelidir. Yeni toplum örgütlenmesinin Hz. Muhammed ve arkadaşları gibi elit bir kesim tarafından kararlaştırılıp topluma dikte edilmediği, tersine toplumu oluşturan grupların ortaklaşa katılımı ile oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla Hz. Muhammed antlaşma ve sözleşmeler yaparak toplumsal gelişmenin söz konusu olduğuna dair örnekleri hem yaşadığı Arap toplumunda hem de üyesi olduğu Kureyş kabilesi içerisinde görmüştü. Ayrıca bu antlaşma ve sözleşme kültürünün, toplumsal gelişimin yanı sıra sığınma amaçlı “koruma” işlevi görme yönü de vardı.

Hz. Muhammed’in sözleşmelere verdiği önemi ilkin Mekke’de İslam’ı anlatırken karşılaştığı sıkıntılı günlerde görmekteyiz. Dinsel mesajın Mekke’de yayıldığı dönemde Kureyş’liler Hz. Muhammed ve Müslümanları toplum dışına iterek illegal saymışlardı (Hamidullah, 1991: 115). Hz. Muhammed’in de bağlı olduğu benî Hâşim klanının başına ölen Ebu Tâlib’in yerine Ebu Leheb’in geçmesiyle Hz. Muhammed’in himayesi kaldırılmış yani klan dışına itilmiştir. Özellikle klan ve kabile yapısına sahip birincil toplum tip-

lerinde kişinin klanın dışına itilmesi adeta ölümle eş anlamlıdır (Mensching, 1994: 29). Çünkü bu tip basit toplumlarda kişinin güvenliği bulunduğu klan tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla klan dışına itilmek hem güvenlik şemsiyesinin kişinin üstünden kaldırılması hem de hukuk dışılık (illegalite) anlamına geliyordu. Ebu Leheb'in bu girişimi ile Hz. Muhammed apaçık bir güvenlik sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple Hz. Muhammed İslam'ı çevre kabilelere anlatmak zorunda kalmıştır. Burada İslam'ı kabul etmeleri yanında kendisi ve kendisine bağlı Müslümanları koruma amaçlı akitleşmeyi de gündeme getirmiştir. Hacc ve panayırlara katılmak için gelen kabile reisleriyle Mekke'de, diğerleri ile de (örneğin, Züheyl, Kinde, Kelb kabileleri, Hanife oğulları vb.) kendi muhitlerine giderek görüşmeye çalışmıştır. Kabile reislerinin Hz. Muhammed'in çağrısına verdikleri yanıtlara bakıldığında, saf dinsel kaygılarla değil siyasi konjonktür, saltanat arzusu ve ticari menfaat gibi sebeplerden ötürü Hz. Muhammed'in mesajına ilgi gösterdikleri ya da olumsuz cevap verdiklerini görmekteyiz.¹⁹ Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in getirdiği din yanında onlara kendisini ve kendisine bağlı Müslümanları koruma üzerine bir akitleşmeyi gündeme getirmesi ister istemez çağrısına siyasal bir içerik katıyordu. Burada konumuz açısından bizi ilgilendiren husus, Hz. Muhammed'in dini tebliğ yaparken sözleşmeyi de ileri sürdüğü gerçeğidir.

Sözleşmenin semavi dinler açısından da çok büyük önemi vardır. Semavi dinlerin tümü Allah'la kulları arasında var olduğuna inanılan ve Tevrat, İncil ve Kuran gibi kutsal metinlerde geçen bir ahitleşme yani sözleşmeye dayanır. Tevrat İsrail oğulları ile Tanrı arasındaki sözleşmenin bir ifadesidir. Hristiyanlıkta ise Tanrı İsa'nın şahsında insanlıkla yeniden bir ahitleşme yapmıştır.

Aynı husus adı üstünde Akabe biatlarında da söz konusu olmuştur. II. Akabe biatında Evs ve Hazrec'den oluşan Medineli grupla Hz. Muhammed arasında karşılıklı sözleşme yapılmıştır. Sanıldığı gibi tek taraflı bir söz alma ya da bey'at söz konusu değildir. Evs ve Hazrec'iler Hz. Muhammed'e "canlarını, mallarını, çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi kendisini koruyacaklarına, itaat edeceklerine, her türlü şartta mali yardımı yapacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, hiç kimseden çekinmeden hak

üzere bulunacaklarına" dair söz verirken, Hz. Muhammed'den de kendilerini hiçbir zaman bırakmaması için söz aldılar. Hz. Muhammed onlara Allah kendisini zafere ulaştırdığında kendisi ile sözleşme yapanlara vefa göstermeye devam edeceğini belirterek: "Kanım sizin kanınızdır. Siz bendensiniz ben de sizdenim. Savaşıklarınızla savaşır barışıklarınızla barışıırım" diye söz vermiştir (Keskiöğlu & Berki, 1988: 174). Bunu takiben Medine'nin ilk dönemlerinde Hz. Muhammed dönemin zor şartları sebebi ile Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesi akabinde Müslümanlarla Yahudiler arasında da sözleşmeler yapmıştır.²⁰ Bütün bunlar Hz. Muhammed'in hareketinde sözleşmelere verdiği yeri ve değeri göstermesi açısından önemlidir.

Sözleşmenin semavi dinler açısından da çok büyük önemi vardır. Semavi dinlerin tümü Allah'la kulları arasında var olduğuna inanılan ve Tevrat, İncil ve Kuran gibi kutsal metinlerde geçen bir ahitleşme yani sözleşmeye dayanır. Tevrat İsrail oğulları ile Tanrı arasındaki sözleşmenin bir ifadesidir. Hristiyanlıkta ise Tanrı İsa'nın şahsında insanlıkla yeniden bir ahitleşme yapmıştır. Hristiyanlık anlayışına göre, önceki sırf İsrail oğullarına aitken, yeni ahit bütün insanlığa yöneliktir (Küçük, 1988: 562). Bu sebeple Tevrat'a Eski Ahit, İncil'e de Yeni Ahit ismi verilmiştir. Allah ve İnsanlar arasındaki sözleşmeye Kuran'da da sayısız kere dikkat çekilmiştir. Bu konuda Kuran'da "*ahd, va'd, akd, mısak, bi'at, zimme*" kavramlarının geçtiğini görmekteyiz. *Va'd* kavramı Allah'ın, sözünde duran insanlara Ahirette ecrini verme sözünü ifade ederken (Yurdağür, 1988: I/535), diğer kavramlar, insanın yeryüzündeki hayatıyla gerek kendi aralarında gerekse Allah'la olan ilişkileriyle alakalıdır ve bu kavramlar arasında nüanslar olsa da konumuzu yani sözleşmeyi ifade etmesi anlamında aynı anlam evreni içerisinde yer alırlar (Ünal, 1990: 109-117). Bu kavramlar bağlamında Kuran'da sözleşme ilk insanın yaratılışında söz konusudur. Allah Hz. Adem'den ve kıyamete dek gelecek tüm insanlardan tek tek kendisinin Rabliği (Âraf, 7/172) ve başkalarına ibadet etmeme (Yâsin, 36/60) konusunda söz almıştır. Bu söz Allah ile çeşitli peygamberler (Bakara, 2/125; Âraf, 7/134; Tâhâ, 20/115) ve toplumlar (Bakara, 2/40) arasında tarihsel süreç içerisinde devam etmiştir. Kuran'daki örneğin, *ahd* kavramını içeren ayetlerde karşılıklı bir sözleşme söz konusudur. Allah insanlardan *ahd* almış insanlara da *ahd* vermiştir (Bakara, 2/40). Aynı şekilde Kuran ve hadislerde verilen sözde durmaya da çok önem verildiğini görmekteyiz. İster Al-

lah'a ister insanlara olsun verilen sözler insanı bağlar ve sorumlu kılar. Verilen sözde durma, başka bir deyişle ahde vefa olgun müminin nitelikleri arasındadır (Müminün, 23/8; Meâric, 70/32). Ayrıca Kuran'da Müslüman olmayanlara karşı dahi verilen sözlerde durulması tavsiye edilmektedir (Tevbe, 9/1, 4, 7). Verilen sözde durma, güvenilir olma konusunda Hz. Muhammed'in de bir çok hadisi vardır²¹. Bütün bunlardan anlaşılan sözleşme kültürü, Hz. Muhammed'in yaşadığı kültürel ortama ve bağlı olduğu öğretilere hiç de yabancı olmayan bir kavramdır.

Burada bazı metinlerde geçen bir yanlışlığa değinmek gerekir. Genelde kardeşleştirmeyi konu alan kitaplarda kardeşleştirme önce işlenip ardından Medine sözleşmesinin konu edildiği görülür.²² Buradan sanki Hz. Muhammed'in, önce Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik akdi yaptığı, daha sonra da Medine sözleşmesini gerçekleştirdiği yani Müslümanlar arasında ve Yahudiler arasında sözleşmeler yaptığı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Halbuki bu konuda ilk kaynak olan Siret-i İbn-i Hişam'a bakıldığında, yazarın sadece Muhacir ve Ensar arasındaki muahede yani sözleşmeye ve Yahudilerle sulh, saldırmazlık antlaşması yaptığına değindiği, akabinde de Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesini (*mu'âhât*) zikrettiği görülecektir (1985: II/172, 176). Bu yukarıda zikrettiğimiz eserlerin tam tersi bir yaklaşımdır. İbn Kayyum ise Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşme ile kardeşliği bir arada kardeşleştirme başlığı içerisinde işlemekte, akabinde Yahudilerle sulh antlaşmasından bahsetmektedir (İbn Kayyum, 1990: III/1065-1067).²³ Olayı ilk haber veren İbn Hişam'ın, Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşme yazısını ve akabinde karşılıklı kardeşleştirme akdini zikretmesine ve başka yeni çalışmalara (Serjeant, 1994) bakarak biz kardeşleştirmenin, günümüzde Medine vesikası diye adlandırılan sözleşme ya da sözleşmeler zincirinden önce ve sanki ondan bağımsızmış gibi değil, aksine onunla aynı konsept içinde değerlendirilmesinin gerektiği kanaatini taşımaktayız.²⁴ Kardeşleştirme ve Medine vesikası denilen sözleşmeler zinciri iki ayrı süreci değil, bir sürecin iç içe geçmiş halini ifade etmektedir. Medine'deki ilk günlerin kaos hali sebebi ile Hz. Muhammed, muhtemelen önce Muhacir ve Ensarı bir araya getirip aralarında sözleşme(ler) yapmış, sonra da Yahudilerle sözleşme(ler) yapmıştır. Günümüzde Medine vesikası diye adlandırılan Muhacir ve Ensar (Evs ve Hazrec) arasındaki yazılı antlaşma anında ya da hemen akabinde Hz. Muhammed Muhacirlerle, Ensarı oluşturan Evs ve Hazrec kabileleri arasında

ikili kardeşlik uygulaması yapmış olmalıdır. Kardeşleştirmenin Medine vesikası denilen sözleşmeden önce değil de o sözleşmeler zinciri içerisinde, daha doğrusu Medine'deki karışıklık sebebiyle ilk zamanlarda gerçekleştirilen sözleşmeler zincirinin ilk halkalarından birini oluşturduğuna dair bir diğer delilimiz de Enes b. Malik hadisidir. Yukarıda kaynaklarını zikrettiğimiz ve Buhari, Müslim ve Ebu Dâvud'da geçen Enes b. Malik hadisi kardeşleştirme hakkında delil olarak ileri sürülmektedir.²⁵ Ayrıca ilginç olan bir husus da, bu hadisin Medine sözleşmesi için de delil olarak ileri sürülmesidir.²⁶ Yukarıda *hulf* konusunu işlerken genişçe açıkladığımız Enes b. Malik hadisinde ise Enes b. Malik, "kendi evinde Hz. Peygamberin Kureyş (Muhâcirler) ve Ensar arasında antlaşma yaptığını" ifade etmektedir (Miras, 1981: VII/73). İbn Kayyum da Enes b. Malik hadisini kardeşleştirme için kullanmaktadır (İbn Kayyum, 1990: III/1065). Ayrıca Ebû Dâvud'un, Enes b. Malik rivayetine şunu eklemesi ilginçtir: "Resulullah bizim evde Ensar ve Muhacir arasında iki veya üç defa dayanışma akdi yaptı" (Ebû Dâvud, Ferâiz, 17). Bütün

Ensar ve Muhacirin arasındaki ilk sözleşmenin yapıldığı dönem içerisinde, muhtemelen hemen akabinde kardeşlik sözleşmesi de uygulamaya geçirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu durum kardeşleştirme ve Medine sözleşmesi denilen sözleşmelerin aslında aynı sürecin yani, Medine'de vuku bulan sözleşmeler döneminin bir parçası olduğu gerçeğini ortaya çıkarır.

bunlardan çıkan sonuç kardeşleştirme akdinin yapıldığı mekan ile Medine vesikasının yapıldığı söylenen mekanın (tabi tek bir vesika olduğu farz edilirse) aynı olduğudur. Birden fazla olduğu farz edilirse, ki biz o görüşü kabul ediyoruz, o zaman da Ensar ve Muhacirin arasındaki ilk sözleşmenin yapıldığı dönem içerisinde, muhtemelen hemen akabinde kardeşlik sözleşmesi de uygulamaya geçirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu durum kardeşleştirme ve Medine sözleşmesi denilen sözleşmelerin aslında aynı sürecin yani, Medine'de vuku bulan sözleşmeler döneminin bir parçası olduğu gerçeğini ortaya çıkarır.

Konunun daha iyi açıklanması için günümüzde "Medine vesikası" diye yanlış olarak adlandırılan sözleşme metninin yekpare bir metin olmadığını incelemek gerekmektedir. Aslında yukarıda değindi-

gimiz kardeşleştirmeyi ayrı ve önceden gelen bir olay olarak değerlendiren yaklaşım, Medine vesikasını yekpare bir sözleşme metni kabul etme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların tümüne göz atıldığında Medine vesikası diye adlandırılan belgenin yekpare bir belge olmadığı yolunda tartışmaların olduğu görülür.²⁷ Zaten vesikanın hangi tarihte yazıldığı hakkında farklı rivayetler de bu sebeple söz konusu olmaktadır. Vesikanın tamamının hicretten hemen sonra kaleme alındığını (Gil, 1974) ileri sürenler olduğu gibi, vesikanın iki parça olduğundan hareketle Müslümanlarla ilgili bölümün hicretten hemen sonra, Yahudilerle ilgili bölümün ise, Bedir savaşıdan sonra kaleme alındığını ileri sürenler de vardır (Hamidullah, 1991: I/190).²⁸ Ancak her iki bölümün, örneğin Muhacir ve Ensar arasındaki ilişkiyi içeren (1-23. maddeler) ilk bölümün iki ayrı sözleşmenin birleştirilmiş hali (Serjeant, 1994: 75) olduğu, aynı şekilde vesikanın ikinci bölümünü oluşturan ve Yahudilerle ilişkileri düzenleyen (24-47.) maddelerin de bir defada değil, ihtiyaç duyuldukça parça parça düzenlendiğini ve bu sebeple birden fazla (Watt, 1956: 227), hatta çeşitli zamanlarda yazılmış sekiz ayrı belgenin (Serjeant, 1994: 81) bir araya getirilmesinin söz konusu olduğu da ileri sürülmektedir.

Hiz. Muhammed, ilk dönem Medine'sinin zor koşulları sebebiyle, önce Muhacirler ile Evs ve Hazrec kabile mensuplarını bir araya getirmiş, onları hem yazılı kayıtla birbirlerine bağlamış hem de aralarında karşılıklı, ikişerli kardeşlik akdi yaparak bu birlikteliği pratikte sağlamlaştırıcı adım atmıştır. Ardından da Yahudilerle antlaşma ya da antlaşmalar yapmış ve böylece Medine'nin iç huzurunu sağlayacak, diğer taraftan da kendisini belli eden dış düşmana karşı birliktelikte olmayı temin edebilecek siyasi bir yapılanmaya gitmiştir.

İlk dönem İslam tarihine bakıldığında özellikle Yahudiler için sürekli "ahit"ten ve bu ahdin bozulduğundan söz edilmektedir.²⁹ Bütün bunlardan anlaşılan Hiz. Muhammed, ilk dönem Medine'sinin zor koşulları sebebiyle, önce Muhacirler ile Evs ve Hazrec kabile mensuplarını bir araya getirmiş, onları hem yazılı kayıtla birbirlerine bağlamış hem de aralarında karşılıklı, ikişerli kardeşlik akdi yaparak bu birlikteliği pratikte sağlamlaştırıcı adım atmıştır. Ardından da Yahudilerle antlaşma ya da antlaşmalar yapmış ve

böylece Medine'nin iç huzurunu sağlayacak, diğer taraftan da kendisini belli eden dış düşmana karşı birliktelikte olmayı temin edebilecek siyasi bir yapılanmaya gitmiştir. Hem iç hem de dış güvenliği sağlamak ve Medine'de yeni bir toplumsal yapı oluşturmak için de süreç içinde sadece bir kez değil, gerektiği her safhada sözleşmeler yapmış, yapılan sözleşmelere aykırı davranışlarda ise önceki sözleşmeleri hatırlatıcı yol izlemiştir. Dolayısıyla sözleşmeler Medine'deki yeni yapının altyapısını oluşturma işlevi görmüşlerdir.

Bu sözleşmelerle, yeni toplumsal örgütlenmenin hem birlik içinde sağlam bir yapıya kavuşması hem de Arap kamuoyu önünde meşru olması sağlanmıştır. Çünkü Medine'de kurulan toplumsal yapı önceki Arap toplumunda görülmeyen bir nitelik arz ediyordu. Medine'deki yeni yapı Muhacirleri, Evs ve Hazrec kabilelerinden oluşan Ensarı, Yahudi topluluklarını ve Medineli müşrik Arapları bir araya getiriyordu. Bu anlamda mevcut Arap toplumuna yabancı bir yapı söz konusu idi. Arap toplumunda bırakın farklı toplulukları bir araya getirmeyi, farklı klan ya da kabileleri bile bir araya getirmek hayal bile edilemezdi. Bunu yukarıda değindiğimiz gibi Kureyş, Kusay sayesinde bir parça yapmış ve böylelikle Araplar ve çevre ülkeler nezdinde büyük bir itibar kazanmıştı. Ancak Kureyş'in yaptığı sadece yakın klanların bir araya getirilerek bir kabilenin bir site devletini idare eder hale getirilmesi idi. Dönemin Ortadoğu toplum yapısına bakıldığında dini ve siyasi birliğe sahip olduğu görülür. İslamiyet'in ilk döneminde Ortadoğu tek tanrılı ve siyasi olarak da merkezileşmiş bir görünüm arz ediyordu (Lapidus, 1997: 38, 41). Arabistan ise akrabalık ilişkilerinin yoğun olduğu parçalı (*segmenter*) yapıya sahip bir kabile toplumu idi. Bu parçalı yapının sürekli kendini yenilemesi Arabistan'da daha geniş birleşik bir yapının oluşmasını imkansız kılıyordu. Lapidus'a göre Arabistan İslam ile birlikte Ortadoğu tipi bir niteliğe bürünecektir. Bunun ilk başlangıcı Hiz. Muhammed tarafından Medine'de atılmış, bu yapı genişleyip önce Arabistan'ı ve Ortadoğu'yu kapsayarak bölgesel nitelik kazanmış, sonra da bütün İslam dünyasına dağılarak evrensel nitelik kazanmıştır. Ancak belirttiğimiz gibi Medine'deki toplumsal yapı önceleri karmaşık bir durum arz ediyordu. Bu karmaşık ve hatta çelişik yapılardan müteşekkil yeni bir yapı oluşturmak Hiz. Muhammed'le birlikte mümkün olmuştur. Yeni toplumsal yapı oluşturulurken de mevcut farklılıkları ve çatışma ihtimali olan unsurları ortadan kaldıracak ya da asgariye indirecek meka-

nizma sözleşmeler olmuştur. Hz. Muhammed bütün bu uğraşları sayesinde Medine'nin ilk dönemlerinde Müslümanların "güvensizlik" ortamına düşmesinin önüne geçmiştir.

"Güven ve güvensizlik" konusu insan yaşamının en temel sorunlarının başında gelir. Bu sebeple insan her zaman kendi dünyasını sağlama almaya çaba sarf eder. İstikrarlı kolektif yaşam, basit çıkarlardan başka şeylere dayanmalıdır ve güven burada odakta yer almaktadır. Güven konusunun son yıllardaki en etkin ismi Anthony Giddens'tır (Giddens, 1994). Giddens güveni "bir kişi ya da sistemin inandırıcılığına güven duyma" şeklinde tanımlar ve güvenin bazı özelliklerinin bütün toplum tipleri için geçerli olduğu kanaatinde. Giddens'in güven analizinde merkezi konumda olan "ontolojik güvenlik" kavramı, insanların kişisel kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları güvene işaret eder. Özü itibarı ile belirsiz ve tehdit edici bir konumda olan insan "sorgulanmayan" günübirlik yaşam tarzı ile derinlere kök salmış endişelerden korunur. (Marshall, 1999: 289). Bu anlamda mevcut geleneksel yapı, geçmişten bugüne süregelen zaman içerisinde ve gündelik uygulamalar dahilinde ontolojik güvenin yani kişinin öz kimliğinin sürekliliğini sağlar.

Modern dönemde bir kentli bireyin varlığı günlük rutin davranışlar, güven ritüelleri sürdürülerek onaylanır ya da dışlanır (Giddens, 1991). Geleneksel, özellikle de birincil ilişkilerin hakim olduğu topluluklarda ise kişideki güven duygusu doğrudan kendi klan ya da kabilesi ile bağlantılıdır. Bu sebeptir ki klan ya da kabile dışındaki kişiler sadece yabancı değil aynı zamanda "düşman" sayılırlar (Mensching, 1994: 27). Medine'nin Hicret sonrası durumu göz önüne getirildiğinde insanların, bireysel ve toplumsal anlamda bir güven sorunu, risk ve endişe ihtimalleri ile karşı karşıya kaldıkları kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Burada her kesimin kendine has riskleri söz konusu idi. Muhacirler Hicret ile sadece Kureyş'i değil bütün bir kabilecilik sistemini arkalarında bırakmışlar ve bırakın kabile farklılığını iklim ve mekan açısından bile yabancı oldukları bir yere gelmişlerdi. Önceleri birbiriyle şiddetli savaşı göze alacak derecede aralarında düşmanlık olan Evs ve Hazrec için de yeni bir durum söz konusu idi. Medine'nin yeni durumu Muhacirler, Evs, Hazrec ve Yahudileri içine alan daha geniş çaplı bir iletişim ağını gerekli kılıyordu. Bunlardan da önemlisi, Muhacirlerin korunması ve barındırılması

sebebiyle Kureyş'in Medine'yi tehdidi idi. Farklı klan ya da kabilelerden oluşan yeni yapının getireceği muhtemel gerginlikler ve Kureyş tehdidi Medine'de güvenliği birinci sorun haline getirmişti.

Burada Muhacir ve Ensarın sürekli muhatap oldukları vahyin niteliğine ve içlerinde sürekli kendileriyle birlikte olan Hz. Muhammed'in karizmatik varlığına işaret etmek gereklidir. Medine'nin kaos ve güvenlik sorunu olan ilk dönemlerinde, hatta Mekke döneminin zor günlerinde Hz. Muhammed'in mesajının içeriği ve kişiliğinin etkisi bağlılarına sürekli güven telkin etmiştir. Hz. Muhammed İslamiyet gelmeden

Medine'nin Hicret sonrası durumu göz önüne getirildiğinde insanların, bireysel ve toplumsal anlamda bir güven sorunu, risk ve endişe ihtimalleri ile karşı karşıya kaldıkları kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Burada her kesimin kendine has riskleri söz konusu idi.

Muhacirler Hicret ile sadece Kureyş'i değil bütün bir kabilecilik sistemini arkalarında bırakmışlar ve bırakın kabile farklılığını iklim ve mekan açısından bile yabancı oldukları bir yere gelmişlerdi.

önce ve sonrasında sürekli çevresine güven telkin eden bir kişiliğe sahipti. Henüz İslamiyet gelmeden onun çevresine karşı nasıl inanılmaz bir güven telkin ettiğine dair kaynaklarda pek çok örnekler bulmak mümkündür.³⁰ Bu sebeple Mekkelilerce kendisine "el-Emîn" lakabı verilmiştir. İslamiyet'i tebliğ başladıktan sonra da Hz. Muhammed güven konusuna önem vermiş ve iman ile güvenilir kimse olma arasında sıkı bir bağ bulunduğunu bildirmiştir (Sarıçam, 2003: 273). Bu anlayışa göre, "iman" ile "güvenilir olmak" ve "güven duymak" arasında yakın bir ilişki vardır (Kurt, 2000: 279) ve güven imanın adeta bir sosyal tezahürü olmaktadır. Genel anlamıyla da din zaten güven düzenleyici bir araçtır. Dinsel inançlar olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenirlilik enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler (Giddens, 1994: 95). Bütün bunlar inananların adeta kozmik bir güven evreni içerisinde olmalarını sağlamış, ontolojik güvenlik hissi vererek kişiliklerini sağlamlaştırmış ve böylelikle karşılaştıkları zorluklara dayanmalarını sağlamıştır.

Ancak bu kişisel ve manevi desteğin toplumsal bazı mekanizmalarla desteklenmesi ve toplumsal hayatta

da güvenlik atmosferinin oluşturulması gereklidir. Değilse kişisel yaşamda kendisi ile barışık ve güven içinde yaşayan bir insan, toplumsal yaşantısında da aynı yansımayı bulamazsa bu durumun, kişilik yapısında ve akabinde bağlı olduğu inançta bir takım negatif etkilerinin olması kaçınılmaz olacaktır. İnsanın temel içgüdülerinden birisi varlığını devam ettirmektir. Bu amaçla kişi, hayatını güvenli şekilde sürdürmeyi sağlayacak koşulları çevresinde oluşturmak için gayret eder. Bu durum toplumsal bağlamda güvenli ve huzurlu bir yaşam problemini meydana getirir. Kişinin toplum içinde hayatını devam ettirmesi bir güvenlik atmosferi oluşturmakla mümkündür.

Bu soruna siyaset felsefesinde verilen cevaplardan en önemlisi, devleti insanların uzlaşıp anlaşarak oluşturdukları bir varlık olarak gören yaklaşımdır. Buna göre insanlar, varlıklarını güven altına almak için, birbirlerine söz vererek uzlaşmışlar, sözleşmişlerdir. Devlet ya da medeni durum bu “sözleşme”nin ifadesi olarak doğmuştur (Hobbes). İnsan bir “toplumsal sözleşme” (contrat social) ile ve kendi özgür iradesi ile devleti, medeni durumu meydana getirmiştir.

Fakat, toplumsal hayatta bu güvenlik atmosferinin oluşturulması kolay değildir ve bu sorun siyaset felsefesinin temel konularının başında gelir. Çünkü insan yaratılış gereği toplumsal bir varlıktır ve toplumsal hayatta çeşitli kişi ve grupların kişisel, bağlı olduğu sınıf ve statüye has talepleri ve çıkarları söz konusudur. Toplumsal yaşantıda herkes her şeyi yapmak isteyebilir ve Hobbes’un doğa yasalarının ilk maddesi gereğince “herkesin her şeyi yapma hakkı vardır”. Ancak bu ilkenin toplumsal hayatta bir çatışmaya sebebiyet vermesini engelleyecek yegane şey sözleşmelerdir (Hobbes, 1993: 96). Bu bağlamda Hobbes ve Locke insanoğlunun doğal durumdan medeni duruma geçişte sözleşmenin önemine vurgu yapmaktadırlar. Bu konu siyaset felsefesinde devletin ya da teşkilatlı toplumun nasıl meydana geldiği temel problemi ile ilişkilidir. Bu soruna siyaset felsefesinde verilen cevaplardan en önemlisi, devleti insanların uzlaşıp anlaşarak oluşturdukları bir varlık olarak gören yaklaşımdır. Buna göre insanlar, varlıklarını güven altına almak için, birbirlerine söz vererek uzlaşmışlar, sözleşmişlerdir. Devlet ya da medeni durum bu “sözleşme”nin ifadesi olarak doğmuştur (Hobbes). İnsan bir “toplumsal sözleşme” (*contrat social*) ile ve kendi

özgür iradesi ile devleti, medeni durumu meydana getirmiştir (J.J. Rousseau) (Elibol, 1993: 117).

İnsanların doğal durumdan medeni duruma geçme ihtiyacını açıklamada, Siyaset felsefesinde öncü kuramlara sahip olan Locke ve Hobbes “doğal durum ve medeni durum” ayrımı yapar. Burada konumuzla alakalı olan husus Locke ve Hobbes’un, doğal durumdan medeni duruma geçişin sözleşme sonucu olduğunu söylemeleridir. Sözleşme burada belirleyici konumdur. Sözleşme ile insanlar teşkilatlanma ve medeni bir konuma ulaşma imkanına sahip olmaktadır. Ancak burada bir sorun vardır. Bazen yeni bir medeni toplumsal düzen kurulurken yönetici erk, daha önceki doğal konumda sahip olunan bazı hakları toplumun elinden alabilir. Hatta Hobbes’a göre bu durumda yönetici, yönetilene karşı hiçbir sorumluluğa sahip değildir. Onlar kendisi ile değil birbirleriyle sözleşme imzalamışlardır. Bu sebeple yöneticinin gücü mutlak ve tartışılmaz. Yöneticinin toplumun anarşi içerisine sürüklenmesini önlemekten başka bir görevi yoktur. Ancak Locke, insanın doğal durumda yaşama, sağlık, özgürlük, mülk edinme gibi doğal hakları olduğunu söyler. Ona göre medeni hayata geçişin nedeni bunların terk edilmesi değil, daha üst düzeyden bir güvence altına alınmasıdır. Yönetim bu hakları sınırlayamaz (Arslan, 1994: 125-6). Çağdaş demokrasinin kuramsal mimarı olan Locke Hobbes’un tersine sözleşmelerle elde edilen yeni medeni-toplumsal durumda eski doğal hakların güvence altına alınmasının gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Görüldüğü gibi sözleşmeler, medeni ve teşkilatlı bir toplumsal durum için temel olmakta ve böylelikle eski doğal hakların da güvence altında olduğu huzur ve güven ortamında medeni ve teşkilatlı bir yapıya geçiş mümkün olmaktadır.

Jean-Jacques Rousseau da “sözleşme” kavramına, özgür bir toplumsal düzen kurmanın temel koşulu olarak bakmaktadır. Fransız Devrimini hazırlayan temel metinlerden olan Toplum Sözleşmesi’nde (1999) “özgürleşme” konusuna değinir. Tahakküm, köleleşme karşısında özgürleşmeye vurgu yapar. Rousseau’ya göre “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur”. Bunun sebebi sahte toplum sözleşmesidir (Rousseau, 1986). Ona göre sahte toplum sözleşmesi yerine genel iradeyi (*volonté générale*) dile getiren gerçek bir toplum sözleşmesi (*du contrat social*) yapılabilirse özgür bir kamu düzeni kurulabilir düşüncesindedir (Rousseau, 1999). Konumuzla alakalı olarak değinilmesi gereken yön, Rousseau’ya

göre özgür bir kamu düzeninin temel koşulu toplumsal sözleşmedir ve gerçek bir toplumsal sözleşme özgürleşmeyi, aksi durum ise köleleşme ve tahakkümü doğurur. Buna göre toplumu oluşturan bireyler ya da gruplar kendi özgür iradeleri ile genel bir iradeye ulaşmaya çalışmaktadır. Yoksa onlar adına birisi karar alıp düzenleme yapma söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi modern siyaset felsefesinde doğal ya da komünal durumdan medeni duruma geçişte sözleşmelerin işlevi vurgulanmaktadır. Bu duruma Spencer ve Durkheim gibi sosyologların da değindiğini görmekteyiz (Aron, 1989: 230). Hatta sözleşme, komünal ve basit toplumlarla karmaşık toplumları birbirinden ayırt edici bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Karmaşık geniş toplum tiplerinde insan ilişkileri ailesel (kan bağımlı) olmaktan çok sözleşmesel niteliklidir (Fichter, tsz.: 209). Sözleşmeler Arap toplumunda farklı kabileler ve ülkeler arasında, başka bir deyişle kabile dışındakilerle gerçekleştirilirken, Hz. Muhammed tarafından Medine toplumu dahilinde gerçekleştirilmiş oluyordu. Bu şüphesiz yeni bir durumu ifade etmektedir. Çünkü Hz. Muhammed Medine'ye geldiğinde karışık unsurlardan yeni bir toplum oluşturma gerçeği ile karşı karşıya kalmıştı. Böylelikle Müslümanlar, her ne kadar bir site devleti çapında da olsa karmaşık bir toplum yapısına ilk adımı atmış oluyorlardı. Medine'deki parçalı yapı, aynı zamanda yeni medeni bir toplumun da çekirdeğini oluşturmuştur. Locke ve Hobbes'un, "doğal durumdan medeni duruma" geçişin temel koşulu, Durkheim'in de basit ve karmaşık toplumları ayırtıcı bir öge olarak gördükleri "sözleşme"nin, Medine'nin ilk dönemlerinde bu bağlamda önemli bir işlev gördüğü açıktır. Önceki oranda daha karmaşık bir yapıya geçilmiştir. Bu süreçte kardeşleştirme bir "geçiş mekanizması" olarak işlev görmüştür.

Kardeşleştirme karşılıklı iki kişi arasında yapılmakla birlikte ana amaç olarak iki grubun ya da iki sosyal ünitenin toplumsal anlamda entegrasyonu idi. Nitekim karşılıklı bireyler arası kardeşlik olsa da Medine sözleşmesinde görüldüğü gibi maddelerdeki ifadeler iki temel gruba yöneliktir. Bu amaç etrafında kardeşlik, İslam anlayışı temelinde ve İslam kardeşliği çerçevesinde sürmüştür. Ancak belirtilmesi gereken şey, Hz. Muhammed'in Ensar ve Muhacirinin iki grup olarak kardeşliğine sürekli vurgu yapmış, iki sosyal grup arasındaki dengiyi ölene kadar gözetmiştir.³¹ ■

(devamı gelecek sayıda)

dipnotlar

- ¹ Taberi tarih koymanın ilk olarak Hz. Muhammed tarafından yapıldığını belirtmektedir. Önce mektup ve hükümlere tarih koymazken Hicretten itibaren tarih koymaya başlamıştır (Taberi, 1980: II/380). Bu durum hicretin Müslümanların durumundaki iyileşmeyi ve toplumlaşmasındaki önemi göstermesi açısından önemlidir.
- ² Bkz. Watt, 1961: 14-22; Küçükeskici, 1999: 75-107.
- ³ Tarihsel olaylardaki sosyo-kültürel değişimi açıklama stratejileri arasında süreç yönteminin üstünlüğü konusunda bkz. Geertz, 1968: 57-60.
- ⁴ Sosyal yapının temel unsurları, dolayısıyla mahiyeti konusunda sosyologlar arasında bir tartışma söz konusudur. Anlaşmazlık sosyal yapının en temel unsurlarının kuralları, roller ve sosyal kurumlardan mı meydana geldiği ya da bunların sosyal mekanizmalar ve süreçlerden mi doğduğu konusunda odaklanmaktadır. Sosyal unsurların birbirleriyle ilişkisi, buradan yapısal düşünce üzerine odaklaşma daha belirgindir. Buna göre sosyal yapı, belirli amaç ya da amaçlar kümesini gerçekleştirmek için "ayırt edilebilir parçaların sistemli bir ilişkiye girmesiyle" ve nispeten düzenli işlemeyle oluşan bütünü ifade etmektedir. Sosyal yapı toplumunda mevcut olan kurumlar toplamıyla kesinlikle karıştırılmamalıdır. Daha çok toplumdaki başlıca sosyal grupların birbirlerine karşı durum takınmasını ve bununla bağlı olarak toplumun alacağı şekil ve karakter etrafında cereyan eden çekişmeleri ifade etmektedir (Bkz. Bodur, 1994: 73-4). Görüldüğü gibi sosyal yapı denildiğinde bir toplumu oluşturan temel sosyal gruplara atıf yapılmaktadır. Kardeşleştirme ile Medine'de yeni toplumu oluşturacak temel iki grubun yapısal anlamda bütünleşmesine çalışıldığı söylenebilir.
- ⁵ Şüphesiz bu durumun, sosyolojik alanda İslam konulu çalışmalarda yetersizliği göstermesi yanında İslam'ın anlaşıl(ama)masıyla da yakından ilgisi vardır. Örneğin İzutsu, İslam öncesi Arabistan'ın sosyal ve siyasal teşkilat prensibi olan kabileciliğin çeşitli yazarlarca çokça işlendiğini, ancak İslam'ın anlaşılması açısından çok önemli olan İslam'ın toplumsallaşması, nasıl bir topluluk haline geldiği fikri üzerinde fazla durulmadığına işaret etmektedir (İzutsu, 1975: 72). Yine Hamilton R. A. Gibb de bu olgunun yani İslam'ın bir toplulukta vücut bulması sürecinin anahtar konumuna, İslam tarihi ve kültürünün bu düşüncenin tarihsel gelişimi göz önünde tutularak araştırılmasının gerekliliğine ve önemine vurgu yapmaktadır (Gibb, 1963).
- ⁶ Ayrıca Wach'ın literatürde pek görülmemeyen İslam konulu bir çalışması için bkz. Wach, 1948.
- ⁷ Medine Vesikası temelinde Türkiye dışında ve içinde bir çok çalışma ve güncel tartışma yapılmaktadır. Ancak bu tartışmaların akademik ve ilk eserlerin karşılaştırmalı tahlilini de içerecek biçimde yapıldığını söylemek güçtür. Vesika çevresinde yapılan dikkate değer çalışmalar için bkz. (Serjeant, 1964; 1994; Hamidullah, 1941 ve 1962; Gil, 1974).
- ⁸ Lichtenstäter, 1942; Simon, 1989.
- ⁹ İlk İslam tarihi kaynağı olan İbn İshak'ın siyerinde kardeşleştirmeden bahsedildiğini İbn Hişam nakletmektedir. (İbn Hişam, 1985: II/176-178). Yine İbn Sa'd (1985: I/238), İbn Kesir (1977: III/226), İbn Seyyidinnâs (1992: I/321), İbn Habîb (1942: 70), Belâzûri (1959: 271) eserlerinde kardeşleştirmeden bahsederler.
- ¹⁰ Buhârî Edep, 67, Kefâle 2; Müslim Fedâilü's-Sahabe: 203-206; Ebû Dâvud Ferâiz 17, İmâre 20; Müsned: I/90, 317, 329.
- ¹¹ Örneğin, İbn-i Kesir (1993: VII/3388-3393), Kurtûbî (1998: VIII/37), Zemahşerî (tsz.: II/240), Beydâvî (tsz.: I/393), İbn

Cevzi (1986: VI/354), (Yazır, 1992: IV/2439).

- ¹² Yakubi (1964: 2/31) bu olaydan çok genel olarak kısaca bahsederken, Taberî (1982) hiç değinmemiştir. Aynı şekilde Ahmed Cevdet Paşa da (1985) Muhacir ve Ensar kardeşliğine değinmez. Bu konuya yeterince değinmeyenler arasında Batılı Doğu bilimciler de bulunmaktadır. Örneğin Simon (1989), Enfâl suresinin 75. ayetini yorumlarken Nöldeke'nin (1909), ayetin neshedici olduğundan şüphesi bulunduğunu ve olayın anlaşılabilir olduğunu söylediğini, Ahzâb suresi 6. Ayeti yorumlarken de sorunu yanlış anladığını; ayrıca Paret'in (1971: 192, 398), Enfâl 72, 75 ve Ahzâb 6. ayetleri ele alırken kardeşleştirmeden tesadüfen bahsettiğini ve konu ile kardeşleştirme arasında bağlantı kurmadığını zikretmektedir. Nitekim bu durumu biz, ilgili ayetlerin tefsirinde *mu'âhât*tan bahsetmeyen Ateş (1995: III/1107-8), Derveze (1998: V/383-4) ve Esed'in (1996: I/341/) yorumlarında da aynen görmekteyiz. Her üç müfessir de aynen Nöldeke ve Paret'in yaklaşımlarıyla örtüşen yorumlarda bulunmakta ve sonuçta çözümsüzlükle karşı karşıya kalmaktadırlar.
- ¹³ Bununla birlikte Kaetani kardeşleştirmenin amacının Müslümanlar arasında barış ve ittifakı sağlamak, Muhacir ve Ensar arasındaki rekabeti engellemek olduğunu da zikreder.
- ¹⁴ İşlevsel yöne vurgu yapanlar genelde onun, dayanışma (Miras, 1981: VII/77; Küçükkeskici, 1999: 100; Sarıçam, 2003: 141), yeni bir topluma intibak (Hamidullah, 1991: I/181; Er, 1998: 146; Umerî, 1992: 28), himaye (Buhl, 1997a: 461; Şibli, 1977: I/207), gruplaşmayı önleme (Es'ad, 1983: 547) işlevlerinden bahsetmektedirler.
- ¹⁵ "Tampon mekanizma" ve "tampon fonksiyon" kavramları için bkz. Kırar, 2000: 20, 91.
- ¹⁶ Hz. Muhammed'in şu iki hadisi de bu görüşümüzü güçlendirmektedir. Hz. Muhammed "Caḥiliye'de öyle bir *hifve* / sözleşmeye katıldım ki, onu kızıl develerle bile kesinlikle değişmem (Müsned, I/190, 193)." diyerek özlemle katıldığı *Hilf'ul Füdul*'a bir daha olsa tekrar katılacağımı beyan etmektedir. Bu hadis iyi amaçlı bölgesel ve uluslararası ilişkileri olumlayan bir anlamı da içermektedir (Yaman, 1998: 143). Yine başka bir hadiste "Caḥiliye döneminin faziletleri ile İslam'da amel edilir (Buhârî, Enbiya, 8; Menakıb, 1)" denilmektedir.
- ¹⁷ Serjeant, Hz. Muhammed'in sözleşmelerle toplumsal birliği sağlama eğiliminin kadim Arap geleneğindeki "hakem" geleneğinden geldiğini ileri sürer. Serjeant incelediği Medine sözleşmesinin üzerinde yıllardır çalıştığı Hadramevt *hava* sözleşmeleri ile şaşırtıcı derecede benzediğini tespit etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed uzak geçmişten beri varlığını sürdüren Arap siyasi kalıplarına yani kadim Arap hakem geleneğine uygun hareket etmiştir (Serjeant, 1994: 68). Serjeant'ın bu tespiti ile bizim *hifv* hakkındaki yorumlarımız yaklaşım olarak paralellik taşımaktadır.
- ¹⁸ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Turner, 1991.
- ¹⁹ Ayrıntı bilgi için bkz. Keskiöglü & Berki, 1988: 141; Cābirî, 1997: 174.
- ²⁰ Hz. Muhammed'in Muhacir ve Ensar arasında ve özellikle Yahudilerle yaptığı bir çok *ahd* ve *muahede* yani sözleşmelere örnek için bkz: (Sırma, 1994; Serjeant, 1994).
- ²¹ Bunlardan bir kaç için bkz: İbn Hanbel, II/349; III/54, 135; Buhârî, Şehadet, 28; Müslim İman, 107, 164; Tirmizi İman, 32.
- ²² Önce kardeşleştirme konusunu işleyip ardından, hatta Mes-cid-i Nebevinin inşası, ezanın tespiti gibi konulardan sonra

Medine vesikasını konu edinen çalışmalar için bkz. Köksal, 1981: I/105-115 ve 173-178; Hamidullah, 1991: I/180-182 ve 188-211; Keskiöglü & Berki, 1988: 202-206 ve 207-210; Umerî, 1992: 26-37 ve 48-68; Aydın, 2001: 121-123 ve 123 ve 126. (Not: İlk sayfa sayıları kardeşleştirmenin, ikinciler ise Medine vesikasını işleyen sayfa sayılarını gösterir.)

- ²³ İbn Hişam'ın stiline uygun olarak olayı işleyen başka örnekler için bkz: Mevlana Şibli (1977: I/207, 214); Sarıçam (2003: 139, 142); Zeydan, (2004: 80); (Şakir, 1993: I/375). Zeydan kardeşleştirme ile vesika sürecini ayırmamakla birlikte birden fazla sözleşme sürecine de işaret etmektedir. Şakir de önce Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesi olduğunu ardından Yahudilerle saldırmazlık anlaşması düzenlendiğini söylemektedir. Daha da önemlisi, Serjeant, İbn İshak ve İbn Hişam'ın bu takdim tehirine atıfta bulunurken, Vesikanın, Hamidullah'ın düzenlemesine göre 12. maddesi, kendi düzenlemesine göre sekiz vesikadan ilkinin 3a maddesindeki "Mü'minler kendi aralarında bir *müfrec*" i yani mensup olmadığı bir halkın arasında bulunan zor durumdaki borçlu Müslümanı bu halde bırakmayacaklar, fideye ya da kan diyeti gibi borçlarını örf tarafından belirlenen esaslara göre vereceklerdir" ifadesinin sonucunda kardeşleştirmenin gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir (Serjeant, 1994: 75).
- ²⁴ Burada kardeşleştirmenin Medine vesikasından önce olup olmaması da ayrı bir tartışma konusudur. (Kardeşleştirmenin tarihi hakkında farklı rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Şulul, 2003, 185-89). Çünkü yukarıda değindiğimiz bazı çalışmalar kardeşleştirmeyi Medine vesikası diye adlandırılan sözleşmelerden önce zikretmekte, ondan bağımsız düşünmekte ya da en azından Medine vesikasının ilk bölümünü oluşturan Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşmeden bahsederken kardeşlik konusunu ele almamaktadırlar. Halbuki biraz sonra açıklayacağımız sebepler dolayısıyla kardeşleştirmeyi Medine vesikası diye adlandırılan sözleşme daha doğrusu sözleşmeler zinciri içerisinde değerlendirmek kanaatimizce daha doğrudur.
- ²⁵ Bkz. Miras, 1981: VII/73. Ayrıca Köksal, 1981: I/110; Algül, 1986: I/328; İbn Kayyım, 1990: III/1065; Havva, 1991: II/46 vd.; Umerî, 1992: 29.
- ²⁶ Hamidullah, 1991: 189; Köksal, 1981: I/173; Önkol, 1981: 87; Umerî, 1992, 55.
- ²⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Serjeant, 1964 ve 1994; Aydın, 1991; Umerî, 1992; Sırma, 1994.
- ²⁸ Bunun tam tersini, yani Müslümanlarla ilgili bölümün Bedir savaşından sonra (Umerî, 1992: 55), Yahudilerle ilgili bölümün ise Bedir savaşından önce kaleme alındığını ileri sürerler de vardır (Sırma, 1994: 53; Umerî, 1992: 55).
- ²⁹ Bu konuda bkz. Sırma, 1994: 52; Serjeant, 1994: 80-88. Yahudilerle (Beni Kaynuka, Beni Nadir, Beni Kurayza) yapılan üç savaş ve yine Yahudi liderlerinden Ka'b Bn. Eşref'in öldürülmesi ve Uhud savaşı çerçevesinde Yahudilerle oluşan ilişkilerin ayrıntısına bakıldığında farklı tarihlerde sürekli şekilde bir "*ahd*"den (ahdi bozma ve ahdi yenilemeden) söz edildiğini görülmektedir. Bu da Yahudilerle birden fazla sözleşmenin yapıldığı kanısını güçlendirmektedir.
- ³⁰ Bkz. Sarıçam, 2003: 272-4.
- ³¹ Ensar ve muhacirinin iki grup olarak anılmaları ve zaman zaman iki grup arasında ortaya çıkan sorunlar ve çatışma ihtimali için bkz. Es'ad, 1983: 547; Kandehlevi: 1990: I/349-351