



T.C.
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
ŞUÛBİYYE HAREKETİNİN OLUŞUM SÜRECİ

HAZIRLAYAN
Maşallah Nar

DANIŞMAN
Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU

ANKARA 2014

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Prof. Dr. Erdal Tanas KARAGÖL

Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.



Prof. Dr. H. Mustafa ERAVCI

Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığımı beyan ederim.



Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU

Danışman

Jüri Üyeleri:



Prof. Dr. Gıyâp BAŞ



Doç. Dr. M. Akif FİDAN

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Mesalleh Nes

İmza : 

Özet

Bu tezde öncelikli olarak İslâm öncesi Arap toplumunun içtimai durumundan bahsedilecek ve daha sonra Arap asabiyeti üzerinde durulacaktır. Devamında İslâm'ın Arap toplumu üzerinde meydana getirdiği değişiklikler ele alınacak ve peygamber efendimiz döneminden başlanarak mevalinin dört halife döneminde ve Emevi hanedanı dönemindeki durumu ve toplumsal pozisyonu irdelenecektir. Ayrıca Şia ekseninde oluşan muhalif hareketin, Emevi muhalefetinin kendini ifade etme eksenine dönüşmesi vurgulanacaktır. Son olarak Şuûbiyye hareketinin ortaya çıkış sebepleri sorgulanacak ve bu hareket üzerine bir tartışma yürütülecektir.

Anahtar Kelimeler: Asabiyet, Araplar, Mevali, Şuûbiyye

ABSTRACT

In this thesis, firstly social situation of pre-Islamic Arab society and Arabian Asabiyya have been mentioned. Subsequently the changes that caused by Islam on the Arabic Society has been taken into consideration. The situation and social position of mawali, from era of prophet Muhammad to Four Caliphs and Umayyad era has been examined. Also it has been stressed that how the opposition movements which formed in the axis of shia, have been turned to doctrine axis of opposition movement against Umayyad dynasty. Lastly the emergence reasons of shu'ubiyya movement have been questioned and shu'ubiyya movement has been tried to discussed.

TEŞEKKÜR

Ders döneminden başlayarak bu çalışmanın her aşamasında çok önemli katkılar sağlayan ve çalışmanın hazırlanmasında da yardımını ve rehberliğini esirgemeyip, yanlışlarımızı sabırla düzelten hocam Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu'na, bizi tecrübesiyle yönlendiren ve ikaz eden sevgili abim Araş. Gör. Murat Nalçacı'ya, çalışmamızın hazırlanmasında kader ortaklığı yapıp birbirimize kuvve-i maneviye olduğumuz arkadaşlarım Araş. Gör. Necmettin Ayan, Araş Gör. Betül Tezcan ve Araş. Gör. Pınar Kurşun'a sonsuz teşekkürler ediyorum.

Dünyaya gelmeme vesile olan ve hiçbir eğitim almamış olmalarına rağmen, iyi bir eğitimin kıymetini ferasetleriyle takdir eden ve hayatımın her aşamasında maddî manevî bana destek olup, iyi bir eğitim almam için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan sevgili anne ve babama sonsuz minnet ve şükrâmı bir borç bilirim.

Maşallah Nar

İÇİNDEKİLER

Özet	iv
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
KISALTMALAR	viii
Önsöz	ix
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	2
C. ASABİYET	10
1. Tarihsel Bir Araç Olarak Câhiliye	10
2. Asabiyet Kavramının Lügat Manası	14
3. İstilahî Olarak Asabiyet.....	15
a. İslâm'dan Sonra Asabiyet	20
b. İbn Haldûn'a göre Asabiyet.....	26
c. Arapça ile Arab Kimliği Arasındaki İlişki	30
I. BÖLÜM	37
CAHİLİYE DEVRİ VE İLK İSLÂM DÖNEMİ ARAB MEVÂLÎ İLİŞKİLERİ.....	37
A.CAHİLİYE DÖNEMİNDE MEVÂLÎ.....	37
1. Lügat Manası İtibariyle Mevâlf	37
2. İslâm Öncesi Arab Toplumunda Mevâlf'inin Yeri.....	39
B. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE MEVÂLÎ.....	42
D. DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE MEVALÎ.....	48
E. MEVÂLÎ İBARESİNİN UMUMİYET KAZANMASI.....	54
F. İSLÂM FETİHLERİNİN MAHİYETİ	59
II. BÖLÜM	61
EMEVÎ İDARESİ ALTINDA MEVÂLÎ.....	61
A. MÜSLÜMAN SİYASÎ AKLININ KIRILMA NOKTASI OLARAK EMEVÎLER61	
B. MEVÂLÎNİN DURUMUYLA İLGİLİ BAZI RİVAYETLER	64
C. MEVÂLÎNİN İÇTİMÂÎ VE İDARÎ HAYATTAKİ POZİSYONU	66
1. Mevâlf ve İlmî Faaliyetler.....	70

2. Devlet Kademelerinde Mevâlî.....	71
D. MEVÂLÎNİN MUHALEFET HAREKETLERİNDEKİ ROLÜ.....	76
1. Hâricî Hareketinde Mevâlî.....	78
2. Şia Hareketinde Mevâlî.....	80
3. Mürcie ve Mevâlî.....	85
E. MEVÂLÎ-EMEVÎ ÇATIŞMASININ KÖKENLERİ.....	88
1. Harâc-Cizye Meselesi.....	90
2. Atiyye Dağıtımında Eşitsizlik Sorunu.....	96
E. MEVÂLÎ VE EMEVÎ DEVLETİNİN YIKILMASI.....	101
III. BÖLÜM.....	106
ŞUÛBİYYE HAREKETİ.....	106
A. ŞUÛBİYYE’NİN TANIMI.....	106
1. Lügat Manası İtibariyle Şuûbiyye.....	107
2. İstilahî Olarak Şuûbiyye.....	109
B. ŞUÛBİYYE’NİN KÖKENLERİ.....	111
C. SÂSÂNÎ DEVLET VE TOPLUM MİRASI VE MÜSLÜMANLAR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ.....	114
D. ŞUÛBİYYE’NİN AŞAMALARI.....	122
E. ŞUÛBÎLERİN İDDİALARI VE ANTI-ŞUÛBÎLERİN CEVAPLARI.....	124
F. ŞUÛBİYYE İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER.....	127
SONUÇ.....	131
BİBLİYOGRAFYA.....	133
A. TEMEL KAYNAKLAR.....	133
B. ARAŞTIRMALAR.....	136

KISALTMALAR

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

b. : İbn, bin

bkz. : Bakınız

Byy : Baskı yeri yok

Çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

İA : İslam Ansiklopedisi

Şrh : Şerh

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik

Trz. : Tarihsiz

Yay. : Yayın

YY. : Yüzyıl

Önsöz

İslam Tarihinin henüz ilk yüzyıllık periyodunda yaşanan hadiseler ve bu hadiselerin İslâm tarih yazımını şekillendirmek konusundaki rolleri, Müslüman tarihi açısından yadsınamayacak derecede önemlidir. Özellikle Hz. Peygamberin vefatıyla beraber yaşananlar, her açıdan buhranlı ve ihtilaflara gebe bir sürecin habercisiydi. Müslümanların henüz yeni tanıştıkları dinle kurdukları ilişki ve gelenekle ataları yoluyla aktettikleri ve etkisini devam ettiren bağ, hem itikadi ve hem de siyasi anlamda yaşayacakları kararsızlık ve savrulmanın en önemli müsebbibi oldu.

İktidarın İslâm'la ilk tanışan ve yeni dinin kurucu unsurları pozisyonunda olan Arablar arasında dolaşan bir ganimet olarak kalması ve İslâm'a yeni dâhil olan gayr-i Arab unsurların gecikmişliklerinin bedelini birçok vecihle ödemek mecburiyetiyle yüzleşmeleri, Arab ve gayr-i Arab unsurlar arasında bir ihtilaf ve çatışmayı kaçınılmaz hale getirdi. Bunun yanında Arablara nispetle çok daha güçlü bir ulusal bilince sahip olan Farsların, Arablar karşısında aldıkları maddi mağlubiyeti bazen perde arkasından yürüttükleri isyan faaliyetleriyle, bir ileri aşamada ise kültürel düzeyde bir mücadele kanalıyla tazmin etmeye çalışmaları; Arab ve Farslar ekseninde gelişen doğal bir mücadele yarattı. Bu mücadele itikadi ve siyasi birçok sonuç üretti. Bunun yanında, Arap ve Farslar arasındaki mücadele Müslüman tarih yazımı üzerinde de çok manipulatif bir etki meydana getirdi ve bu etki, özellikle şii ve sünni teoloji için önemli olan tarihi hadiseler üzerinde daha da belirginleşti. Özellikle Osman'ın ve Muaviye'nin hilafetinden sonra yaşanan hadiseler üzerinde hem sünni hem de şii cenahı kapsayan tarihsel bir hassasiyet gelişti. Hadiselerde rol oynayan ve önemli anlamların yüklendiği sembolik şahsiyetler takdis edilerek -her ne kadar teolojik bir bağlamla ilişkilendirilmeye çalışılsa da- tarihin koruması altına alındılar. Böylelikle Müslümanların belki de, istikbale ışık tutacak önemli dersler ihtiva eden ilk dönem acı tecrübelerini sorgulama imkânları büyük ölçüde ellerinden alındı.

Bu çalışmada İslam tarihinin ilk dönemi olarak sayılabilecek ve Emevî devletinin yıkılmasıyla son bulan tarihi süreci, Arab ve gayr-i Arab unsurlar arasındaki ilişkiyi anlamak ve bu ilişkinin doğurduğu sonuçları gözlemleyebilmek

açısından irdelemeye çalıştık. Bahsettiğimiz zaman aralığını kapsayan tarihi süreç, bizim kanaatimizce Şuûbiyye hareketi olarak isimlendirilen tarihi olgunun da oluşum sürecine tekabül etmektedir. Bu fikirden hareketle, Arablar ve gayr-i Arablar arasındaki ilişkiyi, hem Müslüman Arablar ve hem de gayr-i Arabların yaşadığı dönüşümü gözlemleyebilmek adına İslâm öncesi dönemi başlangıç noktası tayin ederek inceleme yoluna gittik. Câhiliye ifadesini kavramsal olarak tartışmaya açarak başladığımız giriş bölümünden sonra, bizce yanlış bir ezberin tekrarıyla sürekli olarak Araplık kimliğiyle ilişkilendirilen asabiyetin, kabile içinde fonksiyonel ve müspet anlamlar yüklenen, kabile dışında ise ortak bir ulusal bilinç üretmenin aksine parçalayıcı rol oynayan bir faktör olduğu sonucuna ulaştık. Arab aklının, İslâm'dan sonra yoğunlukla ilişki kurmaya başladığı gayr-i Arab unsurlarla gireceği etkileşimde nasıl bir refleks göstermiş olabileceğini anlayabilmek adına; Arab Asabiyetini hem lügat hem de kavram çerçevesi itibariyle irdelemeye çalıştık. Asabiyetin fonksiyon anlamında icra ettiği etkiyi anlamaya ve bu etki dairesinin sınırlarını görmeye gayret ederken, Arabların asabiyet kanalıyla kabileyle kurdukları ilişkinin, yani kabile kimliğinin o dönem için henüz belirginleşmemiş Araplık kimliğinden daha üst bir kimlik olduğunu fark ettik. Bu bağlamda Şuûbiyye'nin Arabların geçmişten tevarüs ettikleri ulusal bilince bir reaksiyon olarak geliştiğine dair yaygın fikrin bu vesileyle zayıfladığını söylemek mümkündür.

Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümünde, *Şuûbiyye* hareketinin ortaya çıkmasında başat etken olarak görülen mevâlî grubunun, İslâm öncesi dönemden başlayarak dört halife döneminin sonuna kadar geçen süredeki durumunu, Emevî idaresinin sonuna kadar hangi aşamalardan geçtiğini ve bu grubun Emevîlere karşı muhalif bir grup olarak ortaya çıkmasının nedenlerini, başka bir tabirle mevâlî hoşnutsuzluğunun kökenlerini anlamaya çalıştık. Bu bölümde özellikle Emevî idaresi öncesiyle sonrası arasında, mevâlînin toplumsal ve idarî plandaki pozisyonu açısından gelişen farklılaşma üzerinde durduk. Ayrıca mevâlî rahatsızlığının temel muharriki olarak gördüğümüz ekonomik ilişkiler üzerinde durarak, özellikle Haccâc b. Yûsuf dönemindeki uygulamaları irdelemeye çalıştık.

Tezin üçüncü ve son bölümünü, *Şuûbiyye* hareketine ayırdık. Bu bölümde *Şuûbiyye* hareketinin muhalif bir hareket olarak nasıl bir karakter arz ettiğini, bu harekete mensup kişilerin iddia ve dayanaklarını, bu hareket hakkında önemli tarihçilerin yorumlarını ve bu hareketin tarihî Arab-Acem rekabeti içinde ne ifade ettiğini tespit etmeye gayret ettik. Ayrıca Arab ve Acemlerin İslâm öncesi mirasla kurdukları ilişkiyi anlamak ve özellikle kadim Sâsânî devlet geleneğinin Arab devlet geleneği üzerindeki etkilerini anlamlandırmak açısından, Sâsânî devlet ve Fars toplum karakterinden bahsetmeye çalıştık.

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Şuûbiyye hareketi, bir araştırma konusu olmasını güçleştiren bazı hususiyetlere sahiptir. Öncelikli olarak bu hareket için kronolojik bir başlangıç ve sonlanış tayin etmenin güçlüğü, bu araştırma konusunun sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Öte yandan bu hareketin, kendini kültürel ve entelektüel düzlemde ifade eden tarafı, hareket mensuplarının ve onlara reddiye veren Arabların tarih yazımı konusunda belirgin bir sübjektiflik yaratmasına neden olmuştur. Bu hareketin faaliyetleri, nesnel bir kanaat inşa etmeyi mümkün kılacak mutedil bir üsluptan ziyade partizan ve olabildiğine tarafgir müelliflerin kaleminden aktarılmıştır. Bu durum bu harekete dair sağlıklı kanaatler üretmeyi zorlaştıran en sınırlıyıcı sebeptir. Öte yandan Şuûbiyye hareketinin, müstakil bir cereyan olarak ele alındığı kaynakların sınırlılığı ve yukarıda da bahsettiğimiz gibi mevcut kaynakların da, ya hareketin propagandasını yürütmek ya da bu propagandaya cevap vermek amacına yönelik olarak hazırlanmış metinler hüviyetinde olması bu hareketi araştırmayı zorlaştıran bir diğer önemli sebeptir.

Bu çalışma, aşağıda maddeler halinde zikredeceğimiz ilkeler doğrultusunda hazırlanmaya gayret edildi.

1. Çalışmamız İslam öncesi dönemden başlamakta, İslam sonrası dönem ve özellikle Emevî devleti dönemi mevali ilişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Emevîler dönemi, Arab-gayr-i Arab ilişkileri açısından tartışmaların odak ve dönüm noktası olması itibariyle özellikle irdelenmektedir.
2. Çalışmamızda Hz. Peygamber dönemi, Dört halife dönemi ve Emevîler dönemi incelenirken ilk dönem kaynaklardan yararlanıldı. Mevali ve bazı mezhep firkaları arasındaki ilişki ale alınırken milel ve nihâl kitaplarına,

meseleye müteallik hadislerin değerlendirilmesi ve aktarılması için de hadis kitaplarına müracaat edildi.

3. Kaynak eserlerin yanı sıra, çalışmamızla ilgili yurt içi ve yurt dışında telif edilmiş kitap, makale ve tezlerden de azami derecede istifade edilmeye çalışıldı.
4. İstifade edilen kaynak ve referanslarla ilgili bilgiler okuyucunun daha kolay ulaşabilmesini sağlamak amacıyla olabildiğince geniş tutuldu.
5. İslâm öncesi dönemden başlayarak ele alınan hadiseler siyasi ve sosyal yönleriyle ele alınmaya çalışıldı. Meselelerin teolojik boyutunu tartışmaktan olabildiğince kaçınıldı. Şuûbiyye hareketi de, siyasi bir mesele olarak irdelenmeye gayret edildi.
6. Özellikle tartışmalı olaylar ele alınırken taraf olmaktan ve sübjektif değerlendirmelerden kaçınıldı. Fakat zaman zaman, çalışmayı ham nakillerin istiflendiği bir metne dönüştürmeyi engellemek için kişisel yorum ve analizlerle çalışmaya hareketlilik kazandırıldı.
7. Nakledilen olayların faillerine yönelik menfi ya da müspet önyargıların tesirinden olabildiğince azade olunmaya gayret edildi.
8. Hem metodolojik açıdan hem de etik açıdan akademik gerekiliklere sadık kalındı.

B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın konusu olan Şuûbiyye hareketi, başlangıç ve sonlanış noktası net olarak tayin edilemeyeen bir harekettir. Bu hareketin müşahhas olarak kendini göstermesinin Abbasilerin ilk dönemine denk geldiğine dair yaygın bir kabul olmakla beraber, sona erdiği tarih ve etkisini kaybettiği zaman dilimi konusunda çok net bir fikir birliği yoktur. Özellikle Arab milliyetçiliğinin 20. Yüzyılın ilk yarısında güçlenmesiyle incelemeye konu olan Şuûbiyye hareketi, Arab karşıtlığının tarihsel kökenlerine bir referans olarak gösterilmiş ve Arablara yönelik bu düşmanlığın hala devam ettiği fikrinden hareketle etkisini devam ettiren dinamik bir olgu olarak kabul edilmiştir. Biz bu hareketin oluşum sürecinin İslam tarihinin ilk yüz elli yıllık dönemine denk geldiğini düşünüyor olmamız sebebiyle, bu hareketin iki ana

kahramanı olarak görülen Arab ve Acemlerin, bahsettiğimiz zaman aralığı içindeki münasebetlerini çeşitli başlıklar altında incelemeye çalıştık.

İslam Tarihinin ilk dönemi, etkisini siyasi ve itikadi boyutta hala devam ettiren birçok olayın yaşandığı bir dönem olması hasebiyle kaynakların kullanımı konusunda özel bir ihtimamı gerektirmektedir. Araştırmamızın merkez noktasını teşkil eden Emevîler dönemi bu bağlamda daha büyük hassasiyet gerektiren bir dönemdir. Emevî dönemi İslâmî ilkelere bağlılık anlamında birçok arızayla malul olmakla beraber; bu devre dair elimize ulaşan rivayetlerin –menfî bağlamda- taşıdıkları mübalağa unsurları bizi bu konuya ihtiyatlı yaklaşma ve tespitlerimizde daha dikkatli davranmaya sevk etmektedir. Emevî tarihini değerlendirirken hatta ilk dönem İslâm tarihinin tamamını değerlendirirken, kurgumuzu üzerine bina ettiğimiz referansların epistemik merkezlerini mutlaka göz önünde bulunduran bir yazım gerçekleştirmeliyiz. Çünkü özellikle ilk dönem İslâm tarihi kronikleri, teolojik yanı ağır basan ve üretildikleri çevrenin tartışma atmosferinden bağımsız kalmış olmaları zor görünen örneklerdir. Örneğin Ebû Mihnef Irak ekolünü temsil ederken, İbn İshak Medine ekolünü temsil ediyordu ve örnek olarak verdiğimiz her iki tarihçinin yazınları hem coğrafi hem de kronolojik anlamda buldukları çevrenin karakterini yansıtmaktadır.¹

Çalışmamızın ilk bölümünü oluşturan asabiyet meselesi, hem mezhepler tarihi hem de siyasî tarih açısından önemli sayılan birçok tarihsel olguyla ilişkilendirilmesi nedeniyle, kitap ve makale düzeyinde birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu konuda yapılan çalışmaların temel referansı, tarih felsefesi, sosyoloji ve tarih metodolojisi alanlarında yeni bir ufuk açtığı düşünülen İbn Haldun'un *Mukaddime*'sidir. Bu eserin gördüğü yoğun rağbet, bizi *Mukaddime*'yi temel kaynak olarak belirleyen bir asabiyet okuması yapmak noktasında teşvik etmiştir. Yoğunlukla Arapça aslı takip edilerek, zaman zaman da Türkçe tercümelerinden yardım alınarak İbn Haldûn'un (808/1406) *Mukaddime*'sine² dair yaptığımız okuma, asabiyet kavramını bağlamında düşünmeyi sağlaması açısından oldukça verimli olmuştur. Tezin ilk bölümünde

¹ Bu konuda daha geniş bilgi ve analiz için bkz. R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, Litera Yay. İstanbul 2004, s. 97-136.

² İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman, *Mukaddime*, (Thk. Mühbil Zekkâr), byy, trz.

işlediğimiz asabiyetle bağlantılı nakiller, hadisler ve Hz. Peygamber dönemine ait rivayetler açısından; en eski iki siyer kaynağı olarak kabul edilen İbn İshak³ (151/768) ve İbn Hişâm'ın⁴ (218/833) siyerlerinden istifade edilmiştir. Çalışmada en çok müracaat edilen kaynakların başında Taberî'nin⁵ (310/922) *Tarih*'i gelmektedir. Bu eser sunduğu geniş olay yelpazesi ve zaman zaman ayrıntılara yer veren anlatımı nedeniyle, çalışmamızın neredeyse her bölümü için müracaat ettiğimiz bir kaynaktır. Belazûrî'nin (279/802) bazen kabile ilişkilerine, bazen de işlediği zaman aralığı için önemli sayılan şahıslara dair bilgilere yer verdiği *Ensâb*⁶ ve temel olarak müslüman fetihlerinden bahsetmekle beraber bizim daha çok harâc ve cizye ilişkilerini irdelerken yararlandığımız *Futûhu'l-Buldân*⁷ eserleri İslâm tarihinin temel müracaat kaynakları arasındadır. Genel tarihler olarak düşünebileceğimiz eserler telif eden Ya'kûbî⁸ (292/905) ve Dineverî⁹ (282/895) de, çok sık olmamakla beraber başvurduğumuz kaynaklardır. İlk dönem İslâm tarihi açısından önemli olarak kabul edilen hadiselerle katılanların isimleriyle ilgili önemli bir arşiv sayılabilecek İbn Habîb'in¹⁰ (245/859) eseri de zikredilmeye değer bir kaynaktır. Olayları İslâm öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırarak anlatan ve zaman zaman ilginç bazı rivayetleri aktaran; fakat hem aktardığı bazı rivayetlerin sıhhati ve hem de olaylarla ilgili naklettiği mübalağalı rakamlar nedeniyle tenkit edilen Mes'ûdî¹¹ (346/957) de zaman zaman müracaat ettiğimiz genel tarihlerden biridir. Mevâlinin ekonomik vaziyetine ilişkin konuları umumîyetle harâc, cizye ve atiyeye bağlamında tartışmaya çalıştığımız için, harâc ve emvâl kitaplarını sıklıkla kullandık. Bu kaynaklar arasında en sık müracaat ettiklerimiz İmam Yûsuf¹² ve Yahya b. Âdem'in¹³ eserleridir. Bu

³ İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Sîret'ü-İbn İshak*, (Thk. Muhammed Hamidullah), byy, trz.

⁴ İbn Hişâm, Ebû Muhammed b. Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Thk. Muhammed Nebîl Tarîf), Beyrut 2010.

⁵ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (Thk. Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut trz.

⁶ el-Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, (Thk. Muhammed Hamidullah), Kahire 1987.

⁷ el-Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, (Thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1987.

⁸ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Cevher b. Vehb b. Vazih, *Tarih*, Kahire 1883.

⁹ ed-Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbârü't-Tivâl*, (Thk. Abd'ul-Mun'im Âmir), trz.

¹⁰ İbn Habîb, Muhammed, *Muhabber*, byy, trz.

¹¹ el-Mesûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürücu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk. M. Abdulhamid), Beyrut 1987.

¹² Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitabu'l-Harâc*, Kahire 1935.

¹³ Yahya b. Âdem, *Kitabu'l-Harâc*, (Thk. Hüseyin Müennes) byy, 1987.

bağlamda istifade ettiğimiz bir diğer isim de Mâverdi¹⁴ (450-1058)'dir. Daha geç dönem kaynaklar sınıfında değerlendirilen İbnü'l-Esîr¹⁵ (630/1232) ve İbn Kesîr'in¹⁶ (774/1373) eserleri olayları kronolojik bir sırayla nakleden dünya tarihleridir. İbnü'l-Esîr, Taberî'nin eserini kopya etmiş bir müellif olarak anılmakla beraber; Taberî'de yer almayan bazı rivayetleri nakletmesi ve ortak olarak naklettikleri bazı rivayetlerde Taberî'de bulunmayan ayrıntıları aktarması açısından önemlidir. Emevî-Haşimî mücadelesini yaşadığı dönemin perspektifiyle aktarması açısından önemli olduğunu düşündüğümüz Makrizî¹⁷ (845/1442) de zikredilmeye değerdir. Mevâlîyle ilgili bölümde yoğun olarak kullandığımız Müberred¹⁸ (285/898) ve İbn Abdirabbih¹⁹ (327/938)'in eserleri tezimizde işlediğimiz konular açısından ehemmiyeti haizdir. Özellikle İbn Abdirabbih'in Emevîler dönemine dair aktardığı ve büyük ölçüde Emevî idaresine hücum eden rivayetleri, genel olarak Arab-mevâlî ilişkisi ve özel olarak Emevî-mevâlî ilişkisini farklı açılardan düşündürmesi bakımından önemlidir. İbn Abdirabbih'in aktardığı rivayetler doğruluk açısından çok ciddi şüpheler taşıyor olmakla beraber, Şuûbiyye hareketiyle ilintili tartışmaları konumlandırma açısından değerlidir. Şuûbiyye'nin Arablara karşı başlattığı hareketin söylemsel dayanaklarının çoğu İbn Abdirabbih'te zikredilmektedir.

Câhız (255/869), çalışmamızda birden fazla eserine müracaat ettiğimiz kaynaklarımızdan biridir. Şuûbiyye'yi kavramsal olarak ilk defa kullandığı *el-Beyân ve't-Tebyîn*²⁰ adlı eseri, özellikle Şuûbiyye'nin tanımı ve Arabların, Şuûbîlere karşı ürettiği karşıt cevapları görmek açısından istifade ettiğimiz bir kaynaktır. Câhız'ın Emevîler dönemiyle ilgili eleştirilerini ihtiva eden *Risâle fî'n-Nâbite*²¹ ve yine zaman

¹⁴ Mâverdi, Ebû'l-Hasan, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Küveyt 1989.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kamil fî't-Tarih*, (Thk, Abdullah Kâdi), Beyrut trz.

¹⁶ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Thk, Abdullah b. Abdulmuhin et-Türkî), Kahire 1997.

¹⁷ Makrizî, Takiyuddin Ahmed b. Ali, *en-Niza ve't-Tehâsum fima beyne Beni Umeyye ve Beni Hâşim*, Kahire

¹⁸ el-Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kamil fî'l-lügati ve'l-Edebi ve'n-Nahvi ve't-Tasrif*, (Thk, M. A. Dal), I-IV, Beyrut 1986.

¹⁹ İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhamed el-Endelûsî *el-İkdu'l-Ferid*, (Thk. Muhammed Mufid K.) Beyrut 1983.

²⁰ Câhız, Ebû Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyin*, I-IV, Kahire 1998.

²¹ Câhız, Ebû Amr b. Bahr, *Mecmu' Resail'il-Câhız*, (Thk. Muhammed Taha Câbirî) 1983 Beyrut.

zaman Şuûbiyye ilgili tartışmalara yer veren *Kitâbu'l-Buhalâ*²² ve *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*²³ isimli eserleri de özellikle tezimizin son bölümünde başvurduğumuz referanslardır. Câhız, hem tarihçi kimliği ve hem de kelimeler gibi ilim dallarına yaptığı katkılar nedeniyle, Müslüman ortaçağının en önemli mütefekkirlerinden biri olarak kabul edilir. Fakat iktidarla kurduğu ilişki eserlerinde takındığı tavrı etkilemiştir. Örneğin *Risâle fî'n-Nâbite*'de Emevîlere yönelttiği sert eleştiriler bahsettiğimiz bu ilişkiden bağımsız olmasa gerektir. Tanınmış simaların nesepleriyle ilgili bilgi veren kaynaklar arasında en eskisi kabul edilen İbn Sa'd'ın²⁴ *Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli eseri, Hz. Peygamber döneminde mevâlînin durumunu ele alırken kullandığımız kaynaklar arasındadır. İbn Manzûr²⁵ (711/1311)'un *Lisânu'l-Arab*'ı, Arapça kelime ve ıstılahları doğru bir şekilde anlamlandırabilmek ve izah etmek için mutlaka başvurulması gereken Arapça sözlüklerin en başında gelir. Biz de bu anlamda İbn Manzûr'un lügatından faydalandık.

Buhârî²⁶ (256/870), Müslim²⁷ (261/874), Ebû Dâvud²⁸ (275/888), İbn Mâce²⁹ (275/888), Tirmizî³⁰ (279/892) gibi önemli hadis kitapları da, konuyla bağlantılı hadislerin aktarımı için kullandığımız eserlerdir. Mevâlînin mezhep hareketleriyle ilişkisini analiz etmeye çalıştığımız kısımlar için, milel ve nihâl kitapları sınıfına giren Abdülkâhir Bağdâdî³¹ (469/1037) ve Şehristânî'nin³² kitaplarından istifade ettik.

²² Câhız, Ebû Amr b. Bahr b. Mahbub, *Kitâbu'l-Buhalâ*, (Thk. Tâhâ el-Haceri) Dâru'l-Maarif, Kahire trz.

²³ Câhız, Ebû Amr b. Bahr b. Mahbub, *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*, (Thk. Ahmed Zeki)

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Thk. Ali Muhammed Amr), Kahire 2001.

²⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. İshâk b. Ebî Yakub, *Lisanu'l-Arab*, (Thk. Abdullah Ali el-kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzi)

²⁶ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*, İstanbul trz.

²⁷ Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâburî, *Sahîh*, İstanbul 1994.

²⁸ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, Mısır 1950.

²⁹ İbn Mâce, Ebû Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, İstanbul 1992.

³⁰ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *Sünen*, Mısır 1962-1965.

³¹ Abdülkâhir el-Bagdâdî, Ebû Mansur Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Thk. Muhammed Muhîyüddin Abdulhamid), Beyrut 1995.

³² Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Emir Ali Mühenna-Ali Hasan), Beyrut 1993.

Modern araştırmalar olarak zikredebileceğimiz çalışmalar arasında, özellikle mevâlî ile ilgili bölümde çok fazla istifade ettiğimiz Cemal Cevde'den³³ bahsetmemiz gerekir. Kitaplaşmış bir doktora tezi olan bu eser mevâlîye dair yapılmış ciddi ve kapsamlı bir çalışmadır. el-Mikdad da, mevâlîyi ele aldığımız kısımda eserinden sıklıkla istifade ettiğimiz yazarlardan biridir. Mikdâd'ın³⁴ çalışmasında zaman zaman bir Arabın kaleminden çıktığını ihsâs edecek bir yönelim göze çarpsa da; eser, mevâlî ile ilgili hazırlanmış ciddi ve kapsamlı bir araştırmadır. Cemal Cevde ve Mikdad'ın yanı sıra Lumeylim³⁵ ve Useymetü'l-Azm³⁶ da Emevî dönemi ile ilgili değerlendirmelerimizde eserlerine müracaat ettiğimiz yazarlardır. Yabancı kaynaklar arasında zikredebileceğimiz Patricia Crone'un³⁷ çalışması, mevâlînin Emevî dönemindeki vaziyetini konu edinen çalışmalar için ufuk açıcı bir yaklaşıma sahiptir. Doktora tezi olan bu çalışmada, Müslüman siyasî dönüşümü analitik bir yaklaşımla anlatılmıştır. Yabancı kaynaklar içinde özellikle zikretmemiz gereken bir değer alışma; Müslüman düşüncesinde toplumsal hiyerarşı ve eşitlik sorununu ele almış olan ve işlediği başlık itibariyle orijinal olduğunu düşündüğümüz Louise Marlow'un³⁸ telifidir. Yaptığı alışmalarla Arab-İslâm düşüncesinin tasvirine önemli bir katkı sağlayan, Arab düşüncesinin inşa evresinden başlayarak modern zamanlara kadar katettiği merhaleleri inceleyen ve Müslüman Arabların yaşadığı duraklamayı sorgulayan Câbiri'nin³⁹ çalışmaları oldukça değerlidir. Müslüman tarihine dair yaptıkları çalışmalarla önemli müsteşrikler arasına giren Wellhausen,⁴⁰ Vloten⁴¹ ve Goldziher,⁴² ilmî değerleri yadsınamayacak kıymetli araştırmalar ortaya

³³ Cemal Cevde, *el-Avdâu'l-İctimâ'iyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâlî fi sadri'l-İslâm*, Amman 1989.

³⁴ Mahmûd el-Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-Umevî*, Dimaşk 1988.

³⁵ Abdülaziz Muhammed Lumeylim, *Vadu'l-Mevâlî fi'd-Devleti'l-Umeviyye*, Beyrut 1991.

³⁶ Useymetü'l-Azm, *el-Muctemeu' fi'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut 1996.

³⁷ Patricia Crone, *Slaves on Horses; The Evolution of the İslâmic Polity*, Cambridge University Press 2003.

³⁸ Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in İslâmic Thought*, Cambridge University Press 1997.

³⁹ Muhammed Abîd el-Câbirî, *Arab-İslâm Siyasal Aklı*, (ev. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul 2003; *Arab-İslâm Aklının oluşumu* (ev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001.

⁴⁰ Julius Wellhausen, *Arab Devleti ve Sükûtu*, (ev. Fikret Işiltan), A..İ.F Yayınları, Ankara 1963; *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, (ev. Fikret Işiltan), T.T.K Ankara 1996.

⁴¹ Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, şia ve Mesih Akideleri zerine Araştırmalar*, (ev. M. Saîd Hatipoğlu), A..İ.F Yayınları, Ankara 1986.

⁴² Ignaz Goldziher, *Müslim Studies*, ed. S. M. Stern, translated from German C.R. Barber and S.M. Stern, London 1967.

koymuşlardır. Daha mutedil bir oryantalist olarak kabul edilen Watt'ın⁴³ çalışmaları da, özellikle İslâm Tarihi açısından oldukça değerli ve yol göstericidir. Çalışmamızda kullandığımız ve önemli olduğunu düşündüğümüz çalışmalardan biri de, İslâm öncesi dönemden başlayarak, Abbâsî döneminin sonlarına kadar Arab ve Farslar arasında idarî, toplumsal ve ilmî düzlemde gerçekleşen etkileşimi inceleyen Scott Savran'ın⁴⁴ tezidir. Yasir Suleiman'ın⁴⁵ Arab dili ve kimlik inşası arasındaki ilişkiyi incelediği kitabı, dilin sosyal dinamikler ve toplumsal bilinç üzerindeki hâkimiyetinin sosyolojik olarak merkez bir önem kazanmaya başladığı bu dönemde daha değerli hale gelmektedir. Asabiyetin bir alt başlığı olarak Arapça ve Arab kimliği arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimiz bölümde bu eserden oldukça istifade ettik. Şu ana kadar zikrettiğimiz eserler dışında Dûrî,⁴⁶ Corci Zeydân,⁴⁷ Boyce,⁴⁸ Barthold,⁴⁹ Hawting,⁵⁰ Hitti,⁵¹ Ahmed Emîn⁵² Muhammed Hamidullah⁵³ ve Dimitri Gutas⁵⁴ çalışmalarından istifade ettiğimiz yabancı yazarlar kategorisindeki diğer müelliflerdir.

Metnimizin ana gövdesini oluşturan Arab-Mevâlî ilişkilerini konu edinen Adnan Demircan'ın⁵⁵ kitabı da çokça istifade ettiğimiz bir kitaptır. Bu çalışma, en azından Türkiye içinde Arab-Mevâlî ilişkilerine yoğunlaşmış tek çalışma olması hasebiyle kıymeti haizdir.

⁴³ M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. R. Fırlalı), Ankara 2010.

⁴⁴ Scott Savran, *Eloquent Tribesmen, Dignified Sheikhs, And Pompeus Kings: Conceptualizing Early İslâmîc Historical Accounts of Arab-Sâsânian Encounters in the Context of the 'Abbasîd High*, University of Wisconsin-Madison 2011.

⁴⁵ Yaser Suleiman, *The Arabic Language and National identity*, Goergotown University Pres 2003.

⁴⁶ Abdülaziz Dûrî, *Mukaddime fî Tarihi'l-İktisadi'l-Arabi*, Beyrut 1969; *Cuzuru't-Tarihiyye li's-Şuûbiyye*, Beyrut 1981. *İlk Dönem İslâm Tarihi; Bir Önsöz*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.

⁴⁷ Corci Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, (Çev. Nejdet Gök), İstanbul 2012.

⁴⁸ M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious, Beliefs and Practices*, London 1979; *A History of Zoroastrianism*, Leiden 1975.

⁴⁹ Vasilij Viyadimiroviç Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Çeviri ve İzahlar, M. F. Köprülü), Ankara 1984.

⁵⁰ G. R. Hawting, *The First Dynasty Of İslâm: The Umayyad Caliphate 661-750*, London 2000.

⁵¹ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989.

⁵² Ahmed Emîn, *Fecrü'l İslâm*, Kahire 1975; *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1997.

⁵³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ) Ankara 2003.

⁵⁴ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, New York 1999.

⁵⁵ Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arab Mevâlî İlişkisi*, Beyan, İstanbul 1996.

Şuûbiyye hareketi ile ilgili olup istifade ettiğimiz bazı çalışmalardan bahsetmek gerekirse, ilk olarak Mustafa Kılıçlı'nın çalışmasından bahsetmemiz icab eder. Bir doktora tezi olarak hazırlanmış çalışma oldukça değerli bir çalışmadır. Bu tezde Şuûbiyye hareketinin ortaya çıkış aşamaları da ele alınmış olmakla beraber, tezin ağırlık noktasını bu hareket ekseninde gelişen edebiyat faaliyetleri ve bunların ihtiva ettiği tartışmalar oluşturmaktadır. Bizim amacımız, bu konuyu tarihsel perspektiften ele alan ve meselenin siyasi boyutuna dokunmaya çalışan bir tez ortaya koymaktır. Abdülaziz ed-Dûrî'nin⁵⁶ Şuûbiyyenin kökenleri üzerinde duran çalışmasından da bahsetmemiz gerekir. Dûrî, Şuûbiyye'nin kökenlerini daha ziyade Abbasiler döneminde aramış, fakat Emevîler dönemine de değinmiştir. Dûrî çalışmasını hazırladığı zaman aralığı da düşünüldüğünde, Arab-Milliyetçiliği trendinin etkisinden kurtulamamış görünmektedir. Çalışma bilimsel olarak büyük değer taşımakla beraber, daha ziyade Arab ırkı ve aklına yönelen tarihi tenkit ve taarruzlara bir reddiye mahiyetindedir. Bu bağlamda hem olayları ele alış şekli hem de içeriği anlamında bizim çalışmamızdan farklılaşmaktadır.

Zikretmemiz icab eden bir değer araştırma da makale düzeyinde olmakla beraber geniş bir kaynak taraması ve incelemeyi içeren Âdem Apak'ın⁵⁷ çalışmasıdır. Önemli bir araştırma perspektifi sunan bu makale Asabiyet ve Şuûbiyye hareketini doğrudan ilişkili olarak görmesi ve Arab-Mevâlî ilişkilerine yoğunlaşmamış olması itibarıyla bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Asabiyeti giriş bölümünde geniş şekilde ele almakla beraber, temel amacımız Asabiyeti Şuûbiyyenin bir çeşit nüvesi olarak takdim etmek değildir. Asabiyeti Arab aklının dönüşümünde etkili bir fail olarak görmemiz ve bu dönüşümün son kertede bizzat asabiyetin formatını da değiştirmiş olduğu kanaatini taşıyor olmamız ve İslam öncesi ve sonrası dönem arasındaki geçişleri daha berrak ve görünür kılmak amacı asabiyeti ele almayı bizim açımızdan elzem kılmıştır. Şuûbiyye ile ilgili Türkiye'de son zamanlarda yazılmış bir başka makale daha vardır. Fakat ele aldığı dönemin temel

⁵⁶ Abdülaziz ed-Dûrî, *Cüzuru't-Tarihiyye li 'ş-Şuûbiyye*, Beyrut 1981.

⁵⁷ Âdem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce, İstanbul 2004; "Şuûbiyye Hareketinin Arka Planı ve Tezahürleri; Asabiyeden Şuûbiyye'ye", *İstem*, Konya 2012. c. XII, s, 17-51

kaynaklarından hiçbirine müracaat edilmeden, sadece modern araştırmalara dayanarak yapılmış bu çalışma oldukça zayıf ve yetersizdir.⁵⁸

Neşet Çağatay,⁵⁹ Ethem Ruhi Fığlalı,⁶⁰ M. Saıd Hatipoęlu⁶¹ ve Fatih Erkooęlu⁶² eserlerinden yer yer faydalandığımız diğer değerli yazarlarımızdır.

C. ASABİYET

1. Tarihsel Bir Ayraç Olarak Câhiliye

Câhiliye ifadesi, İşlm dininin ortaya çıkmasıyla beraber; İşlm öncesi ve sonrası dönemleri muayyen bir hatla birbirinden ayırmak için üretilmiş bir ifade olsa gerektir. Bu ifade İşlm öncesi Arabının kendi yaşadığı dönemi isimlendirmek için kullandığı bir kavram değildir. Bahsettiğimiz ayırım câhiliye olarak isimlendirilen toplumu muhatap alan Kur'an-ı Kerim'in üslubunda da göze çarpmaktadır. Hicretten önce nâzil olan Mekkî ayetlerde câhiliye ifadesine rastlanmazken, Meden ayetlerde ise 4 defa zikredilmektedir. Bu durum câhiliye ifadesinin İşlm sonrası dönemde üretilmiş olduğu fikrini destekler bir veridir.⁶³ Başlıkta da belirttiğimiz gibi, câhiliye ifadesi her şeyden önce İşlm'ın inşa ettiği yeni inanç ve toplum sisteminin, kendini Arabların eski mirasından ayırıştırmak için kullandığı tarihsel bir ayraçtır. Meseleye bu minvalde baktığımızda, Arabların İşlm'dan sonra câhiliye gelenekleriyle kurdukları ilişkiyi anlamlandırmak ve konumlandırmak daha kolay hale gelecektir.

Câhiliye ifadesinin lgat manası üzerinde durmak gerekirse, bu ifadenin İşlm öncesi Arab toplumundaki tek karşılığının -bugün yaygın olarak bilinen ve kullanılanın aksine- marifetin zıddına tekabül eden bir anlam olmadığını görmekteyiz. Yani temel düzlemde bir bilgisizlik haline atıf yapmadığını ve daha ziyade dönemin toplumsal işleyiş ve düzenine işaret eden içtimaî bir anlamı

⁵⁸ Yalçın akmak, "şuubiyye'nin Emevî Muhalefetindeki Rolü", *Tunceli Sosyal Bilimler Dergisi* 2003. c. 1/2

⁵⁹ Neşet Çağatay, *İşlm'dan önce Arab Tarihi ve Cahiliye ağı*, AÜİF Yay. Ankara 1957.

⁶⁰ Ethem Ruffi Fığlalı, "İlk şii Hareketler: Tevvabun Hareketi", *AÜİFD*, c. XXVI, s. 335-352

⁶¹ M. Saıd Hatipoğlu, "İşlm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyişiliği", *AÜİFD*, Ankara 1973, c. XXIII, s. 122-213.

⁶² Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devletinin Dönüm Noktası: Abdülmelik b. Mervan*, TDV, Ankara 2011.

⁶³ Mustafa Fayda, "Cahiliye", *DA*, c. VII, s. 18.

olduğunu görmekteyiz. Câhiliye ibaresinin türedildiği “cehele” mastarının sözlüklerdeki en yaygın üç karşılığında ikisi; bir şeye cahil olmak, bir şeyi bilmemek veya haberdar olmamak gibi anlamlar olsa da, İslâm öncesi Arabı “cehele” yi zorbalık anlamına gelen 3. karşılığıyla istihdam etmiştir⁶⁴. İbn Manzûr, “cehele” masdarını açıklarken ilk olarak bu ifadenin bilgisizliğin zıddı olan anlamına atıf yapmakta, daha sonraki bölümde bu ifadenin daha ziyade İslâm öncesi döneme ait genel tavra işaret eden bir anlamı olduğunu söylemekte ve bu ifadenin zorbalık anlamına gelen karşılığına da atıf yapmaktadır.⁶⁵

“Cehele” ifadesinin zorbalık anlamında kullanıldığına delalet eden kaynakları İslâm öncesi Arab şiirinde bulmak mümkündür. Örneğin meşhur câhiliye şairleri arasında yer alan Amr b. Kûlsûm’un; *"hele biri kalkıp da bize karşı câhillik etmeye görsün; o zaman biz câhillikte bütün cahillerden baskın çıkarız"* anlamındaki beyti “cehele” mastarının zorbalık anlamında kullanıldığı bir beyit olsa gerektir.⁶⁶ Çünkü bilgisizlik anlamında kullanıldığını varsaydığımızda, karşımıza bilgisizlik konusunda bir meydan okuma çıkmaktadır ki, bu dönemin maddî güç etrafında şekillenen ilişki ağı ve kılıçla elde edilen kazanımları en önemli iftihar vesilesi sayan toplumu düşünüldüğünde; bilgisizlik veya bugün kullandığımız anlamıyla cehalet, beytin kastettiği anlam olarak görünmemektedir.⁶⁷

Arabın yaşadığı coğrafyanın umumîyetle kurak ve çorak bir coğrafya olması, Arab insanının içtimaî, idarî, siyasî ve ekonomik alışkanlıklarını ciddi anlamda etkilemiştir. Arabın coğrafyası tarım yapmaya elverişli olmayan kurak ve yağmursuz bir coğrafya olduğu için, çölde yaşayan bedevî Arab, bir vadinin kenarında veya tarım yapmak için daha uygun olan bir nehir kenarında yerleşik olmak gibi bir seçeneğe sahip olmamıştır. Bedevî Arab, hayvanlarını otlatabileceği alanlar aramış ve genel olarak da bu alanların yetersizliği onu hareketli olmak durumunda bırakmıştır. Ayrıca bu fiziksel imkânsızlıkların ortaya çıkardığı şartlar, Arabın yerleşik alışkanlıklarının gelişmesini engellemiş ve çapul, yağma gibi yöntemlerini

⁶⁴ Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî; el-Asru'l-Câhili*, Daru'l-Maarif, Kahire 2003, s. 9; Nafiz Danışman, “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *AÜİFD*, I-IV Ankara 1956, s. 192-197.

⁶⁵ İbn Manzûr, I, 714.

⁶⁶ Şevki Dayf, 39.

⁶⁷ Fayda, “Cahiliye”, İstanbul 1993, c.VII, 18.

açığa çıkarmıştır.⁶⁸ Câhiliye döneminin alışkanlıklarını ve içtimaî karakterini Arab coğrafyasından bağımsız olarak düşünemeyiz. Çünkü insanın hem maddî hem manevî karakteri üzerinde en müessir etkenlerden birisi de coğrafyadır ve temel olarak her coğrafyanın her zaman aralığında ürettiği tarih, tekrar edilemez özel bir karakter ve hüviyet taşır. Bu sebeple, câhiliye Arabını *Ceziretü'l-Arab*'ın şartları içinde anlamaya çalışmak, alışkanlık ve fiillerini bu coğrafyanın sınırları içinde mütalaa etmek gerekir.⁶⁹

Ceziretü'l-Arab, yaygın kanaatin aksine tamamıyla izole ve dışarıya kapalı bir alan değildir. Elbette coğrafyanın çöl ve deniz gibi o dönem aşılması zor iki engelle çevrili olması coğrafyayı büyük ölçüde sınırlamıştır. Fakat hem Arabların ticaretle uğraşmaları sebebiyle yaptıkları yolculuklar ve hem de Arab coğrafyasının ticarî bir geçiş ve uğrak noktası olması, Arablarla diğer unsurlar arasında –sınırlı da olsa- bir ilişki tesisini mümkün hale getirmişti. Arablar çeşitli vesilelerle Fars ve Rumlarla ilişki kurmuş olmakla beraber, bu ilişki bütün Arablara teşmil edilecek düzeyde geniş bir ilişki değildir.⁷⁰

Câhiliye ifadesinin İslâm öncesi Arabı için ifade ettiği gerçek anlamı bilmek, o dönemi doğru değerlendirebilmek adına gereklidir. Çünkü câhiliye dönemi betimlenirken, o dönemin bilgisizlik veya marifetsizlikle malül bir çağ olduğu vurgusu direkt olarak mevcut değildir. Fakat o dönem Arabı tarafından icra edilen bazı fiillerin, ancak derin bir cehaletle mümkün olabileceği düşüncesinden hareketle, bilgisizlikle bu fiiller arasında bir ilişki kurma durumu söz konusudur. Yani bilgisizlik bu fiillerin inşa sürecinde değil, sonuç kısmında görülmektedir.⁷¹

⁶⁸ Zeydân, II, 212; Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Oxford University Press, 2002. s. 24; Charles İssawy, "The Bases of Arab Unity", *Royal Enstitute of International Affairs*, 1955, c. XXXI. s. 37

⁶⁹ İslam öncesi Arab coğrafyası ve Arap toplumuna dair geniş bilgi için bkz. Deyzîre Sekkâl, *el-Arab fi'l-Asri'l-Câhili*, Beyrut 1995; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012.

⁷⁰ Ahmed Emîn, *Fecr*, 12.

⁷¹ Dûrî, İslâm öncesi Arab döneminin bazen İslâm'ın etkisini daha belirgin kılmak ve parlatmak bazen de Şuubîlerin -Acem kimliğini ön plana çıkarmak için Arablara karşı aldıkları tavrın- tarih yazarları üzerinde oluşturduğu etki nedeniyle, olduğundan çok daha menfî ve geri bir durumda aksettirildiğini düşünmektedir. Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 75.

Câhiliye Arabı "hilm" halini zillet ve aşağılanma olarak kabul eden; fakat güçlü olmayı ve gerektiğinde bu gücüyle düşmanlarını ezip onlara meydan okuyabilmeyi bir şeref ve asalet telakki eden bir ruh haline sahiptir. Onun için bir meslek sahibi olmak, yani tarım, hayvancılık veya başka bir zenaatle iştilal etmek tahkir edilecek bir şeydir.⁷² Küçük baskınlar yoluyla yağmacılık yapmayı daha şerefli ve asil bir iş olarak kabul eder. Onun için yerleşik hayatın alışkanlıkları ve ürettiği gevşeklik hali hiç alışılmadık bir şeydir ve bu çeşit bir hayatı her vesileyle tezyif eder.⁷³

Câhiliye döneminin bilgisini bizim için önemli kılan husus; câhiliye mirasının, İslâm sonrası döneme ne derece intikal ettiği ve İslâm sonrası Arab aklının teşekkülünde ne derece etkili olduğunu anlamak için bir sorgulama ve karşılaştırmayı mümkün kılacak bir referans noktası olmasıdır. Bir dinin intişar etmesi ve muhatap olduğu dünyaya kendini kabul ettirmesiyle, zihinsel ve pratik anlamda bir içselleştirme kazanması birbirinden farklı şeylerdir. İslâm dininin kısa sürede kazandığı başarı inkâr edilemez bir olgudur. Fakat aynı şekilde, İslâm dininin çok kısa sürede mükemmel bir pratik olgunluğa ulaşmış da, araştırmaya muhtaç bir başka durumdur.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, câhiliye ibaresi Kur'ân'da dört defa geçmektedir ve câhiliye ile ilgili bu ayetler Medine döneminde inmiştir. Bu âyetlerin hem tarihsel ve hem de evrensel muhatapları vardır.⁷⁴ Fakat burada asıl önemli nokta, câhiliye dönemine ve alışkanlıklarına tekrar meyiletme veya geri dönme tehlikesine karşı bir teyakkuz halinin telkin edilmiş olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in âyet kanalıyla yaptığı ikazlar, Hz. Peygamberin hadislerinde de bir mâkes bulmuştur. Hz. Peygamberin "*câhiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir*"⁷⁵ hadisi

⁷² Ahmed Emîn, *Fecr*, 9; Yukarıdaki paragraflarda ifade ettiğimiz Cahiliye Arabını kendi coğrafyası ve zaman sınırları içinde düşünmek gerekliliği, bu durumda da geçerlidir. Çünkü Cahiliye Arabı, bir zenaat icra etmemeyi bir tercih olarak seçmemiş gibi görünmektedir. Yaşadığı coğrafya ona, o dönem için icrası mümkün zenaatlerden biriyle iştilal edecek ham maddeyi sunmamaktadır ve hem de daha önceki nesiller tarafından kendisine bu zenaatların nasıl icra edildiğine dair bir miras ulaşmamıştır. Bundan dolayı zenaatların icra bilgisinden mahrumdur. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, Beyrut 1993, c. IV, s. 607.

⁷³ Corci Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm*, Kahire 1966, s. 25; Ahmed Emîn, *Fecr*, 9.

⁷⁴ Âli İmrân 3/154; Mâide 5/50; Ahzâb 33/33; Fetih 48/26.

⁷⁵ Buhârî, "*Cenâiz*", 39.

bu hususta sıklıkla zikredilen hadisler arasındadır. Hz. Peygamber'in, ensâr ile muhacir arasında meydana gelen bir tartışma üzerine söylediği "*şu câhiliye çılgılığını bırakınız ne kötü şeydir*"⁷⁶ hadisi câhiliye adetlerine menfî şekilde atıf yapan başka bir hadistir. Hz. Peygamber'in, bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye "*kara kadının oğlu*" diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye "*Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki, sen kendisinde hâlâ câhiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin*"⁷⁷ dediği hadisi de bu minvalde bir rivayettir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den yapacağımız son nakil olan, "*ümmetimin içinde câhiliye döneminden kalma, tamamen terk edemeyecekleri dört âdet vardır: asâletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek ve ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak*"⁷⁸ hadisiyle beraber zikrettiğimiz bu dört hadis, câhiliye tehlikesinin Hz. Peygamber'in mesajında bulunduğu akisler olarak değerlendirebilir.

2. Asabiyet Kavramının Lügat Manası

Asabiyet, *a.s.b* mastarından türemiş bir kavramdır. Asabiyet ifadesinin mastarlarından olan "asabe", damar ve sinir gibi anlamlara gelmektedir. "Asabe" kökünün ihtiva ettiği diğer anlamlar: başı, yaralanması durumunda bir bandajla sarmak veya "şâş" adı verilen bir bezle etrafını sarmak, çalı çırpı veya odun gibi dağınık bir malzemeyi toplamak ve etrafını bir şeyle sarıp bağlayarak bir arada tutmak olarak özetlenebilir.⁷⁹ Bu bağlamda "asabe", kişinin akrabaları veya yakınlarının etrafında toplanması ve onu himaye etmesi neticesinde vücuda gelen kuvvete tekabül eder diyebiliriz.⁸⁰ Asabiyet mefhumunu meydana getiren veya onunla aynı mastardan türeyen ifadelerin ihtiva ettiği manalara baktığımızda, kullanım alanları çok farklı gibi görünse de öz itibariyle birbiriyle irtibatlı manalara işaret ettiklerini görmekteyiz. Örneğin damar ve sinir anlamına gelen "asab" ifadesi ki, - asabiyet kavramını tarihe konu olan anlamıyla teşkil eden mastardır- insanları

⁷⁶ Buhârî, "*Menâkıb*", 8.

⁷⁷ Buhârî, "*İmân*", 22.

⁷⁸ Müslim, "*Cenâiz*", 29.

⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, IV, 2965-2967 asabiyetin anlamına dair geniş bilgi için bkz. Âdem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Etkileri*, Düşünce, Bursa 2004.

⁸⁰ Hayrettin Karaman, "Asabe", *DİA*, III, s. 452.

birbirine yakınlaştıran ve bağlayan en önemli yakınlık sebebi olan kan bağına işaret etmektedir. Zira damar kana ev sahipliği etmesi münasebetiyle bireyler arasında kurulan soy paydaşlığını sembolize etmektedir. Başı bir şeyle sarmak anlamına gelen “*asabe*” mastarına baktığımızda da, yine bir şeyi bir araya getirme veya bir arada tutma çabasına işaret eden bir anlam görmekteyiz.

“Asabe” mastarından türemiş ifadeler Kur’an-ı Kerîm’den bir örnek verebiliriz; Yûsuf sûresinde nakledilen Hz. Yakup ile oğulları arasındaki diyalogta “a.s.b” mastarından türemiş olan “*ûsbe*”⁸¹ ifadesi kullanılmaktadır. Bu muhadesede, Hz. Yakup’un çocukları kendilerini “*ûsbe*” olarak tanımlamaktadır. Bu ifadenin, Hz. Yakub’un, Hz. Yûsuf ve Bünyamin’den farklı bir anneden doğan diğer çocukları tarafından kullanılması; bu ibarenin topluluk anlamıyla beraber asabiyetin temel dinamiklerinden biri olan kan bağına da atıf yaptığı şeklinde yorumlanabilir.⁸²

“Asabe” mastarından türetilmiş bir başka ibare olan “*isâbe*” ifadesi, çok büyük sayılardan meydana gelmeyen topluluk anlamına gelmektedir ki, bu ifadenin Hz. Peygamber’in hadislerinde de geçtiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber’in Bedir gazvesinde savaş için hazırlıksız yakalanan bütün Müslümanlar adına Allah’a yaptığı yakarışı anlatan (*in tuhlek hâzihi’l isâbe lâ tu’bed fi’l ard*)⁸³ hadiste “*isâbe*” ifadesi küçük sayılardan müteşekkil bir topluluk anlamında kullanılmaktadır.

3. İstilahî Olarak Asabiyet

Arablarda kabile anlayışının daha net biçimde anlaşılabilmesi için İslâm öncesi “Arab” ve “Arabistan” mefhumlarının ne ifade ettiğinin bilinmesi gerekir. Günümüzde Arab denilince Arab yarımadasında yaşayan halkla birlikte, Irak, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika ülkelerinde yaşayanlar hatıra gelir.⁸⁴ İslâm’dan önce ise, bu isim yalnızca Arabistan yarımadasında yaşayanlar için kullanılırdı. Çünkü o

⁸¹ Yûsuf 12/8.

⁸² Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2002, s. 456.

⁸³ Nesai, Bidaye, III, 276; Taberî, II, 262; “Eğer bu topluluğu helak edersen, artık yeryüzünde sana ibadet edilmez”.

⁸⁴ Abdülkerim Özaydın, “Arap”, *DİA*, c. III, s. 321.

dönem Irak ve Suriye’de Süryânîler, Keldânîler, Nabatîler, İbrânîler ve Rumlar, Sudan’da Nûbe ve Zünûc (Zenciler), Mısır’da Kıptîler ve Kuzey Afrika’da Berberîler ve Rumlar meskûn durumdaydı. O gün için Arabın yaşam alanı bugün ulaştığı genişlikten çok daha geride bir yerdeydi. Bahsettiğimiz zaman aralığında Arab yarım adası, Arab’ın hem doğal yaşam alanı ve hem de karakterini meydana getiren en önemli şekillendirici durumdaydı. Yani bir anlamda, Arablık ve Ceziretü’l-Arab imtizaç etmiş ve birbirinden ayrı düşünülemez iki mefhumdu. Arab, yaşadığı coğrafyanın ona sunduğu yoksulluk, kuraklık ve sefalet gibi bütün imkânsızlıklara rağmen güçlü bir karaktere ve güçlü bir bedene sahipti. Yaşadığı coğrafyanın şartlarına uyum sağlamış ve uyum sağladığı bu coğrafi şartları düşmanlarına karşı bir avantaja dönüştürmeyi başarmıştı.⁸⁵

Arabın hürriyet ve eşitlik algısı, kabile kültüründen bağımsız gelişmiş değildir. Arab, hürriyetten içtimaî ve herkese yayılmış bir hürriyeti anlamaz. Tam aksine ferdi bir hürriyete inanır. Öte yandan Arab müsâvâta da inanır. Fakat onun müsâvât inancı kabile içinde bir eşitlikçilikten ibarettir. Kabilenin elde ettiği ganimet, reisiyle beraber herkese ait olduğu gibi, kabile fertlerinden biri bir sıkıntı veya hücum maruz kaldığında da kabile asabiyeti devreye girer ve kabilenin bir parçası olan bireyi her anlamda sahiplenir ve himaye eder.⁸⁶ Kabile, patriarkal bir monarşi hüviyeti göstermez ve kendi içinde despotik değildir. Kabile reisinin kabile içindeki fonksiyonu âmirlikten ziyade, yaşı ve karizması nedeniyle reisliğine seçildiği kabile içinde bir hâkimliktir. Yani kabile üyeleri arasındaki meselelerde hüküm vermek ve dışa dönük olarak da kabile üyeleriyle yaptığı istişare neticesinde kabile adına kararlar almaktır.⁸⁷

Arab, özellikle nesebine çok önem verir ve nesebi bilgisini bir gurur ve şeref addederdi. Araba göre, sahip olduğu saf neseb ve bu nesebin bilgisi, etrafında yaşayan Rum, Süryânî ve İranlıların hiçbirinde olmayan bir hususiyetti. Onlardan

⁸⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İrfan Shahid, “Pre-İslâmic Arabia”, *The Cambridge History Of İslâm*, ed. P.M Holt-Ann K.S Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press 2008, c. I-A, s. 3-30.

⁸⁶ Ahmed Emin, *Fecr*, 10.

⁸⁷ Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arablar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 113; Lewis, 24-25.

birine nesebi sorulduğunda, doğduğu veya bağlı olduğu köyü söylerdi. Ona göre bu durum, bu toplulukların babalarının ve atalarının neseb silsilesi hakkında bir bilgileri olmadığı anlamına geliyordu. Arab, soyunun bilgisine hâkim olmayı ve nesebini başka unsurlarla karışmadan muhafaza etmiş olmayı önemli bir iftihar vesilesi sayıyordu.⁸⁸

Asabiyet, ıstilahî bağlamda, kişinin kan bağıyla bağlı olduğu akrabalarını yani “*asabe*”sini yardıma çağırduğunda, haklı olsun veya olmasın onun yardımına gelmek konusunda tereddüt etmemelerini ifade eder.⁸⁹ Böyle bir asabiyet anlayışı, Cündeb b. Anber b. Temîm'e isnat edilen bir şiirde, “*İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et*”⁹⁰ şeklinde ifadesini bulmuştur. Zamanla Arab atasözleri arasına giren bu ifade, yazısız bir kanun olarak telakki edilmiştir. Asla' b. Abdullah'ın; “*Kardeşim bir topluluğa karşı haksızlık yapınca ben ona yardım etmeyeceksem haksızlığa uğrayınca da yardım etmem*” anlamına gelen beyti, yine başka bir şairin; “*Senin gerçek kardeşin seninle birlikte hareket eder; sen zalim olursan o da seninle birlikte zalim olur*” mânasındaki beyti câhiliye dönemindeki asabiyet anlayışının tipik ifadeleridir.⁹¹

Bireyler arasındaki kan bağı arttıkça asabiyet kuvvetlenir, aksi durumda ise asabiyet kuvvetini kaybetmeye başlar. Yani asabiyet, en küçük toplumsal birlikteliği oluşturan aile içinde en kuvvetli halini bulurken,⁹² aile dışı doğru taşmaya başlayıp, geniş aile, aşiret ve belki o dönem için en geniş toplanma şeklini ifade eden kabileye doğru gittikçe,⁹³ ilk haline göre zayıflamaktaydı. İfade etmeye çalıştığımız bu

⁸⁸ Arablar arasında neseb ilişkisi üzerine kurulmuş asabiyet, “ensâb” İlmîni son derece önemli kılmıştır. Bu ilme vâkıf olan, yani geçmişten hâzır zamana kadar soy şecerelerine hâkim olan “ensâb” âlimleri toplum içinde son derece muteber kişiler olarak kıymet görmüşlerdir. Bilindiği üzere Hz. Ebûbekir de yaşadığı döneminin önemli “ensâb” âlimlerinden biridir. Neseb bilgisi olarak ifade edilen Ensab ilminin ortaya çıkışı ve Arabların neseb meselesine bakışını anlamak açısından bkz. Ahmet Önkâl, “Araplarda Ensab İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1990, c. III, s. 117-131.

⁸⁹ Seyyid Muhammed Murtaza Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut trz. c. I, s. 384; Ahmed Ateş, “Asabiyet”, *İA*, İstanbul 1983, c. I, s. 663; Mustafa Çağrıç, “Asabiyet”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 453.

⁹⁰ Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl*, (Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Dimeşk 1972, 11, 384.

⁹¹ Çağrıç, III, 453.

⁹² Çağrıç, III, 453.

⁹³ Arab toplumdan genişten dara doğru topluluk kategorileri; Şa'b, Kabile, Fasile, Amara, Batn ve Fahz olarak sıralanmakla beraber, bu konuda farklı bir dizimi takip eden görüşler de vardır. İbn Manzûr, IV, s. 2269-2272.

asabiyet gerçek asabiyyete karşılık gelirken, bunun yanında bir de hükmî veya itibarî dediğimiz asabiyet vardır ki, bu asabiyet şekli kan bağına dayanmayıp herhangi bir akîd, anlaşma veya kefalet usûlüyle teşkil edilen asabiyet şekliydi.⁹⁴ Fakat aslî ve itibarî asabiyet arasında ciddi bir fark olduğunu söylememiz gerekir. Kabile içindeki sihiyyet yani akrabalık ilişkilerinin doğurduğu aslî asabiyetle; ittifak, yardımlaşma veya destek sağlamak gibi amaçlarla tesis edilen ikincil asabiyet arasındaki farkı, bir maddeye sonradan yapıştırılmış bir parçayla, maddenin aslî yapısında mündemiç olan bir parça arasındaki farkın derecelerini anlatan bir örnekle açıklayabiliriz. Birinde ilişki geçici diğeri ise birbirinden kopmaz şekilde süreklidir.⁹⁵

Asabiyet, bedevîliğin ortaya çıkardığı fitrî bir toplanma refleksi olarak görülebilir. Her ne kadar kabile yapılanmasına benzer topluluk örgütlenmelerine çöl dışındaki yaşam alanlarında da rastlanabiliyor olsa da,⁹⁶ Arab kabileceliği ile çöl arasında çok güçlü bir bağ vardır. Bedevîlikten hadariliğe yakınlaştıkça asabiyet gücünü kaybetmeye başlar. Çünkü bireyin toplum içindeki fiziki varlığını, can, mal ve ırz güvenliğini teminat altına alan toplumsal yönetim aygıtları belirginleşmeye ve güçlenmeye başlar. Böylelikle bireyin asabiyetin inşa ettiği güvenlik alanına ihtiyacı kalmaz. Şehir hayatının yani hadariyetin, çöl yaşamının bir sonucu olarak ortaya çıkan homojen kabile oluşumuna izin vermesi çok muhtemel değildir. Bu nedenle homojenlikle paralel şekilde gelişen ve güçlenen asabiyet duygusunun hadarî toplumlarda münbit bir gelişme zemini bulması çok mümkün görünmemektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, kabile ve aşiret geleneğinin hala varlığını devam ettirdiği coğrafyalar mevcuttur. Bu yapıların örgütlenme şeklinin geçmişle bugün arasında kurduğu ilişki ve bir devlet bünyesi içinde otonom varlıklarını ne derece devam ettirdiklerinin anlaşılması geniş kapsamlı ve özel bir çalışmayı gerektirmektedir. Fakat bizim kanaatimiz, mevcut kabile ve aşiret yapılanmalarında da örgütlenmenin gücü ve kabile asabiyeti ile merkezi yapıya uzaklık ve tâbi olunan merkezi idarenin gücü arasında bir korelasyonun her zaman var olduğu yönündedir.⁹⁷

⁹⁴ Günaltay, 108-109: Ateş, I, 663; Çağrıcı, III, 453.

⁹⁵ Mikdâd, 40.

⁹⁶ Faruk Sümer, *Oğuzlar*, AÜB, Ankara 1967. s. 33-41.

⁹⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. *Aşiretler ve İktidar: Ortadoğuda Etnisite ve Miliyetçilik*, Der. Faleh A. Jabar-Hosham Dawod, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Asabiyeti ortaya çıkaran en önemli şartlardan biri, câhiliye sırasında yaşayan Arabın, siyasî birlik ve organizasyondan mahrum bir toplumun yani kabile tipi örgütlenmenin parçası olmasıdır. Siyasî organizasyonun olmadığı bir yapıda, devletin en önemli icra mekanizmalarından biri olan yargı teşkilatının teşekkül etmesi de mümkün değildi. Her ne kadar, Hicâz'daki diğer şehirlere nispetle Mekke'nin daha gelişmiş bir teşkilatlanması olduğunu bilsek de, hukuk mekanizması anlamında, çerçevesi muayyen bir anayasaya ve bu anayasanın hükümlerini infaz edecek müşahhas bir yönetim organına sahip olmadığını görmekteyiz. Fakat Bu durum Hicâz Arablarının kendi aralarındaki sorunları çözecek bir pratikten tamamıyla yoksun oldukları anlamına da gelmez. Arablar, mevcut kabilevî düzenin ürettiği doğal bir kazâ mekanizmasına sahiptiler. Toplumun ileri gelen, sözü ve hükmü mu'teber kişileri -ki, bu kişiler umumîyetle şeyh dedikleri kabile reislerinden olurdu-⁹⁸ aralarında problem vâki olan tarafların müracaatıyla bir çeşit fahrî hâkimlik fonksiyonu üstleniyor ve taraflar arasındaki meselelere çözümler üretiyorlardı. Çok basit ve şifahî işleyen bu yargı sistemi, iki tarafın üzerinde anlaşmaları hakemin huzurunda, kararlaştırılan yer ve zamanda hakemin karşısına çıkıp, meseleyi kendi aralarında halletmelerinden ibaretti. Hakemler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi yazılı bir kanuna göre hükmetmiyorlardı. Hükümleri; şahsî rey, örf ve adetlere istinad ediyordu. Herhangi bir katl durumunda, kan sahibi olarak ifade edilen maktûl tarafı, hakkını hakeme başvurmadan kendisi almak isteyince, durum kabile asabiyetini devreye sokuyor ve kabilenin kâtili korumayı bir şeref ve haysiyet meselesine dönüştürmesi nedeniyle, uzun zamanlar süren kan davaları başlıyordu.⁹⁹ İslâm öncesi adalet mekanizması üzerinde yaptığımız mülahazada bahsetmemiz gereken en önemli yapı; Hz. Peygamberin de İslâm öncesi dönemde bağlılık yemini ettiği ve bu döneme ait miras içinde sitayişle bahsettiği ender yapılardan biri olan *hilfu'l-fudûl* teşkilatıdır. İlk olarak Cürhüm kabilesi döneminde, Fâzıl isimindeki üç kişinin zulme uğrayanlara yardım etmek üzere bir birlik kurması ve haksızlığa uğrayanların yardımına koşacaklarına dair yemin etmeleriyle kurulan bu teşkilat, 3 kurucusunun adaşlık durumuna atfen "*hilfu'l-fudûl*" ismiyle anıldı. Zamanla ortadan kaybolan bu teşkilat, Mekke'deki haksızlıkların artması nedeniyle yeniden ihya

⁹⁸ Lewis, 24.

⁹⁹ Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1979, s. 28-30.

edildi. Bu teşkilat ister yerli ister yabancı olsun haksızlığa uğrayanların yardımına koşacaktı ki, Hz. Peygamber de bu teşkilata iştirak edenler arasında idi. Hz. Peygamber, sonraki bir tarihte bu teşkilattan bahsettiklerinde “*eğer bir kimse tarafından bugün bile öyle bir cemiyetin kuruluşu için davet edilsem, yine hemen icabet ederim*” demiştir.¹⁰⁰

Asabiyet, câhiliye dönemi için için kan bağı veya diğer bahsettiğimiz itibarî şekillerle meydana gelen kabilevî bir bağlılık şeklini ifade ederken, doğunun tarihini kendi zihin dünyalarından okuyan batılıların, asabiyet gibi kavramlara kendi dillerinden karşılık bulma çabalarının sonucu olarak bazı modern yakıştırmalara maruz kalmıştır. Bu durum müsteşriklerin Doğu’yu kendi kavramları ve kendi dilsel aparatlarıyla açıklamaya çalışmalarının doğurduğu bir sonuçtur.¹⁰¹ Asabiyete tekabül eden modern bir kavram ya da olgu bulmak oldukça zordur. Zira her toplumsal sürecin ve her toplumun kendi yaşadığı döneme has dinamikleri ve hususiyetleri vardır. Yapabileceğimiz en iyi şey, o dönem kullanılan Asabiyet ifadesini yaklaşık bir yakınlıkla karşılayan bir ifadeyi şerhiyle kullanmaktır.

a. İslâm’dan Sonra Asabiyet

Kur’ân-ı Kerîm’in mesajı bir kavme inhisar eden ve sadece onları bağlayan bir mesaj değildir. İslâm’ın mesajı hem sınırlar itibariyle evrensel hem de zamansal anlamda bütünseldir. Yani hükümleri ve mesajları belli bir zaman ve coğrafyayla sınırlı değildir. Bu sebeple İslâm’ın mesajının herhangi bir neseb ve etnik topluluğa bir hususiyet veya öncelik tanınması İslâm’ın ihtiva ettiği ilkeler açısından mümkün değildir. Fakat Arab gelenekleri ve özellikle neseb meselesine taassup derecesinde bir ihtimam göstermelerine neden olan kabile asabiyeti, İslâm’dan sonra çeşitli sebeplerle yine kendini göstermiş ve bu asabiyetin etkileri Arablarla sınırlı kalmayan ve bütün Müslüman tarihi üzerinde etkili olan menfî sonuçlar doğurmuştur.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, I, 109; İbn Habîb, 167; İbn Kesîr, II, 291-292. Ayrıca bkz. Atar, 31.

¹⁰¹ Yves Lacoste, *İbn Haldûn: Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Sert), Sosyalist Yayınlar, İstanbul 1993, s. 117-118-119.

İslâm'ın getirdiği yeni anlayış, câhiliye döneminin ürettiği alışkanlıkların çoğuna muhalefet ediyor ve açık bir şekilde kabile asabiyetine karşı tavır alıyordu. İslâm, otlak ve su için savaşıyor kabile fertlerini Allah'ın dinî uğruna ve Müslüman ümmetini muhafaza etmek için cihad eden fertlere dönüştürmenin mücadelesini verdi. Hz. Peygamber döneminde, kabile sosyal bir birim olarak kalmakla beraber, içtimaî yapının içinde eritmeye çalışıldı.¹⁰² Müslümanlar arasında aşiret, soy, kabile veya etnik hiçbir ayırım gözetilmeksizin herkesin kardeş ilan edildiği yeni anlayış, tabiatıyla kabilevî birlik biçimleriyle ihtilaf etti. İslâm'ın tesis etmeye çalıştığı kardeşlik müessesesi de hemen benimsenmedi. Bu durum vahyin, hem içerik, hem sıralama hem de tedricîlik anlamında izlediği stratejide, muhatap aldığı toplumun içtimaî şartlarını gözeten üslubunda gözlemlenebilmektedir.¹⁰³

İslâm'dan sonra asabiyet, ilk olarak Hz. Peygamber'in davet sürecinde kendini göstermiştir. Hz. Peygamber'in davetine şiddetle muhalefet eden bazı müşrikler, bunu sırf kabile asabiyetinin tesiri ile yaparken, bazıları da Müslüman olmadıkları halde yine kabile asabiyetinin tesiri ile peygambere destek veriyordu.¹⁰⁴ Hz. Peygamber, Allah'ın vahyini tebliğ etmeye başladıktan sonra, hem ticarî ve hem de siyasî varlıkları putperestlikten beslenen müşriklerin ileri gelenleri, atalarının dinlerini tahkir eden ve dinlerini alaya alan peygambere karşı kin ve öfke duymaya ve peygamberi ortadan kaldırmak için fırsat kollamaya başladılar. Hz. Peygamber'in kabilesinin büyük bir kısmı, onun dinîne girmemiş olmasına rağmen -babası ile farklı bir anneden olan amcası Ebû Leheb hariç- onu himaye ve muhafaza ediyordu. Amcası Ebû Talib, ona yapılan bütün baskılara rağmen, ailenin en yaşlı ve mu'teber üyesi olması hasebiyle, ailenin diğer fertlerine peygamberi himaye etmeleri konusunda telkinde bulunuyordu ve hayatta olduğu müddetçe de bunu devam ettirdi. Çünkü kabilesi her ne kadar tamamen onun yanında olmayıp davetini kabul etmese de, diğer kabilelerden ona karşı yapılan taarruz ve düşmanlıklar, Kureyş'in izzet ve şerefine yapılmış bir hakaret olarak algılanıyordu.¹⁰⁵ Bu sebeple, Hz. Peygamber her ne kadar birçok zorlukla karşı karşıya kalmış olsa da, risâletinin ilk ve en zorlu

¹⁰² Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 75-76.

¹⁰³ Bu konuda bkz. Muhammet Çelik, *Kur'ân'ın İkna Hususiyeti*, İzmir 1996.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, I, 194-197.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, I, 260-67.

dönemlerinde kabile asabiyetinin onun için oluşturduğu güvenli alanın avantajlarından istifade etmiştir.¹⁰⁶

Hz. Peygamberin câhiliye adetlerine dönüşün sembollerinden biri olarak kabul ettiği asabiyet, onun ölümünün hemen akabinde gerçekleşen hilâfet seçiminde de kendini göstermiştir. İslâm Şûrayı emretmekle beraber, peygamberin ortaya koyduğu pratik dışında devlet yönetme ve devlet başkanı seçme şekline dair bir teorik esasa sahip değildi. Bu sebeple peygamberin vefatıyla beraber, kabile yakınlıklarının birinci derecede etkili olduğu bir hilâfet tartışması yaşandı.¹⁰⁷

Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde Ensâr, bir halife seçmek maksadıyla *Benî Saîde* gölgeğinde toplanmıştır. Ensâr Hazrec'in reisi Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek üzere iken, bu durumu haber alan Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer yanlarında bir miktar muhacir bulunmak suretiyle bu meclise katılmış ve Ensârın seçimine müdahil olmuşlardır. Yaşanan bu olay, hem vuku' şekli ve hem de ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinden uzun süre tartışılmış hatta bu tartışmalar günümüze kadar taşınmıştır. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde, Hz. Ebûbekir'in halife seçiminin bir oldubitti ve aceleyle gerçekleştiğine dair bazı dedikodular kulağına gelmiş bu durumdan rahatsız olan Hz. Ömer, Benî Saîde'de yaşananlara dair bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Hz. Ömer'in bir Cuma hutbesinde bu hadiseye dair anlattıkları, İslâm tarihinin ilk döneme ait önemli kaynaklarda yer bulmuştur.¹⁰⁸ Bu nakle göre, ensâr Hazrec'ten Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek üzereyken, Hz. Ebûbekir ve Ömer'in başını çektiği muhacir grup ensârın halife seçmek üzere toplandıkları meclise girer. Ensâr İslâm'ın tesisindeki hizmetleri ve saydıkları başka faziletleri sebebiyle hilâfete hakları olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Ebûbekir cevaben, ensârın saydıkları faziletlerini inkâr edemeyeceklerini, fakat Arabların Kureys'ten olmayan birine itaat etmeyeceklerini söyleyerek, mecliste bulunan muhacirlerden Ömer veya Ebû Ubeyde'den birine biat etmelerini teklif etmiştir. Bu gerekçe ile kısmen ikna olan ensâr, bu sefer ikili bir başkanlık şekli teklif etmiş, ensâr ve muhacirden iki ayrı emîr seçilmesini talep etmiştir. Bu teklif iki taraf arasında sert

¹⁰⁶ Câbirî, *Arab-İslâm Siyasal Aklı*, 105-107.

¹⁰⁷ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 91.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, IV, 201; Buhârî, 86; Taberî, III, 219.

münakaşalara sebep olunca, işin daha da tatsızlaşacağını öngören Hz. Ömer, elini uzatarak Hz. Ebûbekir'e biat etmiş ve onu diğer muhacirlerle ensâr takip etmiştir¹⁰⁹. Burada şu noktayı belirtmek gerekir ki, Evs ve Hazrec arasındaki eski rekabet de, bu seçimde tesirini göstermiştir. Zira Evs kabilesi rekabet halinde oldukları Hazrec kabilesinden bir halife yerine, Hz. Ebûbekir'e biat etmeyi daha makul bulmuştur. Evs ve Hazrec'ten birinin halife seçilmesi bu iki kabile arasındaki rekabette, güç dengesinin belirgin şekilde değişmesine neden olacaktır.¹¹⁰ Ensâr'ın Hz. Peygamberin vefatını müteakip olarak, daha defin işlemleri yapılırken, muhacirle herhangi bir istişareye girişmeden kendi aralarında bir halife seçimi yapmak için toplanmaları, Kureys'in de dâhil olduğu bir seçimde, kendilerinden bir halife seçilmesinin düşük bir ihtimal olduğunu düşünmelerinden kaynaklanıyor olmalıdır.¹¹¹

Ensâr ve muhacir arasında Beni Saîde'de yaşanan tecrübe, Arablar arasında çok kadim kökleri olan kabile asabiyetinin bazen örtülü bazen de açık bir şekilde hayatietini devam ettirdiğinin bir göstergesi olarak algılanabilir. Bir taraftan da ensâr ve muhacir arasında peygamberin hayatta olduğu dönemde de var olan bir rekabetin varlığına işaret olarak görülebilir.¹¹² Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce verdiği bir hutbede; muhacire, ensâra hayırla muamele etmeleri noktasında telkin ve tavsiyelerde bulunması,¹¹³ peygamberin de bu hususta bazı endişeleri olduğuna delalet etmektedir.

Bazı kaynaklarda muhaciri temsil eden sahabe grubunun Hz. Peygamber'den “*İmamlar Kureys'ten olacaktır*”¹¹⁴ şeklinde bir hadis aktararak ensârı ikna ettikleri iddia edilmektedir. Fakat bu iddia güvenilir kabul edilmemektedir. Hz. Peygamber'in evrensel davetinin halifelik vazifesini bir kabileye inhisar ettirmesi, kendi mesajını tekzip manasına gelir. Zira Hz. Peygamber'in en çok gayret sarf ettiği noktalardan biri; kabile toplumunun yerine bir akîde toplumu inşa etmektir. Bunun yanında, bu hadisi şüpheli kılan en önemli başka bir husus da, ensâr'ın böyle bir hadisten

¹⁰⁹ Beni Saîde'de gerçekleşen hilâfet seçimi ve bu esnada Ensâr ve Muhacir arasında yaşanan diyaloglar için bkz. İbn Hişâm, IV, 200; Taberî, III, 218-223; İbnü'l-Esrî, II, 189.

¹¹⁰ Câbirî, *Arab-İslâm Siyasal Akıl*, 170.

¹¹¹ Cem Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, Yediveren Konya 2002, s. 80- 81.

¹¹² Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 170-172.

¹¹³ İbn Hişâm, IV, 196.

¹¹⁴ Buhârî, Menâkıb, 2, Ahkâm, 2, Enbiyâ, 1; Müslim, İmâret, 4.

habersiz olmasıdır. Ensâr, muhacir kadar Hz. Peygamberin söylediklerini dinleme veya en azından haberdar olma imkânına sahip olmuştur. Böyle bir hadisin doğruluğunu kabul etmemiz halinde; ensâr'ın, Hz. Peygamber'in sözünü çiğnemekle kalmayıp, müslümanlar nazarında meşrûluğu sorunlu bir vazifeye talip olduğunu iddia etmiş oluruz. Bu hadisin sıhhatine kâni olmamız durumunda ortaya çıkan bu tablo bize çok makul görünmemektedir. Halife seçiminde rol oynayan kabilevî unsurları bir yana bırakırsak, Hz. Ömer'in de izahatında söylediği gibi, her ne kadar halife seçimi aceleye gelmiş ve sahâbelerin önde gelenlerinden önemli bir kısmının katılmadığı bir mecliste gerçekleşmiş olsa bile; Hz. Ebûbekir, herkesin üzerinde ittifak edebileceği en iyi seçenek gibi duruyordu. Hem Hz. Peygamber'le olan dostluğu, hem diğer sahabeler arasındaki konumu, onu bu vazife için en ideal kişi haline getiriyordu ki, çok kısa süren hilâfetindeki dirayetli ve âdil idaresi isabetli bir seçim olduğunu teyid etmektedir. Öte taraftan Hz. Ebûbekir'in Benî Saîde meclisinde, Arabların Kureyş'ten olmayan birine itaat etmeyeceklerine dair sunduğu gerekçe, o günün şartları için makul görünmektedir. Zira Kureyş kabilesi, diğer kabilelere nispetle, Arab toplumu içinde daha karizmatik bir etkiye sahipti. Hz. Ömer'in ifadelerinden anladığımız kadarıyla, onun da temel endişesi Kureyş'in ensâr'dan birine bey'at etmeyeceği ve bu durumun kanlı sonuçlar doğurabileceğiyle ilgilidir. Hülâsa, Hz. Ebûbekir'in sunduğu gerekçe o günün şartlarında makul ve realist görünmekle beraber; bu durum, daha ilk halife seçiminde kabile unsurunun faal bir etken olarak rol oynadığı gerçeğini değiştirmez.¹¹⁵

Yalancı peygamberler meselesi de, asabiyetin etkin şekilde rol oynadığı hadiseler arasında gösterilebilir. Bu meseleye ilişkin tafsilatlı bir bilgi vermeye girişmeyecek olmakla beraber, asabiyetle ilişkisinden kısaca bahsetmeye çalışacağız.

İslâm'ın Kureyş'ten birine gelmesi, bu rabbani mesajın hakiki mahiyetine nüfuz edememiş bazı kabilelerde hased ve düşmanlık duygularının yeşermesine sebep olmuştu. Bazıları zâhiren iman etmiş görünseler bile, onları İslâm'a girmeye sevkeden sebepler hakiki değildi. Bu kişiler, peygamberliğin açığa çıkardığı hem maddî hem manevî tesiri müşahede etmişlerdi. Peygamberlik vazifesinin bir güç ve

¹¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Saîd Hatipoğlu, 158-161.

iktidar potansiyelini içkin olduğunu farkedene bu anlayışın temsilcileri, kendi kabilerinden çıkan yalancı peygamberleri, kabile rekabetinin bir aracı olarak kullanmışlardı. Bu konuda verilebilecek en iyi örnek: Hz. Muhammed'e karşı bir peygamber arayışı içinde olan Rebia kabilesinden Talhatu'nın Nemrî'nin, "yalancı peygamber" Müseylime'ye: "senin yalancı olduğuna şahadet ederim, fakat Rebia oğullarından olan bir yalancı, bizim için Mudarlar'ın doğru olan peygamberlerinden daha iyidir"¹¹⁶ dediği hadisedir. Gördüğümüz gibi burada amaç sâdik bir peygamberin tâbi olup doğru yolu ve hidayeti bulmak falan değildir. Bu örnekten yola çıkarak yalancı peygamberlerin ve onları destekleyen kabilelerin hedeflediği şeyin, Hz. Peygamberin çok kısa sürede başardığı işlerin Kureyş kabilesine sağladığı imtiyaz ve gücün benzeri bir şeye sahip olmak olduğunu görebiliriz.¹¹⁷

Asabiyetin etkili olduğu başka bir mesele olan Ridde olayları, Müslüman tarihi açısından oldukça önemlidir. Müslümanların Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşadıkları sendelemeye karşı kararlılıklarını gösterdikleri önemli bir dönüm noktasıdır. Hatta İslâm'ın başta Arab yarımadası olmak üzere geniş coğrafyalara yayılıp yerleşmesinin önemli adımlarından biri de Ridde olaylarında atılmıştır. Hz. Ebûbekir önderliğindeki Müslümanlar, artık İslâm'ın belirleyici bir etken olduğunun ve kabile asabiyetinin etki alanını İslâm'la paylaşmak hatta İslâm'a devretmek zorunda olduğunun mesajını vermişlerdir.¹¹⁸ Fakat şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, asabiyet Arab-İslâm tarihinin her döneminde belirleyici bir unsur olarak faaliyetini devam ettirmiştir. Asabiyet adına değişen tek şey; gücünün ve etkisinin oranı ile ilgili olmuştur.

İslâm öncesi kabile asabiyeti ile İslâm'ın ortaya çıkmasıyla beraber asabiyetin aldığı hâl farklı kategorilerde değerlendirilmelidir. İlk etapta kabile içinde görülebilen basit bir cemaat örgütlenmesi olan asabiyet, devam eden süreçte karmaşık iktidar ilişkilerinde rol oynayan bir güce dönüşmüştür. İlk haliyle içe dönük bir korunma ve himaye işlevi üstlenen asabiyet; İslâm'ın dinamizmiyle ortaya çıkan Arab-İslâm fetihleri ve bu fetihlerin sağladığı kazanımlardan yüksek pay almaya

¹¹⁶ Makrizî, *en-Niza ve't-Tehâsum*, 254; Taberî, III, 245.

¹¹⁷ W. Montgomery Watt, *Prophet and Statesman*, byy. 1984, s. 228-231.

¹¹⁸ Ridde olayları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bahriye Üçok, *İslâm'dan Döneler ve Yalancı Peygamberler*, İstanbul 1982.

çalışan bir aktöre dönüşmüştür. Asabiyet, halife seçimlerinde müessir bir etken olduğu gibi, Emevîler döneminde ortaya çıkan muhalefet hareketlerinde ve fi'n nihaye Abbâsî devrimiyle Emevî devletinin yıkılmasında,¹¹⁹ siyasî dinî mezheplerin oluşumunda,¹²⁰ Endülüs'e kadar yayılan Müslümanların örgütlenmelerinde, ihtilaf ve parçalanmalarında da etkili bir aktördür.¹²¹ Tezimizin asabiyetle olan bağlantı noktası İslâm öncesi Arab geleneği ve ilk İslâm dönemi üzerinde şekillendiğinden, İslâm sonrası asabiyetle ilgili daha tafsilatlı bilgi vermeyerek, bu konuda sözü asabiyetle ilgili yapılmış müstakil ve değerli çalışmalara bırakıyoruz.

b. İbn Haldûn'a göre Asabiyet

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İbn Haldûn'un asabiyet teorisini işlemek istememizdeki temel amaç; İbn Haldûn'un asabiyete getirdiği yeni ve dinamik yorumu göstermek ve yaygın şekilde görülen, İbn Haldûn'un asabiyet teorisi üzerinden bütün İslâm öncesi ve sonrası Arab toplumunu anlamaya çalışma gayretinin bazı arızalar doğurabileceğine işaret etmektir.

Asabiyet kavramını ilmî bir metotla ilk defa inceleyen ve onu Mukaddime'sinde icra ettiği tarih ve Siyaset felsefesinde¹²² kullanan İbn Haldûn'dur.¹²³ İbn Haldûn'un, *Mukaddime*'sinde son derece fonksiyonel şekilde kullandığı asabiyet mefhumu, İslâm öncesi Arab kabileleri için kullanılan asabiyetten

¹¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. *Âdem Apak, Asabiyet ve Erken dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004.

¹²⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Murat Ergin, *Siyasî ve İtikadi Mezheplerin doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü*, Basılmamış Doktora tezi, Şanlıurfa 2000.

¹²¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları; Siyasî Tarih*, Ankara 2013.

¹²² İbn Haldûn, Mukaddimesinde yaptığı siyaset felsefesinin ilk olduğu konusunda iddialıdır. Bu konu da daha önce kendisine benzer girişimlerde bulunan müelliflerle kendisini mukayese etmekte ve kendi felsefesinin; delilleri ve kaynakları ortaya konmuş olması açısından diğerlerinden açık bir şekilde ayrıldığını ve bu farklılık münasebetiyle de ilk olduğunu ifade etmektedir. İbn Haldûn, 52.

¹²³ İbn Haldûn, kendinden önce yaşamış tarihçilerin naklettiği haberlerin sıhhatiyle ilgili sürekli olarak sorgulamalar yapmakta ve düştükleri hataları bazen müstehzî bir tavırla eleştirmektedir. İbn Haldûn'a ilk ve orijinal olma özelliği kazandıran özelliklerden biri de, onun bu hususiyetidir. İbn Haldûn, bu yönüyle yeni bir tarih metodolojisinin de kurucusu pozisyonundadır. Tarihçilik mesleğini objektif bir metotla icra etmeye çalışan biri Doğu diğeri Batı da iki örnek arasında mukayeseli bir yaklaşım için bkz. Lenn Evan Goodman, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, c. XCII/2 1972, s. 250-270.

farklıdır. İbn Haldûn, eserinde işlediği coğrafyanın Kuzey Afrika coğrafyası olduğunu özellikle belirtmektedir. Çünkü ulaşabildiği kaynaklar ve muttali' olduğu bilgi dağarcığı onu daha geniş bir coğrafyayı içine alacak bir teori geliştirmekten alıkoymaktadır.¹²⁴

İbn Haldûn, Kuzey Afrika toplumlarıyla ilgili çok geniş bir bilgi ve analiz ihtiva eden görkemli eserinin *Mukaddime*'sinde -ki, *Mukaddime* eserin içinde bir cüz olmasına rağmen eserin görkemini gölgede bırakmış ve İbn Haldûn'a dünya çapında bir ün kazandırmıştır- asabiyet mefhumunu sıklıkla zikredip, özellikle toplumsal analizlerinde etkili şekilde kullanmış olmasına rağmen, asabiyetin belirgin bir tanımını ve felsefesinde ifade ettiği anlamın sınırlarını net bir şekilde vermemiştir.

İbn Haldûn, siyasî ve toplumsal dönüşümlerin tümünde asabiyete son derece merkezi ve fonksiyonel bir rol biçer ve asabiyetin nihai dönüşüm noktasının bir devleti netice verecek şekilde son bulacağını ifade eder.¹²⁵ Fakat klasik asabiyet olarak ifade edebileceğimiz câhiliye dönemi asabiyeti, kabilenin dışına taşmak konusunda son derece istidatsız, dışlayıcı ve çoğu zaman parçalayıcı bir yapıdır. Bir devlet anlayışı meydana getirmesi neredeyse imkânsızdır. Çünkü toplumsal üretimin meydana getirdiği siyasî güç, kabile yapıları içinde parçalı olarak dolaşıma girer ve sadece hâricî tehlikelere karşı kabile ittifaklarını ve beraber hareket etme şekillerini doğurur. Kabile içinde bir korunma refleksi üreten bu asabiyet, kabile üstü ittifakları meydana getirecek ve yeni bir devletin tesisini sonuç verecek şekilde bir akıl takip etmez.¹²⁶

İbn Haldûn, bedevî kabilelerin kendi iç barış ve huzurlarını kabilenin ileri gelenleri sayesinde temin edebildiklerini; fakat hâricî düşmana karşı kendilerini korumalarının kabilenin güçlü, cesur ve genç mensuplarının varlığı ve onları beraber hareket etmeye sevk edecek bir asabiyetle mümkün olduğunu ifade etmektedir. İbn Haldûn, Allah'ın aynı nesebten olan akrabaların kalplerine birbirlerine şefkat etmelerini sağlayan bir his koyduğunu ve bu his vesilesiyle soydaşların birbirlerini

¹²⁴ el-Câbirî, Muhammed Abîd, *Fikru İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle*, Beyrut 1994, s. 253.

¹²⁵ İbn Haldûn, 174.

¹²⁶ Bkz. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2006, c. 15, s. 83-114.

sevdiklerini ve koruduklarını aktarmaktadır.¹²⁷ Aynı nesebten olan insanların asabiyet ruhunu yakalamaları durumunda, düşmanca bir müdahalenin onlara yönelmesi, asabiyet ruhuyla teşkil ettikleri birlikteliğin etrafa salacağı korku sayesinde oldukça zorlaşır. Fakat aynı soydan olmayan kabileler bir tehlikeye maruz kaldıklarında herkes kendi canının derdine düşecek ve düşman tarafından kolayca imha edileceklerdir. Bu sebeple, İbn Haldûn aynı soydan olmayan kabilelerin badiyede yaşamalarının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹²⁸

İbn Haldûn, krallık, peygamberlik gibi iddialarda ve diğer davet yöntemlerinde de asabiyete ihtiyaç duyulacağını söylemektedir. Çünkü ona göre, isyan etmeye meyyal olan insan fitratı bir savaşın varlığını kaçınılmaz hale getirecektir. Bu durumda da asabiyeti kuvvetli olan yani nesebi tarafından desteklenen kişi başarılı olacaktır.¹²⁹ Asabiyetin peygamberlikle ilişkisini Hz. Peygamber'in davet sürecinden yola çıkarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Haldûn, Hz. Peygamber'in "nesebinizden sıla-i rahim yapacaklarınızı öğrenin. Zira sıla-i rahim akrabalarda sevgi, malda bolluk, ömürde uzamadır" hadisini aktarmakta ve nesebi, akrabaların birbirine yardım etmesini sağlayan bir bağ olarak tanımlamaktadır. İbn Haldûn, neseb ve akrabalık bağlarının insanlar için doğal bir yakınlık ilişkisi doğurduğu fikrindedir. Bu sebeple zor bir durumda kalan kişi, ilk olarak yakın akrabalarından yardım talebinde bulunur. Ayrıca onunla aynı soydan birinin bir haksızlığa veya zulme uğraması, akrabalığın doğurduğu doğal yakınlık refleksiyle onu rahatsız eder. İbn Haldûn, zulüm ve haksızlığa uğrayan akrabaya yardım etme dürtüsünün, insanın kendi zillet ve aşağılanmışlık hissini ortadan kaldırmak ihtiyacından beslendiğini düşünür. Yani bir anlamda, kişinin en yakın akrabası için bile gösterdiği yardım refleksi, aslında yine kendi nefsi için yapılmış bir harekettir. Çünkü kendi mensup olduğu soy, aşiret veya kabilenin küçük duruma düşmesi veya altından kalkamayacağı bir zillet yaşaması, bütün aile veya kabile mensuplarını doğrudan etkilemektedir. Nasıl kişi kabilesinin şerefiyle şeref

¹²⁷ İbn Haldûn akrabalık hissiyatı ve fitrat arasındaki ilişkiyi açıklarken Yusuf 12/14 "onlar dediler ki, biz gerçekten bir topluluk (*usbe*) olduğumuz halde, eğer onu kurt yerse biz hüsrana uğramış - mağlup olmuş- oluruz"ten bir örnek vermiştir.

¹²⁸ İbn Haldûn, 159-160.

¹²⁹ İbn Haldûn, 159-60.

kazanıyorsa, kabilesinin maruz kaldığı zilletten de nasipsiz kalmamaktadır.¹³⁰

İbn Haldûn, kabile içi idarenin sürekli olarak asabiyeti daha güçlü olan nesebe kalacağı fikrindedir. Bir kabileyi meydana getiren aşiret ve boylar her ne kadar temel olarak aynı soydan geliyorsa da, onların içinde yakınlık ve uzaklık anlamında farklı şekilde derecelenmiş başka asabeler olduğunu ve bu asabeler içinde asabiyeti daha güçlü olanın her zaman için iktidarı elinde tutan taraf olacağını söylemektedir. Çünkü başkanlığı yani riyâseti elinde tutmak için güç gereklidir ve bu güç de ancak güçlü bir asabede mevcuttur. Başkanlığın daha güçlü olandan daha zayıf olan bir sülale ya da aşirete geçmesinin mümkün olmadığını, bu el değiştirmenin mutlaka daha zayıf olandan daha güçlü olana doğru bir değişim istikameti takip edeceğini iddia eder.¹³¹

İbn Haldûn, insanların oluşturduğu topluluğu, farklı maddelerin karışımıyla ortaya çıkan mücessem bir varlığa benzetir. Bütün maddelerin eşit olması durumunda, farklı ve fonksiyonel bir varlığın ortaya çıkması nasıl mümkün değilse; birbirine eşit insanların da, güçlü bir topluluk vücuda getirmelerinin mümkün olmadığını düşünür. Bir anlamda topluluk teşkil edebilmek için sınıfsal olarak hiyerarşik bir varlığın gerekliliğine işaret eder.¹³² Fakat bu durum “asabe”nin homojen varlığının devamlı bir iktidar üretmesine sürekli engel olacaktır. Çünkü her “asabe” iktidara sahip olma hırsıyla kendi asabiyetini daha güçlü kılma mücadelesi verecektir.

İbn Haldûn, asalet ve şeref sahibi olmanın asabiyet sahibi olmakla mümkün olduğunu; asabiyetin ise kendini ancak şehrin dışında muhafaza edebileceğini söyler ve şehirde yaşayan kişilerin asalet ve şeref söyleminin ancak mecazî ve bunun vehmî bir zandan ibaret olduğunu iddia eder. İbn Haldûn’un şeref ve asalet gibi hasletleri asabiyete ve asabiyeti de bedevîyete hasretmesi oldukça ilginç bir durumdur. Çünkü o daha önceden şehir dışında yaşayan şeref ve asalet sahibi toplulukların, şehre göç etmekle beraber, asabiyetin onlara kazandırdığı müspet hususiyetleri muhafaza

¹³⁰ İbn Haldûn, 161.

¹³¹ İbn Haldân, 164.

¹³² İbn Haldûn, 165.

edemeyeceklerini düşünür.¹³³

İbn Haldûn, göçebe olarak yaşayan bedevî kabilelerin daha savaşçı özelliklere sahip oldukları ve onların daha güçlü devletler kurabileceklerini iddia eder.¹³⁴ İbn Haldûn'un bu yorumu, Câhız'ın *Fezâilü'l-Etrâk* kitabında türklerin savaşçılık özelliklerini methetmesiyle örtüşen bir durumdadır. Câhız, Türklerin ve Hâricîlerin göçebe ruhuna vurgu yaparak, kararlılık ve savaşçılıklarını övmektedir.¹³⁵ İbn Haldûn'un bu yorumu yaparken Câhız'ın bu bağlamdaki analizinden istifade etmiş olma ihtimali çok yüksektir.

İbn Haldûn'un yaptığı tespit ve analizler, her ne kadar devrim niteliğinde ilkler ve önemli öngörüler ihtiva ediyor olsa da, İbn Haldûn'un kendisinin bile çoğu yerde muğlak bıraktığı asabiyet ifadesini, tarihin her dönemi, toplumu ve coğrafyası için aynı sonuçları verecek bir hipergösteren¹³⁶ olarak algılamak anakronik sonuçlar üretebilir.

c. Arapça ile Arab Kimliği Arasındaki İlişki

Türkçe'de umumîyetle -ulus- olarak çevrilen "nation" kavramının karşılık geldiği anlam oldukça muğlaktır. Bu ifade, zaman içinde bazı anlam dönüşümlerine uğramış ve onunla ilgili net bir çerçeve ortaya çıkarma imkânını zorlaştırmıştır. Genel olarak; millet, kavim, halk, devlet ve ulus gibi kavramlar hudutları ve karşılıkları net olarak tayin edilemeyen ve çoğu zaman tartışmaya açık kalmış kavramlardır. Fakat temel olarak etnik eksenli birliktelik şuurunu doğuran kavramın, yaygın şekilde -ulus-a tekabül eden "nation" kavramı olarak kabul gördüğü söylenebilir.¹³⁷ "Nation" kavramı, batı dillerinin türettiği bir ifade olması hasebiyle, Arapça'da tam olarak ona karşılık gelen bir kavram bulmak oldukça güçtür. Fakat

¹³³ İbn Haldûn, 167-168.

¹³⁴ İbn Haldûn, 172-173.

¹³⁵ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, (Çev. Ramazan Şeşen), Ankara 1988, s. 64-65.

¹³⁶ Bu kavram Yasin Aktay'ın, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslâm Protestanlığı ve Alevilik*, (İletişim, İstanbul 2011) kitabından alıntılanmıştır.

¹³⁷ Ulus kavramının tanımı için bkz. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (Çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksu Özdoğan), Hil Yayın, İstanbul 2006, s. 71-78.

Arapça da ulusa karşılık gelebilecek en yakın ıstılah “kavm” ifadesi olarak görülebilir. Biz bu bölümde, Arapça ile asabiyet arasında gelişen ilişki üzerinden, dil ve ulus bilinci inşası arasındaki bağlantıya kısaca değinmeye çalışacağız.

Modern araştırmalar da göstermektedir ki, dil, insanın evrene bakışını, eşyayı algılama ve onunla münasebetlerini tesis etme şeklini belirlemekte veya en azından etkilemektedir. 19. Yüzyılda yaşamış önemli bir dil bilimci olan Herder’in ifadesiyle “*Dil sadece düşünme aracı değildir. Düşüncenin onun içinde şekillendiği kalıptır.*” Herder, bu tanımlama üzerinden toplumların milli karakteristiği ile dil arasında doğrudan bir etkileşim olduğu fikrindedir. İnsanların genel olarak soyut ve ideal değerler olarak algıladığı bazı düşüncelerin dil vasıtasıyla müşahhas hale geldiğini ve milli bir karakteristik meydana getirdiğini iddia etmiştir.¹³⁸

Hiçbir dilin tarihiyle ilgili net bir kronoloji ortaya konulamamakla beraber, takip edebildiğimiz tarihsel düzlemde dil ve ulus kavramlarının sürekli olarak birbirini beslemiş ve hala besleyen gerçeklikler olduğunu gözlemleyebiliriz.¹³⁹ Bu bağlamda, diliyle kimliği arasında, belki diğer dillerin hiçbirinde kendini bu derece kuvvetli gösterememiş bir ilişki bulunan Arab ulusunu değerlendirmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Çölde yaşayan kadim kabile Arabını temsil eden bedevî Arab geleneğinden başlayarak, şehirlerde mukîm hale gelmiş bugünün modern Arabına kadar tarihsel bir dizge oluşturduğumuzda, bu dizgenin devamlılık ve irtibatını temin eden en önemli faktörün; Arabların geçmiş mirasıyla güçlü bir sılayı temsil eden Arapça olduğunu farkedebiliriz.¹⁴⁰

Bedevî Arab için dili hem büyük bir iftihar kaynağı hem de temel düzeyde bir ontolojik ifade şeklidir. Hayatın bedevî Arab için ifade ettiği şeyler bugün hayata yüklenen anlamlarla mukayese edildiğinde oldukça basit ve berraktır. Hayatın anlamını bulduğu asıl yerin çöl olduğunu düşünen bedevî, şiirinin belagatı, kılıcının keskinliği ve şecaatiyle iftihar eder.¹⁴¹

¹³⁸ Suleiman, 28.

¹³⁹ Yaser Suleiman, 2.

¹⁴⁰ Lewis, 1-2.

¹⁴¹ Çağatay, 89.

Arabların dille olan ilişkisi bir çeşit öğrenme sürecinde ortaya çıkan bir durum değildir. Çölde yaşayan Arab, hayatı boyunca hiçbir gramer talimi almadan dili mükemmel şekilde kullanabiliyordu. Hatta çölde yaşayan bedevîlerin dili daha fasih olduğu için, şehirdekiler çocuklarını bir süreliğine çölde yaşayan bedevîlerin yanına veriyordu. Arabların dillerinden kaynaklı bir meziyete sahip olduklarına inanmaları, bunun insiyakî şekilde gelişen bir durum olduğuna dair inançlarından kaynaklanıyordu. Yani mükemmel bir dili fitrî bir şekilde öğreniyor olmak, onları bir çeşit seçkinlik zannına düşürüyordu.¹⁴²

Arapça ve Arab toplumunun hususiyetleri arasında bir ilişki kuran el-Hafecî, fesahat meselesini konu ettiği kitabında, Arapçanın meziyetlerini sıraladıktan sonra, Arabların civanmertlik, misafirperverlik ve cömertlik gibi hususiyetlerinden bahsederek onları över. el-Hafecî'nin bu tavrı, dil ve toplum arasındaki ilişkiye antropojik bir boyut kazandırır ki, bu tavır sağlıklı değildir. el-Hafecî, uzun uzun mükemmelliğinden bahsettiği Arapça ile Arab toplumu arasında bir özdeşleştirme kurarak, Arapça ile ilgili övgülerini aynı zamanda Arab toplumuna tevcih etmiş olur.¹⁴³ Biz yazarın bu fikrine katılmamakla beraber, bir dilin meziyetlerinin ancak bir toplumun ifade alanında makes bulacağını ve hayatın diğer alanlarına müdahale edemeyeceği kanaatini taşıyoruz.

Arapça, dil bilimciler tarafından bazı özellikleri nedeniyle övülmüş ve diğer dillere nispetle sahip olduğu bazı üstünlükler ortaya konmaya çalışılmıştır. Arapçanın diğer dillere kıyasla çok daha zengin bir kelime hazinesine sahip olması, aynı anlamı ifade edebilecek birçok kelimeyi içinde barındırması, Arapçanın toplumsal ekonomiyi yansıtan bir tarafının da bulunması ve bir kelimedenden yola çıkarak dönemsel ve tarihsel çok geniş anlamlara ışık tutabilecek bir dil olması v.s onu dil bilimciler için seçkin kılan hususiyetlerdir. Ayrıca Arapçanın başka dillere anlam ve estetik kaybı olmadan tercüme edilmesinin oldukça zor olması; fakat başka dillerden metinlerin Arapçaya tercüme edilmesi durumunda hem ihtiva ettikleri anlamlar ve hem de dilsel estetik anlamında zenginlik kazanması,¹⁴⁴ Arapçanın

¹⁴² Suleiman, 48.

¹⁴³ el-Hafecî, İbnü Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Umman 2004, s. 43-52.

¹⁴⁴ Suleiman, 45.

gramatik organizasyon anlamındaki mükemmelliği gibi hususiyetler,¹⁴⁵ Arapçanın diğer dillerden daha üstün olduğuna dair deliller olarak zikredilmiştir.

Arabların edebi sanatlara karşı başka hiçbir milletle mukayase edilemeyecek bir takdir ve heyecanları vardı. Başka hiçbir topluluk, edebi sanatlar vasıtasıyla, Arablar kadar tahrik edilip yönlendirilemez. Arabların câhiliye döneminde kendi aralarında yaptıkları savaşları ifade eden “*Eyyâmu'l-Arab*”ta da göreceğimiz gibi, Arabların savaş ve kahramanlıkları, bunların şairlerin belîğ şiirlerinde bulacağı mâkes için önemlidir.¹⁴⁶ Kabileler arasında gerçekleşen bu savaşlarda her kabilenin şairi hazır bulunur ve çoğu zaman teke tek vuruşmalar şeklinde geçen bu savaşlar da çok şiddetli hicivler ve methiyeler serd ederlerdi.¹⁴⁷ “*Eyyâmu'l-Arab*” dediğimiz kabile savaşlarındaki alışkanlıklar Müslümanlarla müşrikler arasında yapılan savaşlarda da devam etmiştir. Hem savaş öncesi insanları galeyana getirmek ve hem de savaş esnasında savaşçılara cesaret ve kahramanlık motivasyonu sağlamak için en önemli görev şairlere düşmüştür.¹⁴⁸ Arab şairine yüklenen anlam ve fonksiyonlar zamanla artmış ve tabiatıyla Arab şairinin etki sahası genişleyip karizması da güçlenmiştir. Öyle ki, Arablar şairin şiir inşâd eden bir şahsiyetten çok daha fazlası olduğunu düşünmeye başlamışlardır.¹⁴⁹

Arab aklını veya karakterini meydana getiren dinamikler üzerinde bir mütalaa yürütüldüğünde, önceliğin Arapçaya verilmesi son derece haklı gerekçeler taşır. Çünkü Arab, diline takdis etmek derecesinde bir muhabbet gösterir. Arapçanın onun üzerinde tesis ettiği güç ve otoriteyi sadece dilin gücü olarak algılamaz. Bu otoritenin aynı zamanda onun gücünü de temsil ettiğini düşünür. Çünkü Arapçayı kullanarak yüksek şiir ve belagat örnekleri vermenin ancak Arab olmakla mümkün olacağını düşünür. Diliyle kurduğu ilişkiyi, hem dilinin özellikleri ve hem de dilin onun

¹⁴⁵ Suleiman, 47-48.

¹⁴⁶ Câhiliye dönemi *Eyyâmu'l-Arab* ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû'l Fadl İbrahim-Muhammed el-Becâvî, *Eyyâmu'l Arab Kable'l-İslâm* byy. trz.

¹⁴⁷ Hitti, I, 130.

¹⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebû'l Fadl İbrahim- Muhammed el-Becâvî, *Eyyâmu'l Arab fi'l-İslâm*, Beyrut 1968.

¹⁴⁹ Onlara göre şair bir takım metafizik kuvvetlerle irtibat halindedir ve edeceği bir beddua ile düşmanı helak edebilir. Şairler daha önce ifade ettiğimiz gibi özellikle savaşlarda çok önemli bir görev ifâ ederler. Onlar kendi kabilelerinin savaşıma güç ve arzusunu tahrik ederken, hicivleriyle de düşmanın güç ve maneviyatını kırmaya çalışmışlardır. Hitti, I, 142.

üzerinde bıraktığı tesirleri açısından çok özel olarak tasavvur eder. Bu sebeple Arapçayı konuşamayan topluluklara karşı üstenci bir tavrı vardır. Örneğin daha önce gayr-i Arab unsurlar için kullanılan *acem*¹⁵⁰ ifadesi, fasih konuşamayan anlamına gelmektedir. Acem kelimesinin anlamı üzerinden iki sonuç üretilebilir: birincisi, Arabların Arapça dışında kalan dilleri fasih dil sınıfına sokmadığı, ikincisi, Arab olmayan unsurların Arapçayı öğrenip konuşsalar bile, Arabların fesahat ve belagatına ulaşmalarının mümkün olmadığı tasavvur edildiği sonucudur. Bu durumu daha sonra İslâm'a giren gayr-i Arab unsurların durumunda net olarak görebiliyoruz. Arapçayı yeni öğrenen mevâlî, Arabların “*lahn*” adını verdikleri dil hatalarını sıklıkla yapmakta ve bu durum İbn Abdırabbih'in nakline göre Arablar arasında bazen aşağılayıcı, bazen de alaycı bir karşılık bulmaktaydı.¹⁵¹

Arapçanın Arab kimliğini tasvir ederken kullanılan en önemli unsurlardan biri olmasının birinci nedeni, Arabların İslâm medeniyetine yaptıkları en büyük katkının Arapça vasıtasıyla gerçekleşmiş olmasıdır. Her şeyden önce Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerîm Arapça olarak nâzil olmuş ve özellikle Mekkî olarak ifade edilen ilk dönem âyetlerde, Arab aklını işgal eden en önemli unsur olan dil ve belagat üzerinden önemli mesajlar ve göndermeler yapılmıştır. Tabiri caizse, Kur'an, Arabları en çok güvendikleri silahlarıyla vurmuştur.¹⁵² Arapça, Kur'an-ı Kerîm'in önemli bir hususiyeti olarak kendini muhafaza etmiştir. Bu sebeple İslâm çok geniş coğrafyalara yayılmış evrensel bir din niteliği kazanmış olsa bile, belli bir dereceye kadar Arab karakterini muhafaza etmiştir.¹⁵³

Arab aklının inşa sürecinin tedkik edilmesinde Arapçaya hususi bir yer ayrılmasının diğer nedenlerinden biri de, bizatihi Arapçanın Arab aklının en önemli inşa elementlerinden biri olmasıdır. Çünkü tarihsel gerçekler bize, Arab aklının inşa sürecindeki ilk ilmî faaliyetlerin Arapça kaidelerinin tesis edilmesi ve dilin belli bir

¹⁵⁰ Acem kelimesi, önceleri bir grup hayvan anlamına gelirken, daha sonra Arab olmayan gerek acem ve gerek barbar savaşçılar için kullanılmış, daha sonraki aşamada ise, Acem ifadesi Arapça konuşamayanları kapsayan bir ifadeye dönüşmüş ayrıca Arapçayı zorlukla konuşan veya konuşurken bazı dil hataları yapan kişi anlamında da kullanıldığını görmekteyiz. Bkz, Hulusi Adnan Karaismailoğlu, “Acem”, *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 321.

¹⁵¹ İbn Abdırabbih, II, 310-311. “*lahn*” meselesiyle ilgili ayrıca bkz. Câhız, *el-Beyân*, III, 210-220.

¹⁵² İgnace Goldziher, *Klasik*, s. 45-53.

¹⁵³ Câbirî, s. 85.

düzen içinde tedvin edilmesine yönelik olduğunu göstermektedir. Arapçanın öncülük ettiği bu tedvin faaliyeti diğer ilim sahaları için de takip edilecek örnek bir form oluşturmuştur. Arapça ile Arab arasındaki ilişkinin belki en önemli boyutu, Arapça'nın Arab aklının inşası üzerinde yaptığı doğrudan tesirle beraber, içtimaî Arab hafızasının Arapça vasıtasıyla sıklıkla geçmiş mirasına dönüp onunla olan irtibatından ilham almaya devam edebilmesidir. Çünkü çok az toplum böylesine güçlü ve fasih bir dili, bu kadar uzun süre herhangi bir form ve içerik değişikliğine maruz kalmadan kullanma şansına sahip olabilmiştir. Hatta en azından 14 asırdır kelime dağarcığı, terkipleri ve kaideleriyle değişmeden kalabilmiş tek dünya dili Arapçadır. Arapça, bir nevi Arab aklının zamana karşı koyduğu hafızasıdır.¹⁵⁴

İslâm'ın doğuşuyla gerçekleşen ve Arablardan müteşekkil ordularla geniş coğrafyalara yayılan ilk dönem İslâm fetihleri, hem demografik bir hareketlenme yaratmış hem de gayr-i Arab unsurların tanımlanmasına dair paradoksal bir durum ortaya çıkarmıştır. Kendini Arapça üzerinden kimliklendiren ve dilini iyi konuşmakla iftihar eden Arab, başka toplulukların da onun dilini konuşmaya çalıştığını görmüş ve bu dili yeterince iyi konuşamayan yeni unsurları, yaptıkları dil hatalarında şiddetle ikaz etmiş ve zaman zaman Arapça'yı doğru kullanamadıkları için aşağılamıştır.¹⁵⁵ Çünkü Arab, insiyakî olarak iyi konuştuğu dilinin mükemmelliği üzerine bina ettiği kimliğini, Arab olmayan başka bir toplulukla paylaşmak arzusunda değildir. Gayr-i Arab topluluklar ise, yeni girdikleri dinin kutsal kitabının dili olması ve Arap devlet ve toplumuna entegre olabilmenin önkoşulu olması münasebetiyle karizmatik bir etki yaratan Arapçayı öğrenmek konusunda ciddi bir rağbet göstermişlerdir. Çünkü bu dili bilmek ve iyi konuşabilmenin o dönem için hiç de küçümsenmeyecek bir toplumsal karşılığı vardı. Arab fetihlerinden önce kimse kendini Arab olarak tanıtmak veya Arapça konuşabilmek gibi bir hususiyetle takdim etmek mecburiyeti taşıymıyordu. Fakat Arab fetihlerinin yol açtığı siyasî sonuçlar ve bu fetihlerin neticesinde ortaya çıkan yeni toplumsal yapı, Arapça konuşabilmeyi ve kendini bir Arab soyuna dayandırabilmeyi veya Arab aristokrasisine mensup birinin

¹⁵⁴ Câbirî, s. 86.

¹⁵⁵ İbn Abdırabbih, II, 310-311.

himayesinde olmayı avantajlı bir durum haline getirmiştir.¹⁵⁶ Gayr-i Arab unsurların Arapçayı yeterince iyi konuşamamalarının ve i'rab hatalarının ortaya çıkardığı nahiv ilmi, gelişen süreçte daha ironik bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Çünkü nahiv ilmini sistematik bir dil bilimine dönüştüren *Sibeveyh* başta olmak üzere bu ilmin en önemli temsilcileri Arablar arasından çıkmamıştır. Arab olmayan bu nahiv âlimlerinin çalışmaları günümüze kadar Arapçanın temel referansları olarak kullanılmaya devam etmektedir.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Muhammed Bedî Şerîf, *es-Sirâ' Beyne'l-Mevâli ve'l-Arab*, Mısır 1954, s. 33.

¹⁵⁷ Yasir Suleiman, 58-59.

I. BÖLÜM

CAHİLİYE DEVRİ VE İLK İSLÂM DÖNEMİ ARAB MEVÂLÎ İLİŞKİLERİ

A.CAHİLİYE DÖNEMİNDE MEVÂLÎ

1. Lügat Manası İtibariyle Mevâlî

Arabların İslâm öncesi alışkanlıklarına ve asabiyet mefhumuna dair bilgi vermeye çalıştıktan sonra, Arabların İslâm öncesi ve sonrası dönemde Arab olmayan unsurlarla olan ilişkilerini ve bu ilişkinin siyasî ve ekonomik sebeplerle yaşadığı değişim ve dönüşümü aktarmaya çalışacağız. Mevâlî ifadesinin ıstılahi karşılığını vermeden önce, bu ifadenin mastarı olan *velâ* kelimesinin tanımı üzerinde duracağız.

Mevâlî ile ilgili müstakil bir çalışma yapmış olan Mahmud el-Mikdâd, bazı sözlüklerden alıntılar yaptıktan sonra, mevlâ ifadesinin mastarı olan *velâ* kelimesinin beş temel anlamı çağrıştırdığını söylemekte ve bunları;

- 1) sultanlık, sâhiplik, başkanlık,
- 2) aile içi yakınlık ve bir topluluk içindeki yakınlık ilişkileri
- 3) yardım, yardımlaşma, destek olma
- 4) arkadaşlık, musâhabet ve muhabbet,
- 5) istirkâk¹⁵⁸ olarak sıralar.¹⁵⁹

Cemal Cevde de, câhiliye dönemi Arab şiirinden bazı örnekler vererek “*velâ*” ifadesinin anlamı üzerinde durmaya çalışmış ve temel olarak *velâu’l-karâbe*, *velâu’l-hılf*, *velâu’l-itâka*, *velâu’l-civâr* ve *velâu’r-rahme* olmak üzere beş *velâ* şekline bahsetmiştir. Cevde’ye göre, *velâu’l-karâbe*, akrabalar arasında kan bağından kaynaklanan yakınlığa, *velâu’l-hılf*, bazen bireysel bazen de kabile düzeyinde bir

¹⁵⁸ Birinin diğerini esir olarak alması veya köleleştirmesini ifade ile İslâm öncesi dönemde Arablar arasında çok yaygın olan kölelik kurumuna işaret etmektedir, Zeydân, II, 229.

¹⁵⁹ Mikdâd, 37.

ittifak ve anlaşma ilişkisine, *velau'l-itâka*, o dönem için çok yaygın olan kölelerin azat edildikten sonraki yeni durumuna, *velâu'l-civâr*, güçlü olan bir tarafın daha zayıf olan tarafı himaye etmesine ve son olarak *velâu'r-rahm*, farklı kabileler arasında gerçekleşen evlilik neticesinde kurulan ilişkiye delalet etmekteydi. Bu velâ çeşitleri içerisinde en yaygın olanı hılf velâsıydı. Anlaşma velâsı olarak bilinen bu velâ şekli, bazen şahıslar bazen de kabileler arasında birbirine destek olmak ve yardımlaşmak üzerine bir ittifak ve anlaşmayı ifade ediyordu. Bu velâ akdi, genellikle haram aylarda ya da Ukaz gibi önemli panayırların kurulduğu dönemlerde akd ediliyordu. Hılf velâsı her iki taraf için de mu'teber sayılan ve sözü geçen bir şeyh veya kabile reisinin huzurunda icra ediliyordu.¹⁶⁰

Bireysel olarak akd edilen hılf ile kabileler arasında akd edilen hılf arasında sebepler açısından bazı farklılıklar olabiliyordu. Hılf velâsını ortaya çıkaran en önemli faktörlerden biri kan davalarıydı. İşlenen bir suçtan dolayı kabileden tard edilme ve o dönemin şartları içinde bir kabileye bağlanma zarureti hılfı ortaya çıkaran bireysel sebeplerden biriydi. Kabile düzeyinde ise, hılf; kabileler arasındaki güç dengesizliğinin ortaya çıkardığı bir ittifak mecburiyetiydi. Zayıf olan bir kabile, güçlü olan bir kabileye karşı başka bir ittifak kuruyor ve hayatiyetini idame ettirmeye çalışıyordu. Kabileler arasındaki güç dengesi oldukça değişken ve istikrarsızdı. Kabileler arasında uzun süre devam eden kan davaları, afetler, hicret, kabileler arasındaki ittifak ilişkileri güç dengesi üzerinde etkili olan doğal ve sunî sebeplerdi. Zaman zaman da yaşanan savaşlar geniş dairede bir toplumsal etki doğuruyor ve birçok kabilenin dâhil olduğu “*hılfu'l-füdûl*”¹⁶¹ gibi bir ittifakı ortaya çıkarabiliyordu.¹⁶² “Hılf” olarak isimlendirilen kabileler arası bu anlaşma ve ittifaklar sadece Arap kabileler ile de sınırlı değildi ki, Arab kabileler ve Yahudi kabileleri arasında da “hılf” vâki olmuştur. Belli şart ve koşullara bağlı olarak devam eden ittifaklar, zaman zaman tarafların karşılıklı talepleri doğrultusunda, bazen de tek taraflı olarak bozulmaktaydı. İslâm öncesi Arab toplumu “hılf”

¹⁶⁰ Cevde, 13-17.

¹⁶¹ İbn Hişâm, I, 109; İbn Habîb, 167; İbn Kesîr, II, 291-292.

¹⁶² Mikdâd, 40; Cevde, 21-27; Apak, *Asabiyet*, 53. Ebrehe'nin Kâbe'ye yaptığı saldırı ve Ficâr savaşlarının yarattığı etki, Mekke ticaret hayatı üzerinde ciddi anlamda olumsuz bir etki yapmış ve bu durum kabileleri çözüm olarak “hılfu'l-füdûl” teşkilatını yeniden ihyâ etmeye sevk etmişti.

kurumunu çok önemser ve “hılf” ten dönmeyi çok çirkin ve küçük düşürücü bir durum olarak görürdü.¹⁶³

Velâ kelimesinden türetilmiş mevlâ ibaresi, azat edilmiş köle, sahip, veli, hâmi, yardımcı, efendi, nimet veren, tâbi gibi birçok farklı anlama gelmekte ve bu anlamlar birbirinin yerine kullanılabilir şekilde girişik bir özellik göstermektedir. Temel olarak nesebî yakınlık, yardımlaşma ve birbirine destek olmak gibi anlamları içeren bu ibarenin anlamına dair birçok farklı yorum da bulunmaktadır.¹⁶⁴ Mevlâ ifadesi Kur’ân-ı Kerîm’de, çoğu Allah’a atfedilen şekilde “sahip, yardımcı, koruyucu, dost ve efendi” anlamlarında 18 farklı yerde geçmektedir. Mevlâ ifadesinin çoğulu olan mevâlî de, Kur’ân-ı Kerîm’de “akraba”, “dostlar” ve “mirasçılar” anlamına gelecek şekilde üç farklı yerde zikredilir. Mevlâ ve mevâlî ifadeleri Hz. Peygamber’in hadislerinde de geçmektedir.¹⁶⁵

2. İslâm Öncesi Arab Toplumunda Mevâlînin Yeri

İslâm öncesi Arab toplumu Adnânî ve Kahtânî soyundan gelen Arablardan müteşekkil homojene yakın bir yapıda olmakla beraber, küçük miktarlarda da olsa başka unsurlardan insanı içinde barındırmaktaydı. Bir miktar Süryânî ve Keldânî evlilikler yoluyla Arab toplumuna dâhil olmuş ve zamanla Arablaşmışlardı. Yahudi ve Hristiyanlar ise bütünüyle Arablaşmış olmasalar bile Arab toplumsal hayatına intibak etmişlerdi. Arab toplumu içinde yer alan gayr-i Arab unsurlar olarak sayabileceğimiz Habeşli, İranlı ve Hintli gibi diğer gruplar ise hayatlarını köle veya mevâlî statüsünde sürdürüyorlardı ve toplumun hürler sınıfına mensup olmamaları, onları kendilerine ait hususi bir hüviyete sahip olmaktan ve kendilerini ifade etmekten alıkoyuyordu. Özetlemek gerekirse; İslâm’ın geldiği yıllarda *Kaynuka*, *Kureyza* ve *Nadiroğulları*’na mensup Yahudiler ve bir miktar Rum Hristiyanından başka Arab yarım adası tamamen Arablardan müteşekkil bir coğrafyaydı

¹⁶³ Cevad Ali, I, 467; Zeydân, II, 224.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, VI, 4920-4927.

¹⁶⁵ Muhammed Bedi’, 23; Mikdâd, 38; İsmail, Yiğit, “Mevâlî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XXIX, s. 424.

diyebiliriz.¹⁶⁶

Câhiliye dönemi Arab toplumu, daha önce zikrettiğimiz gibi kabile merkezinde şekillenmiş bir yapıydı. Toplum bir bütünlük arz etmiyordu ve en büyük toplumsal birim kabile durumundaydı. En üst toplumsal yapı olarak zikredebileceğimiz kabile de kendi içinde bazı katmanlar içeriyordu.

Her ne kadar kabile yapısının içinde barındırdığı tabakaların farklı tasnif şekilleri var olsa da,¹⁶⁷ bu sınıflandırmalar Arab toplumunun hürler, esirler ve mevâlî olarak 3 farklı sınıf şeklinde tasnif edilmesi olarak özetlenebilirdi.¹⁶⁸ Bu üçlü sınıflandırmada mevâlî, toplumdaki ara tabakaya tekabül etmekle beraber mevâlî de kendi içinde üç farklı statü barındırıyordu. Bunlar; *itk*, *akd* ve *rahim* mevlâsıydı.¹⁶⁹ Bu üç mevlâ şekli farklı yollarla meydana geliyordu ve bu mevlâ şekilleri arasındaki temel fark miras hukuku üzerinden şekillenmekteydi. Örneğin “*Itk mevlâsı*” miras alabilir, fakat miras bırakamazdı. “*Akd mevlâsı*” ne miras alabilir ne de miras bırakabilirdi. Öte yandan “*Rahim mevlâsı*” hem miras alabilir hem de miras bırakabilirdi.¹⁷⁰

Mevlâ şekilleri arasında başka farklılıklar olsa da, biz en temel farklılığın miras hukukuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz için, bunu zikretmekle yetineceğiz. Mevâlî, hürler sınıfının hak ve özgürlüklerine sahip olmamakla beraber, esirler gibi alınıp satılabilen bir durumda da değildi. Belli kayıtları ve buna karşılık belli özgürlükleri vardı. Sınırlamalar ve eşitsizlikler konusunda bir örnek vermek gerekirse, onları toplumun hür sınıfına ait olanlarla aynı seviyede görmemenin ve bunu görünür kılmanın bir alameti olarak, mevâlinin diyeti, hürün diyetinin yarısı idi.

¹⁶⁶ Zeydân, I, 227-228.

¹⁶⁷ Cemal Cevde'ye göre Arab kabilesi şu unsurlardan meydana gelmektedir: 1. Mevâlî el-Karâbe, 2. Mevâlî el-Hılf, 3. Mevâlî el-Îtâka, 4. Mevâlî el-Civâr, 5. Köleler. *el-Avdâu'l-İctimâ'îyye ve'l-iktisâdiyye li'l-Mevâlî fi sadri'l-İslâm*, 52.

¹⁶⁸ Demircan, 33. Ayrıca İslâm öncesi toplumsal yapısının Mekke örneği üzerinden irdelendiği değerli bir makale olması açısından bkz. Abdurrahman Kurt, “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat*, Bursa 2001, c. X/2, s. 197-222.

¹⁶⁹ *Itk*: esir veya köle durumundayken azat edilen şahıs için kullanılırdı.

Akd: Bir kişinin bir hizmet veya mülazemet mükellefiyetiyle bağlanması ve bu halin çok uzun süre devam etmesiyle ortaya çıkardı.

Rahim: Bir kabilenin mevâlîsinden hanım almakla ortaya çıkan bir durumdu. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Zeydân, II, 232-236.

¹⁷⁰ Corci Zeydân, II, 237.

Herhangi bir suç işleme durumunda da, bir hüre verilecek cezanın yarısı ile cezalandırılıyordu.¹⁷¹

Arablar, kızlarının, köleleriyle ve azad ettikleri kimselerle, hatta hür olan acemlerle¹⁷² evlenmelerine müsaade etmezlerdi. İslâm öncesi Arab toplumunda evlilikler umumiyetle kabile içinde bir döngüde gerçekleşirdi. Kabile dışından evlilikler çok yaygın değildi.¹⁷³ Arablar câhiliye döneminde Acemlerden çok zayıf ve onlara muhtaç halde bulunmalarına rağmen kızlarını Acemlerle evlendirmemek konusunda taassub gösteriyorlardı. Arabların bu konudaki alışkanlıklarının İslâm sonrası döneme de intikal etmesi, bu durumun Arabların güçlenmesiyle ortaya çıkmış bir durum gibi aksettirilmesine ve siyasi olarak Emevîlerin aleyhine kullanılmasına neden olmuştur.¹⁷⁴

Arablar, babası hür olsa bile hür bir kadından doğan çocukla köle bir kadından dünyaya gelen çocuğu eşit tutmazlardı. Câriyelerden dünyaya gelen ve babaları tarafından kendilerine hürriyet verilen çocuklara “hecîn” denirdi. Bazı kabileler hecîn ile hür kadından doğanın diyetini eşit kabul etmezlerdi. Hecînin diyeti hür kadından doğan çocuğun diyetinin yarısı idi.¹⁷⁵

Mevlâlık, asabiyet mefhumunu izah ederken üzerinde durmaya çalıştığımız kabilesel yapının vücuda getirdiği toplumsal bir intisab şekliydi. Çünkü gayr-i Arab veya Arab herhangi bir yabancı, o günün câhiliye toplumunda kendini bir nevi “kimlik kartı” fonksiyonu gören kabile mensubiyetinden başka bir yolla ifade edemezdi. Bu içtimaî zorunluluk, bu yabancıнын neseb olarak bir kabileye sonradan dâhil olmasının imkânsızlığıyla birleşince, bu insanları belli şart ve koşullar altında kabileye dâhil etmenin bir metodu olarak mevlâlık pratiğini ortaya çıkarmıştır.

¹⁷¹ Demircan, 35.

¹⁷² Mikdâd'a göre Cahiliye Arabı, Acem bir kadınla evlenmeye hiç de hoşgörüle bakmıyordu ve Arablardan birinin böyle bir şeye girişmesi diğer Arabların öfke ve nefret nazarlarını üzerine çektiği için böyle bir şeye teşebbüs etmeye cesaret eden çok kimse olmuyordu. *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-Umevî*, 76.

¹⁷³ Useyme Azm, *el-Mucteme' fi Asri'l-Umevî*, Beyrut 1996, s. 15.

¹⁷⁴ Lumeylim, 34-45.

¹⁷⁵ Cevde, 54.

B. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE MEVÂLÎ

Hiz. Muhammed, risâletinin ilk döneminden itibaren toplumsal eşitsizliklere karşı mücadele ederek bu konuda yol gösterici olmaya çalışıyordu. İnsanların Allâh'ın yaratışı olmaları hasebiyle eşit olduklarını ve bir köle ile efendisi arasında hem konum hem muamele açısından hiçbir fark olmadığını söylüyordu. Hiz. Peygamber'e gönderilen din bütün inananlarını kardeş ilan ederek¹⁷⁶ mensupları arasında nesebi yakınlığın ötesinde bir râbîta kuruyordu.¹⁷⁷ Bu din, insanlar arasındaki bütün maddî hiyerarşiyi reddediyor ve takvadan başka bir üstünlük karinesi bırakmıyordu.¹⁷⁸

Hiz. Peygamber, Arab toplumu içinde radikal bir değişim meydana getirmiş olmakla beraber, Hiz. Muhammed'in bu değişimi hangi metotla ve nasıl bir stratejiyle meydana getirdiği ihtilafli bir konu olabilmektedir. Bu bağlamda, her ne kadar sıhhati tartışmalı olsa bile ilk siyer kaynaklarının bazılarında rivayet edilen "Garânik"¹⁷⁹ hadisesi, bizi Hiz. Peygamber'in davet yöntemini daha dikkatle okumaya sevk etmesi açısından önemlidir.

Hiz. Peygamber döneminde, câhiliye döneminden kalma toplumsal yapılar ve alışkanlıklar tedricî bir değişim yaşadı. Velâ müessesesi ve bunun muhatabı olan mevâlî sınıfı da bu değişimden önemli ölçüde etkilendi. Fakat mevlâlık kurumu tamamen ortadan kalkmadı. Hiz. Peygamber, Arab toplumu içinde kökleşmiş olan kölelik toplumunu da tamamen ortadan kaldıramadı. Fakat kölelerin şartlarının düzelmesi ve özellikle Müslüman kölelerin azat edilmesi için mücadele etti. Hiz. Peygamber, Müslüman kölelerin sahiplerinden satın alınarak azat edilmelerini tavsiye ediyordu ki, Hiz. Ebubekir bu anlamda en ileri giden sahabeydi.¹⁸⁰

Hiz. Peygamber, risâletinin ilk dönemlerinde, toplumsal bir bütünlük tesis

¹⁷⁶ Hucurât 49/10.

¹⁷⁷ Tevbe 9/23.

¹⁷⁸ Hucurât 49/13.

¹⁷⁹ İbn İshâk, 219; İbn Sa'd, I, 174. Garânik meselesinin özellikle müsteşrikler tarafından istismar edilmesine dair bkz. Sabri Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1989, sayı: 9, s. 40-58; İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları" A. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1981, sayı XXIV; s. 69-92.

¹⁸⁰ Hiz. Ebûbekir'in özgürlüğüne kavuşturduğu kölelerin listesi için bkz. İbn Habib, s. 183-184.

edebilmek adına hılf velâsından istifade etmeye çalıştı. Özellikle müşriklerin baskılarının çok şiddetlendiği dönemlerde, Mekke içinden ve dışından bazı kabilelere ittifaklar kurmayı teklif etti. Hz. Peygamber'in bu teşebbüsleri hılf velâsından istifade etme gayreti olarak yorumlanmaktadır.¹⁸¹ Hz. Peygamber'e Medine'ye hicret yolunu açan 1. Akabe biati¹⁸² ve 2. Akabe biati¹⁸³ bu çabaların ürünü olarak değerlendirilmektedir.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle beraber hılf velâsı, yerini kabileyi merkezden alarak çevreye aktaran ve inancı odağa yerleştiren akide velâsına bıraktı. Hz. Peygamber, akide ekseninde şekillenen bu yeni topluma "ümme" adını veriyordu. Hz. Peygamber'in Mekke'deki muhacir arasında tatbik ettiği ve Medine'ye göç ettiğinde ensâr ve muhacirin kaynaşıp bütünleşmesini temin etmek için kullandığı *muâhât* (kardeşleştirme) uygulaması, bu yeni toplumu şekillendiren en önemli hususlardan biriydi. Hz. Peygamber, Müslümanları birbiriyle kardeşleştirirken Arab toplumunun eski alışkanlıklarını tamamen terkederek Müslümanlar arasında hiçbir bir ayrım gözetmemiştir. Bir örnek vermek gerekirse; azatlı bir köle olan Bilal el-Habeşî'yi Mekke'de Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'la (veya Ubeyde b. el-Hâris), Medine'de ise Ebû Ruveyha Abdullah b. Abdurrahman el-Hastamî ile kardeşleştirmiştir.¹⁸⁴

Medine vesikası, Müslümanların kendi aralarında tesis etmeye çalıştıkları düzeni bütün Medine'de hâkim kılmak anlamında atılmış önemli bir adımdı. Bu vesikayla, kabileler arasında sonu gelmez savaş ve mücadelelere sebep olan kabile merkezli düzenin yerine, esasları bu vesikayla tayin edilmiş ve başkanlığını Hz. Muhammed'in yaptığı yeni bir anlayış ikame edilmiştir. Hazırlanan bu vesikayla Müslüman devletinin sınırları içinde yaşayan bütün gayr-i Arab ve gayr-i müslim sınıfların da hakları bu anayasanın çerçevesine ve esaslarına sadakat göstermek kaydı şartıyla teminat altına alınmıştır. Fakat özellikle belirtmek gerekir ki, bu anayasa Medine'deki en güçlü topluluk olan Yahudileri bile ayrı ve müstakil bir varlık olarak zikretmemiş ve Medine sınırları içinde yaşayan bütün unsurları bu vesikanın çatısı

¹⁸¹ İbn İshak, 314-316; İbn Hişâm, II, 38; İbn Sa'd, I, 184-185. Ayrıca bkz. Cevde, 59.

¹⁸² İbn Hişâm, II, 44-46.

¹⁸³ İbn Hişâm, II, 49-51.

¹⁸⁴ İbn Hişâm, II, 94-95; İbn Sa'd, I, 110.

altında toplamıştır. Bu vesika ile kabile mensubiyeti bireyin varlığını sürdürebilmesi için gerekli bir mecburiyet olmaktan çıkmış ve böylelikle bireyin rıza ve özgürlüğünü esas alan bir yapı inşa edilmiştir.¹⁸⁵ Medine vesikasını, Müslümanların devlet anlayışını vücuda getirmekte rol oynamış önemli bir tecrübe olarak yorumlayabiliriz.

Medine vesikasıyla birlikte Hz. Peygamber, sadece manevi bir vazife ve güçle mücehhez olmaktan çıkmış, aynı zamanda maddî bazı yetki ve kuvvetlere hükmeder hale gelmiştir. Bu durum, Müslümanların devlet pratiği olmadığına dair müsteşriklerin iddialarına bir yanıt mahiyeti taşımaktadır. Hz. Peygamber daha o dönem bir devletin varlığını sürdürebilmesi için gerekli maddî alt yapının ve devlet mekanizmasının ihtiyaç duyduğu icra aygıtlarının farkına varmış ve bu anlamda bazı adımlar atmıştır.¹⁸⁶

Hz. Peygamber getirdiği dinin hem içtimaî ve hem de siyasî hayatı organize edebilecek bir pratiği olduğunu Medine'deki 10 yıllık hayatında fiilî olarak göstermiştir.¹⁸⁷ Bu vesika bir tarafıyla daha oldukça önemlidir ki, Medine de yaşayan müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlar ihtida etmemelerine rağmen, Hz. Peygamberin meşru liderliğini kabul etmişlerdir. Bu durum, Medine vesikasının ürettiği anayasal modelin herkesin rızasını ve memnuniyetini tahsil edebilecek bir yapıda olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca bu anayasanın cebirle kabul gördüğüne dair bir bilgi mevcut değildir. Zaten o dönem Müslümanların sahip olduğu maddî iktidar ve kuvvet, Medine'de yaşayan başta Yahudiler olmak üzere diğer gayr-i müslim unsurları tehdit edecek ve bu vesikayı zorla kabul ettirecek bir düzeyde değildi.¹⁸⁸ Medine vesikasının en önemli sonuçlarından biri de, Hz. Peygamber'in kabilesel yapıların tamamını "Ümmet"¹⁸⁹ vurgusu altında toplayarak, toplumsal yapının en

¹⁸⁵ Hamidullah, II, 208.

¹⁸⁶ Bu konuda bilgi için bkz. Muhammed Ma'rif Devâlibî, *İslâm'da Devlet ve İktidar*, çev. M. Saîd Hatipoğlu, İstanbul 1985.

¹⁸⁷ Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu içtimaî yapıya dair geniş bilgi için bkz. Mustafa Küçükkeski, *Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.

¹⁸⁸ Hamidullah, II, 211.

¹⁸⁹ Medine vesikasını bir anayasa olarak değerlendiren Montgomery Watt, Hz. Muhammed'in Medine'de kabile toplumuna karşı mücadelesini ve başarısının nedenlerini analiz etmiştir. Hz.

temel unsuru olan kabile ve kabilecilik anlayışının geleneksel fonksiyonunu bir süreliğine de olsa büyük ölçüde ortadan kaldırmış olmasıdır.¹⁹⁰

Hz. Muhammed hayatı boyunca toplam 60 adet seriyye, gazve ve savaşa katıldı. Elbette bu seriyyeler, gazveler veya savaşlar neticesinde bazen ganimetler, bazen de esirler ele geçirildi. Savaşlar ve gazveler neticesinde ele geçirilen ganimetler toplanarak Mediye'ye götürülür ve Müslümanlar arasında dağıtılırdı. Savaşlarda ele geçirilen esirlere nasıl bir muamele yapıldığını gözlemleyebilmek açısından Bedir savaşı oldukça iyi bir örnektir. Bu savaşta ele geçirilen ganimetler Müslümanlar arasında dağıtılırken ele geçirilen esirlerin hiçbirini köleleştirme yoluna gidilmemiştir. Bu esirlerden bazıları karşılıksız olarak, zengin olanlar bir miktar fidye karşılığında, okuma yazma bilip fidye ödeyemeyecek durumda olanlar ise 10 Müslümana okuma yazma öğretme karşılığında serbest bırakılmıştır. Esir alınan müşriklerden bazıları Müslüman olarak Medine'de kalmıştır. Küfürlerinde inat edip, Müslümanlara karşı zulüm ve eziyetini sürdüren bazı müşriklerin ise kellesi vurulmuştur. Peygamber efendimiz döneminde hiçbir savaş esirinin esaret halinin sürekli hale gelmediği görülmektedir. Hz. Peygamberin gazvelerinde ele geçirilen kadın ve çocuklar Müslümanlar arasında ganimet olarak dağıtılmıştır. Benî Huzaa kabilesine karşı yaptığı gazvede, gazveye babası ile katılan ve esir düşen kadınlardan biri olan Cüveyriyye bnt. Hâris ile izdivaç gerçekleştirmiştir.¹⁹¹

Hz. Peygamber'in Arab müşrikler dışında Yahudi ve Hristiyanlara karşı gazveleri de olduğunu biliyoruz. Hz. Muhammed bu gazvelerde ele geçirilen ganimetleri yine Müslümanlar arasında paylaşmış, kadın ve çocukları da ganimet olarak bu paylaşıma dâhil etmiştir. Hz. Peygamber'in Yahudi Benî Nadr ve Benî Kaynuka kabileleriyle olan mücadelesinde, bu kabilelerin mallarını ganimet olarak aldığını ve onları Medine'den Hayber'e sürdüğünü görmekteyiz. Fakat Benî Kureyza

Muhammed'in Medine'de oluşturduğu düzen anlamında daha geniş bilgi için bkz. *Muhammad at Medina*, Oxford Press, Londra 1956, s. 221-250.

¹⁹⁰ Hz. Peygamber, kabileler arasında uzun zamanlardan beri süregelen savaş ve mücadelelere bir set çekerek toplumsal bir sulh temin etmek amacıyla, kabileler arasında gerçekleşen ve genellikle ortak bir düşmanı ezmeyi hedefleyen "hılf" velâsını yasaklamıştır. Hz. Muhammed bir hadisinde "İslâm'da hılf yoktur" beyanında bulunmuştur. Buhârî, Kefâlet, 2, Edeb, 67; Müslim, Fezâilü's-sahabe, 206.

¹⁹¹ İbn Hişâm, II, 248-250; Taberî, II, 604; Mikdâd, 104- 105.

kabilesine karşı muamelenin, Hendek savaşındaki ihanetlerinden dolayı farklı olduğunu biliyoruz. Hz. Muhammed, Benî Kureyza kabilesinin mallarını yine ganimet olarak almış, erkeklerini öldürtmüş, kadın ve çocuklarını ise esir olarak almıştır. Hz. Peygamber ganimet olarak alınan kadınlardan Reyhâne bnt. Şem'un'u seçmiş, Reyhâne'nin Müslüman olmasından sonra Hz. Muhammed onunla evlenmek istemiş, fakat Reyhâne câriye olarak kalmayı tercih etmiştir.¹⁹²

Hz. Peygamber'in Mekke fethindeki muamelesine baktığımızda, fetih esnasında önemli bir mukavemetle karşılaşılmamış olması nedeniyle, Mekke'de herhangi bir yağma yapılmamıştır. Mekke ahalisine eman verildiğini, fakat bazı muayyen şahısların katli için emir verildiğini, daha sonra ise bunların bir kısmının affedildiğini görmekteyiz.¹⁹³

Hz. Peygamber döneminde mevâlîye bakışı irdelediğimizde, gayr-i Arab unsurlardan kişilerin câhiliye döneminden kalma bir alışkanlıkla, etnik mensubiyetlerine göre değil, İslâm'a ettikleri hizmet nispetinde değer kazandıklarını görüyoruz. Öncelikle Hz. Peygamber'in mevâlîyle ilgili kaynaklarda geçen hadislerinden bazılarını zikrettikten sonra, Hz. Peygamber'in mevâlîyle ilişkiler ve muameler bağlamında, hayatından örnekler vermeye çalışacağız. Hz. Peygamber'in mevâlî ile ilgili belki en bilinen hadisi: "Ben mevlânın kavmindenim" hadisidir. Hz. Peygamber'in, ayrıca: "Mevlâlık nesebteki lahme (لحمه) gibidir, satılmaz, verilmez, ya da miras olarak bırakılmaz"¹⁹⁴ hadisi de bilinen hadislerdendir.

Mevâlînin daha İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren, bütün siyasî ve içtimâî hadiselerde Müslüman Arablarla omuz omuza mücadele verdiklerini görüyoruz. Örneğin mevâlînin Müslümanların ilk savaşı olan Bedir savaşına da aktif şekilde katıldıklarını görüyoruz ki, mevâlîden Bedir savaşına iştirak edenlerin isimlerinin bilgisine de sahibiz.¹⁹⁵

¹⁹² İbn Habîb, 92-93.

¹⁹³ İbn Hişâm, IV, 13-14; Taberî, III, 57.

¹⁹⁴ İbn Manzûr, VI, 4920-4927; İbn Haldûn, 135.

¹⁹⁵ Mevâlîden Bedir savaşına katılanların listesi için bkz. İbn Habîb, 288-289.

Hz. Peygamber'in gayr-i Arab Müslümanlara karşı tavrı ile ilgili bazı hususi örnekler verilebilir. Örneğin; Hz. Peygamber zamanında Müslüman olan Sâsânîlerin Yemen valisi *Bâzan* yeni ihtida etmiş bir kişi olmasına rağmen, vazifeye liyakat ve ehliyet sahibi görülüp görevinde bırakılmıştır.¹⁹⁶

Hz. Peygamber câhiliye döneminin bütün menfî mirasına savaş açmıştır. Bu dönemden kalma, gayr-i Arab unsurlara tepeden bakan ve hor gören anlayışın bir parçası olan; Arab kızların gayr-i Arab olanlarla evlendirilmemesi anlayışı değişmiş ve Arab olmayanların veya köle sınıfından addedilen kişilerin Arab kızlarla evlenmesi mümkün hale gelmiş hatta Hz. Peygamber halasının kızı Zeynep bnt. Cahş'la azatlı kölesi Zeyd b. Hâris'i evlendirerek bu geleneğe karşı yol gösterici bir tavır almıştır. Aslında zeyd aslen Arabtır, fakat câhiliye döneminde hürler-köleler ve azatlı köleler arasında da evlilikler mümkün değildi. Bilindiği üzere Zeyd Hz. Peygamber'in azatlı kölesiydi. Hz. Peygamber'in halasının kızı Zeynep'le Zeyd'i evlendirmek istemesi hem Zeynep hem de kardeşler tarafından muhalefetle karşılanmış, fakat daha sonra Hz. Muhammed'in isteğine rıza gösterilmiştir.¹⁹⁷

Hz. Peygamber dönemindeki Arab ve mevâlî evliliklerine örnek olarak Abdurrahman b. Avf'ın kız kardeşini Bilal-ı Habeşî ile evlendirmesini de verebiliriz. Ayrıca Bilal ve kardeşinin başka Arab kadınlarla da evlendiği rivayet edilmiştir.¹⁹⁸

Hz. Muhammed'in ümmete son umumî hitabı olarak kabul edilen ve hem o döneme has hem de bütün zamanlarda gelecek ümmetini muhatap alan mesajlar içeren veda hutbesi de, Hz. Peygamber'in insan tasavvuruyla ilgili önemli noktalar ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber'in veda haccı süresince, onunla beraber hac yapan kalabalık gruba yönelik hitaplarının toplamına tekabül eden veda hutbesi, Hz. Peygamber'in mevâlîye bakış açısını yansıtmaya açısından da ayrıca önemlidir.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Mustafa Fayda, "Bâzan", *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 284.

¹⁹⁷ Demircan, 57.

¹⁹⁸ İbn Sa'd, III, 218-219.

¹⁹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. H.Ahmet Özdemir, "Son Peygamberin(s.a.v) Son Mesajı Olarak Veda Hutbesi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2005, s. I, s. 196-212.

Hz. Peygamber vefat etmeden önce Müslümanlara verdiği son mesaj olan veda hutbesinde, kardeşlik hususu üzerinde özellikle durmuş ve Müslümanlar arasındaki tek birleştirici ülkünün İslâm olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber îrad ettiği son hutbesinde: “Ey insanlar! Mü‘minler kardeşirler. Bir kimse için kardeşinin malını (yemek), onun tam rızasını elde etmedikçe helal olmaz. Dikkat edin, tebliğ ettim mi?!. Ey Allah’ım sen şahit ol!..”, “Ey insanlar rabbiniz bir, ceddiniz birdir. Hepiniz Âdem’den türemiş bulunuyorsunuz. Âdem ise topraktan (yaratılmıştır). Allah indinde en mükerrerem ve makbul olanınız, O’ndan korkup çekineninizdir. Bir Arabın Arab olmayan üzerinde bir üstünlüğü yoktur...” diyerek bu husustaki hassasiyetini tekrar yinelemiştir.²⁰⁰

D. DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE MEVALİ

Hz. Peygamberin vefatından sonra takip eden süreçte başa geçen dört halifenin idare dönemi hulefâ-i râşidîn devri olarak isimlendirilmiştir. Muhtemelen bu isimlendirme, bu dört halifenin Hz. Muhammed’e olan yakınlıkları ve onun anlayışına yakın bir idare ortaya koymuş olduklarına dair bir inançtan kaynaklanmıştır. Elbette bu dört halifenin hepsi, hem İslâm’a hizmet ve hem de Hz. Peygamber’e yakınlık anlamında önemli meziyet ve hususiyetler taşıyordu. Fakat bu dört halife döneminin genel bir isimlendirme çerçevesinde değerlendirilmesindense, bu halifelerin ve idarede oldukları dönemlerin müstakil süreçler olarak düşünülmesinin daha faydalı olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü bu dört halife, temel prensiplere uymak anlamında birbirine yakın bir çizgi takip etmekle beraber, devlet idaresi ile ilgili uygulamalarda farklı içtihatlar üretmiş ve farklı tasarruflarda bulunmuşlardır.

Hz. Ebûbekir, daha ziyade dâhili sorunlarla uğraşmak durumunda kalmış ve büyük ölçüde Hz. Peygamber’in uygulamalarını takip etmiştir. Bu dönemde idare tarzı konusunda radikal bir değişikliği gerektiren bir gelişme yaşanmamıştır. Hz. Ömer’in halife olduğu devre, hızlı bir fetih süreci ve Arab yarım adası dışına doğru

²⁰⁰ İbn Hişâm, IV, 161; İbn Sa’d, I, 327; İbn Abdırabbih, III, 356. Ayrıca bkz. Hamidullah, II, 308.

genişlemenin yaşandığı bir dönem olması nedeniyle, sâbık idareciler döneminden farklı içtihat ve uygulamalar doğurmuştur. Bu anlamda Hz. Ömer'in, Müslüman siyasî aklının teşekkülünde özel bir yeri olduğunu söylemek gerekir.

12 yıldan oluşan Hz. Osman dönemi, klasik şekilde iki ayrı altı yıllık dönem olarak değerlendirilir. İlk dönem sorunsuz bir gelişme dönemi olarak görülürken, ikinci dönem karışıklıkların hüküm sürdüğü ve Hz. Osman'ın ölümüyle neticelenen buhranlı bir süreç olarak nitelenir.²⁰¹ Hz. Osman dönemi, Emevî ailesinin hem önemli görevlere getirilmek konusunda ve hem de devlet hazinesinin imkânlarından faydalanmak noktasında kayırıldığı ve bunun Müslümanlar arasında bir öfke ve gerginlik yarattığı bir dönem olarak görülmekle beraber, Hz. Osman'ın görevde olduğu dönemde birçok önemli hizmeti olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Hz. Ali, Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan hadiselerin yarattığı sıkıntıları hilafetle beraber devralmak zorunda kalmış ve genel olarak sorunlu bir dönemin halifesi olmuştur. Hz. Osman'ın iktidarı döneminde yeniden parlayan Emevî-Hâşimî rekabeti,²⁰² Hz. Osman'ın ölümü ve Muaviye'nin onun ölümünü Hz. Ali'ye karşı siyasi bir propaganda aracı olarak kullanması nedeniyle, kanlı sonuçlar verecek bir boyut kazanmıştır. Bu devre, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların kılıçla çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı bir dönemdir.²⁰³

Hz. Ebûbekir dönemi, mevâlîyle ilişkiler bağlamında değerlendirmeyi mümkün kılacak kadar zengin bir malzeme sunmamaktadır. Çünkü Hz. Ebûbekir dönemi de

²⁰¹ Wellhausen, Hz. Osman'ın öldürülmesinin her anlamda bir kırılma noktası olduğu fikrindedir. Bu hadiseden sonra İslâm dünyasında birçok hizip ve parti ortaya çıktı ve bu gruplar arasında çok kanlı geçecek bir iktidar savaşı başladı. Öte yandan bu hadiseden sonra, Mekke ve Medine önemli güç merkezleri olmaktan çıktı ve eyaletler yeni güç merkezleri olarak çok belirgin şekilde tebarüz etti. *Arab Devleti ve Sükûtu*, 24-25.

²⁰² Emevî-Hâşimî mücadelesi İslâm öncesi dönemden tevarüs edilmiş ve Abbasîlere kadar güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Bu iki taraf arasındaki rekabette dönemsel olarak bazı yumuşamalar yaşanmış olsa da, bu rekabet Emevîlerin yıkılış sürecinde de faal bir etken olarak kendini göstermiştir. Emevî-Hâşimî mücadelesi konusunda geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbasîlere Kadar*, TDV, Ankara 1997.

²⁰³ Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Hz. Ali'nin başa geçmesiyle ona karşı Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Hz. Âişe etrafında gelişen muhalefet hareketinin neticesinde yaşanan Cemal savaşı, Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan iktidar mücadelesi ve Siffin savaşı, Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi ve devamında Hz. Hüseyin'in şehadetiyle sonuçlanan kanlı bir iç mücadele dönemiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan, İstanbul 1996.

tıpkı Hz. Peygamber dönemi gibi, gayr-i Arab unsurlarla ilişkilerin çok yoğun olmadığı bir dönemdir. Fakat genel olarak Hz. Ebûbekir'in Müslümanlar arasında adaleti gözeten bir yönetim ortaya koymaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan dinden dönme hadiseleri kabile düzeyinde gerçekleştiği ve Müslüman idaresine karşı bir başkaldırıcı içerdiği için, Müslümanlar ve dinden dönen kabileler arasında kanlı mücadeleler oldu. Ridde savaşlarından sonra, kadın ve çocukları Müslümanların eline ganimet olarak geçen mağlup kabileler, Hz. Ebûbekir'den bunların iade edilmesini talep ettiler. Fakat Hz. Ebûbekir, mağlup kabilelerin bu taleplerine olumlu karşılık vermedi. Hz. Ömer döneminde yaşanan benzer durumlarda ise, Arab kabilelerinden esir alınan kadın ve çocukların iade edildikleri görülmektedir. Hz. Ömer²⁰⁴; “ *Arabların birbirini temlik etmesi yakışık değildir, Allah Acem fetihlerini önümüze açmış ve genişletmiştir.*” sözüyle Arab kadın ve çocuk esirlerin iadesini tavsiye etmiştir.²⁰⁵

Hz. Ömer, Mekke aristokrasisinin mirasını İslâm döneminde de işler kılmaya çalışan kişilere itibar etmemiş ve İslâm'ın takvada üstünlük ilkesinden taviz vermemeye çalışmıştır. Huzuruna girmek konusunda öncelik sahibi olduğunu düşünen eski geleneğin güçlü temsilcilerine müsamaha göstermemiş ve Bilâl-ı Habeşî ve Süheyb er-Rûmî gibi -gayr-i Arab olmalarına rağmen İslâm'a girişte ve hizmette efdaliyeti olan- şahısları huzuruna kabul edip, Ebû Süfyân gibi zatlara bekletmiştir. Hatta Hz. Ömer, şehadetiyle neticelenecek ağır yaralılık döneminde Süheyb er-Rûmî'yi vekil tayin etmiştir ki, bu durum Süheyb'in hem Müslüman toplumu nazarında hem de Hz. Ömer nazarındaki yüksek itibarına işaret etmektedir.²⁰⁶

Hz. Ömer, Müslüman devletinin gelirlerinin dağıtılması konusunda seleflerinden farklı bir yöntem uygulamıştır. Hz. Ömer, Müslümanlara dağıtılacak

²⁰⁴ Hz. Ömer'in, Arabların birbirlerini köleleştirmesinin uygun olmadığına dair tavsiye mahiyetindeki söylemi, Arab-Mevâlî ilişkilerinin seyrinde önemli olmuş gibi görünmektedir. Hz. Ömer'in söylem ve uygulaması, dinî esaslardan beslenen bir uygulama olmaktan ziyade, Müslüman Arab toplumunun iç huzurunu gözetmen ve kabile asabiyetinin tahrik olmasını engellemeye yönelik bir tavır gibi görünmektedir.

²⁰⁵ Taberî, III, 339-340; İsfahanî, XII, 240.

²⁰⁶ İbn Abdîrabbih, III, 355.

gelirlerin, onların İslâm'daki durumlarına göre olması gerektiğine kanaat getirmiş ve gelir dağıtımında Müslümanları sınıflandıran ve istihkaklarını buna göre tayin eden bir sistem tatbik etmiştir. Hz. Ömer, Ensâr veya Muhacirden olma, ya da Bedir savaşı gibi Müslüman tarihi için çok hassas ve özel bir savaşa katılmış olmak gibi ölçülere göre hazırladığı bir derecelendirme sistemi oluşturmuş ve Müslümanların gelirlerini bu doğrultuda taksim etmiştir. Fakat şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, bu taksimat yönteminin üzerine bina edildiği umde Arablık veya gayr-i Arablık değildir.²⁰⁷

Hz. Ömer, oğlu Abdullah b. Ömer'e atiyeden 3000 dirhem verirken, Hz. Muhammed'in azadlısı Zeyd'in oğlu Usâme'ye 4000 dirhem vermiştir. Abdullah b. Ömer babasına neden böyle muamele ettiğini sorunca, Hz. Ömer; “*Usâme de, babası Zeyd de, Hz. Muhammed yanında daha mahbûb kişilerdi*” yanıtını vermiştir.²⁰⁸ Başka bir örnek verme gerekirse; Hz. Ömer, yeni Müslüman olan dihkânlarla 2000 dinar atiyeye verirken, tıpkı dihkânlar gibi Acem olan Selmân-ı Farisi'ye 4000 dinar pay vermiştir.²⁰⁹ Hz. Ömer atiyeye dağıtımı konusunda adaleti gözetmeye çalışmış ve bu konuda memurlarını da ikaz etmiştir. Hz. Ömer, mevâlîden birine atiyeye vermeyen memuruna “*kişinin Müslüman kardeşini hor görüp küçültmesi, kendisinin kötü olmasına yeter de artar bile..!*” diye yazmıştır.²¹⁰

Bu örnekler Hz. Ömer'in uygulamsındaki hareket noktasını anlaşılır kılmak açısından önemlidir. Burada temel ölçü, İslâm'a yapılan hizmettir. Bir rivayette, Hz. Ömer'in hilâfetinin son döneminde bu gelir dağıtım sistemini değiştirdiği nakledilse bile,²¹¹ yaygın olarak kabul gören görüş; Hz. Ömer'in bu sistemi kaldırmaya niyet ettiği, fakat bu niyeti fiile geçiremediği ve Hz. Osman döneminde de aynı kalan bu uygulamanın, Hz. Ali döneminde değiştirildiği yönündedir.²¹² Hz. Ömer'in ihdas ettiği dağıtım sistemini değiştirme temayülü göstermiş olması, bu sistemin yeterince iyi işlemediği veya bu konuda bazı şikâyet ve rahatsızlıkların olduğuna dair bir

²⁰⁷ Taberî, III, 614.

²⁰⁸ Belâzurî, *Fütûh*, 633.

²⁰⁹ Belâzurî, *Fütûh*, 641.

²¹⁰ Belâzurî, *Fütûh*, 641.

²¹¹ Yakubî, II, 154.

²¹² Maverdî, 201; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 375.

ihtimali akla getirmektedir.²¹³ Hz. Ali, hilâfeti döneminde Hz. Ömer'in sistemini değiştirerek eski usule geri dönüş yapmıştır. Hz. Ali, Hz. Ömer öncesi dağıtım sistemini uygulamaya başlayınca, Arab Müslümanlar arasında bazı itiraz sesleri yükselmiş; fakat Hz. Ali, mevâlîyle eşit olmak istemeyen Arabların itirazlarına kulak vermemiş ve Hz. Ömer'in sistemine geri dönüş yapmamıştır.²¹⁴

Hz. Ömer, ordu komutanlarına yazdığı mektupta, mevâlîden ihtida edenleri azatçılarının dîvan defterine kaydetmelerini istemiş, bu kişilerin müstakil kaydolmak istemeleri durumunda da buna izin verilmesini ve azatçılarıyla eşit seviyede tutulmalarını emretmiştir.²¹⁵ Hz. Ömer, fethedilen topraklarda bulunan insanların savaş yapılmadan, sulhla teslim olup İslâma girmeleri halinde diğer Müslümanlarla eşit bir bir durumda olduklarını ve onların da fetih neticesinde elde edilecek ganimetlere hissedar olduklarını söylemiştir. Fakat harp ve fetihten sonra Müslüman olanların, diğer Müslümanlarla temel haklar noktasında eşit olmakla beraber; mallarının diğer Müslümanlara helal olduğunu, çünkü bu kişilerin mallarının onlar İslâm'a girmeden önce Müslümanlar arasında taksim edildiğini söylemiştir.²¹⁶

Bazı yorumlara göre, Hz. Ömer'in Muğire b. Şube'nin kölesi olan Acem Ebû Lü'lü tarafından şehit edilmesiyle²¹⁷ o döneme kadar son derece müspet koşullarda devam eden Arab-Mevâlî ilişkisi ciddi bir darbe almıştır. Arab-Mevâlî ilişkileri açısından bir kırılma noktası olarak görülen bu hadise, Arab-Mevâlî ittifakının bir daha tekrar eski haline geri döndürülemez şekilde bozulmasına neden oldu.²¹⁸ Bu olaydan sonra mevâlîye ve özellikle ehl-i zimmetden olan mevâlîye karşı umumî bir nefret vücuda geldi.²¹⁹ Hz. Ömer'in bir Acem tarafından öldürülmesi, Arabların Acemlerle olan tarihî rekabetini hatırlatarak, onlara karşı bir öfkeyi netice verecek

²¹³ Bir görüşe göre; Hz. Ömer'in kendi ihdas ettiği yeni dağıtım sistemini kaldıramamış olması, bu uygulamanın Hz. Osman döneminde, özellikle Irak bölgesinde mevâlîye karşı bir baskı unsuru olarak kullanılmasını kolaylaştırmıştır. Mikdâd, 230-231.

²¹⁴ Yakûbî, II, 183.

²¹⁵ Belazûrî, *Futûh*, 642.

²¹⁶ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İFAV, İstanbul 2006, s. 17.

²¹⁷ Taberî, IV, 136. Bkz. Lumeylim, 144.

²¹⁸ Hz. Ömer'in Ebû Lü'lü tarafından şehit edilmesi ile ilgili farklı rivayetler vardır. Hz. Ömer'in İran topraklarını fethetmesinden sonra köle olarak alınan ve Medine'de ikamet etmeye başlayan farsların Yahudilerle bazı gizli ittifaklar yaptıkları ve Hz. Ömer'in şehit edilmesinde Müslüman olmuş bir Yahudi olan Ka'b b. Ahbâr'ın da payı olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Lumeylim, 19-26.

²¹⁹ Mikdâd, 175.

bir ruh halini yaratmış olabilir. Bu kısmen de olsa kabul edilebilecek bir yorumdur. Fakat bu yorumu bütün Arablara teşmil etmek ve genel olarak Arablar arasında, bütün Acemleri bu cinayetin ortağıymış gibi gören umumî bir nefret halinin oluştuğunu iddia etmek çok makul değildir. Zira bu cinayetin akabinde, Acemlere karşı bu ruh halini aksettiren umumî bir taarruz ve düşmanlığın izlerine rastlayamıyoruz. Zira bu tarz bir iddia, Müslümanların genel olarak, İslâmî ilkeleri benimsemek ve içselleştirmekle ilgili ciddi bir zaaf yaşadıkları ithamını da içkindir.

Mevâlî, Hz. Osman'ın şehadetiyle neticelenen olaylarda da aktif şekilde rol almıştır. Fakat Taberî'nin bu konuda bize naklettiklerinden anladığımız kadarıyla, Hz. Osman'ın şehadetiyle neticelenen hadiselerle iştirak edenler, Arablarla akdettikleri mevlâlık ilişkisinin doğurduğu bir mecburiyetle bu olaylara katılmışlardır.²²⁰ Taberî'nin, mevâlînin Hz. Osman'ın şehadetindeki rolünü tebric eden yorumuna rağmen, mevâlînin çok erken dönemlerden itibaren şuûbî fikirlere sahip olduğunu ve Hz. Ömer'in şehadetinde amden pay sahibi oldukları gibi Hz. Osman'ın şehadetinde de kasten taraf olduklarını iddia eden yorumlar da mevcuttur.²²¹ Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan süreçte mevâlînin rolünü, daha doğrusu yaşanan hadiselerdeki tavrını net olarak anlamak, Arablar ve mevâlî arasında gelişen bu bağıllık ilişkisi nedeniyle zorlaşmaktadır.

Hz. Osman'ın şehadetiyle neticelenen hadiselerden sonra, Hz. Ali halife olarak seçilmiş, fakat Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırmasını talep eden bir grubun muhalefetiyle karşılaşmıştır. Hz. Peygamber'in zevcesi Aişe ve sahabelerin önde gelenlerinde Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah'ın başını çektiği bu muhalif hareket, Basra'ya doğru hareket etmiş ve Basra'da bulunan beytül mâl hazinesini ele geçirmek istemişlerdir. Bu isteklerine karşı direnen, hazineyi muhafaza etmekle yükümlü 70 mevâlîyi katletmişlerdir. Öldürülenlerin yanında birçok kişi de yaralanmıştır. Bu hadisede öldürülen 70 mevâlî, İslâm'da zulmen öldürülen ilk kişiler olarak kabul edilmiştir.²²² Bu hadise neticesinde mevâlîden 70 kişinin öldürülmesi, mevâlînin Hz. Ali'nin tarafında bir intikam savaşına girişmesini netice

²²⁰ Taberî, IV, 447-448.

²²¹ Bu konuda bkz. Lumeylim 25-29.

²²² Mesûdî, II, 367; Taberî, II, 468.

vermiştir.²²³ Bu hadisenin bir başka önemli boyutu da, Basra, Kûfe, Fustât ve Şâm'ın gelirlerinin toplandığı beytûlmâl hazinesinin muhafızlığının mevâlîden kişilere teslim edilmiş olmasıdır. Maddî anlamda bu derece önemli bir emanetin mevâlîden kişilere teslim edilmesi, onlara duyulan güvenin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.²²⁴

Hz. Ali ile Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in başını çektiği muhalif grup arasında meydana gelen Cemel savaşında, her iki tarafta da mevâlîden muhâripler savaştı.²²⁵ Öte yandan Sıffîn savaşında da, hem Hz. Ali tarafında ve hem de Muaviye tarafında mevâlîden muhâripler savaştı.²²⁶

E. MEVÂLÎ İBARESİNİN UMUMİYET KAZANMASI

Mevâlî ifadesi, İslâm öncesi dönemde kabileler ve fertler arasında gelişen bir takım bağıllık ve ittifak ilişkilerine işaret ederken, süreç içerisinde Arab olmayan Müslümanları kastedecek şekilde yaygın bir kullanım kazanmıştır. Mevâlî ibaresinin tekabül ettiği anlam ve karşılık geldiği statü bağlamında geçirdiği evrim, Müslüman Arablar ve diğer unsurlar arasında gelişen ilişkinin evrimini de aksettirmektedir. Şimdi bu konuda bazı görüşler aktararak bu süreci yorumlamaya çalışacağız.

Corci Zeydân, mevâlî ibaresinin, ilk olarak Emevîler tarafından Arab olmayan Müslümanları isimlendirmek için kullanılmaya başladığını iddia etmektedir.²²⁷ Daha önceki bölümlerde velâ müessesini ve bunun doğurduğu mevlâlık durumunu izah ederken, mevlâlığın farklı dilsel anlamlar yüklenmiş olmakla beraber, kendi içinde de bazı statü farklılıklarını karşıladığını belirtmiştik. Bu ifadenin, Emevîlerin onu gayr-i Arabları kastedecek şekilde kullanmaya başlamasıyla bir genellik kazanmasının ne derece mümkün olduğu tartışmaya açık bir durumdur.

Mevâlî ibaresinin nasıl genelleştğine dair başka bir yorum; bu ifadenin Arab olmayan Müslümanları isimlendirme ihtiyacından doğduğu ve bu kullanımın

²²³ Taberî, IV, 505.

²²⁴ Mikdâd, 176-177.

²²⁵ Taberî, IV, 505.

²²⁶ Mesudî, II, 404.

²²⁷ Corci Zeydân, II, 346.

zamanla Arab olmayan bütün Müslümanları teşmil edecek bir yaygınlık kazandığı yönündedir. Bu isimlendirme ihtiyacına mesnet olarak da Ahzâb süresindeki bir âyet²²⁸ gösterilmektedir. Bu yoruma göre savaşlarda ele geçirilen küçük yaşta çocuklar bülüğa erdiklerinde, hangi nesebe mensub oldukları konusunda bir bilgiye sahip olamıyorlardı. Bu nedenle, onları toplumda bir yere konumlamak ve rabt etmek için mevâlî kurumuna ihtiyaç duyuluyordu.²²⁹ Bu yorumun bazı arızaları bulunmaktadır ki, öncelikli olarak kimin neslinden olduğuna dair fikir sahibi olmayan ve küçük yaşta Müslümanların eline geçen gayr-i Arab unsurlar, bütün gayr-i Arablar için mevâlî genelleştirmesine yol açacak bir miktarda değildi. İkinci olarak bu yoruma referans olarak gösterilen âyetin bağlamı, câhiliye dönemidir. Bu âyet, Hz. Peygamber ve diğer bazı Müslümanların kendi nesillerinden olmayan kişilerle ilgili evlatlık iddialarının hakiki değil itibarî olabileceğiyle ilgili bir uyarı mahiyetindedir. Hz. Peygamber'in azatlı kölesi olan Zeyd b. Hârise, Hz. Peygamber'in ona yüksek muhabbeti, şefkati ve müsaadesiyle Zeyd b. Muhammed olarak çağrılmaktaydı. Zeyd b. Muhammed ile aralarında hakiki olmayan, muhabbete dayalı bir baba-oğul ilişkisi vardı. Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise'nin boşadığı Zeynep b. Cahş ile evlenince; Hz. Muhammed'e, "oğlunun boşadığı kadınla evlendi" suçlamaları yöneltildi ve bu âyet, mevlâlık ilişkisiyle ilgili bu tartışmaya bir açıklık getirmek için inmiş oldu.²³⁰

Vaglieri, Arabların askerlik dışında kalan diğer meslekleri bilmediklerini ve yeni tesis ettikleri devlette bu işleri icra edecek insanlara ihtiyaç duyduklarını ve bu iş için mevâlîyi istihdam ettiklerini belirtmektedir. Vaglieri, Müslüman Arabların fethettikleri bölge halkının samimi bir şekilde İslâm'a girmelerinin şaşkıncı olduğunu ve bu durumda müessir olan temel etkenin, bu unsurların yeni efendilerine yakın olmak ve efendilerinin sahip olduğu zenginlik ve imtiyazları paylaşmak isteği olduğunu ifade etmektedir. Vaglieri'nin mevâlî ifadesinin umumîyet kazanmasıyla ilgili yorumu da, mevâlîyi İslâm'a girmeye sevkeden yorumuyla benzer bir kaynaktan beslenmektedir. Ona göre, Arab fetihleri sonrasında yaşanan süreçte gayr-i Arab unsurlar, Arabların kabile düzenine istinad eden toplumuna dâhil olmak için

²²⁸ Ahzâb 5/33.

²²⁹ Ahmed Emîn, *Fecr*, 89-90.

²³⁰ Mikdâd, 138.

yeni efendileriyle câr (civâr) velâsı akdettiler.²³¹ Bu vesileyle hem efendilerinin ve hem de mensup olduğu kabilenin himayesine girmiş oldular. Genellikle toplumsal konum itibariyle güçlü olan Arablarla tesis edilen câr velâsı, zamanla bir teamüle dönüştü ve umumîyetle ihtida sürecini velâ akdi takip ettiği için, gayr-i Arab unsurlara mevâlî denmeye başlandı. Mevlâlık ilişkisiyle tesis edilen intisab, beraber hareket etmek konusunda da bir mecburiyet doğuruyordu. Bu nedenle mevâlî Arab efendileriyle savaflara iştirak ediyor ve birçok konuda ona bağlı hareket ediyordu. Bu durum mevâlînin özellikle Emevîler dönemindeki konumunu anlamayı zorlaştıran bir unsurdur.²³²

Mevâlî ibaresinin yaygınlık kazanmasıyla ilgili Vloten'in yorumu ise şu şekildedir. Vloten, gayr-i Arab unsurların Müslüman olduktan sonra Arab toplumuna dâhil olmak için bir kabileye intisab mecburiyeti hissettiklerini ve bu mevlâlık ilişkisinin ilk dönemlerde hiç de aşağılanacak bir tarafı olmadığını ifade etmektedir. Fakat devam eden süreçte kendileri askerlikle meşgul olan ve kısa sürede geniş coğrafyaları fetheden Arablar, çiftçilikle ve diğer askerlik dışı zenaatlerle meşgul olan mevâlîye tepeden bakmaya başlamışlardır. Arabların galip millet hissiyatı da devreye girince, mevâlîye bir çeşit köle muamelesi yapmışlardır. Vloten'e göre, mevâlî ibaresinin bütün gayr-i Arablar için kullanılan umumî bir isimlendirmeye dönüşmesinde, mevlâ ibaresinin taşıdığı mübhem anlam da etkili olmuştur.²³³

Mevâlî ibaresinin nasıl genelleştiğine dair aktaracağımız başka bir yoruma göre, Müslüman Arablar savaşla aldıkları toprakların ahalisini köleleştirmek hakkına sahip oluyordu. Fakat onlar, fethettikleri bölge halkını köleleştirmek hakkını kullanmak yerine onları hür bırakmayı tercih edince, bu topraklardaki gayr-i Arab unsurlar -mevâlî ifadesinin anlam itibariyle de işaret ettiği statülerden biri olan- azatlı

²³¹ Wellhausen, yeni Müslüman olan unsurların velâ akdetmek usulüyle Arab toplumuna dâhil olmasını, bir Arab soyuna iltihak ederek Arablaşmanın ihtida etmenin ön şartı olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bununla beraber Wellhause, gayr-i Arab unsurlara İslâm'a girmeleri konusunda bir zorlama yapılmadığı, hatta eski dinlerinde kalmalarının tercih edildiğini iddia etmiştir. *Arab Devleti ve Sükûtu*, 11.

²³² Laura Veccia Vaglieri, "Râşid Halifeler ve Emevî Halifeleri", (Çev. İlhan Kutluer), *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi, İstanbul 1997, c. I, s. 101-102.

²³³ Vloten, 25-26.

köle durumuna düşüyor ve mevâlî olarak isimlendiriliyorlardı.²³⁴ Bu yorumun da dolduramadığı bazı boşluklar olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle Müslüman genişlemesinin tamamı savaş yoluyla gerçekleşmemiştir. Bazı topraklar “anveten” (savaşla) değil sulhla kazanılmıştır. Savaşız teslim olmuş bir bölgede, köle edinme hakkını ortaya çıkaracak bir hukukun doğması imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple bu genellenin çok mümkün olmadığı açıktır. Öte yandan bir toprak fethedildikten sonra, ahali belli bir vergi karşılığında ehl-i zimme sınıfına dâhil olabilirdi. Bu sebeple ehl-i zimme olarak kalmayı tercih etmiş biri için mevâlî isimlendirmesini kullanmak teknik olarak mümkün görünmemektedir.

Mevâlî ifadesinin umumîyet kazanmasına dair başka bir yoruma göre: İranlılar, ilk İslâm fetihlerinden itibaren, İslâm ordularına katılıp, Müslüman Arablara önemli katkılar sunmuşlardır.²³⁵ Mevlâ kelimesinin yardımcı, yardım eden anlamlarından da hareket ederek,²³⁶ çoğunluğu Farslardan müteşekkil gayr-i Arablara mevâlî yakıştırmaları yapılmış ve bu ifade genellik kazanmıştır.²³⁷

Mikdâd, mevâlî isimlendirmesi aracılığıyla üç ayrı gruptan oluşan Acem topluluğunu birbirinden ayırabileceği şekilde tasnif etmenin mümkün hale geldiğini düşünmektedir. Ona göre Acemler; Müslümanlar, ehl-i zimme ve askerler olarak üç sınıfa ayrılmış bir vaziyetteydi. Bu ibare diğer iki gruptan farklı bir statüyü temsil eden Müslüman Acemler için kullanılmaya başlayınca, Müslüman Acemleri hem diğer Acem unsurlardan hem de Müslüman Arablardan temyiz etmek mümkün hale gelmiştir. Ehl-i zimme sınıfına mensup olan biri, Müslüman olduğu anda doğrudan mevâlî sıfatını alıyor ve ehl-i zimme statüsünden çıkmış oluyordu. Bu uygulama daha sonra bütün mevâlî çeşitlerini de içine alacak geniş bir yaygınlık kazanıyordu. Hz. Peygamber’in “*kişi onun eliyle –yani vesilesiyle Müslüman olduğu kişinin mevlâsıdır*”²³⁸ hadisinden hareketle, ehl-i zimmetten biri Müslüman olduğunda, İslâma girdiğini ilan etmek maksadıyla müslüman bir Arabın yanına gider ve şahadet

²³⁴ Taberî, IV, 589. Ayrıca bkz. Ahmed Emîn, *Fecr*, 9. Lumeylim, 19.

²³⁵ Taberî, III, 566-567; Belâzurî, *Fütûh*, 398.

²³⁶ Lumeylim, 17.

²³⁷ Mevâlînin Arab Mevvalarıyla beraber harp etmelerine dair bkz. İbnü'l-Esîr, III, 173; Zeydân, II, 347. Ayrıca bkz. Mikdâd, 142.

²³⁸ İbn Manzûr, XV, 407-408.

getirirdi. Müslüman olduğunu ilan etmesiyle daha önce tabii olduğu bütün durumlar mülgâ hale gelir ve İslâm hukukundan istifade etmeye başlardı.²³⁹

Goldziher, mevâlî ibaresinin bugün kristalize olduğu tarihi anlamına belli süreçlerden geçerek ulaştığı düşüncesindedir. Goldziher'e göre, Arab yarımadası dışına taşan hızlı Müslüman fetihleriyle beraber, Arab kabilesine intisab etmek için tesis edilen mevlâlık akdinde ciddi bir artış olmuş ve kabile içinde doğum yoluyla bağlanmayı ifade eden ve "sarih" olarak isimlendirilen grupla, mevlalık statüsüyle kabileye bağlanmayı ifade eden ve "samîm" olarak adlandırılan grup arasında bir kategorizasyon ihtiyacı doğmuştur. Çünkü kabileye sonradan intisab eden gayr-i sarih fertler de, kendilerini intisab ettikleri kabileye bağlılıkla tanıtıyorlardı. Bu durum fazlasıyla yaygınlık kazanınca, kabileye sonradan dâhil olan gayr-i Arab unsurlara mevâlî denmeye başlandı ve bu ifade bütün gayr-i Arabları muhatab alan bir yaygınlık kazandı.²⁴⁰

Mevâlî, Emevîler döneminin sonuna kadar, gayr-i Arabları isimlendirmek için kullanılan bir ifade olarak kalmaya devam etti. Fakat Abbâsîlerin iktidarıyla beraber çoğunluğu Fars unsurlardan meydana gelen mevâlînin durumunda belirgin bir değişim meydana geldi ve bu genelleme zamanla yerini etnik isimlendirmelere bıraktı ve her topluluk kendi adıyla anılmaya başladı.²⁴¹

Mevâlî ibaresinin umumîleşmesi, tarihsel süreç içerisinde yaşadığı ıstılahi değişiklikler itibariyle oldukça önemlidir. Çünkü mevâlî ibaresi salt basit bir isimlendirmeden ziyade, zamanla hukukî bir statü ve durumu karşılar hale gelmiştir. Bu isimlendirme, gayr-i Arab unsurlara ekonomik dezavantajlar yükledikçe, mevâlî ifadesinin oluşturduğu rahatsızlık da o nispette yoğunluk kazanmıştır. Çünkü muhtemelen ilk dönemlerde yeni Müslüman İranlılar ve diğer gayr-i Arab unsurlar için rahatsız edici olmayan bu ifade, zamanla menfi bir çağrışım oluşturacak hale gelmiştir. Bizim bu konudaki şahsi fikrimiz, mevâlî ibaresinin yukarıda saydığımız

²³⁹ Mikdâd, 143.

²⁴⁰ Goldziher, *Muslim*, 101-103.

²⁴¹ Goldziher, *Muslim*, 138-144. Ayrıca bkz. Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlînin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II-3, s.13.

bütün yorumların kısmen taşıdığı haklılıkla beraber, belli ekonomik ve politik değişimlere paralel olarak, aşamalı bir şekilde genellik kazandığı yönündedir.

F. İSLÂM FETİHLERİNİN MAHİYETİ

İslâm'ın hangi yolla intişar ettiği ve Müslüman ordularının fetih hareketlerinin hangi zaviyeden ele alınması gerektiği tartışmalı bir konu olagelmıştır. Müslüman fetihlerinin hangi saiklerle gerçekleştiği ve hangi şartlar altında meşruluk kazandığı fakihler arasında da görüş ayrılıkları ve tartışmalar doğurmuştur. Çünkü bu fetihlerin hangi gayeye matuf olduğu, en azından onları İslâm düşüncesi içinde nereye konulamamız gerektiği anlamında önemlidir. Müsteşriklerin Müslüman fetihlerine yönelik eleştirileri de genel olarak amaç ve meşruiyet arasında kurulan bu ilişki çerçevesinde olmuştur. Önemli müsteşriklerden biri olan Vloten, İslâm'ın İsa'nın dininden farklı olarak dünyevî bir vechesi de olduğunu ve Arabların bu yeni din vasıtasıyla savaşçı özelliklerini gösterme fırsatı bularak, zamanla giriştikleri fetih hareketlerini millîleştirdiklerini iddia etmektedir.²⁴² Vloten, bu iddiasıyla Müslüman-Arab fetihlerini, Arablık düşüncesinin merkezde olduğu hareketler olarak betimlemektedir.

Wellhausen, Emevîler dönemindeki fütihat hareketlerinin dinî neşretmek gibi bir gayesi olmadığını ve İslâm daveti boyutunun sadece şeklî olduğunu iddia etmiştir. Wellhausen, bu görüşüyle İslâm'ın kılıç gücüyle intişar etmediği fikrine katkı yapmaktadır. Fakat Wellhausen, Emevî fetih hareketlerini ve İslâmî olarak ifadelendirdiğimiz Emevî öncesi ve sonrası Müslüman fetihlerinin meşruiyetini sorgulayan bir tavır koymaktadır.²⁴³

Dûrî de, İslâm fetihlerinin amaç ve referansları konusunda bazı şüpheler taşımaktadır. Dûrî, Müslüman Arab fetihlerinin İslâm'ı yaymak gayesine matuf

²⁴² Vloten, 13-14.

²⁴³ İslâmın yayılma tarihi ilgili daha geniş bir bilgi için bkz. Thomas Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, (Çev. Halil Halid), İstanbul 1343-1925. Bu eser İslâmın yayılma tarihi anlamında yazılmış ilk eserlerden biri olarak kabul edilebilir. Arab harfleriyle yazılmış bu kitaptan Halil İnalçık koleksiyonu vasıtasıyla istifade edilmiştir.

olduğu yönündeki yaygın kanaate muhalefet etmektedir. Ona göre bu fetihler, İslâm'ı yaymaktan ziyade, Müslümanların hâkimiyet alanını genişletmeye yönelik hareketlerdi. Zira askerî yolla gerçekleşen bu genişleme hareketlerine, dinin hâkimiyet alanını genişletmeyi hedefleyen bir misyonerlik faaliyeti eşlik etmemiştir.²⁴⁴

İslâm'ın kılıç yoluyla yayıldığına dair batı ezberi kendi içinde bazı tutarsızlıklar ihtiva etmektedir. Müslüman Arabların fetih hareketlerini İslâmî referanslar ışığında bir mihenge vurmak ve tartışmaya açmak mümkün olmakla beraber, İslâm'ın cebren yayıldığı iddiası hiç de makul değildir. Zira özellikle Emevî devleti dönemi uygulamalarına baktığımızda, İslâm'ı yaymaya yönelik cibrî bir tutumdan ziyade, ehl-i zimme statüsünü muhafaza etmeye yönelik pragmatik bir tavır göze çarpmaktadır. Emevî idaresi, ehl-i zimme statüsünde olanların İslâm'a girmelerini teşvik etmek bir yana, bu insanların geniş kitleler halinde İslâma girmelerinin yaratması olası ekonomik sarsıntıdan endişe etmiş ve bu sarsıntıyı engellemeye yönelik bazı önlemler alma yoluna gitmiştir.²⁴⁵ Barthold, Arapça öğrenmenin İslâm'a girmek konusunda katalizör bir rolü olduğunu, bu sebeple de Emevîlerin gayr-i Müslimlerin Arapça konuşmasını yasakladığını iddia etmektedir. Fakat bu yasağa rağmen gayr-i Arab unsurlar Arapça öğrenmeye ve bu yolla İslâm'a girmeye rağbet etmeye devam etmişlerdir.²⁴⁶

Müslüman-Arab fetihlerini, Arabların ganimet ve köle kazanmak motivasyonu ile muharip karakterlerini kanalize ettikleri faaliyetler olarak yorumlamak, sorgulanabilecek ve tartışılacak müsteşrik bir perspektifi yansıtmakla beraber,²⁴⁷ gazâ ve cihât retoriği içinde, milli şuur ve İslâm arasında kurulan sorunlu ilişkiyi sorgulama imkânı vermesi açısından önemlidir.

²⁴⁴ Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 89.

²⁴⁵ Taberî, III, 54-55.

²⁴⁶ Barthold, 61.

²⁴⁷ Vloten, 14; Wellhausen, *Arab*, 10-11.

II. BÖLÜM

EMEVÎ İDARESİ ALTINDA MEVÂLÎ

A. MÜSLÜMAN SİYASÎ AKLININ KIRILMA NOKTASI OLARAK EMEVÎLER

661-750 tarihleri arası, hem İslâm tarihi hem de Ortadoğu tarihi açısından çok önemli bir zaman aralığıdır. Bahsettiğimiz tarih aralığında, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve İspanya Müslüman Arablar tarafından fethedilmiş ve merkezi Şâm olan Emevî devleti tarafından idare edilmeye başlamıştır. Muaviye'nin 661 yılında Kûfe'ye girişiyle beraber başlayan Emevî hanedanı dönemi, kendi içinde bazı gelgitler yaşasa da, Müslüman genişlemesi açısından çok verimli ve maddî kazanımlar anlamında çok sık tekrar edilememiş bir örnektir. Fakat bu süreç, bütün kazanımlarına rağmen sancılı ve tartışmalı bir devredir. Emevîler dönemi İslâm'ın yayılması -başka bir nazarla bakılırsa Müslüman hâkimiyetinin yayılması- açısından Müslüman tarihinin en önemli dönemlerinden biridir.²⁴⁸ Bu dönemde İslâmın gelişimi ve intişarı paralel bir karakter göstermektedir ki, gelişmeden kastedilen, yeni ilkelerin ortaya çıkması değildir. Burada kastedilen daha çok ilk Müslüman hareket dalgasında karşılaşılmayan yeni durumlarla karşılaşılması ve bunlara karşı yeni çözümler üretme ihtiyacının hissedilmesidir.²⁴⁹

Emevî devletini tanımlamak ve hulefa-i râşidin olarak kavramsallaştırılan dört halife döneminden ayırmak için sıklıkla zikredilen bir hadis vardır: “*Ümmetimde hilâfet otuz yıldır. Bundan sonra mülk(saltanat) olacaktır.*”²⁵⁰ Bahsedilen otuz yıllık süre Hz. Hasan'ın 6 aylık hilâfeti ile tamamlanmaktadır. Fukahâ ve muhaddislerin çoğu genel bir tavır olarak siyasî bir karşılığı olan hadisleri mevzû ve zayıf gördükleri gibi²⁵¹ zikrettiğimiz bu hadisin doğruluğu da şüphelidir. Fakat bu hadis,

²⁴⁸ Hawting, 9.

²⁴⁹ Hawting, 2.

²⁵⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 485.

²⁵¹ Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan ihtilaflar zamanla itikadi ve siyasî anlamda derin ayrılıklara dönüştü. Bu ayrılıkların ortaya çıkardığı fırkalar, bütün meşruiyet ihtiyaçlarını peygambere istikbalden haberler verdirmek ya da haklılıklarını tasvir eden hadisler söyletmek vesilesiyle karşılama yoluna gidince, genel anlamda siyasî bir bağlamı olan hadislerle mesafeli bakan bir tutum ortaya çıktı.

teolojik bağlamından bağımsız bir şekilde, işaret ettiği politik düzlem itibariyle değerlendirilmeyi hak eden bir hadistir. Bu hadiste, Emevî idaresinin İslâm'ın *şûra*²⁵² ile iş görmek düsturunu çiğneyerek²⁵³ saltanatı ikâme etmesine yönelik bir tenkit ve kınama görülmekle beraber; Muaviye ile başlayan ve ondan sonra başa geçen Emevî, Abbâsî ve diğer halifelere –mülk ve saltanat yoluyla olsa bile- yönetici olmak konusunda bir meşruiyet ve ruhsat vermektedir.²⁵⁴ Hz. Hasan'ın 6 aylık hilafetiyle biten 30 yıllık süre ve akabinde başlayan Muaviye dönemi, bozulmanın başladığı nokta olarak yorumlanabilmekle birlikte, Müslümanlar arasındaki acı iç savaşın bittiği ve ittihad-ı İslâm'ın yeniden tesis edildiği dönem olarak da görülebilmektedir.²⁵⁵

Emevî idaresinin selefin usulünü terk ederek saltanatı ikâme etmesine yönelik eleştiriler oldukça eskidir. Abbâsîler döneminde iktidarla çalkantılı bir ilişkisi olan Câhız, Emevîleri destekleyen ve “Nâbite” adı verilen grubu tenkit etmek için kaleme aldığı *Risâle fi'n Nâbite*'de, Emevîlere yönelik çok sert eleştiriler yapar. Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemini sorunsuz ve sıhhatli işlemiş bir dönem olarak yorumlayan Câhız, Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci 6 yıllık döneminin bir kırılma noktası olduğunu düşünmektedir.²⁵⁶ Hz. Hasan'ın 6 aylık hilâfetten sonra hilâfeti Muaviye'ye devrettiği yıla *birlik yılı* denmesine karşı çıkan Câhız, tam aksine Muaviye'nin hilâfete geçtiği tarihin Müslümanlar için ihtilaf ve bozulmanın başlangıç noktası olduğu fikrindedir. Müslümanlar üzerinde istibdat kuran Muaviye'nin idare tarzının, Müslüman geleneğini devam ettirmekten ziyade,

²⁵² Şûrâ 42/38. “(Dünyalık olarak) size her ne verilmişse, bu dünya hayatının geçimliğidir. Allah'ın yanında bulunanlar ise daha hayırlı ve kalıcıdır. Bu mükâfat, inananlar ve Rablerine tevekkül edenler, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar, öfkelenedikleri zaman bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar, bir saldırıya uğradıkları zaman, aralarında yardımlaşanlar içindir.”

²⁵³ Emevîlerin saltanatı ikame etmekle Şûrayı âtil hale getirdiklerine dair fikre muhalefet eden Hüseyin Atvan, Emevîlerin istişare meclisleri olduğunu ve sahabe ve tâbiin ile istişare ettikleri gibi toplumun önemli kanaat önderleriyle de fikir alışverişinde buldukları görüşündedir. Atvan, Muâiye'nin oğlu Yezid'i halef tayin etme sürecinde de, yanına Şâm'ın ileri gelenlerinden bir grubu alarak Medine'ye gittiğini ve burada sahabenin ve çocuklarının ileri gelenleriyle meşveret ettiğini savunmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Huseyn Atvan, *Melâmiḥ mine'ş-Şûrâ fi'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut 1991, s. 15-18.

²⁵⁴ Câbirî, *Arab-İslâm Siyasal Aklı*, 297.

²⁵⁵ Hawting, 1.

²⁵⁶ Câhız, *Resâil*, 122.

Sâsânî ve Roma devlet geleneğine öykünmüş bir idare şekli olduğunu düşünmektedir. Emevîlerin İslâmî esas ve ilkeleri ilga ederek, yerlerine fisk ve dalaleti ihdas ettiklerini söyleyen Câhız, Emevî idaresine bu minvalde çok sert eleştiriler yöneltmektedir.²⁵⁷

Emevî iktidarı dönemini, sâbık halifeler döneminden ayıran önemli ayrıntılardan biri de, kendilerini tanımlamak için kullandıkları ünvanlarla bağlantılıdır. Dört halife döneminde bütün halifeler, Hz. Muhammed'in halifesi ünvanını kullanırken, bu durum Emevî idaresiyle beraber değişmiştir. Emevîler bastırdıkları sikkelerde ve diğer resmi yazışma evraklarında Allah'ın halifesi ünvanını kullanmaya başlamışlardır. Bu durum rastgele gerçekleşmiş bir değişiklik değildir. Bu değişikliğin temel sebebi, Muaviye'nin oğlu Yezid'i kendinden sonra halef olarak tayin etmesiyle yani selefin uygulamalarını terk ederek Sâsânî ve Roma geleneği olan saltanat sistemini ihdas etmesiyle çok yakından ilgilidir.²⁵⁸

Sâsânî ve Roma devletlerinde din-devlet bütünleşmesinin, kralı hem dinî hem de idarî yetkilerle mücehhez tartışılmaz bir otoriteye dönüştürmesi; Şâm valiliği esnasında Bizans uygulamalarını yakından tanıma fırsatı bulmuş Muaviye üzerinde etkili olmuş olsa gerektir. Çünkü Emevîlerin, hilâfeti dört halife dönemindeki formuna sadık kalarak saltanatla mezc etmeleri mümkün değildi. Halifenin her şeyden önce bir rıza ve onay olarak kabul edebileceğimiz beyat'e ihtiyacı vardı. İktidarını bütün Müslümanlara hesap vermek mecburiyeti ve sorumluluğu üzerine kuruyordu. Yaptığı işlerde Kur'ânî bir emir olan ve peygamberin ehemmiyetle tatbik ettiği *şûra* esasını pratik olarak kullanması gerekirdi. Fakat Allah'ın halifesi ünvanı

²⁵⁷ Câhız, *Resâil*, 123.

²⁵⁸ Hilâfet vazifesi peygamberin teolojik rolünü devam ettirme iddiasından bir kurum muydu? Yoksa peygamberin Arab yarımadasında inşa ettiği düşünülen devletin başkanı olarak üstlendiği idari rolün takipçileri tarafından devam ettirilmesi anlamına mı geliyordu? Bu bağlamda hilâfet kurumunun Muaviye ile beraber yaşadığı form değişikliği ve zamanla peygamberin halifesi titrinin, yerini Allah'ın halifesi ünvanına bırakması ve Muaviye ile başlayan ve Osmanlı hilâfeti ile devam eden süreçte halifelerin kendilerini nasıl tanımladıkları konusunda geniş bilgi için bkz. Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford University Press, Londra 1924, s. 9-19; Patricia Crone-Martin Hinds, *God's Chaliph: the Religious authority in the first century of Islam*, University of Cambridge, 2003, s. 2-42.

kullanılarak hem iktidarın diğer Müslümanlarla paylaşılma mecburiyeti ve hem de iktidarın sorgulanabilirliği ortadan kaldırılmış oldu.²⁵⁹

Emevî döneminin genel anlamda peygamber dönemi ve devamındaki dört halife dönemi tatbikatlarına kıyasla ilkelerden bir uzaklaşma ve geriye gidiş özelliği gösterdiği bir vakadır. Fakat bu durum Emevî idaresinin her vechesiyle ilkesizleştiği ve İslâm'dan uzaklaştığı anlamına gelmez. Bu tarz bir toptancılık gerçekte bağdaşmadığı gibi bir fayda da sağlamaz. Emevî idaresinin devlet maslahatını esas alan ve devletin kasasını dolu tutma endişesi taşıyan politikaları, sıklıkla tekrar edilen bir ezber olarak Arab faşizmini değil, bir devletin yerleşik hale gelme ve kendini idâme ettirme endişelerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda Emevî devleti, Müslümanların kurumsallaşan bir devlet aklıyla kurdukları ilk ilişki olarak görülebilir. Bu tarafla da Müslümanların iktidarla kurduğu ilişkiyi şekillendirmiş olması açısından ayrıca önemli ve irdelenmeye değer bir dönemdir.²⁶⁰

B. MEVÂLİNİN DURUMUYLA İLGİLİ BAZI RİVAYETLER

Umumîyetle Endülüslü müellif İbn Abdirabbih'in *Ikd'ul-Ferid*'inde nakledilen ve mevâlînin özellikle Emevî idaresi döneminde Arablar tarafından bir ayrımcılık ve hor görülmeye maruz kaldığına dair bir takım rivayetler vardır. Bu rivayetler, sıhhatlerini güçlendirecek bir râvi zenginliğine sahip olmaması ve başka müellifler tarafından nakledilmemiş olmaları nedeniyle şüphelidir. Bu nakillerin, *şuûbiyye* hareketine bir meşruiyet zemini oluşturması ve gayr-i Arab unsurların muhalif haklılığına bir dayanak teşkil edecek şekilde organize olmuş olması, bu rivayetleri bize nakleden İbn Abdirabbih'in politik bazı amaçlar etrafında manipüle edici bir tavra büründüğü ihtimalini arttırmaktadır. Bu rivayetlerin bazılarını naklederek yorumlamaya çalışacağız.

Bir rivayette Arabların; “*namazı sadece üç şey bozar: Eşek, köpek veya mevâlî*” dediği nakledilmektedir. Başka bir rivayete göre, Arablardan birinin hazır

²⁵⁹ Hawting, 13.

²⁶⁰ Câbiri, *Arab-İslâm Siyasal Aklı*, 312-332.

bulunması halinde mevâlînin namaz kıldırmasına müsaade edilmiyordu.²⁶¹ Zeydân, *Ikdu'l-Ferid*'i kaynak olarak kullanarak, bir Arabın mevâlîden birinin arkasında namaz kılmayı tevazu saydığını belirtmektedir.²⁶² Vloten işi biraz daha ileri götürerek; mevâlînin, Arabların mescitlerine giremediklerini ve kendilerine has mescitleri olduğunu iddia etmektedir.²⁶³ İbn Abdirabbih, mevâlîye künye verilmediğini ve mevâlînin lakaplarıyla çağrıldığını iddia etmektedir.²⁶⁴ Demircan, en önemli anti-şuûbî yazarlardan biri olan İbn Kuteybe'den²⁶⁵ bazı örnekler vererek²⁶⁶ İbn Abdirabbih'in iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Demircan'ın Hz. Peygamber döneminden başlayarak künyesi olan mevâlînin bilgisini vermeye çalışması, akla İbn Abdirabbih'in mevâlîden sadece Emevî dönemini mi yoksa daha geniş bir zaman dilimini mi kastettiği sorusunu getirmektedir.

Bir başka rivayette; Arablar yemek sofrasına oturduklarında, eğer aralarında bir mevâlî varsa, onun mevâlî olduğunun anlaşılmasını sağlayacak şekilde bir yemek düzeninde oturdukları iddia edilmektedir. Başka bir rivayet, Muaviye'nin mevâlînin sayısının artmasından rahatsız olduğu ve gelecekte bir gün idareyi ele geçirmelerinden endişe ettiği için onlardan kurtulmak istediğine dairdir. Mevâlîyi öldürmek suretiyle onlardan kurtulmak isteyen Muaviye, bu hususu devletin âkillerinden bazılarıyla istişare etmiş, bir kısmı bu niyetinde ona destek verirken bir kısmı da ona muhalefet etmişlerdir ki, muhalefet edenlerden biri de, Ahnef b. Kays'tır. Ahnef b. Kays:²⁶⁷ “*Biz onlara neseben ortak olduğumuz gibi onlar da bize ortak oldular*” demiştir.²⁶⁸

²⁶¹ İbn Abdirabbih, III, 413.

²⁶² Zeydân, II, 300.

²⁶³ Vloten, 26.

²⁶⁴ İbn Abdirabbih, III, 413.

²⁶⁵ Künyesi olan mevâlîye birkaç örnek vermek gerekirse: Hz. Peygamber'in mevlâsı olan ve künyesi Ebû Abdurrahman olan Sefîne; Kays b. es-Sâib el-Mahzûmî'nin mevlâsı olan ve künyesi Ebû'l-Haccâc olan Mücahid b. Cebr; Benû Riyâh'ın mevlâsı olan ve künyesi Ebû'l-Âliye olan Râfi. İbn Kuteybe, *Maârif*, 146, 444, 445, 454.

²⁶⁶ Demircan, 89-90.

²⁶⁷ Dindarlığı ve hilmiyle bilinen Ahnef b. Kays, biyografik bir incelemeyi hak eden bir karakter olarak görünmektedir. İbn Kuteybe, *Maârif*, 423-425; Câhız, *el-Beyân*, 135.

²⁶⁸ İbn Abdirabbih, III, 413.

Bir başka rivayete göre, bir Arab alışverişte eğer bir mevâlîye tesadüf ederse, aldığı şeyi mevâlîye taşıtıyordu. Arab eğer merkeple olan bir mevâlîye rastlarsa onu merkepten indirip kendi biniyordu.²⁶⁹

Mevâlîyle ilgi bu rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanması ulaşılmak istenen sonuca göre farklılaşacaktır. Muhammed Bedî, Müslüman Arabların mevâlî ile ilgili bakış açısının; hala kabile taassubuna bağlı şekilde yaşamaya devam eden halk için ve toplumun âkil ileri gelenleri ve devlet kademeleri için farklı olduğunu iddia etmekte ve mevâlîye karşı menfî bir nazara sahip olanların ilk grup olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁰ Yukarıda zikrettiğimiz rivayetler, bir istisna haricinde devlet aklını temsil eden bir tavırdan ziyade, toplum içinde etkisini sürdürüyor olması çok muhtemel kabile aklının münferit reaksiyonlarını yansıtmaktadır. Bu rivayetler kanalıyla çizilen portrenin ne derece yaygın ve toplumsal tabana yayılmış hadiselerle oluşturulduğu muğlaktır. Öte yandan, bu rivayetlerin Endülüslü bir yazarın eserinde nakledildiği ve bu müellifin Şuûbilerin en önemli kaynaklarından biri olduğu göz önüne alınmalıdır. Sonuç olarak, bu rivayetler kanalıyla genelleyici ve kapsayıcı bir hüküm üretmenin çok mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

C. MEVÂLÎNİN İÇTİMÂÎ VE İDARÎ HAYATTAKİ POZİSYONU

Arabların fethettikleri topraklardaki Acemlerle karışması hem Arablar açısından hem de Acemler açısından bazı sonuçlar meydana getirdiği gibi, kültürel anlamda da bir sentezin ortaya çıkmasına vesile oldu.

Arabların Arab yarım adasının dışına çıkmaları onları daha önce yaşadıklarından farklı bir coğrafyayla tanıştırmıştır. Arablar, bâdiye ve benzeri kurak yaşam alanlarından nispeten daha gelişmiş şehirlere taşınmışlardır. Daha önce hareketli bir göçebelik hayatı yaşayan Arablar, ziraat meşgalesini öğrenmiş ve daha yerleşik bir hayat alışkanlığına meyletmışlerdir. Daha önce kurak ve çorak topraklarda fakr-u zaruret içinde yaşayan Arablar bir bolluk ve zenginliğe erişmişler

²⁶⁹ İbn Abdirabbih, III, 415.

²⁷⁰ Muhammed Bedî Şerif, 24.

ve en önemlisi Arab yarımadasındaki kapalı ve homojen hayattan, farklı milletlerle tanışma ve karışma fırsatı buldukları bir hayata geçiş yapmışlardır. En önemlisi Kur'ân'ı Kerîm'in onlara kazandırdığı mefkûre ve yeni tanıştıkları toplumlardan öğrendikleri maarif, onları daha önce olduklarından çok daha yüksek bir bilgi seviyesine çıkarmıştır. Öte yandan Arab fetihlerinin etkisi Arabların kendisiyle sınırlı kalmayıp, hâkim oldukları bölge halklarının siyasî, iktisadî ve içtimaî alışkanlıklarını da ciddi anlamda etkilemiştir.²⁷¹

Arablar mevâlî ile olan tanışıklıklarının neticesinde bazı yeni âdet ve alışkanlıklar edindiler. Arabların kendilerini özdeşleştirdikleri doğal yaşam alanları olan çölün dışına çıkmaları, tabiatıyla hayata ait itiyatlarını da değiştirdi. Arabların yaşadığı bu değişim, kendi içinde eskiye duyulan özlemle karışık muhafazakâr bir reflekse neden oldu. Bazı görüşlerde, Arabların yaşadığı değişimin olumsuz bir istikamette seyrettiği ve mevâlîyle tanışmadan önce sahip oldukları bazı güzel hasletleri kaybedip, yerine mevâlîden bazı çirkin alışkanlıklar edindikleri iddia edildi. Bu doğrultuda, Arabların Nebatî'lerden miskinliği, Farslardan cimriliği, Horasanlılardan sadakatsizliği ve Ahvazlılardan darlığı aldıkları şeklinde bir görüş ortaya çıktı.²⁷²

Müslüman fetihlerinin Arab coğrafyası dışına çıkması, Arablarla Arab olmayanlar arasında birçok evlilik yapılmasına da sebep olmuştur. Arablar Rum, Hind, Acem ve diğer unsurlardan kadınlarla evlenmek konusunda iştahlı davranmışlardır. Bu durum daha önce Arab yarım adası içinde büyük ölçüde homojen kalabilmiş Arab neslinin diğer unsurlarla karışması anlamına geliyordu.

Arabların başka unsurlardan kimselerle evlenmelerine, İslâm öncesinde çok sık rastlanmamaktaydı. Arablar daha ziyade kabile içi evlilikler yapardı.²⁷³ Bu durum, İslâm öncesi Arab asrı açısından çok şaşılacak bir durum değildir. Zira Arablar diğer milletlerle evlilikler tesis edecek kadar bir tanışıklık veya ilişki geliştirmemişlerdi. Arablarla diğer milletler arasındaki ilişki, belli ticarî faaliyetler veya mücadeleler neticesinde ortaya çıkan sınırlı karşılaşmalardan ibaretti. Bu sebeple Arabların diğer

²⁷¹ Hawting, 38; Mikdâd, 209.

²⁷² Taberî, IV. 136.

²⁷³ Demircan, 81.

unsurlarla evlilikler yapmamalarının bilinçli bir tavır veya tercih olmadığı düşüncesi biraz daha ağır basmaktadır. İslâm öncesi Arabları arasında yerleşik olan kültür, kabilelerin güç ve nüfuz anlamında sahip oldukları konum ve kabile fertlerinin kabile içindeki statüsü üzerinden şekillenen ve “küfüvvet” (denklik)²⁷⁴ adı verilen bir çeşit sosyal denklik üzerine kuruluydu. Bu durum Arab aklının hayatı kabile penceresinden okuyan alışkanlığının evlilik gibi içtimaî meselelere de sirayet eden tarafıydı.²⁷⁵ Arablar kabile taassubunun etkisiyle diğer kabileleri kendilerine denk görmez ve umumîyetle evlilikler kabile içinde bir döngüde gerçekleşirdi. Arablar kabileyi bir denklik unsuru saymakla beraber, çöl ve şehir insanları arasında da denklik olmadığını düşünüyorlardı.²⁷⁶

Arapların İslâm öncesi alışkanlıkları haliyle İslâm sonrası döneme de büyük ölçüde taşındı. Özellikle Emevîler dönemi, Arab kabile şuurunun yeniden canlandığı bir dönem olarak görüldüğü için, bu dönemde Arablar ve mevâlî arasında evliliklerin de çok mümkün olmadığı iddia edilmektedir. Corci Zeydân, Emevî döneminde, Arab olmayanlara yönelik aşağılayıcı tavırların sıklıkla gerçekleşen bir alışkanlık olduğunu söylemekte ve Arabların kızlarını mevâlîyle evlendirmek konusunda da mevâlîye tepeden bakan aşağılayıcı tavrı sürdürdüklerini iddia etmektedir.²⁷⁷ Gözden kaçırılmaması gereken nokta, Emevîler döneminde Araplarla mevâlî arasındaki evlilikleri yasaklayan bir devlet uygulaması yoktur. Araplarla mevâlî arasındaki evliliklerin sıklıkla gerçekleşmesini engelleyen durum, Arapların geçmiş gelenek ve alışkanlıklarını İslâm sonrası dönemde de toplumsal bir teamül olarak sürdürmeye gayret etmiş olmalarıdır.²⁷⁸

Ikdu'l-Ferîd'te yer alan bilgiye göre; Arablar, kendi rızaları olmadan kızları veya kız kardeşleriyle mevâlî arasında gerçekleşen evlilikleri meşru kabul etmiyor, hatta eğer zıfaf vâki olmuşsa bile bu ilişkiyi gayr-i meşru bir ilişki sayarak evlilik akdinî bozuyorlardı.²⁷⁹ Emevîler döneminde, bir Arab kızı ile mevâlîden bir erkek

²⁷⁴ Louise Marlow, 30-34.

²⁷⁵ Cevad Ali, IV, 369.

²⁷⁶ Mikdâd, 190-191.

²⁷⁷ Corci Zeydân, II, 350-351.

²⁷⁸ Lumeylim, 42-43.

²⁷⁹ İbn Abdirabbih, III, 361.

arasında vuku bulan evliliğin, bölgenin valisine ihbar edilmesi durumunda ivedilikle bozulduğu ve bununla yetinilmeyip mevâlînin cezalandırıldığı iddia edilmektedir.²⁸⁰ Bu iddiayı genelleştirmek ve umumî bir teamül olduğunu iddia etmek çok mümkün değildir.²⁸¹ Çünkü Arab kızlarla Mevâlî arasında gerçekleşen evliliklerin idare tarafından bozulduğuna dair örnekler olmakla beraber²⁸² Arab kızlarıyla mevâlî arasında gerçekleşen ve bozulmayan evliliklere dair rivayetler de mevcuttur.²⁸³ Fakat şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Arab kızlarıyla mevâlî arasında gerçekleşen evlilikler de Sâsânî devleti döneminde taşra aristokrasisini temsil eden “dihkân”ların şansı daha yüksekti. Arabların kızlarını mevâlî ile evlendirmek istememesi, fıkhen de bir miyâs haline gelen ve İslâm öncesi Arab geleneğinde yerleşik olduğunu yukarıda zikrettiğimiz “küfüvvet” prensibinin bir sonucu olarak okunabileceği gibi,²⁸⁴ Arabların üstenci tavrının bir sonucu olarak da görülebilir. “Dihkan”ların Arab kızlarıyla evlenmek konusunda daha şanslı olmaları, bizi Arabların bu tasarrufunun, “küfüvvet” anlayışından kaynaklanan bir tavır olduğu fikrine götürmektedir.

Gayr-i Arab unsurların Arab kızlarıyla evlenmek konusunda istekli olması, tezin muhtelif bölümlerinde bahsetmeye çalıştığımız Arab toplumunun neseb ve kabile eksenli yapısıyla ilgilidir. Mevâlî, bir Arab kızıyla gerçekleştireceği evlilik kanalıyla Arablarla organik bir sühriyet kurabilmekte ve bu sühriyet yoluyla toplumsal korunma ve statü elde edebilmektedir.²⁸⁵ Mevâlînin Arab kızlarıyla evlenmeye rağbet etmesinin temel sebebi, bu evlilik yoluyla sağlanacak toplumsal avantajlarla ilgili görünmektedir.

Arab kızlarla mevâlî arasında gerçekleşen evliliklerin veya bozulan evliliklerin toplumsal anlamda hangi yüzdede gerçekleştiği, bize intikal eden sınırlı rivayetler aracılığıyla tayin edilebilecek durumda değildir. Ayrıca bize ulaşan rivayetlerin sadece olumsuz örnekleri aktarmış olması da ihtimalden uzak değildir. Bu sebeple

²⁸⁰ Corci Zeydân, II, 350.

²⁸¹ Bkz. Lumeylim, 42.

²⁸² İbn Kuteybe, el-*Maârif*, 487.

²⁸³ İbn Kuteybe, el-*Maârif*, 442.

²⁸⁴ Mikdâd, 191.

²⁸⁵ Demircan, 84.

müşahhas birkaç örnek üzerinden Emevî dönemi Arab toplumunun nasıl işlediğine dair çok net bir kanaat üretilemeyeceği fikrindeyiz.

1. Mevâlî ve İlmî Faaliyetler

Arabların şifahî bir icra alanına sahip edebiyat dışındaki ilimlerle ilk ciddi tanışıklıkları Kur'ân'ın nüzulüyle başlamıştır. Kur'an-ı Kerîm'i anlamaya çalışma gayretinin vücuda getirdiği fıkıh, kelim ve tefsir gibi ilimler, VIII. yüzyıldan sonra müstakil bir icra alanı olan ilimler olarak ortaya çıkmışlardır. Tedvin asrı olarak isimlendirilen VIII. asırda metodolojisi şekillenen bu ilimler, Müslüman Arabların ve diğer unsurlardan Müslümanların ilim tahsilini tahrik eden en önemli alanlar olmuştur.²⁸⁶

Mevâlînin İslâm'ın henüz ilk dönemlerinden itibaren ilmî faaliyetlere aktif şekilde katıldığı ve birçok ilim dalında önemli temsilciler yetiştirdiği bir vâkadır. Fakat bazı iddialar özellikle Emevîler dönemi itibariyle ilmî faaliyetlerin büyük ölçüde mevâlînin tekeline geçtiği yönündendir.²⁸⁷ Bu iddianın tutarlılık anlamında bazı problemler ihtiva ettiğini düşünüyoruz. Zira önemli ölçüde Arapça bilgisine dayanan fıkıh, hadis, tefsir gibi ilim dallarının; Arapça'yı yeterince iyi bilmediği için Arablar tarafından aşağılandığı iddia edilen mevâlî tarafından çok kısa sürede ileri düzeyde bir uzmanlıkla öğrenilmesi bize çok makul bir iddia gibi görünmemektedir.

Mevâlînin ilme katkısını gösterme anlamında bazı mübalağalı yakıştırmalar vardır ki, bunlardan biri de İbn Haldûn'a aittir. İbn-i Haldûn, mevâlînin ilme katkılarının derecesini gösterme anlamında: “Eğer ilim, semanın burçlarına asılsa, onu Acemlerden bir kavim alır”²⁸⁸ şeklinde bir hadis aktarmaktadır. Öte yandan Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*'ın Horasan maddesinde, *Abâdile* olarak tesmiye edilen, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Zubeyr, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. As'ın vefatından sonra fıkıh ilmînin mevâlînin eline geçtiğini söyler ve

²⁸⁶ Câbirî, *Arab-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 84-86; Mikdâd, 220.

²⁸⁷ Mikdâd, 221; Lumeylim, 132.

²⁸⁸ İbn Haldûn, 544.

Horasan bölgesinde yetişen mevâlîden önemli hadis ve fıkıh âlimlerini zikreder.²⁸⁹ Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şâm gibi önemli şehirlerde muteber kabul edilen fakihler arasında çok sayıda mevâlî görülmektedir.²⁹⁰ Mevâlî, sahabe ve tâbiinden ilimleri ders alıp tevarüs etmiş ve kısa süre içinde bütün ilim dallarında önemli temsilcilikler kazanmıştır.

Ehl-i zimmeden çoğu kimse Yunan ve Süryanî dil ve kültürüne hâkimdi. Bu kişiler İslâm'a girdikten sonra bu birikimlerini Arab dil ve kültürüne dâhil ederek Arapçanın gelişip güçlenmesine katkı sağladılar ve Arapçayı sadece dinî ilimlerde kullanılan bir dil olmaktan çıkarıp, aynı zamanda bilim ve kültür dili olmasını sağladılar.²⁹¹ Gayr-i Arab unsurlar, Emevî döneminde münferit çabalarla başlayan²⁹² ve daha sonra Abbâsîler döneminde *beytülhikme* adını alarak halife desteğiyle gerçekleşen sistemli bir faaliyete dönüşen tercüme faaliyetlerine de çok önemli katkılar yaptılar.²⁹³

Mevâlînin ilim konusunda bu kadar hızlı bir mesafe kat etmesi Arab asabiyetine verdikleri bir cevap olarak yorumlanabilirken, Arablardan üstün olduklarını göstermek için kullandıkları bir yöntem olarak da görülebilmektedir.²⁹⁴ Başka bir açıdan ise bu durum, mevâlînin İslâm'a mağlup olmadan önceki toplumsal konumuna dönmek konusunda bir çaba olarak algılanabilir.

2. Devlet Kademelerinde Mevâlî

Emevî döneminde, mevâlînin halifelik hariç diğer bütün önemli idarî makam ve mansıblara ulaşabildiklerini söyleyebiliriz. Bu durum Emevîlere sıklıkla yöneltilen ve mevâlîye karşı Arab üstenci bir tavır takındıklarına dair iddiayı

²⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 353-354.

²⁹⁰ Ahmed Emîn, *Fecr*, 154-155.

²⁹¹ Mikdâd, 223.

²⁹² Dûrî, *İlk dönem İslâm Tarihi*, 49. Abdülmelik b. Mervân döneminde başlayan dîvanların Araplaştırılması faaliyeti, Emevî devletinin kurumsal yapılanması anlamında çok önemli bir aşamayı ifade ederken, Abbasîler döneminde kapsamı genişleyecek olan çeviri faaliyetlerinin de çekirdeğini oluşturacaktır. Bu konuda bkz. Erkoçoğlu, *Emevî Devletinin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*, 368-374.

²⁹³ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul 1996, s. 137.

²⁹⁴ Mikdâd, 224-226.

zayıflatma veya en azından kendi içinde bir sorgulamaya sevketmesi açısından önemlidir. Zira son bölümde daha ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz Sâsânî devlet ve toplum yapısı sıradan bir farsın devet kademelerinde ya da dini müessesede önemli bir pozisyona gelmesini imkânsız kılacak katı bir yapıdaydı. Devletin garantörlüğünde bir kast sisteminin câri olduğu Sâsânî devletinin imkân vermediği bu durum, Farsların Müslüman olması ve Müslüman devletinin hükmü altına girmeleriyle mümkün hale gelmiştir.²⁹⁵ Halifelik görevi, mevâlînin yanı sıra Kureyş dışındaki diğer Arab kabilelerine de nasip olmamış bir vazifedir. Bu vazife dört halife döneminden başlayarak Kureyş'in hakkı olarak görülmüş ve bu hak, Hz. Muhammed'in "*Emîrler -genelde halifeler olarak anlaşılır- Kureyş'tendir*",²⁹⁶ "*Kureyş'e öncelik verin veya onlara tekaddüm etmeyin*"²⁹⁷ şeklindeki söylemlerine dayandırılmıştır. Bu rivayetin sıhhati şüpheli olmakla beraber, mevâlînin hilafet iddiasıyla müstakil bir harekete girişmemiş olması, siyasî vasatın buna uygunsuzluğu ya da Kureyş'in hilafet hakkına muknî oldukları şeklinde yorumlanabilir. Başka bir açıdan ise mevâlînin bu tarz bir iddiayla ortaya çıkmayı siyasî varlığı açısından başarılması zor ve tehlikeli bir hedef olarak gördüğünü de düşünebiliriz. Mevâlînin hilâfet meselesindeki tavrı, umumîyetle hilâfet iddiasında bulunan Arablardan birinin tarafında yer alıp onlara destek olmak ve bu vesileyle Emevîlere karşı muhalefetlerini izhar edecek bir mevzi bulmaktan ibaretti.²⁹⁸

Mevâlî kurumunun form değiştirerek de olsa, İslâm'dan sonra da varlığını devam ettirmesi, buna paralel şekilde kabilevî kimliğin ve kabile toplumunun da varlığını devam ettirmesine neden oldu. Mervânî hanedanının iktidara gelmesi ve özellikle Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705)'ın idarî alandaki reformları hem içtimaî ve hem de idarî düzlemde önemli bir yapılanma ve kurumsallaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu dönemde yapılan idarî reformlar kanalıyla, kabilenin ve onun üzerinden kabile reislerinin devlet idaresindeki rolü sonlandırılarak; kabile reislerinin idarî anlamda üstlendiği fonksiyon merkezden atanan bürokratların ikame

²⁹⁵ Lümeylim, 87.

²⁹⁶ Buhârî, Menakıb, 2, Ahkâm, 2, Enbiya, 1; Müslim, İmâret, 4.

²⁹⁷ Mâverdi, 6.

²⁹⁸ Mikdâd, 256-257.

edilmesiyle doldurulmuştur.²⁹⁹ Bu bağlamda Mervânî hanedanı Arab hem kimliğinin muhafazası ve hem de devlet kimliğinin inşası anlamında oldukça önemli bir dönüm noktasını ifade eder.³⁰⁰

Mevâlinin Emevî idaresinde ulaştığı görevlere birkaç örnek vererek, mevâlinin idarî anlamdaki pozisyonunu somutlaştırmaya çalışacağız. İbn Zübeyr'e karşı yapılan mücadelede önemli görevler üstlenen³⁰¹ ve Abdümelik b. Mervân tarafından Medine valiliğine atanan Hz. Osman'ın mevlâsı Târik b. Amr, mevaliden olup valilik gibi önemli bir göreve kadar yükselmiş örneklerden biridir. Ümeyye oğullarının mevlâsı olup, Abdülaziz b. Mervân tarafından İfrîkiyye valiliğine atanmış olan Musa b. Nusayr da, mevâlîden olup valilik gibi önemli bir göreve kadar yükselmiş şahıslardan biridir.³⁰² Bunların yanı sıra, Mağrib'e gönderilen ordunun komutanı Musa b. Nusayr'ın Berberî kökenli mevlâsı olup Tanca valiliğine atanmış olan Târik b. Ziyâd da bu anlamda verilebilecek örneklerdendir.³⁰³

Emevî döneminde mevâlinin ulaşabildiği önemli görevlerden biri de komutanlıktır. Her ne kadar mevâlinin bu göreve çok sık geldiğini göremesek de, elimize ulaşan birkaç örnekten bahsedebiliriz. Maskala'nın mevlâsı olan Hayyân en-Nıbtî Horasan ordusu içinde, sayıları 7000 olarak nakledilen bir birliğe komutanlık yapmıştır.³⁰⁴ Bu anlamda en önemli örneklerden biri de, yukarıda da zikrettiğimiz, Musa b. Nusayr'ın Berberî mevlâsı ve Endülüs fâtihi olarak bilinen Târik b. Ziyâd'tır.³⁰⁵

Devlet kademelerindeki önemli idarî görevlerden biri de, kâdılık görevi idi. Bu görev ilk dönemlerde sahabenin, daha sonra sahabe çocuklarının ve akabinde tabiinden olanların üstlendikleri bir vazife idi. Fakat mevâlî de hadis, fıkıh ve tefsir gibi ilimlerde vukufiyet kesbettikçe çok sık olmamakla beraber bu makamlara ulaşabilmiştir. Mevâlinin İslâm'a ilk girdiği yıllarda kâdılık görevi Arablara has

²⁹⁹ Crone, 39-43.

³⁰⁰ Erkoçoğlu, Emevî idaresinin bu dönüşümünü tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır. Bkz. *Abdümelik b. Mervân*.

³⁰¹ Erkoçoğlu, 165-175.

³⁰² Belâzurî, 322. Ayrıca bkz. Erkoçoğlu, 301.

³⁰³ İbnü'l-Esîr, IV, 416-418.

³⁰⁴ Taberî, VI, 512.

³⁰⁵ İbnü'l-Esîr, 416-419.

vazifeler arasında addedilmekte ve gayr-i Arab birinin bu vazifeye gelmesine sıcak bakılmamaktaydı. Haccâc'ın Kûfe kâdısı olarak tayin ettiği Saîd b. Cubeyr bu konuda örnek olarak verilebilir.³⁰⁶ Haccâc, Kûfe'nin önemli âlimlerinden biri olan Saîd b. Cubeyr'i namaz imamlığı için görevlendirmiş ve aynı zamanda kadı olarak atamak istemiştir. Fakat Kûfeliler bu duruma tepki göstererek bu vazifeye sadece Arabların layık olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Haccâc Ebû Bürde'yi kadı, Saîd b. Cubeyr'i³⁰⁷ de yardımcısı olarak atamak durumunda kalmıştır.³⁰⁸ Kâdılık görevi yapabilmiş mevaliye örnek olarak Ömer b. Abdülaziz döneminde Kûfe kâdılığı yapmış Âmir eş-Şa'bi³⁰⁹ ve Basra'da kâdılık yapmış Hasan el-Basrî'yi³¹⁰ zikredebiliriz.

Mevâlinin yoğun şekilde görev aldığı kurumların başında dîvanlar gelir. Şimdi dîvanların ilk İslâm fetihlerinden sonra Abdümelik b. Mervân döneminde Arapçalaştırılmasından bahsederek, mevâlinin dîvanlardaki istihdamına değinmeye çalışacağız.

Arab fetihleri ilk gerçekleştiğinde, Arablar ele geçirdikleri bölgelerin harâc dîvanlarını Arapçaya çevirmek ya da bu dîvanlardaki görevlilerin yerine Arablardan birilerini ikame etmek gibi bir teşebbüste bulunmamış ve birçok bölgenin dîvanlarını ehl-i zimmeden olan eski idarecilerinin elinde bırakmışlardı.³¹¹ Bu dîvanların gayr-i Arab görevlilerinin çok büyük çoğunluğu Arapça bilmiyordu, bu sebeple dîvanların dili belli bir süre Sâsânî ve Bizans idaresi döneminde kullanıldığı şekilde kalarak coğrafyalara göre farklılık arz etti.³¹² Dîvanlar Irak'ta Farsça, Şam'da Rumca ve Mısır'da Yunanca ve Kıptice olarak tutuluyordu.³¹³ Fakat Arablarla yerli unsurlar arasındaki ilişki arttıkça önce bir İslâmlaşma ve akabinde bir Arablaşma süreci

³⁰⁶ Maverdî, 66.

³⁰⁷ Saîd b. Cubeyr, Abdurrahman b. el-Eş'as (85-704) isyanına katılmış ve Abdurrahman'ın mağlubiyetinden sonra tutuklanmıştır. Haccâc'ın onu tutuklamasından sonra aralarında geçen diyalogta Haccâc; Saîd b. Cubeyr'den istediği bir ölüm şeklini seçmesini talep etmiş ve akabinde onu Kûfe kadılığına atamak istemesini hatırlatmış ve onun vefasızlığından dem vurduktan sonra boynunu vurdurmuştur. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 445-446.

³⁰⁸ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 446; Cevde 161. Ayrıca bkz. Demircan, 106.

³⁰⁹ Taberî, VI, 554.

³¹⁰ Taberî, VI, 554.

³¹¹ Wellhausen, 21; Hawting, 63; Dürî, *ilk dönem İslâm Tarihi*, 31.

³¹² Erkoçoğlu, 368-369.

³¹³ Lumeylim, 70.

yaşandı. Takip eden süreçte gayr-i Arab unsurların Arablaşması ve Arapçaya vukufiyet kesbetmesi ve Arabların dîvanlar konusunda belli bir tecrübe kazanması dîvanların Arapçalaştırılması konusunda öncü sebepler oldu. Dîvanların Arapçalaştırılmasındaki temel amaç; dîvanlar arasında bir dil birliği temin etmek ve böylelikle Arapçayla diğer diller arasındaki rekabete son vererek Arapçanın gelişiminin önündeki tehdit unsurlarını ortadan kaldırmaktı.³¹⁴ Lumeylim, dîvanların Arapçalaştırılması sürecinin başlamasında, özellikle Fars dîvan memurlarının devlet hesaplarında bazı tezviratlar yapmasının ve devleti zarara uğratmak anlamında kötü niyetli bir tavır takınmalarının da etkili olduğunu iddia etmektedir. Bu yoruma göre, Abdülmelik b. Mervân'ın giriştiği faaliyetler bürokratik anlamda Fars, Rum, Yunan ve Kıptilerden müteşekkil ehl-i zimmeye dayanan Emevî devletinin tam bağımsız bir devlet anlamında da çok önemli bir adımdır.³¹⁵ Bu yoruma göre dîvanların Arapçaya çevrilmesi devlet ekonomisini de olumlu anlamda etkilemiştir.³¹⁶ Bir yoruma göre dîvanların Arapçalaştırılması süreci iki önemli sonuç ortaya çıkardı: Birinci sonuç Emevî idaresinde istihdam edilen ehl-i zimmenin nüfuzu azaldı. İkinci sonuç, Arapçanın Farsça ve Rumcadan bazı kavramları bünyesine dâhil etmesi oldu. Dîvanların Arapçalaştırılmasıyla beraber Arapça tedvin diline dönüşerek hem idarî hem içtimaî anlamda hâkim dil konumuna geldi.³¹⁷ Başka bir zaviyeden olaya yaklaşıldığında ise dîvanların Arapçalaştırılması şöyle iki sonuç ortaya çıkardı: ilk olarak farklı unsurlardan müteşekkil dîvan görevlileri Arapça öğrenmek durumunda kaldı. İkinci olarak da, gayr-i müslim ve gayr-i Arab olan bu görevlilerin Arapça öğrenmesi İslamlaşmaları sonucunu ortaya çıkardı.³¹⁸

Abdülmelik b. Mervân döneminde başlayan ve yaklaşık yarım yüzyıl süren dîvanların Arapçalaştırılması faaliyeti, gayr-i Arab kültürlerin Arabizasyonu anlamında çok önemli bir etki oluşturmuştur. Bu faaliyet ayrıca, başlangıcı

³¹⁴ Mikdâd, 260; Erkoçoğlu, 369.

³¹⁵ Lumeylim, 75-80.

³¹⁶ Lumeylim, 73.

³¹⁷ Lumeylim, 71-73.

³¹⁸ Dûrî, Şûbiyye, 22.

Abbâsîlere nispet edilen ama aslında Hâlid b. Yezîd döneminde kişisel olarak başlayan tercüme faaliyetlerinin de öncüsü olarak kabul edilebilir.³¹⁹

Mevâlî, dîvanların Arapçaya tercüme edilmesinden önceki süreçte dîvanlarda kendi dilini kullanarak çalışırken, Arapçalaştırma faaliyetinden sonra da, Arapça bilen mevâlî dîvanlarda istihdam olmaya devam etmiştir. Mevâlînin harâc dîvanları dışında, askerî dîvanlar, inşâ dîvanları ve hâtem dîvanlarında aktif olarak görev almaya devam ettiği bilgisine sahip durumdayız.³²⁰

D. MEVÂLÎNİN MUHALEFET HAREKETLERİNDEKİ ROLÜ

Mevâlînin Emevîler dönemindeki muhalif pozisyonunun, bir sistem karşıtlığı üzerinden kurulmuş ve Emevî devletiyle sınırlı bir muhalefet mi olduğu, yoksa temel düzeyde bir Arab karşıtlığıyla mı beslendiği meselesi; mevâlî muhalefetinin meşruiyet ve tutarlılığını tespit etmek açısından önemlidir. Zira Emevî idaresinin olduğundan çok daha kötü aksettirildiği ve bu durumda Emevî tarihinin kronolojik olarak Abbasî idaresi dönemine denk gelen ve yoğunlukla Emevî muhalefetinin prim yaptığı bir dönemde yazılmış olmasının etkili olduğunu düşünen Arab tarihçiler; mevâlî muhalefetinin sadece Emevî idaresine değil, Arab varlığını ortadan kaldırmayı hedefleyecek şekilde organize olmuş bir muhalefet olduğunu iddia etmektedirler.³²¹

Emevîler dönemi ile ilgili en önemli araştırma ve tartışma konularından biri, mevâlînin Emevîlere karşı giriştikleri muhalefet hareketlerinin kaynaklarını bulmak meselesidir. Emevîler ile mevâlî arasındaki ilişki ile ilgili olarak yaygın kabul; Emevîlerin mevâlîye karşı sert ve adaletsiz bir yönetim sergilediği ve mevâlînin de buna cevaben reaksiyonel hareketlere giriştiği yönündedir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta var ki, mevâlînin Emevîlere karşı kendi başına giriştiği müstakil ve büyük çaplı muhalefet hareketleri mevcut değildir. Mevâlînin

³¹⁹ Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 50.

³²⁰ Bu konuda bkz. Erkoçoğlu, 370-374; Demircan, 98-102.

³²¹ Lumeylim, 89-92.

Emevîlere karşı olan tavrı, Emevî ailesine muhalefet besleyen diğer Arab topluluklarının meydana getirdiği muhalif hareketlere eklenmekten ibarettir. Bu durumun Arablarla gayr-i Arablar arasında bina edilen mevlâlık ilişkileriyle bağlantılı bir tarafı olmakla beraber, mevâlînin kendine ait bir muhalefet alanı kurarak Emevî ailesi dışında kalan diğer Arab unsurların da düşmanlık ve nefretini kazanmak riskini göze alamamasıyla ilgili bir tarafı da olduğu fikrindeyiz.³²²

Wellhausen, mevâlînin Emevîlere karşı giriştiği isyan hareketlerini haklı bulmaktadır. Çünkü ona göre, Emevîler İslâm liderliğini temsil etmekten ziyade Arab liderliğini³²³ hatta Emevî ailesinin liderliğini temsil etmektedir. Câhız da Emevî devletini, A'rabî³²⁴ bir Arab devleti olarak tavsif ederek, Emevî devletinin koyu Arab karakterine vurgu yapmaktadır.³²⁵

Mevâlînin Emevîlere karşı giriştikleri muhalefet mücadelesinin temelinde, İslâma girerken umdukları Arablarla onlar arasında bir müsavat ve adaletin tahakkuk etmemiş olması ve bunun neticesinde önemli bir hayal kırıklığı yaşamış olmalarıdır. Müslüman olmalarına rağmen harâc ve cizye ödemek zorunda bırakılmaları da, Mevâlînin siyasî muhalefet hareketlerinin en önemli temellerinden biriydi.³²⁶ Bütün bu saydığımız sebepler, mevâlînin Emevî idaresini yıkmaya yönelik bir çabaya girişmesine neden oldu. Çünkü onlara göre, Emevîlerin zâlimane idaresi İslâmın ilkeleriyle de muvafakat etmiyordu.³²⁷

Emevîler döneminde mevâlînin katıldığı siyasî muhalefet hareketlerinin çeşitli noktalardan mülâhaza edilmeye ihtiyacı vardır. İlk olarak bu hareketleri komuta edenler arasında mevâlîden kişiler de mevcut muydu yoksa bu hareketlerin idaresi Arablara mı inhisar etmişti? Mevâlînin muhalefet hareketleri, kendilerine ait gerekçelerin motive ettiği müstakil hareketler miydi? Bu hareketlerde etnik ya da hizbî, bağımsız bir karakter var mıydı?³²⁸ Dûrî'nin fikrine göre Emevîlerin

³²² Lumeylim, 88.

³²³ Wellhausen, *Arab Devleti*, 33.

³²⁴ Çölde yaşayan bedevi Arabları isimlendirmek için kullanılan bir terimdir.

³²⁵ Câhız, *el-Beyân*, II, 266.

³²⁶ Mikdad, 226-227.

³²⁷ Van Vloten, 73.

³²⁸ Mikdâd, 266.

yıkılmasına neden olan Abbâsî devrimi dâhil, Emevî idaresi döneminde ortaya çıkan muhalif hizipler Arablardan müteşekkildi ve bu hareketlerin yönetimi her anlamda Arablar tarafından gerçekleştiriliyordu. Bu muhalif hareketler Arab karakteri taşıyor olmakla beraber, mevâlînin bu hareketlerdeki rolü Arab mevlâlarıyla kurdukları ilişkinin sonucunda gelişen bir iştirakçilikten ibaretti.³²⁹

Fakat bu görüş Emevî döneminde ortaya çıkan mevâlî faaliyetlerini anlamlandırabilmek için yeterli değildir. Mevâlînin Emevîlere karşı giriştikleri muhalefet müstakil bir hüviyette olmasa bile, bu durum onların Emevîlere karşı muhalefetin dolaylı bir katılımcısı oldukları anlamına gelmez. Çünkü mevâlînin müstakil bir muhalefet hareketine girişmesi, Emevîlere karşı muhalif bir tavır içinde olan Arabların güç ve desteğinden mahrum olmalarına neden olmakla kalmayıp, nefretlerini kazanmalarına, yani bütün Arabların Arab asabiyeti etrafında birleşip onları imha etmesi anlamına gelebilirdi. Fakat Arabların muhalif hareketlerini bir mücadele eksenini kullanarak bu hiziplere destek vermek, mevâlî için her açıdan daha güvenli ve korunaklı bir tavrıdır.

1. Hâricî Hareketinde Mevâlî

Şehristânî'nin tanımına göre, hak olan imama karşı huruç edip isyan edenlere hâricî adı verilmektedir.³³⁰ Hâricîler,³³¹ faaliyetlerinin başlamış olduğu tarih itibariyle (37/669) en eski siyasî-dinî hizip olarak kabul edilebilir. Hâricîlerin dinî ve politik bir hizip olarak ortaya çıkması Sıffîn savaşı esnasında yaşanan hakem hadisesinden sonra gerçekleşmiştir. Hz. Ali ile Muaviye taraftarları arasında vukû bulan savaş, Hz. Ali'nin lehine neticelenmek eğilimine girince; kurnazlık ve zekâsıyla tanınan ünlü sahabe Amr b. el-As, Muaviye'ye askerlerin mızraklarına Kur'ân sayfaları takılması ve bu yolla neticenin ilahi hakemliğe bırakılmasının talep

³²⁹Dûrî, *Mukaddime fî Tarihi'l-İktisâdî'l-Arabî*, 43. Mevâlînin Arab Mevlalarıyla beraber harp etmelerine dair bkz. İbnü'l-Esîr, III, 173; Zeydân, II, 347.

³³⁰Şehristânî, 131-137.

³³¹Hâricîlerin ortaya çıkışı, faaliyetleri, fırkaları ve siyasi faaliyet alanları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1993. Bu tezin basıldığından haberdar olmakla beraber, tezi kullanmış omamız nedeniyle, dipnotu da teze göre verdik.

edildiği mesajının verilmesini teklif etti. Bu teklif kabul edildi ve Muaviye'nin askerleri mızraklarına Kur'an sayfaları takıp savaşı durdurarak, Muaviye aleyhine gerçekleşen bir mağlubiyete mani olmuş oldular. Hz. Ali, bu hamlenin bir savaş hilesinden başka bir şey olmadığını biliyordu ve askerlerine savaşa devam etmeleri konusunda emir verdi. Fakat Hz. Ali'yi dinlemediler ve onu savaşı bitirip tahkîmi³³² kabul etmeye zorladılar.³³³ Hz. Ali isteksiz bir şekilde bunu kabul edip ordusuyla geri dönerken; Hz. Ali'yi hakemliği kabul etmeye zorlayan grup, bu sefer tam tersi bir taleple bu kararın yanlış olduğunu ve kendilerinin bu yanlıştan tövbe ettikleri gibi, Hz. Ali'nin de bu anlaşmayı bozarak yanlışından dönmesini istediler. Hz. Ali, istemeyerek de olsa yapmış olduğu anlaşmaya sadık kalacağını ve onların taleplerine uymayacağını söyleyince, bu grup Hz. Ali'den ayrılarak ona düşman kesildi ve grup hâricînin çoğulu olan havâric ismiyle anılmaya başladı.³³⁴

Hâricîleri, Emevî-Mevâlî ve Arab-Mevâlî ilişkisi açısından değerli kılan şey, hilâfetin Kureyş'e ya da Arablara mahsus bir vazife olmadığını ve ehliyet sahibi olmak kaydı şartıyla bütün müslümanların bu vazifeye namzet olduklarını iddia etmiş olmalarıdır.³³⁵ Hâricîler, Hz. Peygamberin "*Eğer başınıza Habeşli bir köle bile geçse ona da itaat edin*" hadisini propaganda aracı olarak kullanarak, insanları bu fikir etrafında mücadeleye davet ediyorlardı.³³⁶ Hâricîler, hilâfetin herhangi bir nesebi kabile veya milliyete inhisar etmediğini ispat etmek ve bu yolda bir siyasî propaganda yürütmek maksadıyla; Hz. Ömer'in hançerlendikten sonra söylediği "*Eğer Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı sağ olsaydı onu istihlâf ederdim*"³³⁷ sözünü de delil olarak kullanıyorlardı. Hâricîler, peygamberin ve önemli bazı sahabelerin sözlerini de referans olarak kullanmakla beraber, daha ziyade eşitliğe işaret eden âyetler³³⁸ temel hareket noktalarıydı.

³³² Tahkîm vesikası için bkz. Dineveri, 194.

³³³ Laura Veccia Waglieri, "Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılımasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi", (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), *AÜİFD*, Ankara 1973, c. XIX, s. 147-150.

³³⁴ Taberî, V, 49; Yâkubî, II, 189; İbn Abdîrabbih, II, s. 232. Ayrıca bkz. Wellhausen, *Arab Devleti*, 27.

³³⁵ Şehristânî, 131-137. Ayrıca bkz. Goldziher, *Müslim*, 131.

³³⁶ İbn Mâce, *Sünen*, 955.

³³⁷ Taberî, IV, 227.

³³⁸ Hucurât, 49/10; Alak, 96/1; Tîn, 95/4; Nisâ, 4/1.

Bir iddiaya göre, Hâricîler Müslüman ordularının daha önce fethettiği bazı toprakları kontrol etmiş ve bu topraklar da vergileri düşürerek özellikle Acem mevâlîden önemli bir destek bulmuşlardır.³³⁹ Hâricîler arasına bazı casuslar sokularak faaliyetleriyle ilgili bilgi alınmaya çalışıldığı ve bu casusların umumîyetle mevâlîden olduğu iddiası da vardır.³⁴⁰

Hâricîler ortaya attıkları fikirlerle bütün Müslümanlar arasında soy, sop, kabile farkı olmaksızın mutlak bir eşitliği savunuyorlardı. Bu sebebe istinaden Wellhausen, mevâlînin ilk destek verdiği isyan hareketinin hâricî hareketi olduğunu iddia etmektedir.³⁴¹

Goldziher ise, ortaya çıkan siyasî ve dinî fırkalar içinde eşitlikçilik fikrini en hararetli savunan grubun hâricîler olduğunu iddia etmekte ve buradan hareketle hâricîlerin ilk Şuûbî temsilciler olarak kabul edilebileceğini iddia etmektedir. Goldziher'in atıf yaptığı durum, *Şuûbiyye*'nin ilk hareket dalgasını oluşturan *ehlî't-tsviye* grubuyla hâricîlerin eşitlikçi fikirleri arasındaki benzerliktir. Temel olarak hâricîlikle Şuûbiyye arasında birbirinin devamı olmak noktasında bir irtibattan bahsetmemektedir.³⁴²

2. Şia Hareketinde Mevâlî

Şia ifadesi Arapça lügat karşılığı itibariyle taraftar anlamına gelmekte ve bu taraftarlık herhangi bir kişi veya harekete taraftarlığı ifade etmek için kullanılmaktadır. Şia kavramı, mezhep hareketini kastedecek şekilde kazandığı anlam itibariyle ise; imâmeti sadece Hz. Ali ve neslinin hakkı sayan ve imâmeti bir maslahat meselesi olmaktan çok dinî rükünlerden olan bir usûl meselesi olarak gören topluluğu ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁴³

³³⁹ Nayif Mahmud Ma'ruf, *el-Havâric fi'l-Asri'l-Umevî; Neş'etuhum, Tarihuhum, Akaiduhum, Edebuhum*, Beyrut 1981, s.162.

³⁴⁰ Müberred, II, 214.

³⁴¹ Wellhausen, *Arab Devleti*, 33.

³⁴² Goldziher, *Müslim*, 131.

³⁴³ Şehristanî, 169.

Bu ifadenin, mezhepsel bir topluluğu ifade etmek için kullanılmaya başlaması, en erken IX. yüzyıl sonlarında başlamaktadır. Bu sebeple bu ifadenin kullanımıyla ilgili kronolojik bir hassasiyet gözetmemek bazı karışıklıkların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir.³⁴⁴ Bu hassasiyeti gözetmenin gerekliliğiyle beraber, IX. yüzyıl sonuna kadar ortaya çıkan Ali taraftarları hareketlerini de doğru bir şekilde tanımlama ve isimlendirme ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacı giderme anlamında, Watt'ın "ilk şîî hareketler" ifadesi³⁴⁵ yaygın şekilde kabul görmüştür ki, Muhtar es-Sekaff hareketi de bu zümreden hadiselerin en önemlilerinden biri olarak kabul edilebilir.³⁴⁶

Hz. Hüseyin'in Emevî idaresi tarafından şehit edildiği Kerbela hadisesi (61/680) umumîyetle şîî hareketin odak noktası olarak kabul edilir. Fığlalı, Kerbela hadisesinin akabinde, ehl-i beytin uğradığı katliamin intikamını almak için ortaya çıkan ilk hareketin Tevvabûn hareketi olduğunu iddia etmekle beraber, Lammens³⁴⁷ ve Watt³⁴⁸ bu anlamda ilk olma özelliği taşıyan hareketin Hucr b. Adiy hareketi olduğunu düşünmektedir.³⁴⁹ Tevvabûn hareketi, Hz. Hüzeyin'e yardım vaadinde bulunan, fakat sözlerinde durmayıp Hz. Hüseyin'e ihanet eden ve bir anlamda ölümünde pay sahibi olan Kûfelilerden müteşekkildi. Yaptıklarından pişmanlık duyduklarını ve tövbe ettiklerini ifade ettikleri için, tövbe edenler anlamında *Tevvabûn* ismini almışlardı. Bu hareket ilk etapta sayısal olarak önemli bir yekûne ulaşmakla beraber, daha sonra pişmanlık ve tevbe motivasyonu etrafında bir araya gelen grup, ironik bir şekilde Tevvabûn hareketini de terk etmiştir. Yaşanan ayrılmalardan sonra hareket, çoğu yaşlılardan müteşekkil, muharip gücü zayıf bir harekete dönüşmüştür. Tevvabûn grubunu harekete geçmek konusunda cesaretlendiren sebeplerden belki en önemlisi, o esnada Emevî devletinin yaşadığı istikrarsızlık ve savrulmaydı. Hâricî hareketinin yeniden aktif hale gelmesi ve Abdullah b. Zubeyr'in Emevî idaresine karşı hilâfet iddiasıyla başlattığı isyan, Emevî devletinin zor durumda olduğu ve bu vasatta onlara karşı bir zafer elde etme

³⁴⁴ Ethem Ruhi Fığlalı, *İlk Şii Hareketler*, 336

³⁴⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 47.

³⁴⁶ Erkoçoğlu, 115.

³⁴⁷ H. Lammens, "Hucr b. Adiy", *İA*, İstanbul 1979, c. V, s. 576.

³⁴⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 49.

³⁴⁹ Hucr b. Adiy Hareketi konusunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hucr b. Adiy Hareketi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2004, c. III-6, s. 31-48.

ihtimalinin yüksek olduğu ümidinî doğurmuştu. Bu hareket hem sayısal olarak çok önemli bir destek bulmaması hem de bu harekete katılanların savaş becerisi çok yüksek olmayan yaşça ileri kişiler olması nedeniyle, Emevî iktidarı için çok önemli bir sorun teşkil etmedi ve kolayca bastırıldı. Tevvabûn hareketi Emevî devletine çok önemli bir sorun teşkil etmemiş olsa bile Irak'ın yeniden Emevî hâkimiyetine geçmesini geciktirmiş ve Muhtar'ın hareketinin altyapısına katkıda bulunmuş olması itibariyle önemlidir.³⁵⁰

Muhtar es-Sekafî, Emevîlere muhalif bir hareketle ortaya çıkmadan önce de Arab toplumunda bilinen birisiydi. Babası İran'ın fethinde ölmüş, kız kardeşi dönemin önemli isimlerinden biri olan Abdullah b. Ömer ile evlenmiş ve amcası Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın hilâfeti döneminde Medâin valiliği yapmıştı. Öte yandan Muhtar'ın kendisi de, Hicâz ve Irak bölgesinde birçok karışıklıkta adı geçen ve göze çarpan biriydi. Hz. Hüseyin adına Kûfe'ye giden Müslim b. Âkil Muhtar es-Sekafî'nin evinde misafir olmuştu. Müslim b. Âkil öldürüldükten sonra Muhtar üç gün içinde Kûfe'den ayrılmak zorunda kalmış ve daha sonra bölgede hâkim olan İbn Zubeyr'e beyat etmişti. Muhtar, faaliyetine başladığı dönemde verdiği mücadelenin ehl-i beytin kanlarını yerde bırakmamak ve intikamlarını almak için Hz. Ali evlâdından Muhammed b. Hanefiye adına olduğunu söylüyor ona vekâleten halktan biat almaya çalışıyordu.³⁵¹

Muhtar es-Sekafî'nin hareketi, içinde mevâlîden de ciddi sayıda bir katılım barındırmakla beraber, ilk başta Kûfe eşrafının desteğine dayanıyordu. Fakat Muhtar es-Sekafî mevâlînin katılım sayısını arttırmak ve bağılıklarını güçlendirmek için onları birçok konuda Arablarla denk hale getirince, Kûfe eşrafının desteğini kaybetti ve hareketi büyük ölçüde mevâlîye dayanmak durumunda kaldı. Muhtar, mevâlînin

³⁵⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, "İlk Şii Olaylar; Tevvabûn Hareketi", *AÜİFD*, C,XXVI, s. 339-352; Farhad Daftary, *Muhalif İslâmın 1400 yılı; İsmaililer; Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı yayınları, Ankara 2001, s. 79-80; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (Emevîler Dönemi)*, Ensar, İstanbul 2011, s. 107-109; Erkoçoğlu, 43-51.

³⁵¹ Taberî, VI, 107; Bağdadî, 38-39. Ayrıca bkz. Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1996. s. 117-19; Henry Loust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (Çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli), Pınar Yay. İstanbul 1999, s. 45.

zayıf noktasını bulmuş ve onları saflarına çekebilmenin en iyi yolunun onlara Arablara karşı mutlak bir eşitlik vadetmek olduğunu fark etmişti.³⁵²

Muhtar'ın mevâlîye savaşlarda elde edilen ganimetten eşit pay vermesi, mevâlîye fetihlerde elde edilen bir ganimet nazarıyla bakan ve onlara tepeden bakan Arabların ciddi anlamda rahatsız olmasına neden olmuştur. Muhtar'ın mevâlîyle kurduğu ilişkiden rahatsız olan Kûfe eşrafı, İbn Zubeyr'in saflarına geçmiş ve bu durum sadece mevâlîye dayanmak durumunda kalan Muhtar'ın sonunu getirmiştir.³⁵³ Amr b. Habbâb, yapacakları savaştan önce buluştuğu Muhtar'ın komutanlarından Malik b. Eşter'e "*Askerlerin arasında Arapça konuşan birini duymamamak gam ve hüznümü çok şiddetlendirdi, seninle olanlar bu Acemler mi?*"³⁵⁴ sözleriyle, Muhtar'ın hareketinin mahiyeti ve mevâlînin bu hareketteki etkisiyle ilgili ciddi anlamda fikir vermektedir.

Muhtar'ın bu hareketi, her ne kadar siyasî emellerini gerçekleştirmeye yönelik ve samimiyetten uzak bir hareket olarak yorumlanabilse de,³⁵⁵ etrafına mevâlîden müteşekkil ciddi sayıda muharip bir güç toplamasını sağladı. Muhtar'ın hareketi, amaç anlamında ardılı olduğu, fakat kendisi tarafından eleştirilen Tevvâbûn hareketine göre, içinde barındırdığı ve çoğunluğunu mevâlînin teşkil ettiği muharip gücün dinamizmi ve savaş konusundaki meziyeti bakımından daha organize ve güçlüydü. Muhtar'ın hareketinin üst satırda atıfta bulunduğumuz pozitif muharip karakteri ilk başlarda meyvelerini verdi ve Emevî hanedanı için ciddi bir problem teşkil etmeye başladı. Muhtar harekete başlarken belirlediği intikam ülküsüne de, Kerbela katliamının baş sorumluları olarak gördüğü, Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs ve oğlu Hafs b. Ömer, Şemir b. Zi'l-Cevşen, Havlî b. Yezid ve son olarak Ubaydullah b. Ziyâd'ın kellelerini alarak ulaştı. Muhtar'ın Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd ile yaptığı savaşı kazanıp onu öldürmesi, ardından kendine Kûfe'yi merkez yaparak bir dönem orada müstakil bir hâkimiyet tesis etmesi, hareketinin ulaştığı güç konusunda fikir vermek açısından önemlidir. Fakat Muhtar hareketi, İbn Zübeyr'in kendisine karşı bütün düşmanca hareketlerine rağmen onunla olan sorununu uzlaşma ile

³⁵² Dineverî, *Ahbaru't-Tivâl*, 299; Ayrıca bkz. Vloten, 16.

³⁵³ Taberî, VI, 44; Dineverî, 299-301.

³⁵⁴ Dineverî, 294.

³⁵⁵ Erkoçoğlu, 113.

çözebileceğine olan güçlü inancını yalancı çıkararak dramatik bir sonla, İbn Zübeyr tarafından ortadan kaldırıldı. Muhtar, İbn Zübeyr'le giriştiği mücadelede mağlup olmuş ve (69/687) yılında öldürülmüştür. Muhtar'ın öldürülmesinden 2 ay kadar sonra Muhtar'ın mesken tuttuğu dâru'l-imârede teslim olmadan direnen yaklaşık 6000 askeri, teslim olmalarına rağmen kılıçtan geçirildiler. Öldürülen bu askerlerin 4000'i mevâlîden oluşuyordu.³⁵⁶

Muhtar ve geriye kalan askerlerinin kılıçtan geçirilmesiyle, mevâlînin aktif ve etkili şekilde katıldığı ilk muhalefet hareketi sonlanmış oldu. Fakat bu hareket ileride ortaya çıkacak muhalefet hareketlerine bir model teşkil etmesi ve bu hareketlere ilham vermesinin yanı sıra, Horasana taşınacak Emevî muhalefetinin de çekirdeğini meydana getirdi.³⁵⁷ Bilindiği üzere Horasan merkezli muhalefet hareketi, Abbâsî devrimini sonuç vermiştir. Bunun yanında Muhtar'ın hareketi hem Şia ve hem de Mutezile doktrinine geçen beda' kavramını üretti ve Keysaniyye adı verilen Şia fraksiyonunu ortaya çıkardı.³⁵⁸

Muhtar hareketinden sonra uzun bir sessizlik dönemine giren Şîî hareketi, h. (122/740) yılında Emevîlere karşı, Zeyd b. Ali yönetiminde yeni bir muhalefet hamlesine girişti. Zeyd b. Ali, Emevîlere karşı muhalefet sebebinin ecdadının Kerbela'da Emevîler tarafından katledilmesi, Harre gününde Medine'ye saldırımları ve Kabe'ye mancınıklarla hücum etmeleri olarak açıkladı. Zeyd'in bu hareketinde de mevâlî önemli bir katılım gösteriyordu.³⁵⁹

Şia hareketinin hangi saiklerle ortaya çıktığı ve bu hareketin yaşadığı tarihsel dönüşüm anlamında çeşitli yorumlar vardır. Wellhausen, Şia hareketinin bir Arab hareketi olarak başladığını, fakat bir mevâlî hareketi olarak geliştiğini öne

³⁵⁶ Dineverî, 208. Ayrıca bkz. Erkoçoğlu, 130-131. Bir rivayete göre Mus'ab b. Zübeyr, Muhtar'la olan mücadelesinde, esir aldığı mevâlîyi öldürürken, eşrafın gönlünü kazanmak adına Arabları serbest bırakıyordu. Aynı dine mensup insanlar farklı bir muameleye tâbi tutuluyordu. Taberî, VI, 45.

³⁵⁷ Mikdâd, 272.

³⁵⁸ Bağdadî, 39; Laoust, 48.

³⁵⁹ Mikdâd, 277.

sürmektedir.³⁶⁰ Bazı Arab yazarlar ise mevâlînin Şia'yı İslâm akidesini tahrip etmek amacına hizmet eden bir perde olarak kullandığını iddia etmektedir.³⁶¹

Mevâlînin Emevîlere karşı giriştiği muhalefet hareketleri, umumiyetle Şuûbiyye hareketi kapsamında değerlendirilmektedir. Böylelikle bu muhalefet hareketleri bir çeşit hak arayışı ya da adaletsizlik ve eşitsizliğin ortaya çıkardığı rahatsızlığın bir dışa vurumu olarak anlaşılacak yerine, mevâlînin Arab iktidarını yıkmak ve yerine kendi iktidarlarını ikame etmek çabası olarak yorumlanmaktadır.³⁶²

Bizce mevâlînin Şia ile kurduğu muhalefet merkezli ilişki, diğer muhalefet hizipleriyle kurduğu ilişkiye nispetle çok daha özel bir anlam taşımaktadır. Çünkü mevâlînin Şia ile kurduğu bu ilişki, özellikle Fars unsuru için kimliğini ve kültürünü korumanın bir aracına dönüşmüş ve Arab etkisinin en azından kültürel düzeyde önlenmesi için doğal bir set olarak kullanılmıştır. Fakat bu noktada ilginç olan, şia hareketinin bir Arab ailesinin yani ehl-i beytin hilâfetin doğal sahibi olduğu ve bunun dinî referanslarla müeyyed olduğu fikri ile şekillenmiş bir hareket olmasıdır. Bunun yanı sıra, Şia ve mevâlî arasında kurulan muhalefet eksenli bağın, tarihi bir süreklilik ve devamlık arz etmesi ve Şîî tandanslı hareketlerin bazı istisnalar dışında kendilerini sünnî idarenin karşısında doğal bir muhalefet olarak konumlamış olması, şia düşüncesi ile mevâlî arasında gelişen ilişkiyi ve bu ilişkinin Şuûbî fikirlere yansımalarını anlamlandırabilmek açısından önemlidir.³⁶³

3. Mürcie ve Mevâlî

Mürcie isimlendirmesi, “ircâ” masdarının sahip olduğu iki anlama istinaden ortaya çıkmıştır. İrcâ ifadesinin ilk anlamı tehir etmektir ki, Mürcie mezhebine mensup olanların niyet ve amelin akdi arasındaki ilişkiyi birbirinden uzaklaştırarak neticeyi Allah'a havale etmek yoluyla ertelemelerine işaret eder. İkinci anlam

³⁶⁰ Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî ve Siyasî Muhalefet Partileri*, 168.

³⁶¹ İbn Abdîrahbîh, II, 251; Ahmed Emîn, *Fecr*, 276.

³⁶² Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 123; Mikdâd, 276.

³⁶³ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 371-381.

itibariyle ise, masiyet ve imanın aynı anda içtima edebileceği ve büyük günah işleyenlerin hükmünün tehir edilip Allah'a ircâ edilmesine dayanır.³⁶⁴

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk muhalif mezhep ve fırka olarak kabul edilen Hâricîler, büyük günah işleyen Müslümanların dinden çıkıp kâfir olduğunu iddia ediyordu. Bu sebeple küfre girdiğini düşündükleri Müslümanların kanlarını kendilerine helal görüp, Müslümanlar arasında terör estiriyorlardı. Mürcie mezhebi ise buna karşılık, büyük günah işlemiş olsa bile kimsenin dinden çıkmayacağını ve eğer bu kişi idareciyse ona itaat etmeye devam etmek gerektiği ve arkasında namaz kalmanın caiz olduğunu iddia ediyordu.³⁶⁵ Bağdâdî'nin *ircâ*³⁶⁶ olarak ifade ettiği düşünce, Mürcie fikrinin temel hareket noktasıydı. *İrcâ* fikri, günah işleyen kişinin durumunu Allah'a havale edip, onunla ilgili hüküm vermekten kaçınan bir durumu temsil ediyordu. Mürcie fikrinin ortaya çıkması, içinde Hz. Peygamber'in eşi dâhil olmak üzere Hz. Ali, Talha ve Zubeyr gibi önemli sahabelerin bulunduğu Cemel vakasının yol açtığı hem toplumsal hem de itikadî yarılımla doğrudan bağlantılıydı. Bu vakanın devamında ortaya çıkan dâhili mücadeleler, Cemel savaşıyla başlayan yarılmaya katkıda bulunmuş ve Müslümanlar arasındaki mücadelelerde binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Bu sürecin devamında ihtilaflar derinleşmiş ve ilk mezhebî ayrışmalar olarak isimlendirebileceğimiz firkalar ortaya çıkmıştır.

Mürcie hareketi, ilk ortaya çıktığı dönemlerde siyasî bir taraf veya temayül göstermiyordu. Fakat hadiselerin gidişatı onları zımnen de olsa siyasî bir pozisyon almak durumunda bıraktı.³⁶⁷ Mürcienin tavır aldığı meselelerden biri de mevâlî meselesiydi. Mürcie, mevâlînin durumuyla ilgili olarak, mevâlîye destek veren net bir tavır aldı. Mürcieye göre, mevâlînin Müslüman olduktan sonra gayr-i müslim statüsünde muamele görmeye devam etmesi uygun değildi. Mevâlî de diğer Müslümanların sahip olduğu hak ve sorumlulukların aynısına sahip olmalıydı.³⁶⁸

³⁶⁴ Şehristânî, 160-161.

³⁶⁵ A. J. Wensinck, "Mürcie", *İA*, İstanbul 1979, c. VIII, s. 808-809.

³⁶⁶ Bağdâdî, 25.

³⁶⁷ Mikdâd, 27.

³⁶⁸ Vloten, 66.

Arablar ve Arab olmayan Müslümanlar arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenen Mürcie, Müslüman olan yeni mühtedilerden kâfir vergisi alınması uygulamasını sorgulamıştır. Bunun en çarpıcı örneği, Cehm b. Safvân'ın da içinde bulunduğu Horasan merkezli hareket olup Mürcie'nin bu konudaki tavrını aksettirmesi açısından önemlidir.³⁶⁹

Mürcie'nin, itikadî konuların yanı sıra fikhî konularda da, daima dinde kolaylık ilkesini öne çıkarması ve daha esnek bir tavır alması; yeni Müslüman olan mevâlîyi rahatlatan bir unsur olmuştur. Ayrıca Mürcie, yeni fethedilen bölgelerde ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve siyasî pek çok problemle ilgilenmiş ve bunlara çözüm üretmeye çalışmıştır. Mürcie, ortaya koyduğu teorik ve pratik çerçeve vasıtasıyla, Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşamakta olan başta Türkler olmak üzere birçok milletin, gruplar halinde İslâm'a girmesinde etkili olmuştur. Sönmez Kutlu, Mürcie'nin mevâlî üzerinde oluşturduğu etkiyi şu şekilde ifade etmektedir: “*Mürcie'nin imân nazariyesi, Horasan ve Maveraünnehir'de yeni Müslüman olanların, Arab Müslümanlarla eşit haklara sahip olabilmek için Emevî zulmüne karşı sürdürdükleri mücâdelenin temelini oluşturdu.*”³⁷⁰

Mürcie hareketinin vücuda getirdiği fikirler, Emevî devleti tarihinin en uzun süren muhalefet mücadelesini ortaya çıkardı. Bu hareket Horasan'da, Hâris b. Sureyc (116-128/734-746) önderliğinde ortaya çıktı.³⁷¹ 13 yıl süren isyanı boyunca askeri güç olarak büyük ölçüde mevâlî unsura dayanan Hâris b. Sureyc'in ordusunda mevâlî ve Arablardan yaklaşık 60.000 kişinin savaştığı rivayet edilmektedir.³⁷²

Hâris b. Sureyc'in muhalefet manifestosunda, Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine ve rıza dairesine muvafık hareket etmenin önemi vurgulanmaktadır.³⁷³ Hâris b. Sureyc'in iniş çıkışlar, zaferler, hayal kırıklıkları içinde geçen 13 yıllık mücadelesi, Emevîlerin Arabçılık mefkûresine karşı ortaya çıkmış İslâmî bir mücadele olarak görülmekte ve bütün imkânlarıyla Emevîlere karşı

³⁶⁹ Vloten, 42.

³⁷⁰ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV, İstanbul 2012. s. 290.

³⁷¹ İbnü'l-Esîr, IV, 497.

³⁷² Taberî, VII, 294.

³⁷³ Taberî, VII, 96.

mücadele eden Hâris b. Süreyc'in, Abbâsî devriminin zeminini hazırladığı iddia düşünülmektedir.³⁷⁴

Hâris b. Süreyc'in (128/746) yılında öldürülmesiyle sona eren Horasan merkezli bu hareket, nihaî anlamda başarılı olamasa da, Emevî devletinin Maveraünnehir ve Horasan'daki gücünün gerilemesi konusunda belirgin şekilde muvaffak oldu ve Emevîleri yıkacak Abbâsî devrimin zeminini inşa etti. Bu süreçte sağlanan başarı, mevâlînin yadsınamayacak katkılarıyla gerçekleşti.³⁷⁵ Maveraünnehir ahalisinin Hâris b. Süreyc hareketine katılmaları, Arablarla eşit hakları paylaşmak amacına dayanıyordu.³⁷⁶ Bu hareketi tehlikeli kılan ve bu denli uzun sürmesine neden olan temel sebep, Emevî hilâfetinin merkezine uzak ve yoğunluklu olarak mevâlînin yaşadığı bir bölgede gerçekleşmesi ve bu vesileyle münbit bir muhalefet alanına konumlanmış olmasıdır.³⁷⁷ Wellhausen, Hâris b. Süreyc'in İranlı Müslümanlara devlet içinde vatandaş hukukunu kazandırmak amacıyla giriştiği bu teşebbüsü şöyle kritik eder: "*Hâris daha evvelki devirlerde harekete geçmiş olsaydı ona mutaassıp inkılâpçı sıfatıyla Haricî denilecekti. Fakat o, Hâricîlerin ısrarla üzerinde durdukları müfrit fikirlere saplanmamıştı. Ne kendisine halife sıfatıyla biat ettiriyor, ne de başka birisi için biat topluyordu. Murciî olarak ortaya çıkmıştı. Mürciîlik ise; bir toplanma politikasıydı.*"³⁷⁸

E. MEVÂLÎ-EMEVÎ ÇATIŞMASININ KÖKENLERİ

Mevâlî ile Emevîler arasındaki gerginlik birden fazla sebebe dayandığı gibi, bu gerginliği meydana getiren sebepler tek taraflı işleyen etkenler değildir. Emevîlerin kabileci anlayışı, mevâlînin Şuûbî fikirleri, belli çıkar hesaplarına dayanan siyasî hizipleşmeler, bu anlaşmazlık ve öfkeyi meydana getiren bileşenler olarak kabul edilebilir.³⁷⁹

³⁷⁴ Taberî, VII, 332-342; Wellhausen, *Arab Devleti*, 362-363.

³⁷⁵ Mikdad, 281.

³⁷⁶ Vloten, 67.

³⁷⁷ Mikdâd, 282.

³⁷⁸ Wellhausen, *Arab Devleti*, 220.

³⁷⁹ Lumeylim, 141.

Dûrî, mevâlîyi muhalefete sevk eden ve niyetlerini temsil eden eğilimleri şu şekilde açıklamaktadır:

1) varlık bilinci ve bağımsızlığa işaret eden tarihî anlamıyla İran'ın önderlik ve özgürlüğünü isteyen ulusal dürtü

2) Sâsânî toplumundaki mevcut duruma karşı çıkan ve İslâm çağında da bu durumların değişmemesinden ötürü direnmeye devam eden İran kaynaklı sosyal dinî hareketler; kendi varlığı üzerinde İslâmın tehlikesini sezen dinî kaynaklı misyoner Maniheizm ve Zerdüştlük hareketleri.³⁸⁰

Dûrî, Mevâlîyi Emevîlere karşı muhalefet etmeye sevk eden bu sebeplerin Emevîlerin onlara karşı menfî muamele ve zulümleri tarafından tahrik edildiğine dair yaygın kanaate şüpheyle yaklaşmakta ve mevâlîyle Emevîler arasındaki gerginliği Arab-Acem rekabeti perspektifinden okumaktadır. Şuûbiyye hareketi ile ilgili düşüncesini de bu eksende kuran Dûrî, Emevî dönemi uygulamalarını ilkelerden bir sapma olarak görmemekte ve bunların dönemsel ihtiyaçların doğurduğu refleksler olduğunu iddia etmektedir.³⁸¹

Daha önce naklettiğimiz, fakat konu itibariyle tekrar etmekte fayda gördüğümüz Wellhausen'in Emevî devleti ile ilgili yorumu da önemlidir. Wellhausen, mevâlînin kızgınlığının en önemli kaynaklarından biri olarak; Emevîlerin Müslümanların liderliğini temsil etmekten ziyade, Arabların hatta Emevî ailesinin idareceliğini yansıtan, kapsayıcı ve birleştirici olmaktan uzak idarî anlayışlarını görmektedir.³⁸²

Bizim kanaatimize göre, mevâlînin rahatsızlığını tahrik eden en önemli etken, Emevîlerin ekonomik politikalarıydı. Emevî idaresinin harâc, cizyenin tahsili ve atıyyenin dağıtımını konusundaki tasarrufları mevâlî hoşnutsuzluğunu tahrik eden en önemli nedenler olmuştur.

³⁸⁰ Dûrî, *İlk dönem İslâm Tarihi*, 123.

³⁸¹ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 39.

³⁸² Wellhausen, *Arab*, 67.

1. Harâc-Cizye Meselesi

Öncelikle harâc ve cizyenin basit bir tanımını yapmaya ve bu iki vergi arasındaki farkı anlatmaya çalışacağız. Harâc, topraktan alınan bir vergiyken, cizye ise gayr-i müslimlerin ödedikleri baş vergisiydi.³⁸³ Bu iki vergi arasındaki ilk fark; cizyenin nassa, harâcın ise içtihadla dayanıyor olmasıydı. Cizye vergisi Tevbe sûresinin 29. âyetiyle hükmü sabit bir vergiyken; harâc vergisi, Mu'minûn³⁸⁴ sûresinin 72. âyetine dayanarak yapılan bir içtihadla istinad ediyordu.³⁸⁵ Cizye ve harâc arasındaki ikinci fark: cizye³⁸⁶ vergisinin asgari tahsil tutarı nass, âzami tahsil tutarı içtihadla belirlenmişken; harâc vergisinin hem asgarî ve hem de azamî tahsil miktarı³⁸⁷ içtihadla belirlenmiştir. Bu iki vergi türü arasındaki üçüncü fark; cizye vergisi sadece kâfirlerden alınıp Müslüman olmalarıyla beraber hükmü iptal olurken; harâc vergisi hem gayr-i müslim hem de Müslümanlardan alınabilmekteydi.³⁸⁸ Cizye vergisi kadın, çocuk, köle ve aklî melekesini kaybetmiş kişilerden tahsil edilmeyip, sadece akıllı ve hür erkeklerden alınmaktadır.³⁸⁹ Şimdi harâc vergisinin nasıl ortaya çıktığından bahsederek bu konuda bir tartışma yürütmeye çalışacağız.

Bir toprak ve içinde yaşayanların durumu, o toprağın ele geçirilme şekline göre farklı hukukî durumlar doğurmaktaydı. Bir toprağın savaş yapılmadan ahaliyle teslim olması farklı bir muameleyi gerektirdiği gibi, anveten (savaşla) alınması daha farklı bir uygulama ortaya çıkarıyordu. Bir toprak savaş yoluyla ele geçirildiğinde, fâtiler, ele geçirdikleri toprak ve içinde yaşayanlar üzerinde geniş bir tasarruf özgürlüğüne sahip oluyordu. Fethedilen bölge yağmalanıp arazisi fâtiler arasında

³⁸³ Ebû Yûsuf, 122.

³⁸⁴ Mu'minûn 23/72.

³⁸⁵ Ebû Yûsuf, 23-24; Mâverdî, 181-186.

³⁸⁶ Cizyenin miktarı ile ilgili fakihler arasında bazı görüş ayrılıkları ve tartışmalar mevcuttur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mâverdî 184.

³⁸⁷ Harâc vergisinin miktarı bölgesel anlamda da bazı farklılıklar gösterebilmekteydi. Bkz. Mâverdî, 188.

³⁸⁸ Harâc vergisinin durumu birçok açıdan tartışmalıdır. Bu verginin temel olarak topraktan alınan bir vergi olması nedeniyle, hem Müslümanlardan hem de gayr-i müslimlerden alınabileceğini düşünen fakihler mevcutken, bu verginin Müslümanlardan alınamayacağını kabul edenler de vardır. Bu konudaki tartışmalarla ilgili olarak bkz. Yahyâ b. Âdem, 62-68.

³⁸⁹ Mâverdî, 183; Yahya b. Âdem, 63.

taksim edilebilirdi. Ayrıca çocuk ve kadınları köleleştirmek ve bölge halkını topraklarından çıkarmak İslâm savaş hukukunun mümkün kıldığı durumlardı.³⁹⁰

Harâc vergisi, daha önce uygulanan, fethedilen toprakların askerlere dağıtılması uygulamasının değiştirilip, toprakların beytûlmâle dâhil edilmesi ve işletilmek üzere sahiplerine iade edilmesiyle ortaya çıktı. Harâc uygulamasını ortaya çıkaran yeni durum Hz. Ömer'in içtihadıyla meydana geldi. Hz. Ömer, alınan toprakların Müslümanlar için cârî bir gelir kaynağına dönüşmesi niyetiyle, bu toprakları eski sahiplerinde bırakmış; fakat bunun karşılığında onlardan, ürettikleri mahsül üzerinden bir ortaklığa tekabül eden harâc vergisini almaya başlamıştır. Bu uygulama ile beraber gayr-i müslimlerden alınan iki farklı vergi türü söz konusudur. Gayr-i müslimlerden alınan cizye vergisinin yanında, işletilmek üzere eski sahiplerine iade edilen topraklar için ödedikleri ayrı bir vergi olarak harâc ortaya çıkmıştır. Toprakların eski sahipleri, işletilmek üzere onlara iade edilen topraklar üzerinde, satmak, miras bırakmak veya başka türlü bir alışverişin konusu etmek hakkına sahip değillerdi.³⁹¹

İslâm fetihlerinin ilk dalgasında, gayr-i müslimlerin İslâm'a girmesi beytûlmâl üzerinde bir etki oluşturmadı. Çünkü bu ihtida hareketleri, beytûlmâl gelirleri üzerinde bir sarsıntı meydana getirecek düzeyde bir hızda gelişmiyordu. Fakat Süfyanîlerin iktidarı ele geçirmesiyle bu ihtida hareketleri fetihlere paralel şekilde önemli derecede hızlandı. Mervânîlerin iktidarından sonra ise hazineyi doğrudan etkileyebilecek bir ivme kazandı. İhtida hareketlerinin hızlanması, tabiatıyla mevâlî sayısının da artması anlamına geliyordu. Bu durum üç önemli neticeyi ortaya çıkardı: ilk olarak, beytûlmâl, yeni mühtedilerin ehl-i zimme iken ödedikleri harâc ve cizye kaynağından mahrum kaldı. Bu durum ihtida hareketleri artıp hızlandıkça hazinenin biraz daha fazla zayıflayacağı anlamına geliyordu. İhtida hareketlerinin hızlanmasının ortaya çıkardığı ikinci önemli netice ise, yeni Müslüman olanların topraklarını terk ederek şehirlere göç etmeye başlamasıdır. Bu demografik hareketlenme periferideki toprakların âtil hale gelmesine ve Emevî ekonomisinin en önemli sacayaklarından biri olan ziraatin hızla kötüye gitmesine neden oldu. Üçüncü

³⁹⁰ Zeydân, II, 274.

³⁹¹ Ebû Yûsuf, 24-25. Harâc vergisinin ortaya çıkma aşamaları için bkz. Mâverdî, 184-200.

önemli sonuç ise, şehirlere göç eden mevâlînin din kardeşleri olan Arabların aldığı atıyyeden pay istemeleridir. Mevâlî de fetih hareketlerine aktif olarak katılıyordu ki, ilk İslâm dönemi uygulamaları mikyas alındığında bu durum onları doğal olarak hak sahibi yapıyordu. Bu saydığımız üç netice beytûlmâlın kaynaklarını azaltırken, bir taraftan da hazineye binen yükü arttırıyordu. Bu tablo hazinenin gelir ve gider durumu arasındaki dengenin bozulması sonucunu doğal hale getiriyordu. Mevcut ekonomik yapı, Emevîleri iki seçenekten birini tercih etmek durumunda bırakmıştı; ya devletin ekonomik dengesini koruyamayacak ya da İslâm'ın koyduğu ilke ve ölçülerden ödün vereceklerdi.³⁹²

Mevâlî'nin ehl-i zimme statüsüne döndürülmesi uygulaması, özellikle Kûfe ve Basra'daki mevâlî sayısının çok hızlı şekilde artması neticesinde, Irak valisi Haccâc b. Yûsuf tarafından (80/699) tarihinde uygulamaya geçirildi. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, mevâlînin ganimet ve atıyyeden pay alarak büyük şehirlere göç etmesi, hem taşradaki ekonomik dengeyi hem de şehirlerdeki düzeni bozmuştu. Haccâc'ın aldığı ekonomik önlemler sonrasında; mevâlînin Kûfe ve Basra gibi şehirlerden kovuldukları ve ne yapacaklarını bilmez halde “*ya Muhammed, ya Muhammed!*” diye ağlaştıkları rivayet edilmektedir.³⁹³ Şehirlerden çıkarılan mevâlînin ellerine nereden geldikleri yazılmış ve geldikleri yere geri gitmeleri istenmiştir. Bir gün içinde seksen bin mevâlînin şehirlerden çıkarıldığı iddia edilmektedir.³⁹⁴

Bu noktada tartışmalı bir konu vardır. Haccâc mevâlîyi topraklarına gönderdikten sonra onları tamamen ehl-i zimme statüsüne döndürüp harâc ve cizyenin her ikisi ile de sorumlu hale mi getirdi, yoksa topraklarını işletmeleri karşılığında sadece harâcla mı sorumlu tuttu? Bu durumla ilgili tartışmaların temel sebebi, özellikle ilk dönem kaynaklarda harâc ve cizye ifadelerinin sıklıkla birbirinin anlamına gelecek şekilde kullanılmasıdır.³⁹⁵ Bu durum harâc ve cizye ifadelerini anlamlandırmada bazı zorluklar çıkarmakta ve hassas davranmayı gerektirmektedir.

³⁹² Wellhausen, *Arab Devleti*, 21-22; Mikdâd, 231-232.

³⁹³ Taberî, VI, 381.

³⁹⁴ Müberred, II, 97.

³⁹⁵ Lumeylim, 48.

Bir yoruma göre, Haccâc, yeni Müslüman olan mevâlînin üzerinden cizye yükünü kaldırdı. Fakat Müslüman topraklarının âtil kalmasını ve devlet hazinesinin zarara uğramasını engellemek için; büyük şehirlere göç eden mevâlîyi, Hz. Ömer döneminde başlatılan uygulama muvacehesinde işletmekle yükümlü oldukları topraklarına geri yolladı ve onlardan harâc vergisi almaya devam etti.³⁹⁶ Bu yoruma göre İslâmî referanslarda karşılığı olan vergi cizye idi. Harâc vergisi ise Hz. Ömer'in şahsî içtihadıyla ortaya çıkmış yeni bir uygulamanın ürünüydü.³⁹⁷ Bu sebeple, harâc vergisinin alınmaya devam etmesi, gayr-i İslâmî bir muamele değildir.³⁹⁸ Çünkü daha önce anveten (savaşla) alınan topraklar Müslüman fâtipler arasında dağıtılırken, bu uygulamada toprak beytûlmâle geçmiş ve belli şartlar altında işletilmek üzere sahibine geri iade edilmiştir. Bu şartların en önemlisi, bu toprakların işler halde tutulmasıdır.³⁹⁹ Ayrıca harâc vergisi anveten alınan ve daha sonra işletilmek üzere eski sahibine teslim edilen toprağın kendisinden alınmıyordu. Bu sebeple toprak sahibinin durumunun değişmesi toprağı etkilemiyordu.⁴⁰⁰

İbnü'l-Esîr'deki rivayete göre; Haccâc şehirlerdeki mevâlîyi köylerine gönderip onları cizyeyle de yükümlü hale getiriyordu.⁴⁰¹ Çünkü Haccac onların İslâm'a girişlerini samimi bulmamakta ve vergiden muaf olmak için İslâm'a girdiklerini düşünmekteydi. Demircan, İbnü'l-Esîr ve Taberî'nin,⁴⁰² Haccâc'ın uygulamasının anlatıldığı bölümleri arasında bir mukayese yapmakta ve İbnü'l-Esîr'in metninde olan, fakat Taberî'nin metninde yer almayan "*İnsanları kendilerinden cizye alınması için memleketlerine (köylerine) gönderdi*" cümlesinden hareketle, Haccâc'ın uygulamasında kastedilen şeyin harâc olduğu sonucuna varmaktadır.⁴⁰³

Haccâc'ın uygulamasının gayr-i İslâmî olmadığı iddiası başka bir soru ortaya çıkarmaktadır. Eğer savaşla fethedilen ve toprağı belli şart ve yükümlülükler altında

³⁹⁶ Lumeylim, 47.

³⁹⁷ Maverdî, 142.

³⁹⁸ Ebû Yûsuf, 29-44.

³⁹⁹ Wellhausen, *Arab Devleti*, 128-129.

⁴⁰⁰ Lumeylim, 48-51.

⁴⁰¹ İbnü'l-Esîr, IV, 221.

⁴⁰² Taberî, VI, 481.

⁴⁰³ Demircan, 131-132.

ona iade edilen ehl-i zimmeden kişi ihtida ederse yeni hukukî durumu nasıl olacaktır. Bu toprak beytülmalin yani toplumun ortak malı olarak kalacak ve kişi cizyeden muaf olup, işlettiği eski toprağı karşılığında harâc ödemeye devam mı edecektir. Yoksa hem cizye hem harâctan muaf olup eski toprağı bütün tasarruf haklarıyla ona iade edilerek öşür vergisine mi tâbi olacaktır. Bu sorunun ortaya çıkmasının sebebi, Hz. Ömer'in harâc vergisini başlatan yeni toprak uygulamasının bu soruyu öngörüp böyle bir durum ortaya çıkması halinde nasıl davranılması gerektiğine dair net bir cevap vermemiş olmasıdır. Bu sebeple ne yapılacağına dair bir belirsizlik ortaya çıkmış ve haliyle bu durum müçtehitler arasında farklı yorumlara sebep olmuştur.⁴⁰⁴

Bu tartışmalara dinî referanslar zaviyesinden yaklaştığımızda, gayr-i müslimler tarafından ödenen harâc vergisinin neye karşılık ödendiği tartışmalı bir konudur. Fakat cizye vergisinin kimler tarafından ödeneceği âyetle sabit olduğuna göre, Haccâc'ın veya başka bir Emevî idarecisinin manası ve hükmü açık bir âyete nasıl karşı gelebildiği ve eğer gerçekten bu hükmü Müslüman mevâliden de cizye alarak çignemişlerse nasıl bir açıklama ve savunma geliştirdikleri merak konusudur.⁴⁰⁵

Lumeylim, özellikle Horosan bölgesinde yeni Müslüman olanlardan cizye vergisi alınması veya halka yüksek vergiler yüklenmesinin sorumluluğunu, vergi toplama işini İslâm fetihlerinden sonra da sürdürmeye devam eden dihkân gibi yerel yöneticilere yüklemektedir. Ona göre, bölge vergilerinin toplanması iltizam usûlüyle yerel yöneticilere bırakılmıştı ve dihkânların yüksek gelir elde etme hırsı halkın yaşadığı mağduriyetin temel sebebiydi.⁴⁰⁶ Bu iddianın doğrulunu kabul etsek bile, Emevî idaresinin bu konudaki sorumluluğunu yadsımanız mümkün değildir. Zira bu tarz bir durumda halkın şikayetlerini dinleme ve bu doğrultuda önlemler alma sorumluluğu devlete aittir.

Dûrî'ye göre, Haccâc'ın mevâlîye uyguladığı topraklarına geri döndürme ve yeniden harâc ve cizye vergisi ödeme uygulaması, hazineyi tekrar eski canlılığına kavuşturduğu gibi, âtil kalan ziraat alanlarının da yeniden canlanmasını sağladı ve

⁴⁰⁴ Yahya b. Âdem, 167; Belâzurî, *Fütuh*, 268.

⁴⁰⁵ Bu tartışmalar bağlamında bkz. Ziyauddin Ahmed, "The concept of Jizya in early İslâm", *İslâmic Studies*, İslamabad 1975, c. XIV, s. 293-304.

⁴⁰⁶ Lumeylim, 54-55.

Emevî devletini hem siyasî ve hem de ekonomik bir çöküşten kurtardı.⁴⁰⁷ Corci Zeydânâ göre ise, Emevîlerin harâc ve cizyeyi Müslüman olmuş mevâlî için de mecburi hale getirmesi, İslâm'a girmesine rağmen ehl-i zimme statüsünde kalan mevâlînin Emevîlere müteveccih bir öfke ve düşmanlık beslemelesine neden oldu ve bu durum uzun vadede Emevî devletinin yıkılmasına yol açtı.⁴⁰⁸ Emevî idaresinin, İslâm'ın öngördüğü müsâvât esaslarına riayet etmemesi, mevâlînin elinde dinî referanslara istinat eden önemli bir muhalafet kozuna dönüştü ve bu durum, özellikle dindarlığıyla öne çıkan Arab Müslümanların bir kısmından da bu anlamda bir destek bulmalarına neden oldu.⁴⁰⁹

Ömer b. Abdülaziz⁴¹⁰ halife olduğunda, İslâmî ilkelere uygun olmadığını düşündüğü mevâlîden haraç ve cizye alınması uygulamasını kaldırmıştır. Dindarlığı ve zühtüyle bilinen halife Ömer b. Abdülaziz toprak sisteminde yaptığı ıslahatın yanı sıra, mevâlîye Arablarla eşit miktarda atıyye dağıtılmasını sağlamıştır. Ömer b. Abdülaziz, İslâmî ilkeleri devlet idare şekline tamamen entegre etmek gibi bir niyet ve gayret içindeydi.⁴¹¹

Ömer b. Abdülaziz'in gayretleri, fetihlerin durması nedeniyle büyük ölçüde gayr-i müslimlerden alınan vergilere istinat eden Emevî hazinesinde önemli bir kriz yarattı. Ömer b. Abdülaziz, adalet endişesinde temerküz eden reformlarını devam ettirmenin kısa sürede devlet ekonomisini çökerteceğini fark etti ve çıkış yolu sağlayacak yeni bir uygulama arayışına girdi. Sonuç olarak bulduğu çözüm, Haccâc'ın uygulamasına geri dönmekten başka bir anlama gelmiyordu. Fakat Ömer b. Abdülaziz, bu uygulamayı kendi dünya görüşünü aksettiren bir üslupla gerçekleştirmek istiyordu. Ömer b. Abdülaziz, (100/718) yılı itibariyle harâc toprağı olan arazilerin üzerinden bu vergiyi kaldırmış, fakat bu toprakları işletmecilerine kiralamak yoluna giderek bu arazilerin câri bir gelir kaynağı olarak kalmasını

⁴⁰⁷ Abdülaziz Dûrî, *Mukaddime fî Tarihi 'l-İktisâdi 'l-Arabî*, 39.

⁴⁰⁸ Zeydân, II, 328. Bu iddia bölgesel bazı farklılıklar nedeniyle bütün mevâlî için doğruluğu ispatlanmış bir iddia olmamakla beraber, harâc ve cizyenin ıstılahî kullanımının bazı dönemler için çok karışık bir durum arz etmesi nedeniyle tartışmalı bir konudur. Bkz. Demircan 126.

⁴⁰⁹ Wellhausen, *Arab*, 67; Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 116.

⁴¹⁰ Ömer B. Abdülaziz hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülaziz*, Beyrut 1980.

⁴¹¹ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 125.

sağlamıştır. Bunun yanında Ömer b. Abdülaziz bu toprakların hem Arablara hem de gayr-i müslimlere satışını tamamen yasaklamıştır. Böylelikle harâc uygulaması başka bir yolla da olsa devam etmiştir.⁴¹²

Van Vloten, Emevîlerin harâc ve cizye kanalıyla hazineye giren kaynakların zayıflamasından duydukları endişeden dolayı, İslâm dâvetini devletin resmi politikası olmaktan çıkardıklarını iddia etmektedir.⁴¹³ Bu iddianın doğruluğu tartışmalı olmakla beraber, ekonomik endişeleri merkeze koyan bu tarz bir politika selefî uygulamalarına muvafakat etmemektedir. Selefî İslâm daveti konusundaki hassasiyetine Hz. Ömer'den bir örnek verebiliriz. Taberî'nin naklettiği bir rivayette, Hz. Ömer'in⁴¹⁴ bir Cuma hutbesinde: “*Allah'ım seni şahit tutarım ki, ben Emsâra valileri, Allah'ın dinini ve peygamberin sünnetini öğretmeleri, halka adaletle muamele edip, feyi adaletle taksim etmeleri için gönderdim*” dediği belirtilmektedir.⁴¹⁵

Emevîlerin harâc ve cizye ile ilgili uygulamaları, hem bu iki vergi türünün kronolojik ayrımının çok net olmaması ve hem de bu iki vergi türünü ifade etmek için kullanılan ibarelerin, kaynaklarda sıklıkla birbirinin anlamına gelecek şekilde kullanılması nedeniyle tartışmalı bir konudur. Fakat Emevîlerin ve özellikle Haccâc'ın uygulamalarının Irak bölgesinde yoğunlaşması ve bu bölgenin Emevî devletinin yıkılmasına neden olan Abbâsî devrimi dâhil olmak üzere birçok isyan hareketinin merkezi olması çok tesadüfî bir durum olmasa gerektir.⁴¹⁶

2. Atiyye Dağıtımında Eşitsizlik Sorunu

Emevî döneminde ortaya çıkan muhalefet hareketlerinin en temel sebeplerinden biri de atiyye dağıtımı konusundaki eşitsizliktir. Daha önceki bölümlerde Hz. Ömer'in uyguladığı atiyye sisteminden ve bu sistemin atiyye almaya

⁴¹² Yahya b. Âdem, 165-168. Ayrıca bkz. Wellhausen, *Arab devleti ve sükûtu*, 139-141.

⁴¹³ Van Vloten, 73.

⁴¹⁴ Bu konuda bkz. “Hz. Ömer ve Fey”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1982, s. V, s. 193-202.

⁴¹⁵ Taberî, IV, 204.

⁴¹⁶ Mikdâd, 241.

hak sahibi olmuş Müslümanları belli kıstaslar ve kriterler ölçüsünde farklı tabakalara ayırdığından ve alınan atiyyenin bu ölçüler muvacehesinde belirlendiğinden bahsetmiştik.⁴¹⁷

Hiz. Ömer'in Dîvanu'l-Atâ'yı kurması ve böylelikle atiyye dağıtımını bir sisteme oturtmasının sebepleriyle ilgili farklı yorumlar mevcut olmakla beraber,⁴¹⁸ İslâm'ın mukadderatında önemli rol oynayan öncü sahabeleri taltif etmeye ve onların hususi bir kıymet ve değeri olduğunu göstermeye yönelik bir sistem olduğunu söyleyebiliriz. Hiz. Ömer Hiz. Peygamber'e karşı savaşanlarla onun yanında savaşanların eşit olamayacakları fikrine sahipti ve bu sistemi kurmasının hareket noktası olan bu düşüncesini Hadîd suresinin 57. âyetindeki kavle dayandırıyor.⁴¹⁹ Fakat öncü olarak tarif edilen ve atiyye dağıtımında imtiyazlı olan ilk Müslüman grup, İslâm'ın hızla yayılması ve yeni Müslümanların sayısının artması nedeniyle sayısal anlamda bir azınlık durumuna düşmüş ve aldıkları yüksek atiyye miktarlarının da etkisiyle onlar zenginleştikçe, çeperde kalan yeni mühtediler fakirleşmiştir. Bu durum Kureyş aristokrasisinin hala hayatiyetini devam ettirdiği şekilde algılanmış ve eyaletlerden merkeze doğru yayılan rahatsızlığın temel nedenlerinden biri de bu algı olmuştur.⁴²⁰ Kureyş hâricindeki diğer Arab kabileler, Kureyş'in İslâm'dan sonra da ekonomik imtiyazlarını devam ettirmenin bir yolunu bulmuş olmasından hiç hoşlanmıyordu.⁴²¹ Bu durum kabilesel bir gerginlik yaratmanın yanında gayr-i Arab unsurlar açısından da önemli bir hoşnutsuzluk kaynağı olmuştur. Gayr-i Arab unsurların hoşnutsuzluğunun merkezinde çoğu zaman –dönemsel olarak değişmekle beraber- ya hiç atiyye alamama ya da Arablardan daha düşük miktarlarda atiyye alma rahatsızlığı olmuştur. Hiz. Ömer'in hayatının sonlarına

⁴¹⁷ Haccac'ın Irak valisi olmasıyla beraber yürülmüşe koyduğu ekonomik politikalar hem Arablar hem de mevâlî arasında rahatsız edici bir yankı bulmuştu. Bu anlamda, Arablar arasında destek bulan, fakat atiyye miktarına dair tartışmanın ortaya çıkardığı bir isyan olması açısından Abdullah b. Cârud isyanı incelemeye değerdir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Erkoçoğlu, 211-216.

⁴¹⁸ Taberî, III, 614.

⁴¹⁹ Bu konuda bkz. Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 225-229.

⁴²⁰ Basra halkının, Hiz. Ali'ye karşı destek isteyen Zübeyr b. Avvâm'a verdiği cevap, Müslüman fetihlerinin genişlemesiyle idari anlamda ortaya çıkan merkez çevre ilişkisinin, toplumsal düzleme etki eden bazı zihinsel yansımaları da olduğunu göstermektedir. Basra halkı ve Zübeyr b. Avvâm arasındaki diyalog için bkz. Taberî, III, 486.

⁴²¹ Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 98.

doğru kendi ihdas ettiği sistemi değiştirmeye teşebbüs etmesinin temel sebebi, bu tarz bir rahatsızlığı öngörmüş olmasıyla ilgili olabilir.

Hz. Ömer'in sisteminin ortaya çıkardığı sıkıntılardan biri de, şehirlerde yaşayıp Dîvanü'l-Cünd'e kayıtlı olan Müslüman askerlerin bu sistemin bir sonucu olarak giderek daha az atiyeye almaya başlaması ve fetihler seyrekleşip ganimet azaldıkça bir tür geçim sorunuyla karşılaşmaları ve şehirlerde başka işlerle iştigal etmeye başlamalarıdır. Hz. Ömer'in sisteminde atiyeden pay almaya müstehak olanlar: İslâm'ın intişarı, İslâm diyarlarının muhafazası, himayesi ve düşmanlara karşı korunması için mücadele eden kişilerdir.⁴²² Bu sistemde, köleler mâliklerine mahsub sayıldıkları için atiyeden pay almıyorlardı. Ayrıca kadınlar da erkeklerden daha az pay alıyorlardı. Atiyeye bir kişinin aylık ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek bir miktarda olup aylık olarak dağıtılıyordu.⁴²³

Dîvanü'l-Cünd'e kayıtlı olup atiyeye almayanlar, şartları zekâtтан istifade etmeye uygun olması halinde zekât alıyorlardı.⁴²⁴ Hz. Ömer'in, ondan atiyeye talebinde bulunan bedevîlere olumsuz cevap verdiğini bilmekteyiz.⁴²⁵ Hz. Ömer, atiyeyi emsârda bulunan Müslüman fâtihterin hakkı olarak görüyordu.⁴²⁶

Devlet hazinesinden atiyeye almak ve fetihlerde ele geçirilen ganimetlerden pay almak; ordugâh şehirlerden birinde bulunup dîvanlarda kayıtlı olmakla mümkün olduğundan, Hz. Ömer döneminden başlayarak taşradan ordugâh şehirlere doğru demografik bir hareketlenme yaşanmıştır. Ayrıca Ömer'in sistemi gereği alınacak payda öncelik sonralık durumları belirleyici etkenler olduğu için, bu hareketin oldukça hızlı bir akış içinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.⁴²⁷ Hz. Ömer'in uygulaması, Emevîler döneminde mevâlî aleyhine ortaya çıkan dezavantajlı durumu niyet etmemiş olsa bile, bu durumun ortaya çıkmasında kısmen de olsa etkili olmuştur diye düşünürüz.

⁴²² Mikdâd, 246-247.

⁴²³ Taberî, III, 615.

⁴²⁴ Mikdâd, 247.

⁴²⁵ Belâzurî, *Fütûh*, 444.

⁴²⁶ Taberî, III, 615.

⁴²⁷ Mikdâd, 246-247.

Muaviye hilâfete geçtiğinde fey gelirlerinin dağıtımı konusunda çok daha başka bir uygulamaya geçti. Mevâlinin feyden aldığı payı, maişete yardımı konusunda zikredilmeye bile değmeyecek 15 dirhem gibi bir rakama düşürürken, çoğu sürekli gönüllülerden oluşan ordunun önemli kademelerindeki komutanlara çok yüksek miktarlarda paylar verdi. Muaviye devlet hazinesini kendi lehine işleyen siyasî bir güç aracı olarak kullanmaktan da çekinmedi. Ona muhalif olanları veya bir şekilde ona hasım durumuna düşenlerin fey gelirlerini ya azalttı ya da tamamen kesti. Öte taraftan fey gelirlerini ona karşı yükselen muhalif sesleri susturmak için rüşvet olarak kullanmaktan da geri durmadı. Örneğin beyatlarını almak istediği önemli sahabe çocuklarının fey paylarını fâhiş şekilde katlayarak arttırdı. Muaviye'nin bu yönetim anlayışı, atiyyeleri bir istihkak olmaktan çıkarmış ve idarecinin amaç ve menfaatlerine hizmet eden bir araca dönüştürmüştür. Kûfe örneğinde olduğu gibi, Muaviye bir şehir halkını yaptırmak istediği şeye mecbur etmek için fey gelirlerini kesmekle tehdit edebilmektedir.⁴²⁸

Abdülmelik b. Mervân dönemiyle devletin halk üzerindeki atiyye baskısı biraz daha arttı. Bu dönemde siyasî istikrarsızlığın yol açtığı ekonomik çalkantı bir çeşit fiyat hareketliliği yani enflasyon üretmiş olabilir. Çünkü Dîvanü'l-Cünd'e kayıtlı olup atiyye alan mevâlinin aldığı pay Abdülmelik zamanında 20, Süleyman zamanında 25 ve Hişâm zamanında 30 dirheme çıkarılmış olmasına rağmen geçim zorluğu çeken ve başka işler yapan askerler olduğunu görmekteyiz.⁴²⁹

Şehirlerdeki Müslüman mevâlî sayısının artması ve bu mevâlinin de hem ganimetten ve hem de atiyyeden pay almak talebinde bulunması Arablar arasında da bir huzursuzluğa sebep olmuştur ki, Arablar mevâlîyle atiyyeden alınacak pay hususunda eşit olmak istemiyorlardı. Bu durumu Muhtar es-Sekafi hareketinde, muhtarın mevâlî askerlere de eşit pay dağıtmasından dolayı Kûfeli Arabların gösterdiği tepkiden ve Muhtar'ı yalnız bırakmalarından biliyoruz.⁴³⁰

⁴²⁸ Mikdâd, 248.

⁴²⁹ Cevde, 133.

⁴³⁰ Taberî, VI, 44.

Mevâlî çoğu zaman savaşlara mevlâlarıyla beraber katılıp, mevlâları hesabına atıyyeden pay alıyorlardı⁴³¹ ve mevâlînin bazen savaşlara kendi adına katılıp atıyyeden hiç pay almadığını görmekteyiz.⁴³² Müslüman mevâlî bütün bunlara karşılık, atıyyenin fark ayırt etmeksizin bütün Müslümanların eşit hakkı olduğunu da farkındaydı.

Emevî devletinin kurucusu Muaviye ile başlayan, atıyyenin bir siyasî araç olarak kullanılması diğer Emevî sultanları döneminde de yoğun şekilde devam etmiştir. Emevîler düşmanlarını sindirmek ve taraftar kazanabilmek için paranın gücünü sıkça kullanmışlardır.⁴³³

Atıyyeden hak ettiği payı alamadığını düşünen bazı Arablar ve mevâlî Emevîlerin atıyye konusunda onlar üzerindeki tasarruflarının keyfî ve haksız olduğunu düşünüyorlardı. Arablar, atıyyenin fâtiğ babalarının onlara bıraktığı bir miras olduğunu ve bu sebeple fey gelirlerinden ve devletin diğer kaynaklarından istifade etmenin doğal bir hakları olduğu kanaatini taşıyorlardı. Mevâlî ise, İslâm'ın müsavat esası mucibince diğer Müslümanlarla eşit bir şekilde atıyyeden pay almaları gerektiği fikrindeydiler. Hem Arabların hem mevâlînin atıyye konusundaki kanaatleri Emevîlere karşı giriştikleri muhalif hareketlerin en önemli muharriklerinin başında geliyordu. Fakat şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, Arablar atıyyenin sadece onların hakkı olduğunu düşünüyorlardı. Mevâlînin onlarla eşit şekilde atıyyeden pay almasına tahammül edemiyorlardı. Emevîler atıyye konusunda ne Hz. Ebûbekir'le Hz. Ali'nin uyguladığı eşitlik prensibini uyguluyorlardı. Ne de Hz. Ömer'in başlatıp Hz. Osman'ın da tatbik ettiği derecelendirme sistemini takip ediyorlardı.⁴³⁴ Emevîlerin sistemi siyasî çıkarlara hizmet eden bir pragmatizm ve bazen hasımlık hısımlık durumlarına göre şekillenen bir keyfiliğe dayanıyordu.

Emevîlerin sebep olduğu adaletsizliklerin bir kısmının, daha önce bir inanç etrafında toplanmış bir topluluğun başarılarının bir devlet sistemine aktarılmaya çalışılması çabası ile ilgili olduğunu da düşünüyoruz. Çünkü Emevîlerin

⁴³¹ Taberî, IV, 247.

⁴³² Taberî, VI, 559.

⁴³³ Mikdâd, 251.

⁴³⁴ Mikdâd, 252-253.

karşılaştıkları durumlar bazen tamamen, bazen de şiddeti itibariyle seleflerinin karşılaştıklarından farklıydı. Emevîlerin harâc ve atiyye ile ilgili politikaları sadece mevâlînin etkilendiği bir durum değildir. Çünkü bazen Arabların da harâc vermek durumunda kaldıklarını ve Emevîlerin atiyye ile ilgili siyasî tasarruflarının mağduruna dönüştüklerini görüyoruz. Bu durum hem Arablardan hem de mevâlîden bir grubun Emevîlere karşı muhalif bir harekete girişmelerine neden olmuştur. Emevîlerin bu siyaseti bir yandan kısa vadede devlet ekonomisini ayakta tutmak gibi bir fonksiyon üstlenirken, öte yandan Emevî muhalefetinin kendini üzerine bina edeceği meşru argümanlar bulmasını sağlamış ve siyasî olarak Emevî devletinin sonunu getirmiştir. İlginç olan nokta şudur ki, Emevî devleti, Arab ve mevâlîden muhalif grubun katkılarıyla yıkılıp Abbâsî devleti başa geçtikten sonra atiyye tamamen kaldırılmış, fakat bu durumda İslâm'a muhalif bir taraf görülmemiş olup Abbâsîlere karşı bu sebepten dolayı bir isyan hareketi gelişmemiştir.⁴³⁵

E. MEVÂLÎ VE EMEVÎ DEVLETİNİN YIKILMASI

Bazı tarihçilerin geleneksel olarak Emevî devletinin yıkılmasına neden olan Abbâsî devriminin plan, davet ve tenfiz sahalarında mevâlîye biçtikleri başrollük mevkiinin abartılı olduğu ve Abbâsî devriminin mevâlî karakterinden ziyade şîî bir karakter arz ettiği iddiası da mevcuttur.⁴³⁶ Tarihi rivayetlerden bize intikal ettiği üzere, Ebû Hâşim olarak bilinen Abdullah b. Muhammed b. Ebû Tâlib, vefatından bir süre önce Muhammed b. Ali b. Abbâs'a⁴³⁷ uğrayarak ona vâris olması konusunda vasiyyet verdi.⁴³⁸ Daha sonra ona herhangi bir hususi isim olmaksızın ehl-i beytin rızası için beyat almaya dayanan davetin nakîblerini tanıttı. Bu davet kendini şahıslardan ziyade Allah'ın kitabı, peygamberin sünnetini önceleyen ve Arablarla

⁴³⁵ Mikdâd, 254.

⁴³⁶ Mikdâd, 295.

⁴³⁷ Abdullah b. Muhammed b. Ebû Tâlib (Ebû Hâşim)'in imâmet hakkını Muhammed b. Ali b. Abbâs'a devretmesi kaynaklarda farklı şekillerde nakledilmektedir. Devir meselesine dair farklı yorumlar için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 24-34.

⁴³⁸ Vasiyyet mektubu için bkz. İbn Abdirabbih, IV, 476.

mevâlî arasında mutlak bir eşitlik öngören ve zalim Emevî devletinin yıkılmasını maksat olarak ittihaz eden bir hareket olarak tanıtıyordu.⁴³⁹

Bu davet esas aldığı ilkeler açısından mevâlînin gönlünü kazanmış ve özellikle Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde mevâlî üzerinde ciddi şekilde etkili olmuş olmakla beraber, bu devrim hareketi kabileler arası kadim rekabetin⁴⁴⁰ ortaya çıkardığı asabiyet kuvvetinden de istifade etmiştir.⁴⁴¹

Abbâsî davetini ele almadan önce, bu hareketin hangi coğrafyada ve hangi şartlar altında geliştiğini ele almak gerekir ki, bu hareket Maverâunnehir ve Horasan'da yayılma zemini bulmuştu. Bu bölgeyi müstakil olarak ele aldığımızda, bu coğrafyanın merkeze uzak bir noktada konumlandığını görmekteyiz.⁴⁴² Horasan bölgesi, Hz. Ömer döneminde başlayan fetih hareketlerinden sonra, Arab kabilelerin de iskân etmeye başladığı bir bölge olması hasebiyle kozmopolit bir hüviyet de arz ediyordu.⁴⁴³ Muhammed b. Ali'nin Horasan bölgesini prapaganda faaliyetinin merkezi olarak seçmesi de rastgele gelişmiş bir durum değildi. Bu bölge halkının diğer bölgelere nispetle dinî ve siyâsî bir partiyle organik bir bağ kurmamış olması ve bunun yanında Ehl-i Beyt'e karşı bir sempati beslemeleri; bu bölgeyi Muhammed b. Ali için uygun yapan sebeplerdi.⁴⁴⁴ Ayrıca burası Emevî idaresinin başlangıcından itibaren maruz kaldığı keyfî vergilendirmeler ve vergi artışları nedeniyle Emevî idaresine karşı öfkeli bir ruh hali içinde olan mevâlînin yaşadığı bölgeydi. Bölgede ehl-i zimme statüsünde olan gayr-i müslim ruhban sınıfı Emevî idaresine kadar vergi vermezken, Emevîler ruhban sınıfına da vergi mükellefiyeti getirdi. Zenaat ve el sanatlarıyla uğraşan esnafa yeni vergiler yüklenirken; Sâsânî döneminde alınan, fakat Müslüman fetihlerinden sonra iptal edilen “*Nevrûz*” ve “*Mihricân*” gibi bayram, festival vergileri de yeniden canlandırıldı. Özellikle Haccâc dönemindeki ekonomik

⁴³⁹ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 129.

⁴⁴⁰ Wellhausen da, Abbasî devrimin başarılı olmasında kabilesel rekabetin etkili olduğu fikrindedir. Horasan'ı Basra'nın kolonisi olarak tanımlayan Wellhausen, bu devrimin bir yerde Irak-Şam rekabetinin güçlü şekilde hissedildiği bir hareket olduğunu ima etmekte ve Horasan'da başlayan devrim hareketini doğru bir şekilde anlamlandırabilmenin, süreç içerisinde Basra'da olup bitenleri bilmekle mümkün olacağını belirtmektedir. Bkz. *Arab Devleti ve Sükûtu*, 189.

⁴⁴¹ Zeydân, II, 380. Abbasî devriminde kabile asabiyetinin rolü için bkz. Khalid Yahya Blankinship, “The Tribal Factor in the 'Abbasîd Revolution: The Betrayal of İmam İbrahim b. Muhammad”, *Journal of the American Oriental Society*, 1988, c. XCVIII-4, s. 589-603.

⁴⁴² Horasan bölgesi ile ilgili coğrafî ve idarî anlamda geniş bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, II, 350-354.

⁴⁴³ Bozkurt, 36.

⁴⁴⁴ Bozkurt, 37.

uygulamalar -harâc ve cizyenin Müslüman olan mevâliden de alınmaya başlaması- bölge halkının hoşnutsuzluk ve öfkesini daha da körüklemişti.⁴⁴⁵ Bölge halkı sırtına yüklenen ağır vergilerin yanı sıra atıyyeden de bir pay alamıyordu. Bir Horasanlının Ömer b. Abdülaziz'e yönelttiği “*Ey müminlerin emiri, mevâliden 20.000 kişi atıyyeden pay almadan ve rıziksız gaza ediyorlar ve Müslüman olmuş mevâlî ehl-i zimme gibi harâc ödüyorlar*”⁴⁴⁶ şeklindeki şikâyeti, bölge halkının uzun zamandır maruz kaldığı ayrımcılığın neden olduğu rahatsızlığı yansıtmaya açısından önemlidir.

Abbâsî devriminin güçlü bir şekilde organize olduğu Irak bölgesi, Ali-Muaviye çekişmesinden başlamak üzere Ali Şia'sının merkezi konumundaydı. Bu nedenle bu bölge mevâlînin de iştirakçiliğini yaptığı şia tandanslı birçok muhalefet hareketinin de mirasını ve izlerini taşıyordu. Bölge bu anlamda da Abbâsî devrimi için müheyya bir zemine sahipti ki, Ebû Müslim el-Horasanî⁴⁴⁷ de bu mirasın meyvelerini toplamayı ihmal etmedi⁴⁴⁸.

Abbasi devrimi mevâlînin ve özellikle Farsların destek verdiği bir hareketti. Fakat daha önemlisi Emevî iktidarının belli bir dönemine kadar vergi mültezimliği yoluyla imtiyazlı durumlarını sürdüren dihkânların, Nasr b. Seyyâr'ın Horosan bölgesinde yaptığı ekonomik reformlardan sonra imtiyazlarını kaybetmeleri ve Emevî İktidarı aleyhine çalışmaya başlamalarıdır. Dihkânların Emevî iktidarından desteklerini çekmeleri Abbâsî devriminin taban bulması ve hızlanması anlamında önemli bir nokta olmuştur.⁴⁴⁹

Muhammed b. Ali b. Abbâs (100/718) yılı itibariyle 12 nakîbini Horasan ve Maverâünnehir'e dağıttı ve böylelikle Abbâs ile devriminin davet süreci başlamış oldu. Muhammed bi Ali, henüz devrim hareketinin başında bu faaliyetin başarıya ulaşması için gerekli strateji ve örgütlenmeyi önemle inşa etmiş ve bu hareketin amacına ulaşması için kolektif bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu fark etmişti. Humeyme'yi ihtilalin merkez bürosu olarak tayin eden Muhammed b. Ali, Horosan bölgesini ise propaganda merkezi olarak seçilmişti. Kûfe ise, bu iki nokta arasında

⁴⁴⁵ Abdülaziz Dürî, *el-Asru 'l-Abbâsîyyu 'l-Evvel*, Beyrut 1997, s. 9-12

⁴⁴⁶ Taberî, VI, 559.

⁴⁴⁷ Ebû Müslim el-Horasanî, Abbâsî devriminin en önemli aktörlerinden biri olmak hasebiyle incelenmeye değer bir kişiliktir. Bu anlamda geniş bilgi için bkz. Nadir Karakuş, *Ebû Muslim el-Horosânî, Kişiliği ve Faaliyetleri*, Basılmamış Doktora tezi, Konya 1996.

⁴⁴⁸ Wellhausen, *İslâmiyetin*, 153-163.

⁴⁴⁹ Dürî, Şuûbiyye, 18-19.

irtibatı temin eden yer olacaktı.⁴⁵⁰ Abbâsî devrimi, mevâlînin merkezde olduğu bir hareket gibi aksettirilse de, Arabların emir-komuta ettiği ve yoğun olarak Arabların katılımının gerçekleştiği bir hareketti. Fakat bu harekete katılan Arablar ve mevâlî, Emevî idaresini devirmek fikri üzerine güçlü bir ittifak kurmuştu. Abbâsî devrimini yaymakla sorumlu 12 nakibten 4'ünün mevâlîden olması, mevâlînin bu davete katılması konusunda ikna edilmesini kolaylaştırıcı bir etken olarak kullanılmıştır.⁴⁵¹

Wellhausen, Abbâsîlerin Emevîlere karşı giriştikleri davette mevâlîye istinat ettiğini ve bu hareketin İslâmî referansları kullanmış olmasına rağmen; Arab karşıtlığına dayanan karakterinin daha güçlü olduğunu iddia etmektedir. Wellhausen bu hareketi Hz. Ali'nin hilâfeti meselesiyle başlayan Irak-Suriye rekabetinin bir uzantısı olarak da görür. Abbâsî devriminin başarıya ulaşmasını da, güç merkezinin yeniden Suriye'den Irak'a taşınması anlamına geldiği fikrindedir.⁴⁵²

Abbâsî devriminin başarılı olması Emevî dönemi muhalafet hareketlerini tahrik eden iki önemli sorunu çözüme kavuşturmuş oldu: İlk olarak muamele konusunda Arablar ve mevâlî arasında bir eşitlik sağlandı ve Arabların üstünlüğü ortadan kalktı, ikinci olarak da Emevîler döneminde yeniden hortlayan asabiyet tekrar bastırıldı.⁴⁵³ Fakat Abbâsî döneminin bütünüyle istikrarlı bir dönem olduğundan bahsedemeyiz. Bahsettiğimiz iki sorunun çözümü Abbâsî devletinin ilk dönemi için geçerli bir durum olarak görülebilir.

Abbâsî devrimi, Bu harekette yer alan Fars faktörü abartılmak yoluyla Farsların Arablara karşı kazandıkları bir zafer olarak görülmekte ve Abbâsîlerin ilk dönemi Farsların hâkim olduğu bir dönem olarak yorumlanabilmektedir.⁴⁵⁴ Fakat hareketi oluşturan gövde unsurun Arablardan olması ve devrimin başarılı olmasının akabinde idarenin yine Arablarda kalması ve devrime katkı sağlayan Fars aktörlerin zamanla tasfiye edilmesi bu düşüncelyi nakz eden bir durumdur.

Mu'cemu'l-Buldân'da nakledilen bir hadis Abbâsî devriminin yorumlanması ve Şuûbiyye tartışmasının tarih yazımı üzerinde oluşturduğu etkiyi göstermek açısından önemlidir. *Mu'cem*'de yer alan hadis; "*Deccal doğudan, adı Horasan olan*

⁴⁵⁰ Bozkurt, 34.

⁴⁵¹ Mikdâd, 295-296.

⁴⁵² Wellhausen, *Arab*, 264.

⁴⁵³ Mikdâd, 300.

⁴⁵⁴ Zeydân, II, 379.

*bir yerden hurûc edecek*⁴⁵⁵ şeklindedir. Hadisin işaret ettiği anlamı Şuûbiyye tartışmalarında bir yere oturttuğumuzda, bu hadisin Arablara hücum eden Farslılara verilmiş bir reaksiyon olarak okunması çok makul görünmektedir. Bu tartışmaları tezimizin son bölümünde Şuûbiyye başlığı altında yapmaya çalışacağız.

⁴⁵⁵ Yâkût el-Hâmevî, II, 353.

III. BÖLÜM

ŞUÛBİYYE HAREKETİ

A. ŞUÛBİYYE’NİN TANIMI

Şuûbiyye hareketi, genelde gayr-i Arablardan, özelde ise büyük ölçüde Farslardan müteşekkil olduğu, İran kültürünü temsil eden bir hareket olarak kabul edilir. Şuûbiyye hareketi bir taraflıyla kültürel düzeyde bir mücadeleye işaret ederken, öte taraftan politik bir rekabeti temsil eden ve Abbasî devleti döneminde hayata geçme imkânı bulan, eski Sâsânî geleneklerini yeniden ihyâ ve inşa çabalarına da delalet ediyordu. Özellikle devlet yönetimiyle ilgili pehlevince birçok eseri Arapçaya çeviren İbnu’l-Mukaffâ, Müslüman devlet paradigmasının eski Sâsânî geleneğinden etkilenmesi konusunda baş aktör durumundaydı.⁴⁵⁶

Şuûbiyye hareketi coğrafi ve kronolojik anlamda sınırlarının tayin edilmesi güç bir hareket olmakla beraber, varlığına işaret eden yazılı eserler mevcuttur. Bu hareketin kendini güçlü olarak ifade etme imkânı bulduğu coğrafyaların Irak, Fars coğrafyası ve Endülüs olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁵⁷ Bu tartışmanın neden edebî ve ilmî sahada hayat bulmuş bir hareket olduğu bizce soru işaretidir. Bu harekete yüklenen anlamların, salt edebî ve ilmî bir faaliyet ekseninde tatmin edici bir karşılık bulmadığını özellikle belirtmek gerekir. Bu hareket Emevîler döneminin sonlarına doğru müşahhas hale gelmekle beraber, güçlü bir şekilde kendini ifade etme imkânı bulması, Abbasiler dönemine tekabül eder.⁴⁵⁸

Şuûbiyye hareketi için ifade edilmesi gereken önemli hususlardan biri de, bu hareketin belli bir sınıf ve tabakayı temsil eden bir hareket olmaktan çok; toplumun bütün gayr-i Arab katmanlarından destek bulmuş bir hareket olmasıdır. Bu anlamda Emevî idaresine karşı gelişen toplumsal kaynaklı bir hareket olma fikri zayıflamakta

⁴⁵⁶ Patricia Crone, “The Rise of Islam in the World”, *Cambridge Illustrated History: Islamic World*, ed. Francis Robinson, Cambridge University Press, London 1996, s. 23.

⁴⁵⁷ Dûrî, Şuûbiyye, 11.

⁴⁵⁸ Dûrî, Şuûbiyye, 9.

ve bu hareketin belli etnik grupların kültürel ve tarihsel çatışmasını ifade eden tarafı ön plana çıkmaktadır.⁴⁵⁹

Bu hareketin belki en önemli hususiyetlerinden biri, özellikle Arab ve Müslüman tarih yazımı üzerinde oynadığı yönlendirici ve manipüle edici roldür. Bu hareketin etkisinin tarih sahasıyla sınırlı kalmayıp, yaşadığı dönemde mevcut olan bütün ilim dallarının tedvin faaliyetlerini de etkilediğini söylemek mümkündür.⁴⁶⁰

Şuûbiyye hareketinin kültürel düzeyde de önemli bir etki bıraktığı muhakkaktır. Fakat uzun süre devam eden polemiklerin sonucunda Şuûbiyye hareketinin kaybettiğini söyleyebiliriz. Zira Arab kültürü, İslâm'la önemli bir bütünlük arzetti ve diğer unsurlar İslâm'la beraber kültürel anlamda da bir değişime uğrarken, Arab unsuru büyük ölçüde kendini muhafaza etti. Bugün Suriye, Mısır ve Irak'ta yaşayan, Arapça konuşan ve Arab kültürünü benimsemiş olan unsurlar, İslâm'ın yayılmasıyla beraber ortaya çıkan fitrî Arabizasyonun mahsulleridirler.⁴⁶¹

Tezimizin ilk iki bölümünde Arabların toplumsal karakterini ve İslâm öncesi dönemden başlayarak Emevîlerin sonuna kadar Arab olmayan topluluklarla nasıl bir ilişki içinde olduklarını gözlemlemeye çalıştık. Tezimizin bu bölümünde Şuûbiyye hareketinin Arab ve mevâlî diyalektiği içinde ne ifade ettiğini anlamaya ve Şuûbiyye'nin ortaya çıkma aşamalarını irdelemeye çalışacağız.

1. Lügat Manası İtibariyle Şuûbiyye

Arapça bir ifade olan Şuûbiyye, lügat manası itibariyle cemaat, topluluk ve grup gibi anlamlara gelen *şa'b* ifadesinin çoğulundan türetilmiştir. Şuûbiyye'nin mastarı olan *şa'b* temel olarak cemaat ve topluluk gibi anlamlara gelmekle beraber, Arap toplumunda küçükten büyüğe farklı şekillerde sıralanan toplumsal birimlerin en üst katmanı durumundadır. Fakat *şa'b* ifadesinin anlamlarından biri de, kısım, bölüm çeşit gibi anlamlara gelecek şekilde bugün bizim de kullandığımız *şu'be* ifadesidir. Bu bağlamda *şa'b* ifadesi o günün en kalabalık toplumsal birimine karşılık gelmekle

⁴⁵⁹ Dürî, *Şuûbiyye*, 12.

⁴⁶⁰ Dürî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 35; Muhammed Bedî, 41-44.

⁴⁶¹ Crone, "The Rise of Islam in the World", 24.

beraber, yine bir küllün cüz'ü durumundadır.⁴⁶² Şuûbiyye kavramı genel anlamda halka aitliği karşılayan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadenin genel anlamda zıddı, kavmiyye ifadesi iken, özelde “urûbe” diyebileceğimiz Arablık kavramıdır.⁴⁶³ Şuûbiyye ifadesi Kur'ân'da ya da hadislerde geçmemekle beraber, umumîyetle bu ifadenin “*Ey insanlar! Sizi, bir erkek ve bir dişiden yarattık, üstelik sizleri şuuub (soy) ve kabail (kabileler) şeklinde ayırdık*”⁴⁶⁴ ayetinden türetildiği yönünde yaygın bir kanaat hâkimdir.⁴⁶⁵

Roy Mottahedeh, makalesinde daha ziyade Hucurât 49/13⁴⁶⁶ etrafından dönen semantik eksenli tartışmalara yoğunlaşmakta ve Arablarla Şuûbîlerin bu âyet merkezinde şekillenen eşitlik-eşitsizlik münakaşalarını analiz etmeye çalışmaktadır. Bu âyeti Şuûbîler için hem isim kaynağı ve hem de argüman haline getiren şey, bu ayetin hem çok net bir eşitlik vurgusu yapması ve hem de “Şa'b” ve “kabâil” kelimeleri üzerinden Arab ve Farsların tarihsel varlık şekillerine işaret eden bir yoruma açık oluşudur. Anti-Şuûbî grup, bu ayetteki *şa'b* ve *kabâil* ifadelerinin her ikisinde de Arablara işeret edildiğini iddia ederken, Şuûbîler, bu ayetteki “şa'b” ve “kabile” ibarelerini kent-kır dikotomisi ekseninde yorumlamakta ve “kabâil” ibaresinin daha göçebe bir hayat tarzını benimsemiş grupları, “Şa'b” ifadesinin ise belli fiziksel sınırları olan grupların yaşam alanlarını ifade ettiğini ve bu ibarede herhangi bir etnik vurgu olmadığını iddia etmektedir. Bu yorum referans noktası olarak kabul edildiğinde, “kabâil” ibaresi göçebe yaşam kültürünün daha yaygın olduğu Arab toplumuna atıf yaparken, “Şu'ûb” ifadesi de İranlılara karşılık gelebilmekte ve böylelikle İranlılarla Arablardan aynı ayette eşit şekilde bahsedildiği neticesi ve bundan hareketle de herkesin eşit olduğu sonucu çıkarılmaktadır.⁴⁶⁷

⁴⁶² İbn Manzûr, IV, 2269-2272.

⁴⁶³ Sami Ayad Hanna-George H. Gardner, “al-Shu'ubiyyah Up-dated”, *Arap Socialism*, ed. Sami Ayad Hanna-George H. Gardner, Leiden 1969, s. 81.

⁴⁶⁴ Hucurât 49/10.

⁴⁶⁵ C. E. Bosworth, “Shu'ubiyya”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scot Meisami-Paul Starkey, London 1999, c. III, s. 717.

⁴⁶⁶ “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.”

⁴⁶⁷ Roy Mottahedeh, “The Shu'ubiyyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran”, *International Journal of Middle East Studies*, 1976, c. VII-2, s.50

Hucurât suresinde yer alan ve Şuûbiyye hareketi mensuplarının müsavat taleplerini delillendirmek için kullandıkları ve hatta isimlerini aldıkları âyette kullanılan *şa'b* ve *kabâil* ifadelerinin neye karşılık geldiği ve âyetin verdiği mesajın hangi istikamette olduğu ile ilgili birçok müfessir farklı yorumlar yapmıştır. Tefsirlerin üretildiği coğrafi ve kronolojik merkeze göre değişkenlikler gösteren bu yorumlarda, Arab müfessirler umumîyetle *şa'b* ve *kabâil* ifadelerinde Arab ve Acemleri birbirinden ayıran bir sonuç tefsir etmişlerdir. Fakat Şuûbîler, bu âyetin nesebî yani etnik bir ayrıma atıfta bulunmadığını ve buradaki ayrımın nesebî olmaktan ziyade coğrafi olduğunu ifade etmiş ve bu âyet kanalıyla bir tarafın üstünlüğünün, diğer tarafın mâdûniyetinin meşrulaşmasının mümkün olmadığı sonucuna varmışlardır.⁴⁶⁸

2. İstilahî Olarak Şuûbiyye

Şuûbiyye ifadesinin, ıstilahî olarak kazandığı anlamı karşılayacak şekilde ilk ne zaman kullanılmaya başladığı ile ilgili kesin bir delil olmamakla beraber, bu ifadenin muhalif bir kavram olarak istihdam edilmeye başlamasının Abbâsîlerin ilk dönemine denk geldiği yönünde yaygın bir kanaat vardır.⁴⁶⁹ Şuûbiyye ifadesini özel bir fırka anlamında ilk kullanan kişi Câhız⁴⁷⁰ (869)'dır. Câhız'dan sonra, İbn Kuteybe'nin bazı eserlerinde, İbn Abdірabbih'in *el-Ikdu'l-Ferîd*'inde, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Egânî*'sinde, Şuûbiyye ifadesi özel anlamıyla kullanılmıştır. Zikrettiğimiz bu yazarların hepsi Şuûbiyye hareketi açısından önemli kaynaklardır.⁴⁷¹

Şuûbiyye, en temel şekliyle, Arabların kendilerini neseben üstün sayan tavrına karşı eşitlik iddiasıyla ortaya çıkıp⁴⁷² daha sonra Arabları tahkir etmeye başlayan ve kendi üstünlüğünden dem vuran Fars, Türk ve Berberîlerden oluşan grubun umumîyetle ilmî ve edebî planda yürüttükleri faaliyetlere verilen genel isimdir.⁴⁷³ Dûri, Şuûbiyye hareketinin Emevîler döneminin sonlarına doğru İslâmî ruhu temsil

⁴⁶⁸ Mottahadeh, 170-171.

⁴⁶⁹ Ahmed Emîn, *Duhâ*, I, 56-57; Kılıçlı, 84.

⁴⁷⁰ Câhız, *el-Beyân*, II, 1.

⁴⁷¹ Kılıçlı, 85-86.

⁴⁷² H. R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam and The Social Significance of the Shuubiya", *In Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. Shaw- W. Polk, Boston 1962, s. 62-73

⁴⁷³ Adam Apak, "Şuûbiyye" *DİA*, c.XXXIX, s. 244; Kılıçlı, 71.

eden bir hareket olarak ortaya çıktığını ve akabinde gayr-i Arab unsurların idari ve toplumsal düzlemde Araplarla eşitliğini talep ettiğini; fakat bu müsavat talebinin ardından, hareketin gerçek niyetinin Abbasîler döneminde açığa çıktığını iddia etmektedir.⁴⁷⁴ Şuûbiyye ehli ile ilgili hiç de müspet ifadeler kullanmayan İsfahânî, Şuûbiyye hareketi mensuplarıyla ilgili “Acem asabiyeti” kavramsallaştırmasını kurar ve Şuûbiyye hareketini bir hak ve eşitlik arayışından ziyade, etnik saiklerle harekete geçmiş bir grubun faaliyeti olarak yorumlar.⁴⁷⁵ Daha yakın dönemde oluşan ve Arab merkezli bir bakış açısını yansıtan yoruma göre Şuûbiyye; Arabların birliğini ezerek, onları ortadan kaldırmaya çalışan ve hala cârî olan hareketlere verilen genel isimdir.⁴⁷⁶

Şuûbiyye konusunu edebi bağlamda incelemiş ve bu konuda bir tez yazmış olan Mustafa Kılıçlı; Şuûbiyye hareketini, İslâm sonrası dönemde varlığını sürdürme imkânı bulan asabiyetin, özellikle Emevîler döneminde mevâlîyi hor gören ve onlara yukarıdan bakan bir bakış açısını doğurduğunu ve bu durumun, İranlıların Arablara karşı besledikleri tarihsel nefretle birleşerek ortaya çıkmış bir hareket olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Kılıçlı, bu hareketin zamanla edebî, dinî ve siyasî formlara büründüğü düşüncesindedir.⁴⁷⁷

Mottahadeh; Arab yazarların ifade ettiği şekliyle Şuûbiyye hareketi, Arablardan nefret eden İranlıların, hilâfeti yıkarak yerine eski imparatorluklarını yeniden inşa etmeye çalıştıkları bir çeşit bağımsızlık mücadelesi miydi? Sorusunu sorarak meselenin politik temellerini sorgular ve aslında Şuûbiyye hareketini ve alt yapısını oluşturan muhalefet hareketlerinin tamamını kavmî reflekslerle gelişmiş ve Arabları hedef alan Şuûbî faaliyetler olarak yaftalamanın çok sağlıklı olmadığını iddia eder. Zira özellikle Emevîler döneminde gelişen ve gayr-i Arab unsurların da iştirak ettiği muhalefet hareketlerinin yapılanmaları ve ortaya çıkış sebepleri birbirinden farklıydı. Öte yandan Şuûbî hareketlere dâhil edilebilecek faaliyetlerin

⁴⁷⁴ Dürî, Şuûbiyye, 9.

⁴⁷⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, IV, 424

⁴⁷⁶ Hanna-Gardner, 81.

⁴⁷⁷ Kılıçlı, 81.

tamamının siyasi olarak tanımlanması da, meseleyi politik bir taraf olarak gözlemleyen toptancı bir yaklaşım üretebilir.⁴⁷⁸

Şuûbiyye fenomeninin gereğinden fazla abartıldığı, bu hareketi temsil eden bir lider ya da sözcüden bahsedilemeyeceği, bu hareketin gayr-i Arab unsurların bazı heterodox dindarlık şekilleriyle entelektüel faaliyetlerinin kesişmesinden ibaret olduğunu iddia eden bir görüş de vardır.⁴⁷⁹

B. ŞUÛBİYYE’NİN KÖKENLERİ

Büyük ölçüde, Arablar ve Farslar arasında cereyan eden bir niza olarak kabul edilen Şuûbiyye hareketini incelerken, bu tarz bir hareketin tarihi temelleri ve kaynakları olan bir rekabet ve düşmanlığı doğuracak kökleri olup olmadığını sorgulamak gerektiği kanaatini taşıyoruz.

Meseleyi câhiliye döneminden başlayarak tahlil ettiğimizde, İslam öncesi dönemde Arablar arasında güçlü bir Arablık şuurunun mevcut olmadığını görmekteyiz. Arablar daha ziyade kabileye bağlı bir ferdiyetçilik hissiyatı içindeydiler ki, câhiliye dönemine ait şiirlerde Arabların kabile şuurlarına dair birçok iz bulmak mümkündür. Arabların mensup oldukları kabileye dair iftiharları ve kazandıkları zaferlerden dolayı duydukları övünce dair birçok örnek mevcuttur. Fakat etnik anlamda Arab şuru ya da Arab bilinci dediğimiz şeye çok sık rastlandığını söyleyemeyiz. Her ne kadar Goldziher, câhiliye dönemi Arab şiirinde, Arabların Acem ve Grek gibi milletleri değersiz gördüklerine dair birçok örnek olduğunu iddia etse de,⁴⁸⁰ Arabların, Arab olmaktan ötürü diğer milletlere yönelik bir büyülenme ve üstencilik tavrına da rastlanmamaktadır. Bu durum, câhiliye döneminde Arabların, Arablık müştereği etrafında bir ittifak ve birleşme sağlayamayarak bir “ümme” topluluk bilinci geliştiremediklerine delalet eder. Arabların, câhiliye döneminde bir Arablık bilinci üzerinden diğer milletlere yukarıdan bakan bir şuur geliştirmemiş olmalarının bazı sebepleri vardı. Öncelikle Arabların kabilevî yapısı ve onları bir araya getirecek ve bir güce dönüştürecek

⁴⁷⁸ Mottahadeh, 161-162.

⁴⁷⁹ Mottahadeh, 163.

⁴⁸⁰ Goldziher, *Müslim*, 99.

yönetimsel mekanizmadan yoksunlukları⁴⁸¹ onları sadece dâhilde cereyan eden bir kabile rekabetine ve bir kabilenin diğerine üstünlük sağlama mücadelesi şeklinde geçen bir kısır döngüye hapsedmişti. Arabların en yakın komşuları olan Rum ve Farslar güçlü iki imparatorluktu ve Arabların onlara karşı yukarıdan bakacak bir durumu olmadığı gibi, maddi güç anlamında hissettikleri şey zayıflıktı.⁴⁸² Farslar Arabları bölüp parçalayan kabilevî yapının arızalarıyla uğraşmak durumunda değildiler ve bir devlet etrafında kenetlenmiş Fars şuurunu çok önceden edinmişlerdi.

İslâm öncesi Arab toplumunu şekillendiren en önemli dinamik olan kabile asabiyeti, daha ziyade içe dönük yıpratıcı ve yıkıcı bir fonksiyon icra ederken, hâricî bir düşmanla karşılaşıldığında dışa dönük ve birleştirici bir role bürünebiliyordu. Örneğin, bazı Arab kabilelerinin dâhil olduğu “Zûkar” (611) savaşında, Arablar Fars ordusundan bir fırkaya karşı galip gelince, bu durumdan gururlandılar ve bu galibiyeti büyük bir iftihar vesilesi olarak gördüler. Arabların Farslara karşı ilk defa galip geldiği bu savaş,⁴⁸³ Arabların Farslılara karşı umumî üstünlüğü anlamına gelebilecek çapta bir savaş değildi. Fakat Arablar, belki o dönem için onlarla farslılar arasındaki güç dengesinin böyle bir sonucu şaşırtıcı kılacak düzeyde farslılar lehine açık olmasından dolayı, bu zaferden kaynaklı büyük bir sevinç ve gurur duymuşlardır.⁴⁸⁴ Goldziher, Arabların İslâm öncesi dönemden başlayarak Acemlere karşı bir kin ve öfke duyduklarını iddia etmektedir. Ona göre bu öfkenin kaynağı, Sâsânîlerin vassalı olan Hire devletinin Arablar üzerinde kurduğu baskı ve yaptığı zulümdü.⁴⁸⁵

Mikdâd, Şuûbiyye hareketinin Câhiliye döneminde bazı Arab kabileleri ve Sâsânî ordusundan bir fırka arasında gerçekleşen ve Arabların galibiyetiyle neticelenen Zûkâr mücadelesiyle başlamış olduğu fikrine katılmaz. Çünkü ona göre bu dönemde güçlü olan taraf Acemlerdi ve Arabları hafife alan, güçlüden zayıfa müteveccih üstenci bir tavra sahiplerdi. İslâm’dan sonra Arabları itham ettikleri birçok haslet, Sâsânî dönemi farslılarında mevcuttu. Arabları akıl yönünden zayıf ve

⁴⁸¹ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 69.

⁴⁸² Ahmed Emîn, *Duhâ*, s. 35

⁴⁸³ Lumeylim, 38.

⁴⁸⁴ Ahmed Emîn, *Duha*, I, 36.

⁴⁸⁵ Goldziher, *Müslim*, 100.

cahil bir toplum olarak görüyorlardı.⁴⁸⁶ Câhiliye dönemi Arabının tasavvurundaki Fars devleti, savaşılmaması ve mağlup edilmesi zor bir devlettir. Belki Fars devletinin, güç ve şevketinin onlar üzerinde bıraktığı bu hissiyat, daha o dönemden Farslıları Arablar için sevimsiz bir hale getiriyordu.⁴⁸⁷ Goldziher, İslâm öncesi döneme ait kökleri olan Acem nefretinin, İslâm fetihlerinin yarattığı koşullarda kendini dışa vurma cesareti bulduğunu düşünmektedir.⁴⁸⁸ İslâm'la beraber Arablar, din etrafında bir idarî birlik oluşturarak dil ve kültür bağılıklarını daha geniş bir topluluk bilinci oluşturmak noktasında kullanma fırsatı buldular. Fakat burada din hâricindeki diğer bileşenlerin tamamının daha önce güçlü şekilde var olmalarına rağmen, bütün Arablar üzerinde etkili olabilecek bir topluluk şuuru üretmek noktasında yetersiz ve başarısız kaldığını belirtmek gerekir.⁴⁸⁹

İslâm'dan sonra hızla gelişen Müslüman fetihleriyle beraber güçlü ve zayıf arasındaki roller değişti ve bu durum Acemler arasında eski şevketli ve kudretli dönemlerine bir özlem ortaya çıkardı ki, böyle bir hissiyatın ortaya çıkması garipsenecek bir durum değildir. Çünkü bir topluluğun çok kısa bir süre önce hafffe aldığı ve aşağılayarak baktığı bir topluluğun emri altına girmesi ve bazen ikinci sınıf bir statüde muamele görmesi, kaçınılmaz şekilde kavmî asabiyetlerini tahrik edecektir. Zira kadîm bir devlet, ümmet olma geleneğine sahip olan bir topluluğun varlık bilincinin tahrik olması için, büyük bir zaferden ziyade böylesi bir mağlubiyet çok daha etkili olacaktır.⁴⁹⁰

Arabların bir ümmet olma süreci İslâm'dan sonra başlamıştır. Bu süreç uzun erimli ve hala tamamlanamamış sancılı bir süreçtir. Bu sebeple Arabların diğer unsurlara karşı onları ezmeye yönelik bir ortaklık kurma fırsatı kendi aralarında devam eden iktidar mücadeleleri tarafından sürekli olarak engellenmiştir. Fakat Arabların, hızlı fütühat girişimi neticesinde mağrur Sâsânî devletinin mülkünü yıkması ve Farsları kılıçla mukabele etmek veya cizye etmek seçeneklerinden birine

⁴⁸⁶ Lumeylim, 39.

⁴⁸⁷ Mikdâd, 282-283.

⁴⁸⁸ Goldziher, *Muslim*, 100.

⁴⁸⁹ Ahmed Emîn, *Duhâ*, I, 37.

⁴⁹⁰ Ahmed Emîn, *Duhâ*, I, 37; Goldziher, *Muslim*, 125.

mecbur etmesi, İranlılar için travmatik bir ruh haline yol açarken,⁴⁹¹ Arablar içinde bir seçkinlik hissi ve mağluplara tepeden bakan bir gurura sebep olmuştur.⁴⁹²

C. SÂSÂNÎ DEVLET VE TOPLUM MİRASI VE MÜSLÜMANLAR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Sâsânî devletinin parlaklık ve şevketi ve idarecilerinin karizmatik hatıraları, Müslüman farsların muhayyilesini uzun süre meşgul etmeye devam etti. Öte yandan Müslüman Arabların gözünde de, Sâsânîler devri İran'ı, güçlü ve heybetli bir yapıydı. Bu devletin kurumlarının iktibas edilerek Müslüman devletinde kullanılmasının müspet sonuçlar üreteceğine inanılıyordu.⁴⁹³

Farsların iftiharla yâd ettikleri Sâsânî devleti, idarenin babadan oğula geçtiği tipik bir otokrasiydi. Kral tanrı ile halk arasında bir aracı olarak değerlendiriliyor⁴⁹⁴ ve onu özel kılan tanrısal yetkiye işaret eden, *farr* adı verilen inanca dayanarak devleti idare diyordu.⁴⁹⁵ Sâsânî devletinde de, tıpkı Roma'da olduğu gibi din ve devlet bütünleşmesi mevcuttu ve bu durum doğal krala tanrısal bir yetki veriyordu.⁴⁹⁶ Kral ve raiyyeti arasında birbirlerine karşı yükümlü oldukları ve yapmak zorunda oldukları görevler vardı. Sâsânî kralının ve reayanın karşılıklı sorumlulukları Zerdüştlük akidesiyle bütünleşmiş derinlikli devlet fikrini ifade eden *Peymân* ilkesiyle karakterize ediliyordu. Bu ilkeye göre halk, krala itaat etmeye mecbur ve yükümlü iken, kral da Zerdüşť dinini muhafaza etmek, ateş tapınakları kurmak, halkı ahlaksız bürokrat ve memurların şerrinden, hâricî düşmanların hücumundan muhafaza etmek, kanallar, köprüler inşa ederek halkın ihtiyaçlarına cevap verecek imar faaliyetleri yapmak, üst düzey yöneticileriyle toplantılar tertib ederek devlet işlerini yürütmek ve savaşa karar vermek gibi sorumluluklar taşıyordu. Buna ilaveten, devlet işlerinin gerektiği şekilde yürütmesi ve toplumsal istikrarın temini hem devlet

⁴⁹¹ Fars coğrafyasındaki İslâm fetihleri için bkz. Martin Hinds, "the First Arab Conguest in Fars", *İran*, 1984, c. XXII, s. 39-53.

⁴⁹² Ahmed Emîn, *Duhâ*, I, 40; Mikdâd, 216.

⁴⁹³ Barthold, 44.

⁴⁹⁴ Mary Boyce, *Zoroastrianism*, 126-128.

⁴⁹⁵ Savran, 57.

⁴⁹⁶ Atvan, 15.

hem de toplum hiyerarşisinin en üst noktasındaki kişi olarak kabul edilen kralın âdil ve ahlaklı idaresine bağlı görülüyordu. Din ve toplumun iç içe geçtiği bu yapı, Sâsânî hanedanının kurucusu olan Ardeşir I'ın ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde şekillenmişti.⁴⁹⁷

Sâsânî toplumu, tabakalar arası geçişin mümkün olmadığı sert bir kast sistemi hüviyeti arz ediyordu. Ardeşir I'ın kurduğu kast yapısı, toplumsal düzenin belkemiği olarak görülüyordu ve kralın en önemli sorumluluklarından biri de bu toplum düzenini muhafaza etmektir. Sınıfsal ayrımların çok belirgin olduğu bu toplum yapısı şu tabakalardan müteşekkildi:

1. Savaşçılar
2. Zerdüşt din adamları sınıfı diyebileceğimiz rahipler, zâhitler ve tapınak muhafızları,
3. Kâtipler, doktorlar ve astrologlar
4. Köylüler, sanatçılar ve tüccarlar

Bu tabakalar arasındaki ayırım, giydikleri günlük kıyafetler ve belli davranış kalıpları üzerinden fark edilir bir durumdaydı. Bu sınıflar arasında evlilikler yasaktı. Bu tabakaların sınıflarını belli edecek şekilde giyinmesini sağlamak da kralın yükümlülükleri arasındaydı. Çünkü kral ona hizmet veren memurlarının nitelik ve sorumluluklarını giydikleri kıyafetler kanalıyla biliyordu.⁴⁹⁸

İdarenin, dinî bir otoritesi de olan tipik bir otokrat tarafından yürütüldüğü ve toplumsal yapının sınıflı bir kast sistemi olarak isimlendirilebileceği Sâsânî imparatorluğu, halkın sınıfsal bir reaksiyon verme potansiyelini tahrik etmesi açısından çok elverişli bir yapıdaydı.⁴⁹⁹ Toplum açık bir şekilde asiller ve asil olmayan sıradan halk şeklinde ikiye ayrılıyordu ve bu iki grup arasında çok belirgin sınırlar vardı.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Savran 57-58.

⁴⁹⁸ Câhız, *Kitâbu't-Tâc ve'l-Mülûk*, 23. Bkz. Marlow, 67; Savran, 58-59.

⁴⁹⁹ Marlow, 67; Mohsen Zakeri, *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyaran and Futuwwa*, Wiesbaden 1995, s. 22.

⁵⁰⁰ Marlow, 67-68.

Sâsânî devletinde halkın büyük çoğunluğu toprağa bağlı yaşayan köylülerden ve değişik mesleklerle iştigal eden farklı zenaat erbabından müteşekkildi ve devlete cizyeye tekabül eden bir vergi ödüyorlardı. Köylülerin büyük çoğunluğu soyluların ve eşrafın insafına bağlı köleler durumundaydılar. İran'ın bizatihi içerisinde eşitlik yok olmuş; otorite, idare ve soyluluk, eşraf ve asker sınıfına inhisar etmiş bir vaziyetteydi. İran'da (488-496-498-531) tarihleri arasında hüküm süren Kavad hanedanlığı döneminde yapılan ekonomik düzenlemelerin tahrik ettiği Mazdek isyanı sonucu ortaya çıkan Mezdekizm, İran'da hüküm süren katı devlet ve toplum hiyerarşisinin sonuç verdiği bir isyan hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan ideolojik din sınıfında kabul edilebilecek başka bir örnek olan, Maniheizm'de bu baskının ortaya çıkardığı başka bir hareketti. İran'da Zerdüştlüğün devletle bütünleşmiş sorgulanamaz bir hâkimiyeti vardı. Bu nedenle ortaya çıkan yeni hareketler devlet tarafından hiç de yumuşaklık ve hoşgörülle karşılanmıyordu.⁵⁰¹

Ardeşir I'ın idaresini kendine model olarak alan I. Kisra Anuşirvan da, mevcut kast yapısını devam ettirmek yönünde bir gayret göstermiştir. Hatta Anuşirvan, Soylu olmayanların çocuklarını, bir gün devlet kademelerinde üst bir noktaya gelmek tutkusuna kapılmak ve mevcut kast sistemini delmeye çalışmak tehlikesine karşı eğitimden men etmişti.⁵⁰²

Sâsânî kralı devleti ilahî bir yetkiyle idare ediyordu, Fakat bu onun yaklaşılamaz ilahî bir figür olduğu anlamına da gelmiyordu. Kralların halkla bağlantı kurduğu ve görüşebildiği zaman ve mekânlar da mevcuttu.⁵⁰³

Sâsânîler, Mihrican ve Nevrûz festivalleri esnasında, baş rahip, baş kâtip ve ateş tapınakların baş yöneticisinin hazır bulunduğu ve halkın her türlü şikâyetinin ve rahatsızlığının dinlendiği bir nevi temyiz mahkemesine benzeyen bir platform kuruyorlardı. Baş râhip, krala karşı yapılan şikâyetlerde bu mahkemenin başkanı

⁵⁰¹ Dürî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 123-124.

⁵⁰² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 665; Marlow, 85; Savran 59.

⁵⁰³ R. N. Frye, "The Political History of Iran under the Sasanians", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Edinburgh 2006, c. III, s. 136.

durumundaydı. Sâsânî kralının, devlet erki içinde hukuki bir kişilik olarak üstlendiği rol, Roma krallarının üstlendiği rolle benzerlikler arzlemektedir.⁵⁰⁴

Dihkânlar,⁵⁰⁵ Sâsânî devletinde bir çeşit aristokrasiyi temsil eden gruptu. Dihkânlar, Sâsânî devletinin merkeze uzak noktalarında halk ile devlet arasında bir köprü vazifesi görüyor ve bazı kırsal yerleşim noktalarında iltizâm usulüne benzer bir usulle vergi toplama vazifesini de görüyorlardı.⁵⁰⁶ Özellikle Sâsânî devletinin yıkılmasına yakın dönemlerde dihkânlar, hâkim oldukları bölgelerde devletten bağımsız ve başınabuyruk hareket edebilecek kadar güçlü bir pozisyona gelmişlerdi.⁵⁰⁷

Müslümanlar İran coğrafyasını fethettikten sonra, Bu topraklarda daha önce devletin taşradaki temsilcisi gibi davranan dihkânlarla olan yönetim ilişkisini devam ettirdiler. Bu dihkân grubunun bir kısmı, Arab toplumuna dâhil olmanın sağlayacağı kolaylığı ve eski nüfuzlarını sürdürmek noktasında yapacağı katkıyı hesaba katarak mevâlî statüsüne kendi rızalarıyla dâhil oldular⁵⁰⁸ ve daha önce Sâsânîler döneminde yaptıkları gibi, vergileri devlet adına toplamaya devam ettiler.⁵⁰⁹ Fakat Mervânî hanedanının ortaya çıkmasıyla beraber Emevî devleti yeni bir yapılanma sürecine girdi ve idarî kademelerde bazı revizyon ve değişiklikler meydana geldi. Daha önce dihkânların yürüttüğü görevler, Abdümelik b. Mervân döneminde yaşanan idarî restorasyonla birlikte merkezden tayin edilen yeni bürokratlar tarafından yürütülmeye başladı.⁵¹⁰ Bu yeni bürokrat sınıfının birçoğu yine gayr-i Arab unsurlardan müteşekkildi.⁵¹¹

⁵⁰⁴ Ehsan Yarshater, "Iranian National History", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Edinburgh 2006, c. III, s. 408; Frye, 136,

⁵⁰⁵ Dihkânlar, Sâsânî devletinin taşradaki yöneticisi durumundaydı. Devlet adına vergileri toplama görevi de onlara aitti.

⁵⁰⁶ Savran, s. 24

⁵⁰⁷ Dimitri Gutas, 48.

⁵⁰⁸ Barthold, 44; Savran, 25.

⁵⁰⁹ Yâkubî, II, 152. Ayrıca bkz. Zakeri, 166-69,

⁵¹⁰ Crone, 39-43; Erkoçoğlu, 341-407; Dûrî, Arapların yönetim alanında ve özellikle vergilerin toplanması hususunda Dihkânlardan yararlanılmasını, Arapların bu hususlardaki bilgisizlik veya tecrübesizliğinden ziyade, devlet kurumuna bakış açılarından kaynaklı bir durum olarak yorumluyor. Bu durumun Araplar arasında bazı sebeplerden kaynaklı gerginlikler doğurması ya da vergi memurları ve vergi mükellefleri arasındaki ilişkilerin doğurduğu bir sebebe dayandırıyor. *İlk Dönem İslam Tarihi*, 44.

⁵¹¹ Patricia Crone, 51.

VII. yüzyıl, Arabların izole bir şekilde yaşadıkları Arap yarımadasından tarih sahnesine fırlayarak, 500 yıl boyunca parlak bir şekilde devam edecek hâkimiyet devresinin başladığı dönüm noktasıdır. Bu yüzyıl aynı zamanda Arabların bir kavim olarak ortak bir asabiyet ya da ortak bir bilinç inşa ettikleri tarihin başlangıcıdır.⁵¹²

İslâm fetihleri öncesi dönemde Yakın Doğu coğrafyası Doğu Helen kültürünün temel hâkimiyet alanlarından biriydi. Fakat İslâm fetihleri, bu bölgelerde ayırt etmeksizin kültürel bir fetih hareketine de sebep oldu. İslâm'ın bu bölgelere girmesi, Müslümanların bu bölge kültürleriyle tanışmasını sağladı ve Müslüman entelektüel düşüncesinin ürettiği sentez bu tanışıklığın sonucunda ortaya çıktı.⁵¹³

İslâm'ın zuhurunu takiben ortaya çıkan Müslüman Arab fetihleri, Mezopotamya ve Kuzey Afrika coğrafyasının Müslümanlığı takip eden bir Arablaşma yaşamasına neden oldu. Fakat İranlılar, Arab dil ve kültürünü öğrenmelerine rağmen, kendi kültürel kimliklerini canlı tutmak konusunda direndiler ve diğer toplulukların yaşadığına benzer bir Arablaşma sürecinden geçmediler. İranlıların verdiği bu refleks, Şuûbî hareketin Arablık şuuruna tepki düşüncesi etrafında bina edilen tek merkezli nedenselliğini tekzib eden bir süreçtir. İranlıların kimliklerini muhafaza etmek noktasında gösterdikleri direniş onlar açısından kültürel bir zafer niteliğindedir.⁵¹⁴

Müslümanların dışa doğru ilk fetih dalgasını temsil eden Hz. Ömer döneminden itibaren, diğer unsurlarla karışmak ve onların alışkanlıklarını edinmek konusunda bir çekince sürekli olarak kendini göstermiştir. İlk fetihlerden itibaren Müslüman fâtipler kurulan garnizon şehirlere kabile dengesi gözetilerek yerleştirilmiş ve fethedilen bölge halklarıyla karışmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır.⁵¹⁵ Özellikle Hz. Ömer ve Hz. Ali, Müslüman Arabların İranlıların alışkanlıklarını edinmemeleri konusunda net bir tavır almış ve Arabları bu konuda uyarılmışlardır.⁵¹⁶ Hz. Ömer, İranlılara ait alışkanlıklara meyleden ve onlara ait kılık

⁵¹² Hanna-Gardner, 81.

⁵¹³ Zakeri, 291.

⁵¹⁴ Zakeri, 292.

⁵¹⁵ Crone, 29-33; Hawting, 35-39.

⁵¹⁶ Marlow, 15.

kıyafet ve diğer malzemeleri kullanan ensâr ve muhacirden Müslümanları şiddetle ikaz ediyordu. Hz. Ömer, Müslümanların İranlıların hayat ve yaşayışlarını taklit ederek gevşemelerinden ve rahata alışmalarından endişe ediyordu.⁵¹⁷

İranlılar ilk dönemden itibaren Arablarla bilgi ve kültür paylaşımı içine girip, kendi deneyimlerini Arablara aktardılar.⁵¹⁸ Bu aktarım ve paylaşım savaş stratejisiyle ilgili olabildiği gibi, savaş teçhizatı ve teknik malzeme konusunda da gerçekleşebiliyordu. Selmân-ı Fârisî'nin Hendek savaşında (5/627) kadîm bir Sâsânî geleneği olan hendek kazma usulünü önermesi ve bu stratejinin Hendek savaşının kazanılmasında önemli bir rol oynaması somutlaştırıcı bir örnektir.⁵¹⁹ Farslar Arab toplumuna dâhil oldukça, hem devlet bürokrasisindeki etkileri ve hem de ilim ve kültür alanındaki tesirleri arttı.⁵²⁰

Merkezi Şâm olan Emevî devleti ilk dönemde devlet anlayışı ve kurumlar anlamında belirgin şekilde Bizans etkisini aksettiriyordu. Fakat Muaviye ile başlayan Bizans etkisi süreci, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (107/125-725/743) hilafetiyle birlikte yönünü belirgin şekilde doğuya döndü.⁵²¹ Devletin merkezi idari ve kültürel anlamda Bizans mirasını temsil eden Şâm'dan, Sâsânîlerin kadim hâkimiyet alanı ve mirası olan Irak'a doğru kaydıkça, Sâsânî etkisi daha baskın şekilde hissedilmeye başladı. Emevîlerin yıkılmasıyla beraber, Abbasî iktidarı döneminde bu etki doruğa ulaştı.⁵²²

Hişâm b. Abdülmelik'in devletin merkezini Şam'dan Rusâfe'ye taşınmasıyla başlayan Sâsânî etkisi süreci, kadîm Sâsânî medeniyetine ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmeye başlamasıyla daha hızlı ve sistemli bir sürece girmiştir. Tıp, Astronomi, siyaset v.s birçok alana ait eser, Pehleviceden Arapçaya çevrilmiş ve bu

⁵¹⁷ Câhız, el-Beyân, III, 23-24.

⁵¹⁸ Mottahedeh, 161.

⁵¹⁹ İbn Sa'd, IV, 76-77; Yakûbî, II, 50.

⁵²⁰ C. E. Bosworth, "Iran and the Arabs before Islam", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Edinburgh 2006, c. III, s. 611.

⁵²¹ Hişâm b. Abdülmelik halife olduktan sonra, Rakka'nın batısında yer alan eski bir Roma yerleşim merkezi olan ve Rusafetu's-Şâm olarak bilinen Rusâfe'de ikamet etmeye başlamıştır. Bu şehir Irak sınırına yakın bir bölgededir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, "İmar Faaliyetleri", Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı, Ankara Okulu, Ankara 2011, s. 213.

⁵²² Hamilton A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers*, 1958, c. XII, s. 232-233.

durum fars kültürünün Araplar üzerindeki tesirinin tedrici bir şekilde artmasına neden olmuştur. Fars kültürünün devlet düzeyinde olmasa bile, tarihi hâkimiyet alanına işaret eden coğrafya üzerinden gösterdiği devamlılık Abbasî idaresi döneminde her açıdan doruğa çıkmıştır.⁵²³

Abbasi halifesi Mansur, Abbasi devletini Emevî devletinden farklı olarak bir imparatorluk hüviyetine sokmaya çalıştı. Bu anlamda devletin hem sünî ve şiiileri ve hem de hâkim olduğu başta Irak ve İran coğrafyasındaki kültürel mirası sahiplenen ve kucaklayan bir yapıya bürünmesini sağlamaya çalıştı. Bu anlamda, Abbasi devletinin Fars medeniyetiyle kurduğu sıkı ilişkisinin, Farsların da güçlü şekilde desteklediği sivil devrimle iktidara gelen Abbasi hanedanının, yönettiği bütün halk üzerinde meşru bir idareye dönüşme kaygısını yansıttığını ifade etmek çok yanlış olmayacaktır.⁵²⁴ Abbâsî devleti, Müslüman fetihleriyle beraber Arablar ve gayr-i Arablar arasında başlayan kültürel etkileşimin ortaya çıkardığı bir medeniyet senteziydi. Fakat en başından beri, Müslüman Arabların gayr-i Arab unsurları bir asimilasyon sürecinden geçirmek ve Arablaştırmak gibi sistematik bir politikaları ve niyetleri yoktu.⁵²⁵ Hatta ellerinden geldiğince, fethettikleri toprakların halklarıyla kaynaşmamak ve karışmamak istemişlerdi.⁵²⁶

Sâsânî devlet ve toplum anlayışı, politik Şuûbî düşünürler tarafından İslâm dünyasına nakledildi ve somut anlamda hiyerarşik bir yapının ürünü olan elitizm bu yolla Müslüman içtimaî aklına eklemlenmiş oldu.⁵²⁷ Hem Emevîlere ve hem de Abbâsîlere hizmet eden İbnu'l-Mukaffâ, Pers bilincinin canlanması ve canlı tutulması anlamında en önemli rolü oynadı. Özellikle Sâsânî devlet geleneğini yansıtan birçok kitabı pehleviceden Arapça'ya çevirerek; Sâsânî geleneğinin İslam düşüncesi tarafından tedricî bir şekilde absorbe edilmesini sağladı.⁵²⁸

⁵²³ Dimitri Gutas, 34-45.

⁵²⁴ Dimitri Gutas, 29.

⁵²⁵ Sâmî doğanın Arablaşma süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. A. N. Poliak, "Sami Doğunun Arablaştırılması", (Çev. Bahriye Üçok), *AÜİFD*, Ankara 1954, c. I-2, s. 85-101.

⁵²⁶ Savran 22.

⁵²⁷ Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, 23-26; bkz. Savran, 59.

⁵²⁸ Dimitri Gutas, 23-27; Zakeri, 292-293; İsmail Durmuş, "İbnu'l-Mukaffâ", *DİA*, c. XXI, s. 130-133.

İbnu'l-Mukaffâ, bazen açık bazen düşüncelerine İslâm kisvesi giydirerek dolaylı bir şekilde Sâsânî devlet anlayışını savunan ve Müslüman devlet sistemine uyarlamaya çalışan bir düşünür ve devlet adamıydı. Müslüman lider tipi, hukuk, ordu, vergilendirme ve hilâfet gibi konuları; Sâsânî devlet aklını aksettirecek bir şekilde, yetkisini tanrıdan alan ve merkezde olan bir monark⁵²⁹ ekseninde değerlendirir. Ona göre toplumsal sistemin gerektiği şekilde işleme ve korunması için sınıfsal yapı gerekiyordu. Mutlak bir eşitlikçilik anlayışı devleti dış tehlikelere karşı çaresiz ve korumasız bırakabilecek bir anarşiye sebep olma potansiyeli taşıyordu. İbnu'l-Mukaffâ, toplumda havâs (Hassa) ve avâm (amme) ayrımını yaparak Müslüman toplumu içinde sınıfsal ayrılığı savunan ilk düşünür olmuştur.⁵³⁰

Ona göre amme dediği halk hiçbir zaman kendi kendine başarılı olamazdı. Çünkü iyilik onlara sadece imam dediği liderleri kanalıyla gelirdi. Bu *ammenin* çoğunluğu hem aklen zayıf ve hem de cahil olduğu için kendi reyleriyle hareket edebilecek durumda olmayıp, ne ferasete ve ne de hadiselerin künhüne vâkıf olabilecek bir meziyete sahiptiler. Allah, avâmın bu hususiyetlerini bildiği için, onların başına dinen murahhas, muhakeme ve dirayet sahibi liderler tayin etmiştir ki, onları gözetip kollasınlar. Bununla beraber İbnu'l-Mukaffâ, havâs dediği idareci grubun samimiyet ve ciddiyetle *ammenin* maslahatlarını temin için uğraşması gerektiğini düşünmektedir. İbnu'l-Mukaffâ,⁵³¹ Sâsânî hâkimiyet anlayışını, Kur'ân ve Sünnet ekseninde yeniden yorumlayarak, Müslüman devletine uyarlamaya çalışmış, ayrıca Sâsânî yönetim anlayışında yer alan ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki şeklini tanımlayan “Peymân” anlayışını, Şia'nın imâmet teorisine oturtmaya çalışmıştır.⁵³²

⁵²⁹ Sâsânî devletinin idarî sisteminin temel belirleyicisi olan ve tanrı-kral bütünleşmesini ifade eden “Sultan” ideolojisini Müslüman dünyasına ilk sokan kişi İbnu'l-Mukaffâ olmuştur. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 431.

⁵³⁰ Câhız, Sâsânî devleti döneminde işlerliği olan nedîmlerin durumundan bahsederek, Sâsânî devlet geleneğine ait teşrifat kurallarını ve hem sarayda ve hem de toplumda câri olan hiyerarşik yapıyı anlatır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, 21-28.

⁵³¹ Câbirî, İbnu'l-Mukaffâ ve Câhız'ı sultanlık ideolojisinin ilk iki temsilcisi sayarak, bu iki düşünür etrafında bir mütalaa yürütür ve bu iki önemli düşünürün takipçisi durumunda olan Mâverdî ve Mesûdî gibi örnekler üzerinden etkilerini analiz eder. *Arap-İslâm Siyasal Akli*, 441-446.

⁵³² Savran, 63.

D. ŞUÛBİYYE’NİN AŞAMALARI

Şuûbiyye hareketi temsilcileri, kronolojik bir aşamalandırmayı da ifade eden 3 gruptan oluşuyordu diyebiliriz. I. grup, her türlü soy, sop ve neseb üstünlüğünü reddeden, İslâm’ın eşiklikçi ilkelerine dayanarak müsavat talebinde bulunan ve kendilerine bu sebeple *Ehlu’t-Tesviye* adı verilen gruptur. Bu grubu temsil edenler ve destekleyenler umumiyetle Arab olmayanlar olmakla beraber, zaman zaman Arab din âlimlerinden de destek bulduklarını söyleyebiliriz. Yani bu hareketin ilk ayağında din faktörü ağır basmaktaydı. II. grup ise, Arablara hücum eden, fakat İslâm’a herhangi bir taarruzda bulunmayarak İslâm’ı herkesin dini olarak gören gruptu. III. grup ise, Şuûbiyye hareketinin en ileri formunu oluşturan ve Arablara üstünlüğünü hiçbir şekilde kabul etmediği gibi, Arablara diğer birçok millettten aşağı görüp tahkir eden ve kendi unsurî fikirlerini ortaya çıkarmak için İslâm’a saldırmaktan da çekinmeyen kavmî asabiyette ileri gitmiş müfrit bir topluluktu.⁵³³

Şuûbîler, İslâm’ın tâbileri arasında öngördüğü eşitlik ilkesinin ortadan kalktığını ve bu ilkenin Arab iktidarının ortadan kaldırılmasıyla, Müslümanlar arasında yeniden bir esas olarak ikame edilebileceğini düşünmektedirler. Bunun yanında mevâlî ve Arablara devletin kaynaklarından eşit şekilde istifade etmesi gerektiğini savunuyorlardı. Bu sebeplerden dolayı, Şuûbiyye’nin öncü grubu *Ehlu’t-Tesviye* olarak anılıyordu.⁵³⁴

Şuûbiyye’nin *Ehlu’t-Tesviye* olarak isimlendirilen ilk grubu, bütün insanlar arasında, insanî cevher anlamında eşitlik vurgusu yapan ve nesebî bir üstünlük anlayışına karşı olan âyet ve hadisleri propaganda aracı olarak kullanarak eşitlik talebinde bulunmuştur. Fakat Şuûbîler, ortağı oldukları Abbasî devrimiyle beraber, durum lehlerine gelişip, önemli devlet mevkilerini işgal etme fırsatı bulunca, fikirlerini daha ileri ve müfrit bir noktaya taşıyarak, Arablara tahkir etmeye ve üstünlük iddiasında bulunmaya başlamışlardır.⁵³⁵ Şuûbiyye hareketi, ilk dönemlerde

⁵³³ Kılıçlı, 72-73.

⁵³⁴ Câhız, *el-Beyân*, III,5. Bkz. Mikdâd, 283.

⁵³⁵ İbn Abdîrabbih, III, 403-404; bkz. Kılıçlı, 92-93. *Ehlu’t-Tesviye*’nin atıfta buldukları âyet ve hadisler: Bakara 2/213; Hucurât 49/13; Tekâsür 102/1-8; Buhârî, “Menâkıb”, 8; Cenâiz”, 39; Müslim, “İmâre”, 57.

kendini dini ilke ve esaslarla müdafaa eden ve bu esaslar üzerinden meşrulaştıran bir hareket durumundaydı. Fakat bir sonraki aşamada, etnik düşüncüyü merkeze alan ve kadîm gelenekleriyle iftihar edip Arabları zemmeden bir topluluğa dönüşmüştür.⁵³⁶

Şuûbiyye hareketinin aşamalı bir gelişim süreci geçirdiği ve ilk olarak, Emevî asrının sonlarında İranlı şair İsmail b. Yesâr'ın⁵³⁷ Halife Hişâm b. Abdülmelik⁵³⁸ (724-743)'in huzurunda İranlıların şan ve şerefinden bahseden bir şiir okumasıyla⁵³⁹ ilk müşahhas faaliyetini gerçekleştirdiği kabul edilmektedir. Emevîler döneminde ilk kıvılcımı ateşlenen bu hareket, Abbâsî halifelerinden Me'mûn (197/217-813/833) ve el-Mu'tasım (833-842) devrinde ise her yönüyle zirveye ulaşmıştır.⁵⁴⁰

Şuûbîyye hareketi, Emevîler döneminde idarenin müteyakkız ve göz açtırmayan tavrı nedeniyle serbest bir hareket alanı bulamamış ve faaliyetlerini gizliden gizliye yürütmüştür. Fakat Abbasî iktidarıyla beraber durum değişmiş ve Şuûbîler kendilerini daha rahat ve cesurca ifade etme şansı bulmuşlardır. Bu aşamadan sonra Şuûbiyye daha görünür ve farkedilir bir harekete dönüşmüş ve özellikle edebiyat sahasında aktif ve saldırgan bir faaliyet sürecine girmiştir.⁵⁴¹

Arablar ve İranlılar arasındaki tarihsel rekabetin, siyasî bir mücadele alanından edebî bir sahaya intikal etmesini ve bu sahada iki taraf arasında cereyan eden kavim merkezli tartışmaları ifade etmesi açısından, Goldziher'in kullandığı linguistik Şuûbîyye kavramı oldukça önemlidir.⁵⁴² Çünkü İslâm'ın ilk 3 yüzyıllık döneminde Arapça; dinî, ilmî ve edebî hayatın merkezindeydi. Birinin Arapça bilmeden dinî veya ilmî bir faaliyet gerçekleştirmesi hatta belli bir dereceye kadar Arapça bilmeden dinin gerekliliklerini yerine getirebilmesi mümkün değildi. Fakat bu durum, gayr-i Arab unsurlar sayısal açıdan artıp, daha yerleşik ve etkili bir karakter kazanınca,

⁵³⁶ Kılıçlı, 75.

⁵³⁷ İsmail b. Yesâr'ın şiiri için, İsfahânî, *el-Egânî*, IV, 422-423.

⁵³⁸ Rivayete göre Hişâm b. Abdülmelik, İsmail b. Yesâr'ın okuduğu şiir sonrasında öfkesinden şairi suya attırılmış ve boğulmak üzereyken onu sudan çıkarttırıp Hicâz'a sürmüştür. Bkz. İsfahânî, IV, 423-424.

⁵³⁹ Kılıçlı, bu hareketin, Emevîler döneminde sürekli bastırıldığı için uzun süre gizliden yürüdüğü, fakat şair İsmail b. Yesâr'ın cesur hamlesiyle ilk görünür faaliyetini gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 81

⁵⁴⁰ Dûrî, *Şuûbiyye*, 9; Goldziher, *Müslim*, I, 137; Ahmed Emîn, *Duhâ*, I, 63.

⁵⁴¹ Ahmed Emîn, *Duhâ*, I, 48; Kılıçlı, 84.

⁵⁴² Lutz Richter Bernburg, "Linguistic Shuubiyya and early Neo-Persian prose", *Journal of Oriental American Society*, Jan-Mar, 1974, c. 94-1, s. 55.

İslâm'ın Arablar ve Arapçayla özdeşleşen tek yönlü hüviyeti, yerini çok kültürlü (multi-cultural) ve çok dilli (multi-lingual) bir karaktere bıraktı. Bu durum Şuûbiyye hareketinin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak okunabileceği gibi, Şuûbiyye tartışmalarının hararetinin azalmasına neden olan bir sebep olarak da görülebilir.⁵⁴³

Şuûbiyyenin sebep olduğu polemik ve tartışmalarda en önemli noktalardan biri, gayr-i Arab unsurların, İslâm öncesi geleneklerine dayanarak İslâm'ın gelişimine nasıl müdahale etmiş olduklarıdır. Çünkü gayr-i Arab unsurların İslâm öncesi dönemlere ait başarılarını ve o dönemi sembolize eden argümanları fazlaca kullanmış olmaları ve Arabları yine eski geleneklerinden hareketle tahkir etmeleri, Arablar safında Şuûbîleri İslâm dışı yorumlamak ve İslâm dışılıklarını ifade eden isimlendirmelerle onlara hücum etmek sonucunu doğurmuştur.⁵⁴⁴ En önemli anti-Şuûbî yazarlarından biri olan Câhız, Şuûbîlerin dinle olan ilişkisine şüpheyile bakmakta ve onları itham eden sert bir tavır takınmaktadır.⁵⁴⁵

E. ŞUÛBÎLERİN İDDİALARI VE ANTI-ŞUÛBÎLERİN CEVAPLARI

Şuûbiyye hareketinin geliştiği süreç içerisinde, Şuûbîlerin ve anti-Şuûbîlerin karşılıklı yürüttüğü polemikler bugünün aklından çok anlamlı görünmese de, bu tartışmalar modern zamanlarda ortaya çıkan Milliyetçilik hareketlerinin ve ulus inşası çabalarının aslında çok da farklı olmayan bir insan hissiyatından beslendiğini göstermektedir.

Ehlü't-Tesviye grubu, Hucurât sûresinin 10 ve 13'üncü ayetini, ayrıca Hz. Peygamber'in bazı hadislerini ve vedâ haccındaki meşhur hutbesini istimal ederek insanların eşit olduklarını ve herkesin eşit olması durumunda tek üstünlük karinesinin takva olacağını belirtmektedirler.⁵⁴⁶ Arablar ise bütün insanların eşit olması durumunda helak olacaklarını, çünkü aralarında daha faziletli, daha hayırlı ve daha şerefli olanlar bulunması nedeniyle aralarında eşit olamayacaklarını iddia

⁵⁴³ Bernburg, 56.

⁵⁴⁴ Bernburg, 55.

⁵⁴⁵ Câhız, *el-Beyân*, III, 30.

⁵⁴⁶ İbn Abdırabbih, III, 356.

etmektedirler.⁵⁴⁷ Arablar Hz. Peygamber'in "eğer size kavminde kerîm olan bir zât gelirse ona ikramda bulunun" hadisini kullanarak, insanların fazilet, şeref ve kerem konusunda birbirinden farklı olduğu sonucunu çıkarmışlardır.⁵⁴⁸ Bunun yanında Arablar bir kavmi zemmetmek istediklerinde "eşegin dişleri gibi eşit" ifadesiyle istihza ediyor ve insanın azaları bile eşit değilken, nasıl bütün insanlar birbirine müsavi olabilir diyorlardı. İnsanın cesedinde başın; akıl ve duyguların merkezi olduğu için bedenın diğer azalarından daha üstün olduğunu, bunun gibi insanlar arasında da fazilet ve kıymet açısından fark olduğunu iddia ediyorlardı.⁵⁴⁹ Şuûbîler insanlar arasında fazilet ve şeref noktasında bir farklılık olabileceğini kabul etmekle beraber, insanlar arasındaki bu farklılığın soy ve nesebe göre değil, ahlak, fazilet, kerem ve güzel ameller doğrultusunda bir farklılık ve üstünlük olabileceği cevabını veriyorlardı.⁵⁵⁰

Şuûbîler ve Arablar arasında peygamber yarışırma diyebileceğimiz bir polemikte yaşanmıştır. Şuûbîler Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İsmail ve Hz. Muhammed'den başka diğer bütün peygamberlerin âcem olduğunu iddia etmiş ve bu konuda Âli İmrân sûresinin 33. âyetini mehz olarak kullanmışlardır. Şuûbîler, kendilerini asıl Arabları ise fer' olarak tasnif edip, insanlığın acemlerin soyuna dayandığını iddia etmişlerdir.⁵⁵¹ Şuûbîler bunun yanında, Hz. İbrahim'in hanımları, Hâcer ve Sâra arasında da bir mukayese yaparak, Hz. İsmail'i dünyaya getiren Hâcer'in köle, Sâra'nın ise hür olmasından hareketle Acemleri hür, Arabları ise köle bir kavim olarak sınıflandırmışlardır. Arablar ise Şuûbîlerin bu iddialarının asılsız olduğunu ve Şuûbîlerin, Hâcer'in durumunu yanlış tevil ettiklerini ve her câriyenin köle olmadığı cevabını vermişlerdir. Ayrıca Hâcer'in Allah tarafından her türlü kirden arındırıldığını ve Hz. İbrahim'e örtü kıldığını söyleyerek, onu Hz. İsmail ve Hz. Muhammed'in sülâlesi (vâlidesi) kıldığını belirtmişlerdir. Ayrıca Arablar, bir mülhidin hiçbir vesileyle bir Müslümandan üstün olamayacağını ifade etmişlerdir.⁵⁵²

⁵⁴⁷ İbn Abdırabbih, III, 357.

⁵⁴⁸ İbn Abdırabbih, III, 356.

⁵⁴⁹ İbn Abdırabbih, III, 357.

⁵⁵⁰ İbn Abdırabbih, III, 358.

⁵⁵¹ İbn Abdırabbih, III, 353.

⁵⁵² İbn Abdırabbih, III, 357.

Arablar, neseblerini bilmek ve bunu uzak atalarına kadar takip edebilmek hususunda bir ayrıcalığa sahip olduklarını iddia ederek, diğer milletlerin kendilerini neseblerine göre değil, buldukları coğrafyaya göre tanımladıklarını çünkü neseblerini bilmediklerini iddia etmişlerdir. Buna karşılık Şuûbîler, Arabların câhiliye döneminde birbirlerinin kadınlarıyla gayr-i meşru şekilde münasebete girdiklerini bu sebeple iddia ettikleri gibi nesillerini bilemeyeceklerini, çünkü bu şartlarda neseblerinin homojen kalmasının mümkün olmadığını iddia etmişlerdir.⁵⁵³

Şuûbîler, muhtemelen Arabların hem mülk hem peygamberliği imtizaç ettiren muvaffakiyetlerinden duydukları övünçe cevaben: “*Siz sadece nübüvvet ve krallığı mı iftihar vesilesi sayıyorsunuz? Eğer öyle sayıyorsanız, yeryüzünde hükmetmiş Firavunlar, Nemrutlar, Kıs râlar, Kayserler, Amalikâlar ve yeryüzündeki hiçbir krallığın onun mülküyle mukayese edilemeyeceği, ins ve cinin Allah tarafından ona musahhar edildiği Hz. Süleyman bizdendir*” diyorlardı. Bunun yanında İskender’in kısa sürede elde ettiği büyük başarılarından da övgüyle bahsederek onu sahipleniyor ve hint kralının da onlardan olduğunu iddia ederek övünüyorlardı.⁵⁵⁴

İbn Abdirabbih, Şuûbîlerin her fırsatta, sahip oldukları kültürel ve askeri endüstri ile nasıl övündüklerinden bahsetmektedir. Şuûbîlere göre, mimarî hususiyetleri, lüks malzemeleri, zengin mutfakları ve gelişmiş silah teknolojileri, eski Sâsânî krallık geleneğinin yüksek kültür ürünleriydi ve bütün bunlar İranlıların Arablara olan üstünlüğüne delalet ediyordu. Ayrıca Şuûbîler, ilim sahasındaki faaliyetleriyle iftihar ediyor ve Arabların endüstriyel anlamda bir üretim ortaya koyamadıkları gibi, ilim sahasında da iz bırakacak bir çalışma yapamadıklarını söyleyerek Arablara karşı üstünlük iddiasında bulunuyorlardı.⁵⁵⁵ Câhız, Şuûbîlerin Arabları basit hayatları ve kullandıkları basit malzemelerden dolayı eleştirip kendilerini yüceltmelerine mukabil, Müslüman Arabların diğer milletlerle tanıştıktan sonra haberdar olduğu bazı alet edevât ve kıyafetleri kullanmamalarından sitayişle

⁵⁵³ İbn Abdirabbih, III, 360.

⁵⁵⁴ İbn Abdirabbih, III, 352.

⁵⁵⁵ İbn Abdirabbih, III, 353.

bahsetmiş ve bunun bir eksiklik olmayıp, Arabların zor şartlarda yaşamaya alışmış güçlü bir fitrata sahip olduklarına delalet ettiğini iddia etmiştir.⁵⁵⁶

Şuûbîler, Arablara karşı yürüttükleri polemiklerde, yoğunlukla eski Sâsânî krallık geleneğinin kendilerince müspet taraflarını öne çıkarmaya çalışmakta ve vahşî çöl insanları olarak gördükleri Arabların bu tarz bir monark geleneğe sahip olmadıkları mukayesesi üzerinden kendi üstünlükleri sonucuna varmaktaydılar. Belki ironik bir nokta olarak, Şuûbîler tıpkı kendileri gibi pagan olan Arabların Câhiliye adetlerine yönelik sürekli bir hücumla, eski Fars geleneklerinin üstünlüğünü ispat çabası içinde olmuşlardır.⁵⁵⁷

F. ŞUÛBİYYE İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Şuûbiyye hareketi ile ilgili daha önce yapılmış bazı çalışmalardan yorumları aktararak bu hareketin nasıl anlaşılacağına anlamaya çalışacağız. Öncelikle Goldziher'in yorumunu nakletmek istiyoruz. Goldziher, Şuûbiyye hareketinin kendini edebî sahada ifade etmiş, Arab ve Farslar arasındaki etnik bir husumet olduğunu ifade eder. Bu husumet İslâm öncesi câhiliye dönemine kadar götürülebilecek bir husumet olmakla beraber, Müslüman fetihlerinden sonra daha da körüklenmiştir. Emevîlerin gayr-i Arablara küçümseyici bir nazarla bakan etnik merkezli idarî anlayışı, özellikle İranlılar arasında yaygın olan ve Şuûbiyye adı verilen bir karşılık doğurmuştur. Emevî idaresinin sukuta uğraması ve yerine kurulan Abbâsî devletinde mevâlînin ve özellikle Farsların etkin bir konuma gelmesi, mevâlîyi Arablara karşı gerçek hissiyatlarını dışa vurmak noktasında cesaretlendirmiş ve Arablara karşı hissettiklerini ifade etmek için bir fırsat vermiştir. Goldziher, Şuûbiyye hareketinin siyasî bir hareket olmadığını ve sadece edebî planda faaliyet göstermiş, saldırgan olmayan bir faaliyet olduğunu düşünmektedir.⁵⁵⁸ Mottahadeh, Goldziher'in Şuûbiyye hareketini, nasyonalist hareketlere tarihsel bir dayanak bulmak amacıyla irdelediğini ve Avusturya-Macaristan imparatorluğunun

⁵⁵⁶ Câhız, *el-Beyân*, III, 115.

⁵⁵⁷ Savran, 68.

⁵⁵⁸ Goldziher, *Muslim*, 137. Ayrıca bkz. Savran, 47-48.

bir parçası olarak yaşadığı tarihsel atmosferin onu Şuûbiyye ile ilgili daha kavmî merkezli yorumlar yapmaya sevk ettiğini iddia etmektedir.⁵⁵⁹

Gibb, Hâricilerin eşitlik talebinde bulunan ilk fırka olmaları münasebetiyle orijinal Şuûbiyye olarak kabul edilebileceğini belirtmekte ve delil olarak mevâlînin Hâricî faaliyetlere katılmaya istekli olmalarını göstermektedir. Gibb bu durumu mevâlînin Arablarla eşit şekilde muamele görmek isteğini aksettirdiğini iddia etmektedir. Gibb, Şuûbiyye hareketinin etnik sebeplere dayanan bir hareket olmadığını, çünkü Arablar ve Farslar arasındaki etnik ayrışmanın bu hareketin kendini izhar etmeye başladığı dönemde farkedilir olmadığını ve etnik merkezli ayrışmanın bu hareketin sonucu olduğunu düşünmektedir. Gibb, bu hareketin tarihî anlamda etnik bir rekabetin ürünü olmadığını; çünkü Arab ve Farslar arasında bu tarz etnik bir gerginliğe kanıt olacak yeterli delil olmadığını iddia etmektedir.⁵⁶⁰ Gibb'in yaklaşımı, Şuûbiyye hareketi temsilcilerinin ve karşıtlarının kaynaklarını analiz etmeye yöneliktir. Ona göre bu durum kültürel motivasyonlardan beslenmektedir ve temel mesele Şuûbîlerin İslâm toplumunu eski Sâsânî İmparatorluk geleneğine göre yeniden şekillendirme çabasıdır.⁵⁶¹

Modern dönem sayılabilecek yakın dönem Arab tarihçileri, Şuûbiyye hareketini, Arablar aleyhine gelişen milliyetçi bir hareket olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda önemli bir örnek olarak sayılabilecek Ahmed Emîn, Arabların İslâm öncesi durumlarından ve o dönemde Farslarla aralarında ne mahiyette bir münasebet bulunduğundan bahsederek, Arab ve Farslar arasındaki ilişkilerin tarihsel seyrini aktarır. Ahmed Emin, Şuûbiyye hareketinin Arablara karşı gelişmiş etnik merkezli bir hareket olduğu fikrindedir. Şuûbiyye hareketi mensuplarının gerçek niyet ve maksatlarının İslâm ve Arablar aleyhine ittifak etmiş bir düşünceyi temsil ettiğini iddia etmektedir.⁵⁶²

Abdülaziz Dûrî, Şuûbiyyenin muayyen bir etnik veya sınıfsal grubun hareketi olmadığını, genel anlamda Arabları hedef alan ve Arab-İslâm kültürünün nesiller

⁵⁵⁹ Mottahadeh, 163.

⁵⁶⁰ Gibb, "The Social Significance of the Shuubiya", 66.

⁵⁶¹ Mottahadeh, 164.

⁵⁶² Ahmed Emin, *Duhâ*, 49-78.

arası aktarımını engellemeye çalışan bir hareket olduğu iddiasındadır. Dûrî, Ahmed Emin'in düşüncesini bir ileri noktaya taşıyarak, Şuûbiyye hareketinin sadece İslâm tarihi içindeki bir kesit olarak görülmemesi gerektiğini, bu hareketin, amacı İslâm'ı ifsâd etmek ve Arabların varlığını ortadan kaldırmak olan devamlı bir hareket olduğunu düşünmektedir.⁵⁶³ Hanna ve Gardner da, Şuûbiyye hareketini Arab bilincini hedef alan süreğen bir muhalefet fenomeni olarak betimlemiş ve Şuûbiyye'nin ilk ortaya çıktığı zamandan başlayarak, modern zamanlara kadar bazen isim bazen de form değiştirerek işler kalmaya devam ettiğini iddia etmiştir.⁵⁶⁴ Barthold, Arap memleketlerinde yaşayan Müslüman veya gayr-i müslim Arap harici unsurların, Araplardan daha entelektüel olduklarını ve bu üstünlüklerini fark etmeleriyle beraber, Arabları tezyîf eden reaksiyonel bir tavır gösterdiklerini ve bunun da Şuûbiyye hareketini ortaya çıkardığı fikrindedir. Barthold, Şuûbiyye'yi ilmî üstünlüğe dair bir farkındalığın ürünü olarak görmektedir.⁵⁶⁵

M. Fuat Köprülü, Hz. Ömer'in birçok hareketinde de göze çarpan Araplık şuurunun, Emevîler döneminde doruğa ulaşmış, tahammül edilmez bir raddeye vardığını iddia etmektedir. Bu şiddetli Arab asabiyetinin doğal bir netice olarak diğer unsurların kavmî şuurlarını tahrik ettiğini ve bunun da Şuûbiyye hareketini ortaya çıkardığını düşünmektedir. Ayrıca, Emevîlerin Kur'ân ve Sünnet'in eşitlik ilkelerini açıkça çiğnediklerini ve bu durumun da gayr-i Arabların hareketini haklı hale getirdiğini iddia etmektedir. Bunun yanında Köprülü, Şuûbiyye hareketinin Arab-Acem rekabetinin sonucu olarak ortaya çıkmış ve sadece Fars unsuruna inhisar eden bir hareket olarak görülmesinin doğru olmadığını düşünmektedir.⁵⁶⁶

Hitti'nin görüşünü incelediğimizde o bu hareketin adını Kur'ân'ın Hucurât süresinin 13. âyetinden aldığı söylemekte ve bu ayette verilmek istenen temel mesajın Müslümanların eşitliği ve kardeşliği olduğunu belirtmektedir. Hitti, bu hareketin bazı Hâricî ve Şiîler arasında hilafet ve siyasetle ilgili formlara büründüğünü, bazı İranlılar arasında ise çeşitli dinî anlamlar yüklenerek sapıklık ve

⁵⁶³ Dûrî, el-Cüzuru't-Tarihiyye li'ş-Şuûbiyye, s. 13-14.

⁵⁶⁴ Hana-Gardner, 81-95.

⁵⁶⁵ Barthold, 15.

⁵⁶⁶ Barthold, 98-101.

zındıklık içeren bir görüşe dönüştüğünü ifade etmektedir. Hitti'de Şuûbiyye'nin edebi tartışmalar ekseninde faaliyet göstermiş bir hareket olduğu düşüncesindedir.⁵⁶⁷

⁵⁶⁷ Hitti, II, 617.

SONUÇ

Şuûbiyye mevzusu, tek taraflı bir tarihsel perspektifle anlaşılabilir bir mesele değildir. Ortaya çıkış nedenini Arabların İslâm öncesi dönemden başlayarak İslâm sonrası döneme de intikal eden mirasının gayr-i Arab unsurlar arasında bulunduğu tabii bir reaksiyon olarak görmek meseleyi anlaşılır kılmak açısından yeterli bir dayanak değildir. Öte taraftan Arap aklının en önemli enstrümanlarından biri olan asabiyeti, tarihsel dolaşımında uğradığı değişimleri farketmeden etkisi ve içeriği kristalize olmuş bir mefhum olarak algılamak ve Arabların değişimiyle güç ve iktidar merkezinde yaşadığı evrimi gözlemleyememek; toplumun dinamik yapısının tarihi mobilize eden hususiyetini okuyamamaktır. Arabların geçmiş mirasının İslâm'la beraber birden ortadan kalkmadığı ve kendini bir vesileyle İslâm'ın icra ettiği içtimaî inşâ faaliyetine ortak ettiği bir vâkadır. Fakat bu etkinin sadece Arablara mahsus olduğu bir yanılgıdır. İslâm, kendini ikame ettiği her coğrafyanın kültürel mirasından etkilenmiş, bir şekilde yaşadığı ve hayat bulunduğu her coğrafyayı yansıtan bir renkle de boyanmıştır.

İslâm öncesi dönemle sonrası arasındaki farkı görünür kılmak için Arab coğrafyasına turnusol görevi gördürmek bir yere kadar normal karşılanabilecek bir durumdur. Çünkü İslâm'ın hem ilk muhatablarının hayat sürdüğü ve hem de İslâm'ın oluşum sürecinin yaşandığı yer Arab coğrafyasıdır. Fakat câhiliye süreci sadece Arab yarımadasına mahsus bir süreç değildir. İslâm'ın bütün ümmetlere hidayet vermeyi maksat ittihaz etmiş evrensel ufku, bu cehaletin Arab yarımadasına mahsus olmadığı gerçeğine delalet etmektedir.

Arabların, tabii yaşam alanının dışına taşarak çok kısa sürede elde ettikleri başarı ve zenginliklerin, onları bir çeşit seçkinlik zannına zehab ettirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu durum, son derece toptancı bir yaklaşımla bütün Arab toplumunu fâşizanlıkla itham etmeyi meşrû ve haklı gösterecek bir durum değildir. Özellikle Emevîlere yapılan fâşizanlık ithamının, hem nicelik hem de nitelik anlamında, tarihi bir bilgiyi güçlü ve mevsûk kılacak özelliklerden yoksun kaynaklar üzerine bina edilmiş olması, Şuûbî aklın tarih yazını üzerindeki manipulatif başarısının en somut halidir.

Emevîler döneminin İslâm'ın tayin ettiği ilkeler anlamında bir gerileme ve sapma olduğu birçok açıdan haklı bir tespittir. Özellikle idare tarzı anlamında, Mezopotomya coğrafyasında hâkim olmuş iki kadîm imparatorluk olan Bizans ve Sâsânî'ye öykünen bir yapılanma içine girdiği de hakikattir. Fakat Emevîlerin devleti idare ettikleri koşullarda yeni içtihat ve tasarruflara ihtiyaç duydukları ve bunları İslâmî referans havuzunu kullanarak aşmayı başaramadıkları için bu tarz bir yönleme müracaat ettiklerinin vurgulanması gerekir.

Şuûbîye hareketini, Arabların etnik yöneliminin ortaya çıkardığı bir hareket olarak görmek tek taraflı bir perspektifi yansıtmaktadır. Çünkü İslâm'la beraber ümmet bilinci yakalamayı başarmış bir kabile toplumunun, kabile alışkanlıklarıyla malul olmayan ve çok kadîm bir devlet ve ümmet geleneği olan Fars unsurundan daha güçlü bir etnik bilince sahip olduğu iddiası makûl değildir. Toplumsal anlamda kabileye endekli bir yaşam süren Arabın, kurumsal bir kast yapısı içinde yaşamaya alışmış Fars toplumuna daha konforsuz bir hayat dayattığı ve bunun da bir isyan kıvılcımı çaktığı iddiası bir hadde kadar haklılık arzedebilir. Çünkü topluluk şuurunu ve özellikle etnik şuru harekete geçirmek konusunda, mağlubiyet galibiyetten daha güçlü bir muharriktir. Bu sebeple, Şuûbiyye hareketinin, her seferinde müsteşrik bir ezberi tekrar ederek, Arab unsurunun, gayri Arabları mecbur ettiği bir hareket olarak tahlil edilmesi eksik ve yanlış bir yaklaşımdır.

Son olarak dinamik bir hareket olduğunu ve hala farklı formlarda da olsa kendini izhar etmeye devam ettiğini düşündüğümüz Şuûbiyye hareketinin, tarafların kullandığı üslup ve deliller itibariyle 19. yüzyılda belirgin şekilde kendini gösteren Milliyetçi tavrın bir nüvesi olarak tefsir edilebileceğini düşünüyoruz. Özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan ulus devletlerin, bir topluluk şuru inşa etmek amacıyla geçmiş miraslarına ve tarihe müracaat etmelerinin; Şuûbîlerin ve anti-Şuûbîlerin çoğu zaman İslâm öncesi dönemden beslenen tavrıyla benzeştiği fikrindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

A. TEMEL KAYNAKLAR

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir Ebû Mansûr Tahir b. Muhammed (469/1037), *el-Fark Beyne 'l-Fırak*, (Thk. Muhammed Muhiyüddin Abdulhamid), Beyrut 1995.

el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/802), *Ensâbu 'l-Eşrâf*, I-XII, (Thk. Muhammed Hamidullah), Kahire 1987.

....., Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütûhu 'l-Buldân*, (Thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1987.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *Sahîh*, İstanbul trz.

el-CÂHİZ, Ebû Amr b. Bahr b. Mahbub (255/869), *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I-IV, Kahire 1998.

....., *Mecmu' Resail 'il-Câhiz*; (Thk. Muhammed Taha Câbirî), Beyrut 1983.

....., *Kitâbu 'l-Buhalâ*, (Thk. Tâhâ el-Haceri), Dâru 'l-Maarif, Kahire trz.

....., *Kitâbü 't-Tâc fî Ahlâki 'l-Mulûk*, (Thk. Ahmed Zeki), byy. trz.

....., *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, (Çev. Ramazan Şeşen), Ankara 1988.

ed-DİNEVERÎ, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (282/895), *el-Ahbârü 't-Tivâl*, (Thk. Abd'ul-Mun'im Âmir), byy. trz.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as (275/889), *Sünen*, Mısır 1950.

EBÛ YÛSUF, Yakub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, (182/798) *Kitabu 'l-Harâc*, byy, trz.

İBN ABDİRABBİH, Ahmedn B. Muhamed el-Endelusî (327/938), *el-İkdu 'l-Ferid*, I-IX, (Thk. Muhammed Mufid K.), Beyrut 1983.

İBN HABİB, Muhammed, (245/859), *Muhabber*, trz.

- İBN HALDÛN**, Ebû Zeyd Abdurrahman, (808/1406), *Mukaddime*, (Thk. Mühbil Zekkâr), trz.
- İBN HİŞÂM**, Ebû Muhammed b. Abdülmelik, (218/833), *es-Siret'ün Nebviyye*, I-IV, (Thk. Muhammed Nebîl Tarîf), Beyrut 2010.
- İBN İSHAK**, Muhammed b. İshak b. Yesâr, (151/768), *Siret-ü İbn İshak*, (Thk. Muhammed Hamidullah), byy, trz.
- İBN KESÎR**, Ebû'l-Fidâ İsmâi (630/1232), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, I-XXI, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhin et-Türkî), Kahire 1997.
- İBN KUTEYBE**, İbn Muhammed Abdullah b. Müslim, (276/889), *el-Meârif*, (Thk. Servet Ukkâşe), Kahire trz.
- İBN MÂCE**, Ebû Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, (275/888), *Sünen*, İstanbul 1992.
- İBN MANZÛR**, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. İshâk b. Ebî Yakub, (711/1311), *Lisanu'l-Arab*, I-VI, (Thk. Abdullah Ali el-kebir-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzi), byy, trz.
- İBN SA'D**, Muhammed b. Sa'd b. ez-Zührî (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-XI, (Thk. Ali Muhammed Amr), Kahire 2001.
- İBNÜ'L-CEVZÎ**, Ebû'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali, (597/1200), *Sîretü Ömer b. Abdilaziz*, Beyrut 1980.
- İBNÜ'L-ESİR**, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, (630/1233), *el-Kamil fî't-Tarih*, I-XI, (Thk. Abdullah Kâdi), Beyrut trz.
- el-İSFAHÂNÎ**, Ebû'l-Ferec, (356/967), el-Eğânî, I-XXIV, Kahire 1952.
- el-MAKRİZÎ**, Takiyuddin Ahmed b. Ali, (845/1442), *en-Niza ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*, Kahire trz.
- el-MÂVERDÎ**, Ebû'l-Hasan, (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, Küveyt 1989.
- el-MESÛDÎ**, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk. M. Abdulhamid), Beyrut 1987.
- MÜSLİM b. HACCÂC**, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâburî, (261/874), *Sahîh*, İstanbul 1994.

- el-MÜBERRED**, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid, (285/898), *el-Kamil fi'l-lügati ve'l-Edebi ve'n-Nahvi ve't-Tasrif*, (Thk. M. A. Dal), I-IV, Beyrut 1986.
- et-TABERÎ**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-XI, (Thk. Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut trz.
- et-TİRMİZÎ**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, (279/892), *Sünen*, Mısır 1962-1965.
- el-YAKÛBÎ**, Ahmed b. Ebî Yakub b. Cevher b. Vehb b. Vazih, (284/897), *Tarih*, I-III, Kahire 1883.
- YAHYA b. ÂDEM**, (203/811), *Kitâbu'l-Harâc*, (Thk. Hüseyin Müennes) 1987.
- ez-ZEBİDÎ**, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, I-X, Beyrut trz.

B. ARAŞTIRMALAR

AHMED, Ziyauddin, “The concept of Jizya in early İslâm”, *İslâmic Studies*, c. XIV, s. 293-304.

APAK, Âdem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce, İstanbul 2004,

....., “Şuûbiyye Hareketinin Arka Planı ve Tezahürleri; Asabiyeden Şuûbiyye’ye”, *İSTEM*, Konya 2012. c. XII, s. 17-51.

....., *Anahatlarıyla İslâm Tarihi* (Emevîler Dönemi), Ensar, İstanbul 2011.

....., “Şuûbiyye”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXIX, s. 244-246.

....., *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012.

ARNOLD, Thomas, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Çev. Halil Halid, 1343-1925 İstanbul.

....., *The Caliphate*, Oxford University Press, Londra 1924.

AŞİRETLER VE İKTİDAR: Ortadoğuda Etnisite ve Miliyetçilik, Der. Faleh A. Jabar-Hosham Dawod, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

ATAR, Fahreddin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1979.

ATEŞ, Ahmed, “Asabiyet” , *İA*, İstanbul 1983, c. I-XV, s. 663.

ATVAN, Huseyn, *Melâmih mine ’ş-Şûrâ fi ’l-Asri ’l-Umevî*, Beyrut 1991

AZM, Useymetü’l, *el-Muctemeu’ fi ’l- Asri ’l-Umevî*, Beyrut 1996.

- BARTHOLD**, Vasilij Viyadimiroviç, , *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Çeviri ve İzahlar, M. F. Köprülü), Ankara 1984.
- BERNBURG**, Lutz Richter, “Linguistic Shuubiyya and early Neo-Persian prose”, *Journal of Oriental American Society*, c. XCIV, No. 1 Jan-Mar, 1974.
- BLANKİNSHİP**, Khalid Yahya “The Tribal Factor in the ‘Abbasid Revolution: The Betrayal of İmam İbrahim b. Muhammad”, *Journal of the American Oriental Society*, 1988, c. XCVIII-4, s. 589-603.
- BOSWORTH**, C. E, “Shu’ubiyya”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scot Meisami-Paul Starkey, London 1999, c. III.
- BOSWORTH**, C. E, “Iran and the Arabs before Islam”, *Cambridge History of İran*, Cambridge University Press, Edinburgh 2006, c. III
- BOYCE**, Mary, *Zoroastrians: Their Religious, Beliefs and Practices*, London 1979.
- BOZKURT**, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara Okulu, Ankara 2000.
- el-CÂBİRÎ**, Muhammed Abîd, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul 2003
-, *Fıkru İbn Haldûn el-Asabiyye ve 'd-Devle*, Beyrut 1994.
-, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001.
- CEVDE**, Cemal, *el-Avdâu'l-İctimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye li'l-Mevâlî fî sadri'l-İslâm*, Amman 1989.

CRONE, Patricia, *Slaves on Horses; The Evolution of the İslâmic Polity*, Cambridge University Press 2003.

....., “The Rise of Islam in the World”, Cambridge Illustrated History: Islamic World, ed. Francis Robinson, Cambridge University Press, London 1996.

CRONE, Patricia - **HİINDS**, Martin, *God’s Chaliph: the Religious Authority in the First Century of İslam*, University of Cambridge, 2003.

ÇAĞATAY, Neşet, *İslâm’dan Önce Arab Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yay. Ankara 1957.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Asabiyet”, *DİA*, İstanbul 1991, c. I, s. 453-454.

ÇAKMAK, Yalçın, “Şuubiyye’nin Emevî Muhalefetindeki Rolü”, *Tunceli Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003. c. I-2, s. 1-24.

ÇELİK, Muhammet, *Kur’an’ın İkna Hususiyeti*, İzmir 1996.

DAFTARY, Farhad, *Muhalif İslâmın 1400 yılı; İsmaililer; Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı yayımları, Ankara 2001.

DANIŞMAN, Nafiz, “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *AÜİFD*, I-IV Ankara 1956, s. 192-197.

DAYF, Şevki, *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî; el-Asru’l-Câhilî*, Daru’l-Maarif, Kahire 2003.

DEMİRCAN, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arab Mevâlî İlişkisi*, Beyan, İstanbul 1996.

....., *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan, İstanbul 1996.

DEMİRCİ, Mustafa, *Beytü’l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İstanbul 1996.

DEVALİBÎ, Muhammed Ma'rif, *İslâm'da Devlet ve İktidar*, çev. M. Said Hatipoğlu, İstanbul 1985.

DÛRÎ, Abdulaziz, *el-Asru'l-'Abbasiyyu'l-evvel*, Beyrut 1997.

....., Abdulaziz, *Mukaddime fî Tarihi'l-İktisadi'l-Arabi*, Beyrut 1969.

....., *Cuzuru't-Tarihiyye li'ş-Şuûbiyye*, Beyrut 1981.

....., *İlk Dönem İslâm Tarihi; Bir Önsöz*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.

EBÛ'L FADL İBRAHİM-MUHAMMED EL-BECÂVÎ, *Eyyâmu'l Arab Kable'l-İslâm*, byy. trz.

....., *Eyyâmu'l Arab fî'l-İslâm*, Beyrut 1968.

EMİN, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire 1975.

....., *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1997.

ERGİN, Murat, *Siyasî ve İtikadi Mezheplerin doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü*, Basılmamış Doktora tezi, Şanlıurfa 2000.

ERKOÇOĞLU, Fatih, *Emevî Devletinin Dönüm Noktası: Abdülmelik b. Mervan*, TDV, Ankara 2011.

FAYDA, Mustafa, "Cahiliye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 17-19.

....., *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İFAV, İstanbul 2006.

FIĞLALI, Ethem Râhi, "İlk Şii Hareketler: Tevvabun Hareketi", *AÜİFD*, c. XXVI, s. 335-352.

FRYE, R. N, "The Political History of Iran under the Sasanians", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Edinburgh 2006, c. III.

- GELLNER**, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (Çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksu Özdoğan), Hil Yayın, İstanbul 2006.
- GİBB**, Hamilton A. R, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers*, 1958, c. XII, s. 232-233.
-, "The Evolution of Government in Early Islam and The Social Significance of the Shuubiya", *In Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. Shaw- W. Polk, Boston 1962, s. 62-73.
- GOLDZİHER**, Ignaz, *Müslim Studies*, ed. S. M. Stern, translated from German C.R. Barber and S.M. Stern, London 1967.
- GOODMAN**, Lenn Evan, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, c. XCII-2, s. 250-270.
- GUTAS**, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, New York 1999.
- GÜNALTAY**, Şemsettin, *İslâm Öncesi Arablar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997,
- HAFECÎ**, İbnu Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Umman 2004.
- HAMİDULLAH**, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), Ankara 2003.
- HATİPOĞLU**, M. Said, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği", *AÜİFD*, Ankara 1973, c. XXIII, s. 122-213.
- HAWTING**, G. R, *The First Dynasty Of İslâm: The Umayyad Caliphate 661-750*, London 2000.
- HİND**S, Martin, "the First Arab Conguest in Fars", *İran*, 1984, c. XXII, s. 39-53.

- HİTTİ**, Philip K, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989.
- HUMPHREYS**, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, Litera Yay. İstanbul 2004.
- KARAMAN**, Hayrettin, “Asabe”, *DİA*, c. III, s. 452.
- KAYAPINAR**, Akif, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, c. XV, s. 83-114.
- KARAİSMAİLOĞLU**, Adnan, “Acem”, *DİA*, İstanbul 1988, c.I, s. 321-322.
- KILIÇLI**, Mustafa, *Arab Edebiyatında Şu’ûbiyye*, İşaret, İstanbul 1992.
- KURT**, Abdurrahman “Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat*, Bursa 2001, c. X/2, s. 197-222.
- KUTLU**, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV, İstanbul 2012.
- KÜÇÜKESKİCİ**, Mustafa, *Hz. Peygamber Döneminde Medine’nin Sosyal Yapısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.
- LACOSTE**, Yves, İbn Haldûn: *Üçüncü Dünyanın Geçmişi: Tarih Biliminin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Sert), *Sosyalist Yayınlar*, İstanbul 1993.
- LAMMENS**, H., “Hucre B. Adiy”, *İA*, İstanbul 1979, c. V, s. 576.
- LUMEYLİM**, Abdülaziz Muhammed, *Vadu’l-Mevâlî fi’d-Devleti’l-Umeviyye*, Beyrut, 1411/1991.
- MARLOW**, Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in İslâmic Thought*, Cambridge University Press 1997.

- MEYDÂNÎ**, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl*, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Dımeşk 1972.
- MİKDÂD**, Mahmûd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliye ilâ Avâhiri'l-Asri'l-Umevî*, Dımaşk 1988.
- MOTTAHEDEH**, Roy "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", *International Journal of Middle East Studies*, 1976, c. VII, s. 161-182.
- ÖNKAL**, Ahmet, "Araplarda Ensab İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1990, c. III, s. 117-131
- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, c. III, İstanbul 1991.
- ÖZDEMİR**, H. Ahmet, "Son Peygamberin(s.a.v) Son Mesajı Olarak Veda Hutbesi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s. I, 2005 s. 196-212.
- ÖZDEMİR**, Mehmet, *Endülüs Müslümanları; Siyasî Tarih*, Ankara 2013.
- POLIAK**, A. N. "SamiDoğunun Araplaştırılması", (Çev. Bahriye Üçok), *AÜİFD*, Ankara 1954, c. I-2, s. 85-101.
- SAMİ AYAD HANNA-GEORGE H. GARDNER**, "al-Shu'ubiyah Updated", *Arap Socialism*, ed. Sami Ayad Hanna-George H. Gardner, Leiden 1969.
- SARIÇAM**, İbrahim Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbasîlere Kadar, TDV, Ankara 1997.
- SAVRAN**, Scott, *Eloquent Tribesmen, Dignified Sheikhs, And Pompeus Kings: Conceptualizing Early İslâmic Historical Accounts of Arab-Sâsânian Encounters in the Context of the 'Abbasid High*, University of Wisconsin-Madison 2011.

- SEKKÂL**, Deyzîre, *el-Arab fi'l-Asri'l-Câhili*, Beyrut 1995.
- SHAHİD**, İrfan, “Pre-İslâmic Arabia”, ed. P.M Holt-Ann K.S Lambton-Bernard Lewis, *The Cambridge History Of İslâm*, Cambridge University Press 2008, c. I-A, s. 3-30.
- SÖYLEMEZ**, Mehmet Mahfuz, ”Hucri B. Adıyî Hareketi” , *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III-6, s. 31-48.
- SULEİMAN**, Yaser, *The Arabic Language and National identity*, Georgetown University Press 2003.
- SÜMER**, Faruk, *Oğuzlar*, AÜB, Ankara 1967.
- ŞERİF**, Muhammed Bedî, *es-Sırâ' Beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab*, Mısır 1954.
- ÜÇOK**, Bahriye, *İslâm'dan Döneler ve Yalancı Peygamberler*, İstanbul 1982.
- VLOTEN**, Gerlof Van, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (Çev. M. Said Hatipoğlu), A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara 1986.
- WAGLİERİ**, Laura Veccia, “Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi”, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), AÜİFD, Ankara 1973, c. XIX, s. 147-150.
-, “Râşid Halifeler ve Emevî Halifeleri”, (Çev. İlhan Kutluer), İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, Kitabevi, İstanbul 1997
- WATT**, Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford Press, Londra 1956.
-, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. R. Fığlalı), Ankara 2010.
-, *Prophet and Statesman*, by. 1984

- WELLHAUSEN**, Julius, *Arab Devleti ve Sükûtu*, (Çev. Fikret Işıltan), A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara 1963.
-, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, (Çev. Fikret Işıltan), T.T.K Ankara 1996.
- WENSINCK**, A. J. "Mürchie", *İA*, İstanbul 1979, c. VIII, s. 808-809.
- YARSHATER**, Ehsan, "Iranian National History", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Edinburgh 2006, c. III.
- YİĞİT**, İsmail, "Mevâlî", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 424-427.
- ZAKERİ**, Mohsen, *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyaran and Futuwwa*, Wiesbaden 1995
- ZEYDÂN**, Corci, *el-Arab Kable'l-İslâm*, Kahire 1966.
-, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, (Çev. Nejdet Gök), İstanbul 2012.
- ZORLU**, Cem, *İslâm 'da İlk İktidar Mücadelesi*, Yediveren Konya 2002