

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

DİNİ TEMELLERİ AÇISINDAN EŞİTLİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Erkan YAR

HAZIRLAYAN
Sait Bosat

ELAZIĞ-2013

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

DİNİ TEMELLERİ AÇISINDAN EŞİTLİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Erkan Yar

HAZIRLAYAN
Sait BOSAT

Bu tez,/...../..... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/çokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Enver ÇAKAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Yüksel Lisans Tezi

Dini Temelleri Açısından Eşitlik

Sait BOSAT

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Elazığ-2013, Sayfa: VIII + 131

İnsanlık tarihi boyunca çeşitli din ve milletlere mensup insanlar içerisinde ırkçılık halkçılık gibi ayrımcılığa dayalı eğilimler olagelmıştır. Bunların bazıları Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi dine, bazıları ise Hint ve Mecusilerde olduğu gibi yaratılışın aslına dayandırılmıştır. İslam'ın sosyo-kültürel tarihi incelendiğinde buna benzer eğilimler hemen her dönem vuku bulmuştur. Buna bağlı olarak başta Araplar olmak üzere çeşitli milletler bu savlarını desteklemek amacıyla naslar oluşturmuş ve dini, bu amaçlarına referans olarak kullanmak istemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Eşitlik, İnsan, Asabiyet, Mevâli, Şuûbiye, İslam, Nass, Kalam

ABSTRACT

Master Thesis

Foundations For Religious Equality

University of Firat

The Institute of Social Sciences

Basic Islamic Science

Elazığ-2013, Page: VIII + 131

Throughout the history of humanity, there has been a tendency based on discrimination such as racism and, populism in people from various religions and nations. Some of them has been based upon religion like in Christianity and Judaism, but some of them has been based upon the fact of original creation, as well as the Indian and the Magus. When examined socio-cultural history of Islam in every period, similar tendencies have occurred nearly all the periods. Accordingly, the various nations, especially the Arabs, have made up some evidences in order to support their assertions, and they have wanted to use the religion for the sake of their aims as a reference.

Key Words: Equality, Human, Irritability, Mevâli, Şuûbiye, Islam, Nass, Kalam

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ	VIII
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	1
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	2
D. EŞİTLİK İLKESİNİN TARİHSEL TEMELLERİ	2
1. Eski Uygarlıklar	2
2. Antik Yunan.....	5
3. Roma hukuku.....	8
E. TARİHTE TOPLUMSAL TABAKALAŞMA TİPLERİ	9
1. Kast	10
2. Stant	11
3. Sınıf.....	13
F. EŞİTLİK İLKESİNİN EVRİM TEORİSİNE DAYANAN TEMELLERİ.....	14
1. Evrim Teorisinin Tarihsel Kökeni ve Gelişimi.....	14
2. Lamarck	14
3.Charles Darwin	16
4. Batıdaki Evrim Ve Doğal Seleksiyon Düşüncelerinin Beraberinde Doğurduğu Irkçı Anlayışlar.....	18
G. YENİ DÖNEM EŞİTLİK KURAMLARI	21
1. Fırsat Eşitliği.....	22
2. Mutlak ve Göreceli Fırsat Eşitliği.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM.....	26
1. EŞİTLİK İLKESİNİN İSLAMİ TEMELLERİ.....	26
1.1. İslam Felsefesinde Varlık Mertebeleri.....	26
1.1.1. Kindî (801-873).....	26
1.1.2. Fârâbî (870-950).....	27
1.1.3. İbn Sina (980-1037).....	28
1.2. İslam Dünyasında Tekâmülcü Yaratılış Teorileri.....	32
1.2.1. Nazzam (775- 845).....	33
1.2.2. Câhız (781-868).....	34
1.2.3. İhvânu's-Safâ (945-1050).....	35
1.2.4. İbn Miskeveyh (940 -1030).....	36
1.2.5. İbn Haldun (1332-1405).....	41
1.3. Yaratılışta Eşitlik	45
1.3.1. Yaratılışta Farklılığın Olmayışı.....	45
1.3.2. Üstünlüğün Göreceliliği	48
1.3.3. Üstünlük İçin Dokunulmazlığın Tesisi.....	51
1.4. Peygamberden Sonra İktidar Olmak İçin Üstünlük İddiaları	56
1.4.1. Peygamberden Sonra Halife Seçimindeki Etnik Kimlikler.....	56
1.4.2. Halife Seçiminde Beni Ümeyye Beni Haşim Husumeti.....	61
1.4.3. Üstünlük Anlayışının Siyasal Olaylara Etkisi	65
İKİNCİ BÖLÜM.....	72
2. ARAPÇILIK VE ASABİYET KAVRAMI.....	72
2.1. Asabiyet Kavramı	72
2.2. İslam Dünyasında Arapçılığı Savunan Bazı Mütefekkirler.....	75
2.2.1. İbn Teymiye (661-728).....	76
2.2.2. Câhız (781-868).....	82
2.2.3. İbn Kuteybe (670-715).....	86

2.2.4. İbn Düreyd (837- 933).....	89
2.3. Arapçılığın Bir Örneği Olarak İslam Hukukunda Evlilikte Kefâet	89
2.4. Arapçılığa Karşı Oluşan Bir Akım Olarak Şuûbîlik	93
2.4.1. Mevâli Kavramı.....	93
2.4.2. Emeviler Döneminde Mevâli	97
2.4.3. Abbâsîler Döneminde Mevâli.....	101
2.4.4. Mevâlinin İslam Medeniyetine İlmî Katkıları	103
2.4.5. Şuûbiye Kavramı	105
2.4.6. Fahr ve Şuûbiye	108
2.4.7. Şuûbîlerin İslam Kültürüne Katkıları	110
2.5. Arap ve Şuûbîlerin Karşılıklı Üstünlük İddiaları.....	112
2.6. Arapçılığa Karşı Duran Bazı İsimler	116
2.6.1. İbn Garsiya Risalesi	116
2.6.2. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna.....	117
2.6.3. Diku'l-Cinn.....	118
2.6.4. Muhammet b. Ahmet el-Ceyhani.....	119
SONUÇ.....	121
BİBLİYOGRAFYA.....	125
ÖZGEÇMİŞ	131

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi's-Selâm
age.	: Adı Geçen Eser
agm	: Adı Geçen Makale
agtez.	: Adı Geçen Tez
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBFD	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi
AÜHFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
b.	: İbn, Bin
bkz.	: Bakınız
bsy.	: Basım Yeri Yok
Bty	: Basım Tarihi Yok
byy.	: Basım Yeri Yok
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İst.	: İstanbul
m.	: Miladî
ö.	: Ölüm Tarihi
örn.	: Örneğin, Örnek olarak
ra.	: Radiyallahu Anh
s.	: Sayfa
sav.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	: Tahkik Eden
trs.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Devamı, ve Diğer
vs.	: Vesâire
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda genel olarak “Dini temelleri açısından eşitlik” derken aslında İslâm medeniyetinin ilk dönemleri diyebileceğimiz, Emeviler ve Abbasiler döneminde vuku bulan daha çok asabiyet mevâli, şûûbiye kavramlarını irdeledik. İslam’ın “Bütün insanlar doğuştan eşittir” genel prensibine rağmen Arapların Arap olmayan unsurlara karşı tutumları, onları kendilerinden aşağı görmeleri ve eşitsizliğin en net anlamda yaşandığı örnek bir dönemi merkeze almaya çalıştık.

Konumuzun anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle eski uygarlıklarda yaşanan eşitsizlikleri, yeni dönem eşitlik kuramlarını, eşitsizliğin kurumlaşmış şekilleri olarak toplumsal tabakalaşma tiplerini ve yine konumuzla bağlantısı olduğunu düşündüğümüz, batı dünyasındaki evrim teorisi ve doğal seleksiyon düşüncelerini ve beraberinde getirdiği ırkçı anlayışları, İslam dünyasındaki tekâmülcü yaratılış teorilerini ve varlıkları hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutan ve en üst dereceye nübüvveti yerleştiren ve bu şekilde peygamberlik müessesesinin bir nevi doğruluğunu kanıtlamaya çalışan İslam felsefesindeki varlık mertebeleri konularını çalışmanın yararlı olacağını düşündük.

Eşitlik gibi kendi içerisinde çok karmaşık olan bir konunun İslami temelleri açısından araştırılması ve konunun netlik kazanması açısından hangi alt başlıklar altında araştırılması gerektiği noktasında belirlemede bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Erkan Yar hocama ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Abdullah Özen hocama teşekkür ederim.

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Yeryüzünde tarih boyunca kurulan bütün medeniyetlerde insanlar arasında üstünlük anlayışı olgusu devamlı olagelmıştır. Toplum içerisinde tabakalar, kast sistemleri vb. oluşumlar tesis edilmiştir. Doğuştan bazı insanlara ve ailelere ayrıcalık atfedilerek diğer insanlar bu seçkin insanların hizmetine verilmiştir. Çoğunlukla bu anlayışlar dini referanslarla desteklenerek âdeta dokunulamaz, değiştirilemez, değiştirilmesi teklif edilemez niteliğinde birer yasa haline getirilmeye çalışılmıştır. Biz burada insanlık tarihinin her safhasına nüfuz etmiş bu sosyal hastalığın İslam Medeniyeti üzerindeki yansımalarını ve İslam tarihi sürecinde vuku bulmuş ve günümüzde çeşitli biçimlerde devam etmekte olan asabiyet ve halkların eşitliği (şuûbîlik) hareketlerinin dini temeller ekseninde araştırılması ve incelenmesini konu edineceğiz.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslâm, haksızlığa ve sömürüye yol açan tüm eğilimler gibi ırkçılığı da yasaklamıştır. Kur'an bütün ırkların aynı kökten geldiklerini ifade ederek, doğuştan gelen doğal bir üstünlüğün olmadığını, insanların iyilik ve üstünlüklerinin yalnızca onların inançlarına, yaşama biçimlerine bağlı olduğunu belirtmiştir.

Medenî bir toplum, özgür iradeleriyle seçtikleri inanç ve idealler çevresinde toplanan insanlardan oluşur. Bu nedenle İslâm toplumu İslâm'ı bir din, bir hayat düzen ve biçimi olarak benimseyen insanların oluşturduğu toplumdur. Aynı inançlar etrafında toplanan insanlar, kan bağları olmasa da kardeşirler.

Hz. Peygamber (s.a.s) Veda Hutbesinde ırkçılığın cahili bir adet olduğunu belirterek eleştirmiş ve yasaklamıştır. Üstünlüğün yalnızca takva ile olduğunu ilan etmiştir. İslâm, kendilerini soylu ve üstün gören Mekke aristokratlarına rağmen Süheyb-i Rumi, Bilal Habeşi ve Selman Farisi gibi farklı medeniyetlere mensup insanların gayretleriyle başarıya ulaşarak evrensel bir toplum oluşturdu. Ancak Emeviler döneminde İslam egemenliğinin yerini alan saltanatla birlikte ırkçılık hareketleri yeniden canlandı. Bu dönemde Arap olan Müslüman, Arap olmayan Müslüman ayrımı yapılmaya başlandı. Emevilerin sürdürdüğü bu ırkçı politikaya karşı özellikle İranlılar ve Türkler arasında başlayan Şuûbiye olarak anılan ırkçı, ulusalcı hareketler başladı. Emevilerin yıkılmasın-

da önemli bir etken olan Şuûbiye hareketi Abbasiler döneminde etkisini yitirmekle birlikte bütünüyle yok olmadı.

Bu çalışmamızda İslam tarihi boyunca oluşan gerek Arap milliyetçiliği ve gerekse de bu harekete karşı yürütülen şuûbi akımların dini temellerini Kuran merkezli olarak çalışacağız.

C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Kelam ilminin geleneksel olarak üç yöntemi vardır. Bunlarda; imansal yöntem, savunmacı yöntem ve cedel yöntemleri. Bu çalışmada, akli ikinci planda bırakan ve akli sadece doğruluğu daha önceden vahiy yolu ile bildirilmiş dini inançlara kanıt getirmekte kullanan imanî yöntem, İslam akaidini eleştirenlerin saldırılarına karşı bir savunma ilmi olarak kullanan ve içinde taassup ve çıkarı barındıran, bilgi, nesnellik, yalınlık, arılık ve tarafsızlıktan yoksun olan savunmacı yöntem, ve yine hasımları susturma yeteneğine ve salt bireysel çabaya dayanan ve asıl amacı her iki hasmı iddialarının ötesinde gerçeğe ulaşmak olmayıp hasmı susturma amacı taşıyan cedel yöntemleri kullanılmayacaktır. Bu yöntemler belirli inançların doğrulanması ve açıklanmasını amaç edinen bilimsel ortamlarda geliştirilmemiş, her ekolün kendi inancının üstünlüğünü ortaya koymayı amaç edinen sosyal ve siyasal ortamlarda gelişmiştir.

İslam tarihi boyunca cereyan eden ırkçılık ve halkçılık olayları önceden teslim olunan doğrulardan uzak, nesnel, taassuba kapılmadan ve sadece haklı çıkmak için değil bu cereyanları mahiyet ve amaç yönünden inceleyen sorgulayıcı, Kuran-ı Kerim odaklı bir yöntem takip edilecektir.

D. EŞİTLİK İLKESİNİN TARİHSEL TEMELLERİ

1. Eski Uygarlıklar

Modern hukuk sistemlerinin hemen hepsinde insanlar birtakım haklara doğuştan sahip olarak doğarlar. Ancak, eski uygarlıklarda durum bundan farklıdır. Eski uygarlıklar incelendiğinde hemen hepsinde topluma hiyerarşik bir düzen veren teorisyenleri görürüz. Örneğin bugün için insan hakları ile kesinlikle bağdaşmaz ve akıl almaz derecede insan haysiyetine aykırı olarak kölelik müessesesi, yalnız ilkçağ 'da değil, orta ve yeniçağlarda hatta bir kısım Asya, Orta Doğu ve Afrika ülkelerinde yakınçağda da tüm acımasızlığı ile gerek legal ve gerekse illegal yollarla devam ettirilmiştir.

İbranilerde kölelik müessesesinin kanunlarla sağlamlaştırılarak bazı insanları diğer bazı insanların hizmetinde kullandıklarını görüyoruz. İbranilerde köleler, yabancı ve İbrani asıllı köleler olarak ikiye ayrılmışlardı. Farklı olarak yabancı köleler efendileri tarafından azatlanmadıkça daimi olarak o statüde kalırlardı. İbrani köleler -ki bunlar borç ve fakirlik yoluyla kölelik statüsüne girerlerdi- ise altı yıllık hizmet süreleri sonunda kendiliğinden hür olurlardı. Ayrımcılığın farklı bir tezahürü olarak İbrani Hukukunda kölelerin genellikle yabancı asıllı olmalarına özen gösterilmiş; tüm Yahudilerin kardeş oldukları devlet büyüklerince belirtilerek İbranilerin birbirlerinin köleleri olmaları önlenmek istenmiş; hürlerin köle olabilecekleri durumlar ve kölelik süreleri sınırlandırılmıştır. “*Talmud*”¹ adlı kanunda Yahudilerin kendilerini pek ender durumlarda satabilecekleri yazılıdır. Çünkü dînî inanişâ göre İbranilerden gelen biri, efendiye değil, Allah’a hizmet etmekle görevlidir.²

Eski Hint Çağı (M. Ö. VI -M. S. VII), Sanskrit dilindeki hukuk kitaplarında, ayrımcılığın yazılı bir vesikası olarak Manu Kanunu yedi kölelik nedeni saymaktadır: Savaş köleliği, ailesine para sağlamak için gönüllü kölelik, anadan doğma kölelik, satış suretiyle kölelik veya hediye edilmek suretiyle kölelik, miras bırakılma ve ceza nedeniyle kölelik.³

Eski Hint dininde kast sistemi son derece geniş ve sağlam olarak kurulmuştu. Kastın en alt derecesinde bulunan Sudralar ve kastın dışında kalan Paryalar köle statüsündeydiler. Bu iki grup çok zor şartlar altında yaşarlardı. Manu Kanunlarında Sudraların köleliğinin müebbet olması Brahmanizmin aksiyonlarından biridir. Çünkü köleyi bir kadın tanrı olan Puruşa'nın ayağından yaratılmış sayarlardı. Hint inanişında ayak, hizmet etmeyi belirtirdi. Bu nedenle köleler hürlere hizmet için yaratılmış, değersiz ve aşağılık varlıklardı. Yükselme hakları yoktu.⁴

Hintlilerdeki yaklaşıma benzer bir yapıyı Çin Uygarlığında da görebiliriz. İlk çağda Çin'de halk asiller, köylüler ve köleler olarak hiyerarşik bir düzen almışlardır. Çin hukukunda hakim olan esaslara göre, önceleri sadece savaş tutsakları köle sayılırdı. Çinliler köle olmazlardı. Çünkü Çin'de geçerli olan sisteme göre her Çinli bir Sip'e mensuptu. Bir Çinli köleleştirilecek olursa, onun mensup olduğu Sip intikam alırdı. Çin'de köle

¹ Yahudilikteki sözlü geleneği temsil eden Mişna ile bunun yorumuna dayalı olan gemera'yı ihtiva eden eser, (bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanış Sözlüğü*, Talmud mad., s.357).

² Bozkurt, Gülnihal, “*Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik*”, AÜHF.,1981, c.38, s.81-84.

³ Bozkurt, agm., s.67.

⁴ Bozkurt, agm., s.68.

sayısı azdı. Tarımda köle kullanılmazdı. Kölelere sadece çobanlık yaptırılırdı. M. S. 1. yy. da, İmparator Wang Mang, hususi şahısların köle kullanmalarını yasaklayarak bütün kölelerin devlet kölesi olarak çalıştırılacaklarını belirten bir kanun çıkarttı.⁵

Mezopotamya Uygarlıkları olarak sayabileceğimiz Sümerler, Babil, Asur ve Akatlar'da çağdaş uygarlıklara benzer yapılanmaların olduğunu görüyoruz. Buna göre insanlar, genel olarak efendiler ve onların hizmetinde bulunan aşağı statüdeki köleler olarak ayrılmaktaydılar. Sümer tabletlerinin bazı bölümlerinde, gerek köleliğin kaynağı, gerek kölelerin hukukî statüleri ve âzat edilmelerine ilişkin maddelere dağınık olarak yer verilmiştir. Bir kısım Sümer kralları toplumsal eşitsizliğin tapusu olan kölelik müessesesini kaldırmak için çaba sarf etmişlerdir. En eski kanun koyucu olarak nitelendirilen Kral Urugakine (M. Ö. 2350) bir devrim yaparak köleliğe son vermiş; ancak bu hareket uzun ömürlü olmamıştı. Babil Uygarlığına ait Hammurabi Kanunlarına göre halk üç tabakaya ayrılmıştı. Bunlar;

- a)“*Amelu*”, en yüksek askeri ve sivil devlet görevlileri ve rahipler
- b)“*Mushkinu*” tüccarlar ve sanatkârlar.
- c) Köleler

Diğer birçok uygarlıkta olduğu gibi Babil'de de köleler damgalanırdı. Damga, Babil dilinde “*Abuttum*” kelimesiyle ifade edilirdi. Damgalama genellikle kölelerin saçları tıraş edilerek yapılır; bu sayede köleler uzun saçlı, sakallı ve bıyıklı Bâbilli hürlerden ayırt edilirdi. Hammurabi Kanununun 280 ve 281'inci maddelerinde düzenlenmiş olan köle ticareti ise Babil ekonomisinde önemli bir yer tutuyor ve özel olarak yetiştirilmiş kişilerce yapılıyordu.⁶

Asur'da da (M. Ö. 2100 – 700) insanlar, hürler ve köleler olmak üzere iki grupta toplanmışlardır. Asur'da borç köleliği, savaşlarda esir köleliği ve toprağa bağlı kölelik durumları mevcuttu. Asur hukukunda, diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi köleler eşya sayılırlardı. Köle ticareti Babil'de olduğu gibi Asur'da da çok gelişmişti. Köle tarcileri ülkede en fazla kazanç ve itibar sağlayan sınıfta yer alırlardı. Yine İlkçağda Mısır'da (M. Ö. 3000 - M. Ö. 392) toplum köylüler, şehirliler, arazi sahibine bağlı ve onu terk edemeyen yarı köleler ve bir de köleler sınıfı olarak kategorize edilmişti. Eski Mısır firavunları despotik idarelerini sağlamlaştırmak ve güçlenmek için sürekli savaşıyorlardı. Elde edilen tutsaklar da köleleştiriliyorlardı. Savaş yanında diğer ülkelerden özellikle

⁵ Bozkurt, agm., s.69.

⁶ Bozkurt, agm., s.77-79.

Sudan ve Asya'dan da ticaret yoluyla insanlar köle olarak kullanılmak üzere getirilirdi. XXVI'nci Sülale Devrinden kalan belgelerde hürlerin, bir hizmet sözleşmesi imzalayarak kendilerini ya da çocuklarını başkalarının hizmetinde kullanacak şekilde satabilecekleri yazılıdır.⁷

2. Antik Yunan

Antik Yunan uygarlığı bir yandan demokrasisi ve buna bağlı olarak düşünsel hayatının zenginliği ile öne çıkarken, öte yandan kölelik kurumunun yaygın varlığı ve entelektüel savunusu ile dikkat çekiyordu. Ekonomik refah ve siyasal demokrasi önemli ölçüde kölelerin üzerinde yükseliyordu. Köleler, alınıp satılabilen mülk olarak ve insan ile hayvan arası konumda bulunan bir varlık olarak kategorize edilmişti. Antik Yunan düşüncesinde köleliğe dair başlıca tartışma, köleliğin doğal (doğuştan) veya uyuşmsal (içine düşülmüş) bir durum olup olmadığı temelinde gelişti. Bu tartışma Hellen-barbar ayrımının kabulü veya reddi üzerinde yükseldi. Bir diğer yaklaşım ise köleliğin dışsal değil, içsel bir durum olduğuyla ilgiliydi. Atina hukukunda kölelerin bazen bir mülk olarak, bazen insandan daha az bir şey olarak, bazen de insanlıktan bazı unsurlar taşıyan bir varlık olarak kavramsallaştırılabildiğini görüyoruz. Kölelerin adeta özgür kişiler gibi mahkemelerde tanık, davacı ve davalı olarak bulunuşuna ilişkin örnekleri, 4'üncü yüzyılın ortalarına ait yazılı ticari davalarda görebiliyoruz. Bunun dışında Atina hukukuna göre köleler kendileri mahkemeye başvuramaz ve kendilerine de dava açamazdı. Eylemlerinden hukuken efendileri sorumluydu, efendi dava açar ve ona açılırdı. Yalan söylemeleri halinde öldürülürlerdi. Bir kölenin öldürülmesi hukuken aşağı bir insanın öldürülmesi olarak kabul ediliyordu. Kölesi öldürülmüş bir efendi, sadece malına zarardan değil, cinayet suçlamasıyla katil aleyhine dava açabilirdi. Köleler efendilerinin mülkü sayıldıklarından efendilerinin onayı olmadan cinsel ilişkiler kuramazlardı; eşleri veya çocukları başka bir yerde yaşamak üzere satılmaları durumunda söz hakkına sahip değillerdi. Azat edilen köleler yurttaş statüsüne değil, metoikos statüsüne geçtiği, dolaşısıyla Atina'da oturabilmek için özgür bir yurttaşın himayesine ve hukuki temsiline ihtiyaç duyacağı ve bu kişi de muhtemelen eski efendi olacağından ötürü kölenin efendisine bağımlılık ilişkisi azatlık ile tamamen kopmuyordu.⁸

Yunan Uygarlığının ekonomik, askeri, kültürel olarak doğuşu ve buna bağlı olarak başka milletlerle münasebete girmeleri Yunan düşüncesine Hellen-barbar ayrımını

⁷ Bozkurt, agm., s.80.

⁸ Bakirezer, Güven, "Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik", AÜSBFD., c.63, s.24.

soktuğu gibi, kölelik tartışmalarını da doğrudan etkilemiştir. Homeros'un şiirlerinde insanlık Hellen ve barbar şeklinde ayrılmaz. Yunanlılar kendilerini Helen ve diğer toplulukları ise barbar olarak adlandırmaya 8'inci yüzyıldan itibaren başlamışlardır. Yunanlıların, kültürel açıdan üstünlük faraziyeleri özellikle dil, sanat ve bilim alanlarında da kendisini göstermiştir. Burada sözü edilen üstünlük faraziyesi ve barbarların mutlak iktidara itaate hazır olduğu varsayımı iki sonuca yol açtı. Bunlardan ilki, barbarların doğa itibarıyla köleliğe uygun olduğu ve dolayısıyla köleleştirilmelerinin Yunanlılar için bir imtiyaz ve hatta bir görev olduğu; ikincisi ise Yunanlıların doğa tarafından özgürlük için yaratıldığı. Halk arasında yaygın olan bu kanılar 4'üncü yüzyılda kısmen Platon'da ve mütekâmil haliyle Aristoteles'te felsefi bir form kazandı. Böylece doğal kölelik teorisi, köleliğin barbarlar için uygun olduğu fikrini de kapsadı.⁹

Platon (d. MÖ 427 - ö. MÖ 347): Doğal kölelik teorisinin ilk önermeleri Platon tarafından geliştirilir ve Aristoteles tarafından olgun haline ulaştırılır. Platon'a göre toplumlar belli bir adalet düzeninin yanında; toplumsal düzeni ve disiplini de oluşturmak zorundadırlar. Platon'un ideal devlet tasarımında kişilerin toplumsal hiyerarşideki konumları devleti ve kendilerini yönetme konusundaki doğuştan kapasiteleri ile belirlenir. Platon aşağı ve yukarı toplumsal hareketliliği savunur. Koruyucular sınıfını oluşturan iki kesimden yöneticiler, sadece kendilerini değil devleti yönetmesini de bilirler; askerler ise en azından kendilerini yönetme kapasitesine sahiptirler. Çalışanlar sınıfı olarak çiftçiler, zanaatkârlar, işçiler ise davranışlarında ruhlarındaki hayvan tabiatına yenik düşerler, kendilerini dahi yönetemezler. Devleti yönetmeye sadece rasyonel açıklama gücüne (logos) sahip olanlar uygundur. Logos sahibi olmayan çokluğun bir kısmı (askerler) yönetime yardımcı olurlar ve geri kalanlar (çalışanlar) yönetilirler. Devlet sanatını bilen logos sahipleri olarak filozoflar ve tamamen aydınlanmış aristokratlar tüm nüfus içinde çok küçük bir azınlık oluştururlar. Platon için köle, hakikate değil, ancak kanaatlere sahip olabildiği için yönlendirilmeye açık biri olarak belirir. Platon'un tasarladığı devlette köleler büyük ağırlıkla Yunanlı olmayanlardan oluşacaktı. O, bazı barbar halkları doğası gereği zihinsel olarak aşağı görür. Zamanın etnik önyargılarını paylaşan Platon, Yunanlıların en başlıca niteliği olarak bilgi sevgisini görürken, Traklar, İskitler ve diğer kuzeyli halkları taşkın ve hırçın ruh haliyle; Fenikelileri ve Mısırlıları para hırsı ile tarif eder. Yine Pers halkının kralları tarafından (siyaseten) köleleştirilerek hem bir-

⁹ Bakırezer, agm., s.26-28.

lik duygusunun hem de düşünme, konuşma, görüş alışverişinin ortadan kaldırıldığını vurgular. Platon aralarında bir uyum ve birlik arzuladığı Yunan devletlerinin birbirleri ile savaşmaktansa barbarlara karşı savaşmalarını, sadece onları yaradılıştan düşman olarak görmelerini, sadece onlarla savaşlarda esirleri köle edinmelerini istiyordu.¹⁰

Aristoteles (d.MÖ384- ö.MÖ322):Aristoteles'in toplum politikası yaşanan eşitsizliklerden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Yaşadığı iki tür düzende gözlemlediklerine göre, site ve devlet yönetiminin yapısında üç tür tabaka bulunmaktadır.

*Çok varlıklı olanlar,
Orta halliler ve
çok yoksul olanlar.*

Aristoteles, bu üç tabaka hakkındaki düşünceleri sonucunda, ideal toplumun orta tabakada bulunan bireylerden oluşacağına karar vermiştir. Onun dayanağı şöyledir: Orta tabakada bulunan insanlar aklın yolunu izleyebilirler. Oysa gerektiğinden çok daha fazla mala, güce, güzelliğe, üne ve saygınlığa sahip olanlar kadar, bunlara gerektiğinden çok daha az sahip olanlar da aklın gösterdiği yolda yürümekte zorluk çekerler. Bu iki tabakadan birinden isyancılar ve büyük suç işleyenler; ötekinden ise düzenbazlar ve işe yaramazlar çıkar.¹¹ Aristoteles'in doğal kölelik teorisi, Antik Yunan'da köleliği rasyonel biçimde savunmaya yönelik en kapsamlı ve en ciddi girişimdir. Aristoteles de, Platon gibi, hiyerarşik bir toplum modeli tasarlar. İdeal olarak bir asker-yönetici yurttaşlar sınıfı, erdemi zedeleyici işler yaptıkları için siyasal haklara sahip olmayacak çiftçi, zanaatkâr, tacir ve işçilerden oluşan bir üreticiler sınıfı ve nihayet bir köle sınıfı düşünür. Aristoteles'in toplum tasarımıdaki hiyerarşinin ilkesi akıldır. İnsanı hayvandan ayırt eden akıldır ve insanların toplumsal hiyerarşideki yerlerini akıl düzeyleri ve buna tekabül eden erdem biçimleri belirler. Bunlar Aristoteles için, Platon da olduğu gibi, büyük ölçüde doğal niteliklerdir. Aristoteles'e göre "*Doğdukları andan itibaren bazı kimseler tâbi olmak için, bazı kimseler ise hükmetmek için yaratılmışlardır.*"¹² Dolayısıyla kölelik tabiata aykırı değildir, tabiat icabı köle olması gereken insanlar vardır. Doğal köle, ancak kavrayışı olabilecek kadar düşünebilen fakat tam manasıyla akıldan mahrum olan bir kimsedir. Dolayısıyla köle ancak vazifesinin icap ettirdiği şekilde ve miktarda faziletlidir. Köle muhakeme kudretinden yoksun olduğuna göre ancak bu yetiye sahip olan-

¹⁰ Bakırezer, agm., s.36.

¹¹ Kemerlioğlu, Eyüp, *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, İzmir, 1996, s.6.

¹² Bakırezer, agm., s.37.

lar tarafından idare edilmelidir. Aristoteles'e göre hükmedende ahlak fazileti tam olarak bulunması gerektir, çünkü onun vazifesi mükemmel bir ustanın, yani aklın işidir. Zanaatkârlar da çok defa yanlış hareket yüzünden işlerinde muvaffakiyetsizlik gösterirler. Ve hatta zanaatkârlığın aşağı nev'inin hususi bir köleliği vardır. Yine de zanaatkâr ile köle arasında büyük bir fark olduğunda ısrar eder. Aristoteles efendi-köle ilişkisini ruh-beden modeline göre tanımlamasına rağmen, aslında akıl-duygu modelini de kullanır. Bir yandan kölenin layık olduğu ilişkiye model olarak beden ile ruh ve olasılıkla ehil hayvan ile insan arasındaki ilişkiyi alır, köleyi sık sık ehil hayvanlar ile karşılaştırır ve onu insandan çok hayvana benzetir: "*Ruh ile beden, insanla hayvan arasındaki fark gibi insan nev'inin fertleri arasında da diğerlerinden aşağı olanlar vardır. Bunlar ancak ve ancak vücut kuvvetiyle çalışabilen kimselerdir... Gerçekten kölelerle ehil hayvanlar aşağı yukarı aynı işe yararlar; her ikisi de vücutlarının kuvvetiyle, yaşamamız için zaruri olan ihtiyaçlarımızın giderilmesine yararlar.*"¹³ Sadece insiyaklarına bağlı hayvandan farklı olarak, köleyi kavrayışı olabilecek kadar düşünebilen bir kimse olarak tarif eder.

Aristoteles köleliğin Yunanlı olmayanlar için uygun olduğu konusunda Platon ve 4'üncü yüzyıl Yunan düşüncesi ile aynı konumdadır. Aristoteles'in etnik yargılarına göre Yunanlı olmayan Avrupalılar ve soğuk yerlerde yaşayanlar cesur olurlar ama zeka ve marifetlilik bakımından geridirler. Dolayısıyla özgür ama politik organizasyona sahip olmadan yaşarlar; Asyalılar ise zekâ ve marifet hünelerine sahiptirler ama cesaretleri kıttır. Bu yüzden için daima hüküm altındadırlar, köledirler. Tüm barbarlar Yunanlılara kıyasla daha köle ruhludur ve barbarlar arasında da Asyalılar Avrupalılardan daha köle ruhludur; çünkü despotik yönetimi kabullenirler.¹⁴ Aristoteles'e göre aletler çeşit çeşittir; bazıları canlı, bazıları cansızdır. Köle de bütün diğer aletler gibi bir alettir. Doğal kölelik teorisi gerçekte iki varsayıma dayanır. Birincisi kimileri kendilerini idare edemeyecek ve dolayısıyla köleliği hak edecek kadar muhakeme kudretinden yoksundur. İkincisi ise barbarlar doğal olarak köleliğe layıktır.¹⁵

3. Roma hukuku

Roma Hukukunda (M. Ö. 500 - M. S. 467) insanlar hür (*liber*) ve köle (*servus, mancipium, homo*) olarak ikiye ayrılıyorlardı. Roma Hukukunda kölelerin hak ehliyeti yoktur. Hukuk süjesi olmadıkları için haklardan yararlanamazlardı. Borç altına giremez-

¹³ Bakırezer, agm., s.39.

¹⁴ Kemerlioğlu, age., s.8.

¹⁵ Kemerlioğlu, age., s.10.

ler, hakların konusunu teşkil ederlerdi. Eşya ve Borçlar Hukukunda bir mal gibi işlem görürlerdi. Efendi kölesi üzerinde sınırsız hâkimiyet hakkına sahipti. Hukuken mal statüsünde sayıldıkları için kadın ve erkek kölelerin kurdukları ortak hayat, evlilik olarak görülmez ve hiçbir hukukî sonuç doğurmayan bir birleşme olarak nitelendirilirdi. Klasik dönemden sonraki Roma Hukuku, bu alanda Hıristiyanlığın etkisi ile değişiklik yapmıştır. Gerek önceki ve gerekse çağdaş uygarlıkların hiçbirinde evlilikleri konusunda kölelere karşı takınılan tavır bu kadar sert değildir. Aynı durum Roma Hukukunda kölelerle ilgili düzenlenen hemen bütün hükümler için geçerlidir. Hukuken şahıs sayılmasa da, köle, bir insan olduğu için akıl ve iradesini kullanarak bazı hukukî işlemleri yapabileceği kabul edilmiştir. Bu itibarla köle kısmen de olsa fiilî ehliyetine sahipti.¹⁶

Stoisizm akımı Helenistik Çağda (MÖ 323-30) ses getiren akımlardan olmuştur. Stoisizm düşünürleri, insanların akıl sahibi oldukları ve aralarında sosyal bir fark olmadığı düşüncesiyle kölelik kavramının doğaya aykırılığını savundular. Azatlı bir köle olan Epictetus da insanların eşitliği ve kardeşliği ilkesine dayanarak köleliği reddetmiş ve köleliği doğal bir kurum sayan Aristo'yu tenkit etmişti. Buna benzer fikirler Roma'da kölelerin durumunu yumuşattı. Justinianus Hukukunda da bazı esaslara bağlı kalınmak şartıyla beraber köle, artık yarı yarıya hür insan durumuna gelmişti.¹⁷

E. TARİHTE TOPLUMSAL TABAKALAŞMA TİPLERİ

Tabakalaşma, uygarlıkların, toplumsal yapı içinde toplumun saygınlığına, siyasal iktidarına, ekonomik durumuna, hayat tarzına, ayrıcalıklarına ve kültürel farklılıklarına göre sınıflanmasının incelenmesini ifade eder. Her tabaka arasında gözle görülür farklılıklar vardır. Kişiler ve gruplar ancak bir tek tabakaya ait olabilirler; ancak, tabakalaşma tipine bağlı olarak tabakalar arası geçişler zorlaşır veya kolaylaşır. İşte bu kolaylık ve zorluk ölçüsü tabakalaşma tiplerinin oluşumundaki temel dayanak noktasını oluşturur.¹⁸

Genel olarak, en çok kullanılan toplumsal tabakalaşma tipleri "*kast, stant ve sınıf*"tır. Ancak farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin tabakalaşmalar geçirgenlik derecelerine göre beş sınıfta incelenmiştir. Buna göre;

Kast modelinde geçirgenlik hiç yoktur.

¹⁶ Bozkurt, agm., s.94.

¹⁷ Bozkurt, agm., s.96.

¹⁸ Zincirkıran, Memet, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul, 2006, s.9.

Stant modelinde geçirgenlik çok düşüktür.

Sınıf modelinde geçirgenlik en çok %40'a kadardır.

Sürekli modelde geçirgenlik en çok %80'e kadardır.

Eşitlik modelinde ise geçirgenlik en yüksek seviyededir.¹⁹

Kapalılık oranlarına göre yapılan farklı bir taksimata göre tabakalaşma üç türdür. Hindistan'daki kast sisteminde olduğu gibi doğumla kazanılan, değişmeyen katı kurallara sahip olan ve tabakalar arasında geçiş olmayan “*Kapalı sınıf tabakalaşması*” Sadece yatay hareketliliğin olduğu Ortaçağ Avrupa'sındaki lonca sistemlerinde olduğu gibi “*Yarı kapalı sınıf tabakalaşması*” Günümüz çağdaş toplumlarında olduğu gibi toplumsal tabakalar arasında eğitimin getirdiği olanaklar sonucunda yatay ve dikey hareketliliğin söz konusu olduğu “*Açık sınıf tabakalaşması*”

Bu tabakalar derecelendirilirken toplumun sahip olduğu değerler, normlar, yaptırımlar, kısacası toplumsal yapı göz önüne alınır. Bunların yanı sıra tabakalaşma tiplerinin belirlenmesinde saygınlık, iktidar, ekonomik durum gibi etkenler birlikte etkilidir. Bu etkenler kendi aralarında sıkı ve dinamik bir etkileşim içindedirler ve tabakalaşma incelenirken bu üç durumun etkisinin zamana ve içinde bulunulan topluma göre değişiklik gösterdiği göz önünde bulundurulur. Ana toplumsal tabakalaşma belirleyicisi olan geçirgenlik ile tabakalaşma etkenleri olan saygınlık, iktidar ve ekonomik durum arasında da çok yönlü ve dinamik ilişkiler vardır. Genellikle, ekonomik durum, saygınlık ve iktidar arasındaki bağ ne kadar az ise geçirgenlik o kadar yüksektir denebilir.

1. Kast

Kast sözcük olarak Fransızca asıllı olup, sosyal anlamı taşımaktadır. Kökleri Hindistan'a dayanan, Eskiçağın neredeyse bütün toplumlarında görülen bir sistemdir. Kökeninden dolayı kast denilince akla ilk gelen uygarlık Hint Uygarlığıdır. Bireylerin doğuştan kazandıkları özelliklerine göre ayırımı temel alır. Katı ve kesin kurallarla, kastların birbirinden ayırımı söz konusudur. Bu sisteme göre birey doğduğunda hangi kasta tabii ise ölene kadar aynı kasta tabiidir. Kimse kendi kastı dışından biri ile evlenemez. O kast için belirlenmiş mesleği seçebilir. Kastlar, ekonomik ve iktidar dereceleri bakımından derecelendirilerek ayrılmış tabakalardır. Kastlar arasındaki sınırlar gelenekler, görenekler, dinsel dogmalarla çizilmiştir. Bu sınırlar siyasal güçler, yasalar ve yaptırımlarla güvence altına alınmıştır. Kast sistemi bugün hala etkisini devam ettirmektedir.

¹⁹ Kemerlioğlu, age., s.19.

Hindistan’da kast sisteminin asıl adı “varna” olup beş ana gruptan oluşur.

Brahmanlar/Rahipler: Brahman ismi, Hintlilerin kutsal kitaplarında geçen bir efsaneden alınmıştır. Buna göre Brahman efsanede geçen kutsal hayvanın başıdır. Kuvvet ve iktidarı temsil eder. Brahmanlar kast sisteminin en üstünde yönetici grubunda yer alırlar. En baş görevleri kutsal düzeni sürdürmektir.

Kşatriyalar/Savaşçılar: Efsanede geçen hayvanın omuzlarını temsil ederler. Toplumsal düzeni korumakla görevli askerlerdir.

Vaisyalar: Efsanevi hayvanın karın kısmını temsil ederler. Esnaf ve zanaatkarlar bu sınıfı oluşturur.

Sudralar: Adı geçen hayvanın ayaklarını oluştururlar. İşçiler ve hizmetçiler bu tabakayı temsil ederler.

Paryalar: Yöneticilere hizmetle görevli olanlardır.²⁰

Görüldüğü üzere bu kast sisteminin temelinde din vardır. İlk dört kast dinsel yönden arındırılmış sayılırken paryalar kirli sayılır. Hindular, tekrar dünyaya geldiklerinde üst tabakalarda yer alabilecekleri ihtimaline inandıkları için, en alt tabakada olsalar bile kaderlerine boyun eğler. Kasttan atılan bir kişi ile kimse görüşemez. Günümüzde kast sistemi, eski katı kurallı gücünü yitirmiş olmasına rağmen, hala yaşayan bir sistemdir. İngiliz sömürgeciliğinin etkileri ve daha sonraki yıllarda da kentlileşme ve modernleşme süreçlerinin sonucu olarak, kast sistemine yönelik tavır ve tutumlar değişmiştir. Günümüzde hala insanlar kendi kastları dışından evlenmemektedirler. Kastlar arasında geçiş yok denecek kadar az olduğundan kast sistemi toplumsal hareketliliği engelleyen katı bir tabakalaşma sistemidir.

2. Stant

Türkçeye “*imtiyazlı tabaka*” olarak çevrilen bu terim, W. H. Riehl, M. Weber, Tönnies gibi Alman sosyologların geliştirdiği ve adlandırdığı bir terim olup dinsel dogmalarla güvence altına alınmamıştır. En çok Ortaçağ Avrupa’sında görülür. Ortaçağda Roma İmparatorluğunun ortadan kalkması Avrupa’da değişimlere yol açmıştır. Kent uygarlığına dayanan siyasal ve ekonomik birliğin dağılması, ticaretin gerilemesi sonucunda ekonominin tarıma dayanması gibi değişimler Avrupa’daki toplum yapılarında ve dolayısıyla da toplumsal tabakalaşma biçimlerinde değişikliklere yol açmıştır. Toprak temel üretim aracı haline gelmiş; siyasal birliğin parçalanması küçük ve yerel otorite-

²⁰ Tümer, günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler tarihi*, Ankara, 2002, s.99.

teler oluşması sonucunu doğurmuştur. İşte zamanla bu tabakalar gelişip yerleşerek kurumlaşmışlardır. Kast ile sınıf arasında bulunan bir ana tabakalaşma tipidir. Geçirgenliği ve stantlar arası hareketliliği kast sisteminden fazla, fakat sınıflardan daha azdır. Her standın kapalılık derecesi kastlardan az, sınıflardan fazladır. Stantlarda tabakalar arasındaki ilişkiler, kastlarda olduğundan daha az kısıtlanmıştır. Stantların ayrıcalıkları, hakları, ödevleri ve sorumlulukları, simgeleri ve işlevleri formel ve enformel normlar ve yaptırımlarla belirlenip düzenlenmiş ve yaptırımlara bağlanmıştır. Bu tabakalaşmada ana boyut saygınlık, iktidar ve otoritedir. Bu boyut çağlara ve toplumlara göre değişiklik gösterir, ancak genel olarak iktidar ve otorite boyutu diğerlerinden ağır basmıştır.²¹

Stantların sayıları ve nitelikleri toplumdan topluma değişebilmektedir. Başlıca stantlar;

Askeri aristokrasi ve soylular: Ülkenin korunmasını, siyasal yönetimi ve denetimi, yasama, yürütme ve bazen de yargı güçlerini ellerinde bulundururlar. Genellikle başlarda etkili olan ruhban sınıfı, zamanla yetkinliğini kaybetmiş ve yetkilerini soylulara kaptırmıştır. Her iki stant uzun süre diğer stantlar üzerinde etkilerini sürdürmüşler; ancak zamanla kendi yetkinliklerini koruyabilmek için kendi aralarında çatışma içine girmişlerdir. Soylular hemen kendi stantlarını korumak için önlemler almaya başlamış ve standı kalıtıma bağlamıştır; ancak stant için olağanüstü faydalar sağlayan kişilerin stantlarına geçmelerine izin vermişlerdir. Soylular kendi aralarında homojenlik özelliği göstermezler ve kendi içlerinde de tabakalanmışlardır. Ekonomik güçleri, saygınlıkları ve ayrıcalıkları bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Soylulara bağlı olan, onlara hizmet sunan ve bu şekilde bazı ayrıcalıklar kazanan “*vassal*” adıyla anılan bir grup daha vardır. Vassal ile kral arasındaki ilişkiler açık veya kapalı bir anlaşmaya dayanırdı. Önceleri hizmetleri karşılığında vassallara toprak ve öteki ayrıcalıkları kullanma hakkı verilmiştir. Ancak daha sonraları bu hakların kalıtımsal olarak geçmeye başlaması vassalların bağımsızlaşmasına neden olmuştur. Bundan rahatsız olan soylular, güçlü merkez krallıklar kurarak vassalların bağımsızlıklarını ortadan kaldırmışlardır.²²

Rahipler: Halkın hayatını manevi olarak denetim altında tutarlar. Ruhban standı da kendi içinde açıkça belirlenmiş bir hiyerarşi düzeni vardır. Kilise bir dönem devletten de üstün duruma gelmiştir. Ancak bu konumlarını sonradan kaybetmişlerdir. Kendi içinde yasama ve yargı organları, yürütme organları ve araçları; geniş toprakları ve hiz-

²¹ Laroque, Pierre, *Toplum Sınıfları*, (Çev.Nihal Önal), İstanbul , 1969, s.11.

²² Kemerlioğlu, age., s.24.

metlileri vardır. Standı oluşturanlar genellikle papalar, kardinaller ve piskoposlar olmuştur. Diğer stantlara rağmen daha açıktır. Bu nedenle yükselmenin önemli bir kanalı olmuştur ve birçok yetenekli insan buradan yükselmiştir.²³

Tüccarlar ve zanaatkârlar: Feodal tabakalaşma düzeninin oldukça esnek olduğu bir dönemde kasaba ve kentlerin genişlemesiyle birlikte ortaya çıkan bir stanttır. Loncalar aracılığı ile örgütlenme ve kurumsallaşma göstermiştir. Aynı zamanda, belirli meslekler üzerinde tekel kurarak kapalı bir stant özelliği göstermişlerdir. Ekonomik dayanışmalı birlikler olmuşlardır. Hakları, görevleri, yükümlülükleri formel ve enformel normlarla belirlenip korunmuştur. Giderek güçlenmiş, ekonomik gücü ile siyasal etkinlik kazanmayı başarmışlardır. Daha sonraları değişen ve gelişen teknolojiye ayak uyduramayınca çözülüp dağılmışlardır. Ancak dağılıncaya kadar stant olma özelliklerini yitirmemişlerdir.²⁴

Serfler²⁵ ve yarı serfler: Serfler siyasal güçleri, ekonomik durumları, saygınlıkları ve ayrıcalıklarıyla tabakalaşma sisteminin en altında yer alırlar. En geniş standı oluşturan serfler, ekonomik düzenin temel dayanağıdır. Soyluları ve ruhbanı doyurur onlara hizmet ederler. Serfler, toprağı işlerler ve toprakla birlikte alınıp satılırlar, ama onlarında kendilerine özgü bir takım hakları vardır.²⁶

Stant tipi tabakalaşma düzeni, gelişen koşulların etkisi altında kalmış ve zamanla toplumsal yapı unsurları değıştikçe, hareketliliğin ve çatışmanın da bir sonucu olarak yerini yeni bir tabakalaşma tipine bırakmıştır. Değişmeler sonucunda ‘eşitlik, özgürlük, adalet ve hukuk devleti’ gibi değerler yaygınlaşmış ve yeni bir tabakalaşma sürecine zemin hazırlamıştır.

3. Sınıf

Sınıfların tabakalaşma şekilleri, kast ve stanttaki yapılanmadan daha farklı ve karmaşıktır. Toplumsal sınıfların sınırları ve normları, katı sınırlarla belirlenmediği için sınırlarını, sayılarını, ayrıcalıklarını belirlemek çok zordur. Tabakalar arası geçirgenlik diğer tabakalaşma tiplerinden çok daha fazladır. Sınıflar arasında evlilik kasta ve standa göre daha yaygındır. Bu tabakalaşma genellikle endüstri toplumlarında görülmekte ve tabakalar arasındaki hareketlilik dinsel dogmalarla ve törelerle kısıtlanmayıp tam aksine

²³ Kemerlioğlu, age., s.24.

²⁴ Kemerlioğlu, age., s.25.

²⁵ Derebeylik toplum düzeninde toprağı bağı köle, (bkz. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Serf mad., s.692).

²⁶ Kemerlioğlu, age., 25.

desteklenmiştir. Toplumsal sınıfların oluşumunda etkili olan, ekonomik durumdur. Yani, aynı sınıf içindeki bireylerin ekonomik durumları neredeyse aynıdır. Sınıf ayrımlarının temelinde insanların toplum içindeki rolleri, hayat tarzları, psikolojik davranışları ve ortak bilinç yer alır.²⁷

E. EŞİTLİK İLKESİNİN EVRİM TEORİSİNE DAYANAN TEMELLERİ

Biz burada konumuzla köklü münasebeti bulunan evrimci teorilerin tarihi gelişimlerine geniş ölçekli bir bakış yapacağız. Konumuzun anlaşılmasına yönelik bu düşünceler çalışmamızın bir parçasını teşkil edecektir.

1. Evrim Teorisinin Tarihsel Kökeni ve Gelişimi

Canlıların değiştiğini ileri süren evrim teorisi, köken olarak, eski Yunan ve İslam düşüncelerine kadar geriye giden, uzun bir biyoloji tarihinin ürünüdür. Bu bakımdan evrim teorisini yalnızca 19'uncu yüzyıl bilimine ve Darwin'e mal etmek insanlığın düşünce tarihine bir haksızlık olur. Bunun aksine, evrim teorisinin tek bir çağa değil, her çağa ait bir düşünce olduğunu söylemek daha yerinde olur. Bununla birlikte her çağın evrim fikrini aynı bilimsel anlamda görmemek gerekir. Çünkü her çağda ifade edilen evrim fikri kendi şartlarının bilimsel düzeyine bağlı olarak farklı kaynaklara ve farklı verilere dayanır. İlk çağdaki evrim fikrinin nedenleri ve verileri kendi çağına özgü biçimde mitlerden kaynaklanırken, Darwin'deki haliyle evrim, tamamen gözlemlere dayandırılır. Günümüzün evrim çalışmaları ise gözlemi de içine alan, her çağdaki farklı kaynakları ve verileri dikkate alan, bu özelliği ile bilimsel anlamda farklı bir değer taşıyan aynı zamanda geçmişteki çalışmaların her birinde ifade edilen temel bir evrim fikri özelliğini taşır. Bu bakımdan dayandığı kaynaklara ve verilere bağlı olarak evrimin tarihinde üç farklı dönemin varlığı tespit edilebilir. Genel olarak bu üç dönem,

- 1- *Spekülasyon* (eski)
- 2- *Gözlem ve çıkarım* (orta)
- 3- *Deneye dayanan* (modern) dönem olarak adlandırılabilir.

2. Lamarck

Lamarck'ın "Zooloji Felsefesi" (1809) adlı eserinde ileri sürdüğü, evrimi açıklayıcı teoriye "Lamarckçılık" veya "Lamarckizm" denir. Lamarck çalışmalarıyla batıda "dönüşümcülüğün" babası olarak kabul edilir. Dönüşümcülük Lamarck'ın ortaya attığı

²⁷ Kemerlioğlu, age., s.25.

ve Darwin'in biraz değiştirip geliştirdiği teorinin adıdır. Bu teoriye göre varlıklar değişerek birbirine dönüşebilir. Darwin Lamarck'ın "Dnşmclk" teorisini biraz daha değiştirerek kullanmış ve Lamarck'ı gölgede bırakmıştır. Lamarck'ın Tabiat Tarihi Müzesindeki hayvanları tasnif etmekte ve türleri birbirinden ayırmakta çektiği güçlük, Onda bir türden başka tre dönüşme olduğu, yani türlerin ayrı ayrı yaratılmayıp birbirinden türediği düşüncesini doğurmuştur. Ona göre yaşanılan ortamdaki değişiklikler, ihtiyaçlarda da değişikliğe sebep olur. Hayvanlar "*bu ihtiyaçları doğuran sebepler devam ettiği sürece*" yeni alışkanlıklar edinir. Yaşayışlarındaki değişiklik, etkinliklerde de değişikliğe sebep olur ve hareketler çeşitlenir. Bir organ ne kadar çok çalışırsa o kadar çok kuvvetlenir. Kullanılmayan organ kürleşmeye başlar. Yaşama şartlarındaki değişiklik hareketlerde değişikliğe sebep olur. Bu değişiklik de vücudun şeklinde bir değişiklik sağlar."²⁸

Lamarck'ın ortaya attığı teori iki temel kural halinde açıklanabilir:

1- *Kullanılma veya Kullanılmama Kuralı*: İhtiyaç, gerekli organı doğurur; kullanılma, o organı kuvvetlendirir ve büyütür. Kullanılmama ise organın körelmesine ve ortadan kalkmasına yol açar.

2- *Kazanılmış Karakterlerin Soydan Soya Geçmesi Kuralı*: Ortam ve şartların etkisiyle kazanılmış olan karakterler nesilden nesile geçer. Lamarck kendi yargılarıyla bu konuya ciddi bir biçimde dikkat çeken ilk bilgindir.

Değişimin nedenlerine gelince, Lamarck, bunları kısmen fiziksel varoluş koşullarının doğrudan etkisinde, daha önce var olan biçimlerin aprazlaşmasında ve özellikle de beden kısımlarının kullanılıp kullanılmamasında, yani alışkanlığın etkilerinde aramıştır. Lamarck rneğin zürafanın ağaçların üzerindeki yaprakları koparıp yemesine olanak veren uzun boynu gibi, doğanın bütün o hayran olunası uyarlamalarını alışkanlığın etkilerine bağlar görünmektedir. O aynı zamanda ilerleyici bir gelişme yasasını da kabul eder ve yasaın bütün biçimleri bu yolla yetkinleşme eğiliminde olduklarından, çok basit organizmaların günümüzdeki varlığını da kendiliğinden üreme olarak açıklar."²⁹

"Lamarck teorisini ispatlamak için çeşitli örnekler vermiştir. Ona göre zürafaların boylarının uzaması, yılanların ayaklarının kaybolması şöyle olmuştur: Yılanların ataları belki de kısa bir vücuda ve ayaklara sahipti. Gereklike bu hayvanlar yeryüzünde

²⁸ H. Mustafa Geç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri*, İstanbul, 1983, s.71-72.

²⁹ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni* (ev. Sevim Belli), Ankara, 2005, s.44,45.

sürünerek hareket ediyorlardı. Dar aralıklardan geçebilmek için vücutlarını gererek uzatıyorlardı. Sürünerek ve kıvrılarak hareket ettiklerinden ayaklarını pek az kullanıyorlardı. Uzun bir süre sonunda kullanılmayan ayaklar körelerek kayboldu ve vücutları bugünkü uzunluklarına ulaştı. Zürafalar, hemen hemen her zaman kuru ve otsuz bölgelerde yaşarlar. Ağaç yapraklarıyla beslenmek ihtiyacı, onları devamlı olarak yukarıya doğru uzanmaya zorlamıştır. Uzun bir süre, türün bütün bireyleri tarafından devam ettirilen bu alışkanlık ön ayakların arka ayaklardan daha uzun olması ve boynun, ön ayaklar yerde kalmak şartıyla altı metre yüksekliğe erişecek bir uzunluk kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Lamarck'a göre, ördek ve kaz gibi hayvanların ayaklarının perdeli oluşu yüzmelerinden, leylek gibi kuşların uzun bacakları da vücudu sudan uzak tutmak için devamlı olarak germeleri sonucunda meydana gelmiştir. Yine Lamarck'a göre mağaralarda yaşayan bazı hayvanların gözleri, ihtiyaçları olmadıkları ve gözlerini kullanmadıkları için kör olmuştur.³⁰ Darwin, Lamarck'ın ortaya atmış olduğu bu teoriyi biraz daha değiştirerek, sistematik hale getirerek kullanmış ve Lamarck'ı gölgede bırakmıştır.

3.Charles Darwin

Lamarck'tan sonra Avrupa'da yaygınlaştırılan ikinci evrim teorisinin, Charles Darwin adlı tabiat bilgininin evrim teorisi olduğunu görüyoruz. Darwin, 1859 Kasımında evrimle ilgili düşüncelerini yayımladığı Türlerin Menşei isimli kitabında açıklamıştır. Darwin canlıların ortak bir kökten kaynaklandığı savını ilk ortaya atan kişi olmamıştır. Ancak bu savı doğrulayan çok sayıda değişik gözlemsel kanıt ortaya koyarak söz konusu savı salt bir tahmin ya da hipotez olmaktan çıkararak, bilimsel bir önerme niteliği kazandıran kişidir. İkincil olarak, evrim sürecinin düzenliğini oluşturan “*doğal seleksiyon*” ilkesi Darwin'in asıl önemli katkısı olarak bilinir.

Darwin'in evrim kuramı, bir demet kuramdan meydana gelmiştir.

1. *Evrim*: Bu dünyanın sabit olmadığını, sabit bir döngüde kalmadığını; ama durmadan değiştiğini ve organizmaların zamanla dönüşüm geçirdiği kuramıdır.

2. *Ortak Şecere*: Her organizma grubunun ortak bir atadan indiğini; hayvan, bitki ve mikroorganizmalarda dâhil olmak üzere bütün organizmaların sonunda, dünyada yaşamın tek bir kökenine kadar geri gittiği kuramıdır.

³⁰ Genç Mustafa, *Yaratılış ve Evrim Teorileri*, İstanbul, 1984, s.73,74.

3. *Türlerin Çoğalması*: Bu kuram çok geniş organik çeşitliliği açıklar. Türlerin, kardeş türlere bölünmeyle veya yeni türlere evrilebilen coğrafi olarak tecrit edilmiş kuru kütlelerin oluşmasıyla çoğaldığını önerir.

4. *Aşamacılık*: Buna göre evrimsel değişiklikler yeni bir tipi temsil eden yeni bireylerin aniden üretilmesi ile değil grupların aşamalı değişmesi ile meydana gelir.

5. *Doğal Seçilim*: Bu kurama göre evrimsel değişiklik her soyda genetik değişikliğin bol miktarda üretimi sonucu ortaya çıkar. Yaşamını sürdüren göreceli az miktarda bireyler, kalıtımla aktarılabilen karakterlerin özellikle iyi uyarlanmış birleşimi sayesinde, sonraki nesillere yol açarlar.³¹

“*Tür*” Darwin’e göre, “*kendine özgü bir yaratma eyleminin olgusu*” olarak anlaşılabilir. “*Çeşit*” ise bir tür içinde farklılaşarak türeyen bir topluluğu temsil eder. Tür ve çeşit ile birlikte kullanılan bir diğer terim de “*aykırılık*” tır. Aykırılık, tür’e zararlı, dolayısıyla türden olmayan ve sonraki nesillere aktarılmayan bir farklılaşmayı ifade eder. Bunun yanında aykırılıktan farklı olan, her türün üyelerini birbirinden ayırt eden “*bireysel farklılıklar*” söz konusudur. Canlılar ancak bu birimlere göre ele alındığında onlar arasındaki değişimin varlığı gösterilebilir hale gelir. Öyle ki, en alt düzeyde bir türün tüm üyeleri arasındaki bireysel farklılıklar, en küçük değişime karşılık gelir ve en küçük değişim, daha üst düzeydeki türsel değişim için en önemli etkidir. Çünkü daha büyük değişim, aşama aşama en alt düzeyden başlayarak biriktirilir.

Sonuç olarak, doğa, canlı varlıklar ve cansız çevre koşulları ile bir bütün olarak kavranırsa değişen çevre koşullarına göre canlı varlıkların da değişim geçirmesini beklemek kadar makul olan bir durum olamaz. Bu durumda ise doğal seçilimi canlı varlıklardaki değişimi yöneten bir sistem olarak anlamak mümkündür. Öyle ki, çevreye uyum gösterenin hayatta kaldığı ve uyum sağlayamayanın elendiği bu sistemde hayatta kalmayı sağlayan bireysel değişimler biriktirilir ve yeni nesillere aktararak çoğaltılır. Bu noktada en küçük düzeyde bireylerin ebeveynlerinden farklı olmasıyla başlayan değişim, daha büyük düzeydeki türsel değişime neden olur.³²

³¹ http://www.evrimteorisi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=30&Itemid=108.

³² Özgökman, Fatih, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi) Ankara- 2009, s.40

4. Batıdaki Evrim Ve Doğal Seleksiyon Düşüncelerinin Beraberinde Doğurduğu Irkçı Anlayışlar

Bugün dünya üzerinde gerçekleşen savaş ve çatışmaların altında farklı ırklar arasında süregelen düşmanca duygular yatmaktadır. Avrupa ve Amerika ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkede halen devam etmekte olan beyaz ırkın siyah ırka karşı saldırgan tutumunda, yine yakın tarih içinde çok sayıda insanın ölümüyle sonuçlanan Nazi kökenli Ari ırk fikrinde ya da Afrika'daki ülkelerde görülen kabile çatışmalarının altında yatan asıl sebep hep "*soy koruyuculuğu*", "*ırkçılık*" tır. Bu anlayış içinde bir ırkın diğerinden fiziksel ya da zekâ açısından üstün olduğu, üstün olanın diğerini elemesi gerektiği düşünülür. Bu anlayışa göre zayıf halkların var olmalarına gerek yoktur, ortadan kaldırılmalıdır. Böyle bir anlayışın ise tüm dünyayı sonu gelmez bir çatışmanın içine sürükleyeceği açıktır.

Darvin'in 1959 da yayınlanan "*Türlerin kökeni*" ve Hitler'in 1926 da yayınlanan "*Kavgam*" isimli kitapları özde birbirleriyle örtüşür niteliktedirler. Darwin fikirlerini biyoloji alanında ileri sürmüştü, Hitler ise sosyoloji alanında uygulamıştır. Darwin, Malthusun "*Nüfus meselesi üzerine deneme*" isimli eserinden etkilenmiştir. Malthus, insanlığın artış hızının hastalık, kazalar, savaş, kıtlık gibi birtakım Pozitif kontrol vasıtalarıyla geciktirildiğini söylerken, Darwin bunun bitki ve hayvan nüfusunun çoğalmasını da kontrol ettiğine inandı ve her alanda varlık mücadelesi olduğu tezini savundu. Böylece "*Tabii eleme, varlık için savaş, en uyumlu olanın yaşaması*" doktrinini öne sürmüştü oldu. Buna göre büyük balık küçük balığı yutacak, zeki ve kuvvetli olanlar yaşayıp üreyecek zayıf olanlar yok olacaktı. Darwin teorisinin önemli bir dayanağı "*Varlık mücadelesi*", "*Kötülerin elenmesi*", "*varlık için savaş*" doktrinidir. Bunları desteklemek için ileri sürdüğü deliller "Boynuzsuz bir geyiğin, mahmuzsuz bir horozun fazla nesil bırakma şansı azdır. Büyük balık küçük balığı yutar. Kuvvetli zayıfı elemektedir. Darwinizmciler düşünceye göre bazı ırklar, diğer insanlara göre daha çok evrimleşmiş ve ilerlemişlerdi. Darwin kitabında aşağı ırklarla ilgili şöyle söylüyordu:

*"Belki de yüzyıllar kadar sürmeyecek yakın bir gelecekte, medeni insan ırkları, vahşi ırkları yeryüzünden tamamen silecek ve onların yerine geçecek. Öte yandan insansı maymunlar da kuşkusuz elimine edilecekler. Böylece insan ile en yakın akrabaları arasındaki boşluk daha da genişleyecek."*³³

³³ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Ankara: Onur Yayınları, 7.b., Nisan 1995, s.199,200.

Nevzat Tarhan “*Hitler ilhamını Darwin’den aldı*” adlı makalesinde Darwinizm ile ilgili eleştirilerini belirtmektedir.

Darvin’in mücadele olarak gözlemlediği olaylar bir yarışmadır. Ama yok etme mücadelesi değil, yaratıcının isim ve sıfatlarının tezahürünün bir yarışmasıdır. Yani bir nevi takva yarışmasıdır.³⁴ Canlılar arasında Yarışma iki türlü olur: Barışçı ve savaşçı yarışma. Savaşçı yarışma hayvanlar arasında sadece savunma ile sınırlıdır. İnsanlar arasındaki mücadelede, insanlar haksızlığa meyyal oldukları için³⁵ tecavüz niteliğindeki yarışmalar daha çoktur. Bitki ve canlılar arasındaki yarışma barışçı karakterde bir yarışmadır. Her canlı türü kendi güzelliklerini ve yeteneklerini göstermek için çaba içerisindedir. Başkasından zarar gelmedikçe yekdiğerini yok etmeye çalışmaz. Yıldızlar, gezegenler, atmosfer, yerküresi, canlılar, bitkiler, insanlar, hücreler, mikroorganizmalar eğer birbirleriyle savaşçı bir yarışma içerisinde olsalardı her şey alt-üst olmaz mıydı? O halde tıpkı ahenkli bir ailede olduğu gibi, genel olarak yardımlaşma, dayanışma, barışçı yarışma var; münferit olarakta mücadelecı ve savaşçı yarışma var. Darwin’in “*Kör bir varlık kavgası*” hipotezi, “*Şuurlu bir gaye için barışçı yaşama*” olsaydı bugün dünya daha başka bir durumda olabilirdi.³⁶

Darvin İnsanın Türeyişi (The Descent of Man) adlı kitabında zenciler ve Avustralya yerlileri gibi ırkları gorillerle aynı statüye sokmuş, sonra da bunların medeni ırklar tarafından zamanla yok edileceklerini belirterek şöyle demiştir. “*Yüzyıllarla ölçülünce pek de uzak olmayan bir gelecek dönemde uygar insan ırkları, bütün dünyada yabanıl insan ırklarını yok edip onların yerini kapacaktır... Öte yandan insan biçimli maymunlar da kesinlikle yok edilecekler. Böylece insan ile en yakın hısımları arasındaki kopukluk daha da genişleyecektir. Bu sayede ortada şu anki Avrupalı ırklardan bile daha medeni olan ırklar ve şu anki zencilerden, Avustralya yerlilerinden ve gorillerden bile daha geride olan babun türü maymunlar kalacaktır.*”³⁷

Darvin’in “*Tabii seleksiyon ve uygun olanın yaşaması*” fikri, İkinci dünya savaşının ideolojisi olmuştur. Yine onun “*Varlıkların mücadelesi, tabii elenme, kuvvetlinin devam etmesi*” doktrini Marksistler tarafından sınıf mücadelesinde kullanılmış, kapitalistler tarafından da büyük şirketlerin küçük şirketleri ortadan kaldırma çabalarının

³⁴ Tarhan, Nevzat “*Hitler İlhamını Darwin’den Aldı*”, Kur'an Mesajı , (İlmi Araştırmalar Dergisi) sayı, 9, Temmuz 1998, s.25.

³⁵ Yusuf, 12/53.

³⁶ Tarhan, “*Hitler İlhamını Darwin’den Aldı*”, s.26.

³⁷ Charles Darwin, age., s.141

haklılığına gerekçe olarak kullanılmıştır. Acaba Darwin tezlerini ileri sürerken insanlık tarihinde “*Kuvvetlinin haklı olduğu, zayıfı ezebileceği*” tezine haklılık kazandıracağını biliyor muydu?³⁸

Hitler'in fikirlerine değer verdiği kişilerden biride, ırkçı Alman tarihçi Heinrich von Treitschke idi. Treitschke, Darwin'in evrim teorisinden şiddetle etkilenmiş ve ırkçı görüşlerini de Darwinizm'e dayandırmıştı. "*Uluslar ancak Darwin'in yaşam kavgasına benzer şiddetli bir rekabetle gelişebilirler*" diyordu. Treitschke'nin diğer bir ifadesi ise onun diğer ırklara bakışını ifade ediyordu: "*Sarı uluslar sanat yeteneklerinden ve siyasal özgürlük anlayışından yoksundurlar. Siyah ırkların görevleri ise beyazlara hizmet etmek ve sonsuza dek beyazların tiksintilerine hedef olmaktır. Yamaklar olmaksızın hiçbir kültür var olamaz.*"³⁹

Savaşın bir kötülük olarak değil de, ırkların ya da milletlerin gelişmesini sağlayan bir iyilik olarak algılanması, Nietzsche'den sonra, her türlü ırkçılığın ve nasyonalizmin de temel inançlarından biri haline gelecekti. Nietzsche'nin aşağıdaki sözü de bu yaklaşımı çok açık ifade eder: "*Vicdandan, merhametten, bağışlamadan, insanların bu dahili zalimlerinden kurtulunuz; güçsüzleri baskı altına alınız, cesetleri üzerinden yukarıya tırmanınız.*"⁴⁰

Naziler'in evrimci görüşlerinin temelinde, yatan bir başka etkin sebep ise "öjeni" kavramıdır. Öjeni, sakat ve hasta insanların ayıklanması ve sağlıklı bireylerin çoğaltılması yoluyla bir insan ırkının ıslah edilmesi anlamına geliyordu. Buna göre sakat bebeklerin zaman geçirilmeden öldürülmesi, böylece evriminin hızlandırılması gerekiyordu. Bu teoriyi ortaya atan kişiler Charles Darwin'in oğlu Leonard Darwin ve kuzeni Francis Galton. Öjeniyi Almanya'da ilk benimseyen ve yayan kişi ise, ünlü evrimci biyolog Ernst Haeckel oldu. Bu fikirlerden bir başkası ise Haeckel'in bir başka fikri cüzmamlıların, kanserlilerin ve akıl hastalarının acısız bir biçimde öldürülmeleri gerektiğiydi. Eğer bu insanlar öldürülmezlerse topluma yük olmaları kaçınılmazdı. Hitler iktidara geldikten sonra Haeckel'in fikirlerini kendi resmi politikası haline getirdi. Akıl hastaları, sakatlar, doğuştan körler ve kalıtsal hastalıklara sahip olanlar, özel merkezlerde toplandılar. Bu çarpık anlayışa göre, Alman ırkının saflığını ve sözde evrimsel ilerleyişini bo-

³⁸ Tarhan Nevzat, "*Hitler İlhamını Darwin'den Aldı*", s.26.

³⁹ Şenel, Allaeddin, *Irak ve Irkçılık Düşüncesi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1993, s.61.

⁴⁰ Aliyev İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, İstanbul, 2008, s.97.

zan bu kişilere parazitler olarak bakılıyordu. Nitekim bir süre sonra toplumdan soyutlanan bu insanlar, Hitler'den gelen gizli bir talimatla öldürülmeye başlandı.⁴¹

G. YENİ DÖNEM EŞİTLİK KURAMLARI

Eşitlik için verilen mücadeleler, genel olarak geleneksel toplumların dönüştürülmesi ile yakından ilintilidir. Bütün modern siyasal yapılanmaların temel yasalarına kazanmış belli bir eşitlik fikri vardır. Her önemli modern siyasal kuramın, toplumsal eşitlikçiliğin doğası ve uygulanabilirliğiyle ilgili tartışmaya bir katkısı olmuştur. Eşitlik bir ilke olarak, bütün demokratik toplumların siyasal ideolojisinin temel parçalarından birini oluşturmuş; ancak iş uygulamaya gelince, özellikle de bastırılmış gruplar söz konusu olunca fazlaca bir gelişme sağlanamamıştır. Dolayısıyla, bireyleri soyut bir kategori olarak ele almıştır. Sadece bireysel farklılıkları, farklı yetenek ve ihtiyaçları göz ardı etmekle kalmamış aynı zamanda toplumsal ve ekonomik durumlarındaki mutlak farklılıkları da göz ardı etmiştir. Durum böyle olunca, mevcut eşitsizlikler yok sayılarak, fırsat eşitliğinden veya toplumsal sonuçlarda eşitlikten söz etmek retorik bir çerçevenin dışına çıkamamaktadır.

Kast, katman ve sınıf sistemleri şeklinde ortaya çıkan tabakalaşma çerçevesinde “*Fırsat eşitliği, olumlu eylem/olumlu ayrımcılık, fırsat önceliği*” gibi politika önerileri soyut eşitlik anlayışını aşma ve ayrımcılığa uğramış toplumsal gruplara kamusal anlamda fırsat sağlama ve destek verme amacıyla ortaya çıkmıştır. Sonuçta, tanımı kesin bir şekilde yapılamayacak olan eşitliğin ölçü birimleri üzerinde, görelî bir uzlaşmadan söz edilebilir. Eşit muamele, eşitliğin bu ölçme birimleri içinde bir genel başlığı oluşturmaktadır denilebilir. Karmaşık bir anlamı ifade eden ‘eşitlik’ kavramını çeşitli boyutlarıyla yeniden tanımlamak için, olumlu eylem/ayrımcılık bir başlangıç oluşturabilir. Ancak, eşit haklar yasalarının da kendi doğasından ve uygulamadan kaynaklanan problemler içerdiği konusu da göz ardı edilemez bir gerçektir. Eşitlik ve ayrımcılık kavramları sorunlu kavramlardır. Dolayısıyla amaç, bu kavramlara tüketici tanımlamalar getirmek olmamalıdır. İnsan haklarını ya da diğer adıyla temel hak ve özgürlükleri savunmak için değişik kalıplar ve çözümler oluşturulmaya başlanmıştır. Bu haklar, en başından evrensel haklar olarak isimlendirilmiştir. İnsan haklarının varlığını kabul eden herhangi bir toplum, fertler arası herhangi bir ayrımı gözetmeksizin bütün üyeleri üzerine dayandır-

⁴¹ Akççek, Arda, “*İrkçılıkta Bir Uç Nokta: Öjeni*”, Birikim dergisi, makale 770/Pdf., 06.09.2011, s.23.

mak durumunda olacağına göre eşitlik meselesinin yeni bir safhası ortaya çıkmaktadır: Ayrım yapmama ilkesi.

Uluslararası ve ulusal birçok doküman, insan haklarının hiçbir ayrımcılık gözetilmeksizin gerçekleştirilmesini belirtir. Örneğin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 2'nci maddesi bunu açıkça belirler. “Eşitlik” muğlak bir kavram olduğu için, salt ayrım yapmama ilkesinden yola çıkarak, tarihsel olarak bastırılmış gruplar için eşitlik sağlanacağını varsaymanın, aslında eşitliği sadece yasalar önünde sağlamaktan öteye gitmeyecek bir çözüm olamayacağını söylemek gerekir. Çünkü her ikisinde de sorun, önceleyici eşitsizlikleri telafi edici önermelerin olmayışından kaynaklanmaktadır.

1. Fırsat Eşitliği

Biçimsel ve durağan olan eşitlik kavramı yerini zamanla, koşulların eşitliğini dolaylı olarak içeren eşitlik anlayışına bırakmıştır. Yasal tanımıyla bu durum “*fırsat eşitliği*” olarak kavramlaştırılmıştır. Böylece biçimsel değil somut, gerçek eşitlik kavramı ortaya çıkmaktadır ve bu tanımlama değişik toplumsal gruplarda baştan var olan dezavantajların dikkate alınmasını ima etmektedir. “*Yeteneğe açık kariyer*” fikri, toplumdaki temel idari ve mesleki konumların, neseplerine ve toplumsal kökenlerine bakılmaksızın, yetenekli kişilerce doldurulması gerektiğini savunmaktaydı. Fırsat eşitliği tartışması, özellikle terfinin ve başarının, kuramsal olarak ailevi ve sınıfsal kökenler dikkate alınmaksızın zekaya, beceriye ve yeteneğe dayandığı modern eğitim kurumlarının gelişmesi açısından önemliydi. Böyle bir anlayış, dezavantajlı grupların önceleyici ve kalıtımsal eşitsizlik sorununu göz ardı eder. Bu durumda sağlanmaya çalışılan, koşullarda eşitlik tir. Eşitsizliğin sistematik yapısı görmezden gelinmektedir. Böyle bir eşitlik anlayışının kabulü, bütün bireylere, yasaların içerdiği bütün haklardan yararlanma şansını verir. Bu durumda ana fikir, belirli bir sonucu garantilemek değil, eşit başlangıç koşullarını oluşturmaktır.⁴² Zamanla, eşitliği sağlamak için, bireysel özgürlük veya eşit başlangıç koşullarından öte etmenlerin göz önüne alınması gerektiği ortaya çıkmıştır. Başlangıç koşullarındaki eşitliğin sağlandığını varsaysak bile, bu durumun toplumsal sistem için aynı derecede önemli diğer değerler ve bireylere zarar vermeden nasıl sağlanacağını sorgulamak gerekir. Diğer bir deyişle eşitlik, eşitliğin garantisi değildir. Kapitalist toplumun güçlü bir rekabete dayalı olduğu düşünülürse, bunun devamında bir ideoloji olarak bireycilik, yeteneklere açık toplum ve fırsat eşitliği ilkesi gelir. Ancak, yeteneğe açık bir

⁴² Acuner, Selma “*Türkiye’de Kadın Erkek Eşitliği ve Resmi Kurumsallaşma Süreci*”, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi), Ankara, 1999, s.43.

toplumdan söz edildiği zaman ise, açık rekabette herkes yarışı kazanamayacağına göre eşitlikten söz etmek zorlaşır. Çünkü eşitsizliğin sistematik yapısının göz ardı edildiği bir başlangıç tasarlanmış olur. Bu durumda fırsat eşitliği otomatik olarak eşit toplumsal sonuçlar elde edileceği anlamına gelmez, tam da aksine fonksiyonel eşitsizlikleri mazur gösteren bir yaklaşım olur. Mullen'in 'Mutlak Fırsat Eşitliği' (1985), Polsky'nin 'Fırsat Eşitliği' (1986), Bussemaker'in 'Biçimsel/Resmi Haklar' (1994) ve Sancar Üşür'ün (1997) 'Soyut Fırsat Eşitliği' olarak nitelendirdiği bu yaklaşım, kökünü 'soyut birey' üzerinden hareket eden liberal anlayıştan alması nedeniyle, aslında toplumsal kurumları fazlaca sorgulamadan, kolaycı ve matematiksel bir yaklaşımla, eşitlik gibi son derece problematik bir kavramı, iyice karmaşıklaştırmaktadır.⁴³

2. Mutlak ve Göreceli Fırsat Eşitliği

Mutlak fırsat eşitliği, temelini liberalizmden alır ve özü itibarıyla ayırım yapma, eşit muamele, evrensel insan hakları ve soyut vatandaşlık varsayımlarına dayalıdır. Sistematik ayrımcılık üzerinde durmaz. Göreceli fırsat eşitliği ise sistematik ayrımcılığın varlığını kabul eder ve dolayısıyla devletin müdahalesini uygun görerek telafi edici olumlu eylem veya fırsat önceliği politikalarını destekler.

Mutlak fırsat eşitliği, bireylerin, karar mekanizmalarına, eğitim, öğretim ve istihdam gibi önemli sosyal kurumlara ulaşmalarını sağlayacak toplumsal koşulları yaratmayı hedefleyen liberal bir çabadır. Fırsat eşitliği, bireylerin üst düzey konumlar da dahil olmak üzere, kamusal yaşamın çeşitli alanlarına bütünleştirilmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla var olan kurumları sorgulama amacı yoktur ve bütünleştirici yaklaşımlar arasına girmektedir. Mutlak fırsat eşitliğinin, eşitsiz konumda olan bireylerin farklılıklarını yok sayarak, onları soyut bir anlayış çerçevesinde oluşturulmuş kurumlara bütünleştirmeyi amaçlayan bir anlayış olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Eşit muamele ilkesine dayalı olan mutlak fırsat eşitliği, yeteneklerine göre rekabet içinde olan herkesin, eşit bir başlangıç noktası olduğunu varsayar. Eşitliğin bu şekilde kavramsallaştırması son derece sınırlı kalmaktadır. Çünkü bireyleri yaşadıkları eşitsiz konumlardan soyutlamakta ve ortaya, kişisel eşitsizlikleri önceleyen koşulları göz ardı eden bir rekabet anlayışı çıkmaktadır.

Genelde eşit muamele, özelde mutlak fırsat eşitliği anlayışlarının genel bir açmazı ise farklılıkları tamamen göz ardı ederek soyut bir aynı olma kavramı yanılığına

⁴³ Acuner, agtez., s.43,44.

düşmesidir. Dolayısıyla geleneksel mutlak fırsat eşitliği anlayışı, gelir getirici kamusal alan ile aile ve hane içi ilişkilerden oluşan özel alan ikileminin eşitsizlik içeren sonuçlarını da tamimiyle göz ardı etmektedir. Bu nedenle, aile yapısını ve cinsiyet rolleri ilişkilerini dikkate almayan bu tür yaklaşımların eşitlik politikaları oluşturmada son derece yanlı olduğu ve fazlaca işlevsel olmadığı söylenebilir.⁴⁴

Artık günümüzde, sorunların sadece “*ayrım yapmama*” ilkesi ile çözülemeyeceğinin anlaşılmış olması nedeniyle; belli grupların çeşitli alanlardaki başarı şanslarını engelleyen fiili eşitsizlikleri düzeltmek için, “*tercihli/özel önlemlerin*”, geliştirilmesi gerekli ve meşru çabalar olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bu önlemler, “*fırsat önceliği/olumlu eylem veya olumlu ayrımcılık*” politikaları olarak gruplanabilir. Temelini geleneksel liberal anlayıştan alan eşit haklar ve mutlak fırsat eşitliği gibi kavramlar ve bunların altında yatan bireycilik, evrensel insan hakları, ayrım yapmama, toplumsal cinsiyet tarafsızlığı ve eşit muamele gibi varsayımlar, eşitliğin daha geniş bir tanımını sunan göreceli fırsat eşitliği kavramının ortaya çıkmasına temel oluşturmuşlardır. Göreceli fırsat eşitliği, mutlak fırsat eşitliğinin likayata dayalı, diğer bir deyişle daha “*yetenekli ve başarılı olanın daha fazlasına sahip olması*” anlayışını eleştirmektedir. Göreceli fırsat eşitliği, rekabet aşamasını önceleyen eşitsizlikleri ve başlangıç koşullarındaki adaletsizlikleri göz önüne almakta, böylece, dolaylı ve sistematik ayrımcılığın varlığına dikkat çekmektedir.⁴⁵

Göreceli fırsat eşitliği yaklaşımı, “*yaşama eşit koşullarda başlayamama*” sorununu, çözüm getirilmesi gereken başlıca alanlardan biri olarak görmüştür. Etnik azınlıkların çeşitli alanlarda başarı şanslarını engelleyen fiili koşulları yeniden düzenleyerek bu gruplar lehine öncelikli politikaların oluşturulması gerekli görülmüştür ve işte bu anlayış “*olumlu eylem*” veya “*olumlu ayrımcılık*” politikalarının temelini oluşturmuştur denebilir. Fırsat önceliği/olumlu ayrımcılık politikaları “*Beyaz erkeklerin egemenliğinde olan alanların, önceleri bu alanlardan mahrum bırakılmış tüm bireylere açılmasını sağlamak için geliştirilmiş bütün kurumsal politikalar*” olarak tanımlanır. Olumlu ayrımcılık veya fırsat önceliği politikaları; bir cinsiyet grubu tarafından yaşanmak zorunda kalınan dezavantajlardan yola çıkıp gereklilik ve koşulları çeşitlendirerek göreceli fırsat eşitliğini ortaya koymaktadır.⁴⁶

⁴⁴ Acuner, *agtez.*, s.45.

⁴⁵ Acuner, *agtez.*, s.45.

⁴⁶ Acuner, *agtez.*, s.45.

Fırsat eşitliği ilkesinin en radikal açılımı diyebileceğimiz ve göreceli fırsat eşitliği ile geçişik olan “*toplumsal sonuçlarda eşitlik*” kavramına özetlersek, liberal bakışlar, rekabetin toplumsal sonuçlarda kaçınılmaz olarak eşitsizlik yaratacağını kabul ederler, ama bir yarışta herkesin de kazanan olması mümkün değildir derler. Sosyalist bakış açısında ise, başlangıç koşulları ve yeteneğe bakılmaksızın eşit toplumsal sonuçlara ulaşılması söz konusudur. Sosyalist anlayış, standartlarını liyakat yerine gereksinim; şekil yerine içerik üzerine oturtur. Sınıf, cinsiyet ve etnik köken gibi nedenlerden, başlangıçta doğan eşitsizlikleri, sonuçta bu başlangıç noktaları ve kişisel yeteneklerden bağımsız olarak toplumsal eşitliğe dönüştürmeyi hedefler. Buna liberallerin başlıca itirazı, bireysel özgürlük ile toplumsal sonuçlar eşitliğinin birbiriyle uyumsuz olduğu ve toplumsal sonuçlar eşitliğinin sağlanabilmesi için ekonomik değerlerin kitlesel bir şekilde yeniden dağıtımının gerekeceği esasını vurgular. Liberal eleştiriye göre, böylesi bir politikayı gerçekleştirirken, devlet bir takım zorlayıcı toplumsal ve siyasal düzenlemeler yapma durumunda kalacaktır ve bu durum da totaliter veya otoriter bir rejime yol açacaktır.⁴⁷

Sonuç olarak, geliştirilecek fırsat eşitliği veya fırsat önceliği politikalarının eşit toplumsal sonuçlar yaratmaya yönelik olması gerekir. Ancak bu tür önlemleri yasalarla sağlamak, ülkelerin yönetim yapısı, ideolojileri, hukuk anlayışı ve kültürel yapısına göre çeşitli dirençlerle karşılaşmaktadır. Özellikle yasal düzenlemeler söz konusu olduğu zaman, ülkenin gelişmişlik düzeyi fark etmeksizin, toplumsal dirençleri aşmak oldukça zor olmaktadır. Fırsat önceliği politikalarının uzun vadede hedeflediği, kaynakların yeniden dağıtım politikalarının ise çatışma ve direnç yaratıcı başlıca etmenler olduğu söylenebilir. Bu tür dönüştürmecî yaklaşımlara en yoğun eleştirinin, soyut birey tanımı altında bütün olanakları elinde tutan gruplar tarafından gelmesi ve bu politikaları ‘kişisel özgürlükleri kısıtlayıcı olarak’ nitelendirmeleri beklenmedik bir durum değildir. Diğer taraftan kaynaklara ulaşamayan gruplar açısından bakıldığında zaman, eşit toplumsal sonuçlar yaratabilecek yeniden dağıtıcı türden politikaların uygulamaya koyulması, aksine kişisel özgürlükleri geliştirici olabilecek niteliktedir.⁴⁸

⁴⁷ Acuner, agtez., s.45,46.

⁴⁸ Acuner, agtez., s.48.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EŞİTLİK İLKESİNİN İSLAMİ TEMELLERİ

1.1. İslam Felsefesinde Varlık Mertebeleri

Varlık mertebeleri düşüncesinde, Yunan filozoflarının ortaya koydukları sistemin tüm verileri İslâm filozofları tarafından da ele alınmış ve varlık mertebeleri düşüncelerinin birer unsuru olarak kendi düşünce sistemlerine dâhil etmişlerdir. Bunlardan başta, İlk Varlığın nitelikleri ve varlık veren varlık olarak varlık düzeninin en üst noktada bulunması düşüncesi olmak üzere, ideler fikri, ay üstü ve ay altı âlemler, akıllar, felekler, organik ve inorganik varlıklar, dört unsur, sudûr anlayışı, gibi hususlar, İslâm düşüncesindeki varlık mertebeleri problemine kaynaklık eden önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Meşşâîliğin,⁴⁹ özellikle metafizik ve varlık gibi felsefî disiplinlerde Aristoteles'ten etkilendikleri kadar, Yeni Plâtonculuğun da etkisinde kalarak daha çok, Yunan düşüncesi ile İslâm'ın ortaya koyduğu düşünce sistemi ve yaklaşımları arasında bir senteze varma çabası gütmüşlerdir.

1.1.1. Kindî (801-873)

Kindî'nin varlık felsefesi, Kur'anî perspektifle örtüşmektedir. Kindî, bir yandan vahye sadık kalmaya özen göstererek, âlemin ezeliğini reddetmiş, felsefî problemleri ele alırken de Platon ve Aristoteles'in yaklaşımlarının ışığında ele almaya özen göstermiştir. Kindî, âlemi öncelikle ay üstü ve ay altı âlem olarak ikiye ayırmaktadır.⁵⁰

Ay üstü Âlem: Bu âlemin varlığının özü tanrısal olup "ether" denilen bir özden meydana gelmiştir. Aydan en uzak cisime kadar olan alandaki gök cisimlerinin yer aldığı bölüme ay üstü âlem denir. Bu âlemdeki gök cisimlerinde sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk ve buna benzer oluş ve bozuluş özellikleri yoktur. Ay üstü âlemde gezegenler, cisimsiz varlıklar ve felekler bulunur. Varlığın en yüksek mertebesinde Mutlak Bir yer alır. Varlık sıralamasında Allah'ın ilk yarattığı varlık akıldır. Akıl, kendinden sonra gelen varlığa etki etme gücüne sahiptir. Akıllardan sonra gelen ikinci varlık, Küllî Nefs'tir. Küllî nefis, gökler ve feleklere varlığını vermiştir. Âlem de varlığını Küllî Nefs

⁴⁹ Meşşâîlik: İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefî hareketlere verilen ad (bkz. Mahmut Kaya, *DİA.*, Meşşâîye mad. s.393).

⁵⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler*, (Çev.Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s.36.

vasıtasıyla bulmuştur. Bu varlık da kendinden sonra gelene etki etme gücüne sahiptir. Bütünüyle âlem, bu Küllî Nefs yoluyla ve belli bir hikmet üzerine oluşmuştur.⁵¹

Ay altı âlem: Ay altı âlemdeki varlıklar, dört unsurdan meydana gelen bileşiklerden oluşur. Oluş esnasında her birinden birleşikler bulunur. Genellikle oluş ve bozuluş noktasında ay üstü âlemdeki varlıkların bu âleme tesirleri söz konusudur. Dört unsur, zaman ve mekâna tabidirler ve hareketleri yer değiştirme şeklindedir. Canlılar, madenler, ay altı âlemin bileşiklerindedir. Ay altı âlemin Kindî'ye göre varlık mertebeleri düzeninde; Arzın içinde; Madenler, Arzın yüzeyinde; Nebat, Hayvan, İnsan, Arzın üstünde; yağmur, şimşek, gök gürültüsü, bulut, ateş, feleğin altından, havanın yükselebileceği yere kadar olan alanda bulunur. Hava ise, ateşin altından su tabakasına kadar olan yerde bulunur.⁵²

1.1.2. Fârâbî (870-950)

Varlık mertebeleri konusundaki fikirlerinin kaynağı, Yunan ve Helenistik Roma felsefesi ile İslâm düşüncesinin bir sentezidir. Fârâbî'ye göre mevcut olan her şey, var olması bakımından ya vaciptir ya da mümkündür. Mümkün varlık, varlığını vacip varlığa borçludur. Varlığını başkasına borçlu olan silsile, nedeni bulunmayan bir ilk nedende sona ermek zorundadır. Bu ilk neden de Tanrı'dır. Fârâbî'nin varlık mertebeleri şu unsurlardan oluşur.

Ay Üstü Âlem:

1. *Vâcibu'l-Vücûd:* Fârâbî ye göre Tanrı, bütün eksikliklerden uzak olarak en üstün varlık mertebesine sahiptir. Cevheri bakımından diğer bütün var olanlardan ayrılmaktadır. Bu açıdan Fârâbî, Tanrı'yı ilk akıl olarak görmektedir. Fârâbî'nin düşüncesine göre âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudûr etmiştir. Vâcibu'l Vücûd'un ilmi, bilmiş olduğu eşyanın sebebidir. yani varlıklar Tanrı'nın cömertliğinden ve ilminden çıkmış olmaktadır.⁵³

2. *Akıllar ve Felekler:* Bu bölümde sudurdan oluşan varlıkların sıralaması vardır. Ay üstü âlemin varlık mertebeleri sıralaması, dokuz felek ve on akıldan oluşur ve ayüstü âlem, faal akıl mertebesi ile son bulur.⁵⁴

Ay Altı Âlem

⁵¹ Kindî, age, s.36.

⁵² Kindî, age, s.98.

⁵³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (Çev.Nafiz Danışman), İstanbul 1990, s.6-8.

⁵⁴ Fârâbî, age., s.8.

1. *Heyulâ*: Ay üstü âlemin son mertebesi olan Faal akıldan, her türlü şekli kabul etme istidadına sahip ilk madde yani “heyulâ” çıkar. Heyuladan aşağıdaki varlıklar, her biri varlık sahnesindeki mükemmeliyetini tamamlama hususunda en az yetkinliğe sahip mevcutlardan başlayıp gittikçe terakki ederek, evvela cevherinde sonra da arazlarında mükemmeliyetin en ileri merhalesine ulaşırlar.

2. *Dört Unsur ve Diğerleri*: Dört unsur kendi aralarında yukarıdan aşağıya doğru sıralanır. 1- Ateş: Semavî cisimlere en yakın varlık olup sıralamada en üst konumda yer alır. 2- Hava: Ateşten biraz daha hafif olduğundan onun altında yer alır. 3- Su. 4- Toprak. Bu varlıklar birbirleriyle karışık bulunabildikleri gibi ayrı ayrı da bulunmaktadır. Bu dört unsurdan sonra ise şu varlıklar sıralanırlar. 5- Bitkiler. 6- Nâtik olmayan hayvanlar. 7- Nâtik hayvan insanlar.⁵⁵

1.1.3. İbn Sina (980-1037)

İslâm felsefe geleneğinde İlk defa sudûr’u Plotinus’tan alıp kozmoloji öğretilerine yerleştiren Fârâbî, bunu zirveye taşıyan ise İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ’daki varlık mertebelerinin bazı farklılıklarla birlikte Fârâbî’nin varlık mertebeleri düşüncesine benzerlik arz ettiği göze çarpmaktadır. İbn Sînâ’nın da kendinden önceki filozoflar gibi âlemleri ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere ikiye ayırdığını görmekteyiz. o, hiyerarşik bir yapılanma ile üstteki varlığa nazaran alttaki varlığın olurluluğunu, alttaki varlığa nazaran üstteki varlığın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ’nın sudûr anlayışı evrende var olan bütün hiyerarşilerin tabanını oluşturur. Çünkü ona göre kozmos, varlığın tezahürü ve feyzinden başka bir şey değildir. Bu varlıklar arasında herhangi bir varlığın gerçeklik derecesi, güzelliği ve iyiliği, Vâcibü’l-Vücûd’a yakın olduğu derecede artar. İbn Sînâ ontolojisi aynı zamanda bir varlık mertebeleri öğretisini de içermektedir. Bu öğretilerde Evvel’den sonra gelen varlıklar ondan daha aşağı mertebede yer alır ve kendinden sonra varlık dereceleri aşağı doğru inmeye başlar. Bu hiyerarşinin kozmik yönü bir sebeplilik manzumesi içinde gerçekleşir. Zorunlu Varlığın bir fâil sebebinin bulunmadığını belirten İbn Sînâ’ya göre, eğer bir varlıkta fail sebep bulunursa bunun sonradan var olan bir sebep olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık için böyle bir sebebin var olması mümkün değildir.⁵⁶

İbn Sînâ’ya göre, Evvel’den varlık alan İlk Sebepliden itibaren, biri diğerinin sebebi olan akıllar vardır. Akıllar yukarıdan aşağıya doğru mertebelenir. Her varlık mer-

⁵⁵ Fârâbî, age., s.9.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyât), thk. İbrahim Medkür, (I-II), Kahire 1968, 2/ 400.

tebesinde o mertebede bulunan aklın maddesi, sureti ve feleği bulunmakta ve onun altındaki mertebeyi bir akıl izlemektedir. Yani İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri düzeninde her aklın kendi alt mertebesinde üç varlık bulunmaktadır; Akıl, nefis ve cisim.

Birinci Akıl Vâcib Varlık'tan ilk sudûr eden akıldır. O Tanrı'nın kendini bilmesi sonucu meydana gelen ilk varlıktır. O, Kendini var eden ilk varlığı akletmesi, yine Kendinin mümkün olduğunu akletmesi itibariyle birincil akıldır.

İkinci akıl da kendi özüne göre mümkün ve birinci akla göre zorunludur. Birinci akıl gibi Zorunlu Varlık tanrıyı akletmesinden üçüncü akıl ve kendi özünün zorunluluğuna göre Birinci göğün nefsi'ni, kendi özünün olurluluğuna göre birinci göğün maddesini (cirm, cisim) meydana getirir.

Bu şekilde önceki aklın sonraki aklın imkanını akletmesi ve yeni bir akli oluşturması, onbirinci akıl'a kadar teselsülen devam eder.

Onbirinci akıl aynı zamanda faal akıl olarak ilk varlığı ve kendini akleder. Maddeye ve mahalle muhtaç olmayan ayırık hareketsiz ve soyut varlıklar bu mertebede sona erer. Ay küresinde de gök cisimleri son bulur. Ancak akılların diğer bir akıldan çıkmaları faal akılda son bulur.⁵⁷

Faal akıl, İbn Sînâ'nın varlık mertebeleri anlayışında, semavî varlıklar arasında son sırada yer almaktadır. İbn Sînâ, hem feleklere hem de bir sebep olarak ay altı dünyasındaki tüm tabii cisimlerin şeklini alabilme yeteneği ile asıl maddeyi hâsıl edici olarak faal akli dâhil etmektedir. Faal akıl, özellikle İbn Sînâ'nın din, Kur'an, bilgi teorisi ve nübüvvet anlayışının merkezinde yer alır.⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre ay üstü âlemin en alt derecesinde yer alan faal akıl, akıl olması yönünden surî bir cevherdir. Faal aklın ay altı âlemde iki ayrı fonksiyonu vardır: Birincisi; ay altı âlemdeki maddî âlemin sebebidir. İkincisi ise; bütün canlı varlıkların nefsleri de dâhil olmak üzere maddede görülen biçimlerin sebebi (vâhibu's-suver) oluşudur. Faal akıl/cebrail da Zorunlu Varlık'ı akletmesinden insana ait olan akıl ve onun düşünmesinden madde ile maddeye ait eşya, yani ay altı dünyasının şekillerinin içinde bulunduğu, içinde yaşadığımız âlem meydana gelmiştir. İnsan akli, bu akıldan yararlandığı için müstefad akıl niteliğini kazanır. Yine İbn Sînâ'ya göre, Faal aklın Allah'tan

⁵⁷ İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyât), 2/ 401.

⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, (İlâhiyât) nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır 1938, s.310.

aldığı akıldan, yani onu akletmesinden, insana ait akıl ve onu düşünmesinden madde ve maddeye bağlı eşya oluşmaktadır.⁵⁹

Ay Altı Âlem/ Âlem-i Halk: Varlık mertebeleri ay küresine kadar sıralandıktan sonra, sıra fiziksel âlem olan ve “ay altı âlem”, “cisimler âlemi”, “oluş ve bozuluşlar âlemi” diye isimlendirilen âlemin varlık mertebelerine gelmiştir. Bu âlemde basit ve bileşik cisimler bulunur. Basit cisimler; farklı yapıdaki cisimlere ayrılmayan cisimler olup gökler, yerküresi, su, hava ve ateş gibi varlıklar bu kategoriye girerler. Bileşik cisimler ise kendini meydana getiren farklı şekillerdeki cisimlere ayrılabilen cisimlerdir. Bu kategoride bitki, hayvan, insan vs. yer alır. Basit cisimler bileşik cisimlerden önce gelir.⁶⁰

İbn Sina'ya göre ay altı âlem, en aşağı varlık düzeyinden yukarı doğru bir mertebeli bir şekilde düzenlenir. Birinci sırada: Dört unsur diye bilinen cansız madde, İkinci olarak bitki, sonra hayvan ve en son olarak da insan gelir. Ay altı âlemdeki tüm varlıkları meydana getiren dört unsur çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu nedenle dört unsur sürekli birbirine dönüşür. Bu dönüşüm suretlerin değişimiyle meydana gelir. Değişimi yapan ve düzenleyen ise, aynı zamanda ay altı âlemdeki tüm değişimleri ve faaliyetleri düzenleyen onuncu akıl olan faal akıldır.⁶¹

Ay altı âlemde dört unsurun mertebeli sıralanması, ağırlık veya hafiflik ile sıcaklık veya soğukluklarına göre olur. Dört unsurun ağır olanları yerin merkezine doğru, hafif olanları çevresine doğru düşerler. Buna göre toprak ve su yerin merkezine doğru düşerken, hava ve ateş ise çevrenin yüzeyine doğru hareket ederler. Hava hafiftir ancak ateş havadan daha hafif olduğundan onun üzerinde yer alır. Ateş hiçbir zaman kendisinden daha ağır olan havanın altında yer almaz. Hava tabakası, alttan su ve toprak, üstten ateş tabakası ile çevrelenmiştir. Buna göre dört unsurun sıralaması; Ateş, hava, su ve toprak şeklindedir. Bu dört unsurdan sonra, beslenme, büyüme, üreme gibi hayvansal özelliklerle ortak yönleri olan, kendilerine has bitkisel ruhları olan bitkiler gelir. Bitkiler varlık mertebeleri düzeninde varoluş gayelerini, hayvanlarla madenler arasında bir bağ oluşturarak yerine getirirler. Varlık mertebeleri düzeninde insan ile bitki arasındaki halkayı teşkil eden hayvan tabakası, fiziksel ve ruhsal nitelikleriyle insanla diğer daha alt

⁵⁹ İbn Sînâ, *Şifâ*, (İlâhiyât), 2/410.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, (İlâhiyât) çev.: H. Kırbasoğlu, A. Açıkgenç. Ankara 2004, s.99,108.

⁶¹ İbn Sînâ, *Uyûn*, s.99.

tabakadaki varlıklar arasında bir köprü vazifesi görür. Hayvanlar, kendinden alt tabakada bulunan bitki ve cansız varlıkların sahip oldukları güçlerin yanı sıra algılama, kendi iradesiyle hareket edebilme yetenekleri, ayrıca dokunma, tat alma, görme, koklama ve duyma gibi zahirî algılarının yanı sıra, sağduyu, tasavvur, hayal, vehim ve hatırlama gibi batınî algıları da vardır. Bu yetiler, çeşitli hayvanlarda farklı derecelerde geliştiği gibi asıl olarak tüm hayvanlarda bulunur.⁶²

İbn Sînâ, ay altı âlemin varlık mertebeleri düzleminde insanı en tepe noktaya yerleştirir. Akıl /nefs-i nâtika denilen kendine has insani ruhu bulunan ve konuşma ile düşünme yeteneğine sahip etki ve edilgi türünden birçok yetileri olan bir varlıktır.⁶³ İnsan düzleminin kendi içinde de bir mertebeli düzeninin var olduğunu kabul eden İbn Sînâ, bu konuda varlık mertebelerinin mantığını ve insan düzlemini şu şekilde ele alır. *“Sebepliler arasındaki birbirinden üstünlük şu şekilde olur. Tikel özlerden kimi bizzat kendisi ile kaim iken, kimi de başkasıyla kaimdir ki, bunlardan birincisi daha üstündür. Büyüyüp gelişen ya canlıdır, ya da cansızdır. Birincisi daha üstündür. Canlı olan ya akıldır ya da akıllı değildir. Birincisi daha üstündür. Akıllı olan ya meleke sayesinde ya da meleke olmaksızın bu akla sahiptir. Birincisi daha üstündür. Melekeye sahip olan ya tam olarak fiile çıkmıştır ya da çıkmamıştır. Birincisi daha üstündür. Fiile çıkan ya aracıyla çıkmıştır ya da bir aracı olmaksızın. Birincisi daha üstündür. İşte buna peygamber denir ki, maddî biçimlerdeki üstünlük onda son bulur. Her üstün olan, kendisinden aşağıdakilere hâkim ve onun başkanı olduğuna göre, peygamber de, kendilerinden üstün olduğu bütün cinslere hâkim ve onların başkanı, reisidir”*⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre peygamberden de üstün dereceler vardır ki bu derecelerden biri, Kutsal Ruh'tur ki Kutsal Ruh'la faal akıla ulaşılır.⁶⁵ İnsan potansiyel olarak melekler ve akılların tabiatına sahip olduğu gibi, bitki, hayvan ve minerallerin tabiatına da sahiptir. Evrende en yüksek ilke, diğer varlık alanlarının kendinden sonra geldiği akıldır. İnsandaki çeşitli nefislerin karmaşık yetileri bitkisel hayat ve meleklerle ulaşan hayat arasındaki tabakalı yapıyı temsil eder.⁶⁶

⁶² İbn Sînâ, *Uyûn*, s.107-110.

⁶³ İbn Sînâ, *Uyûn*, (İlâhiyât), s.116.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübuvve*, thk., Michael Marmura, Beyrut 1968, s.38.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Uyûn*, (İlâhiyât), s.20.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Uyûn*, s.116.

1.2. İslam Dünyasında Tekâmülcü Yaratılış Teorileri

İslam düşünce tarihinde, Müslüman teorisyenlerin dönemlerindeki çalışmalarına göz atacak olursak evrim teorisi hakkında İbn Haldun'un, Mevlana'nın, İbn Tufeylin, İhavanu's-safa'nın, Biruni'nin, İbn Miskeveyh'in, Câhız'ın ve nihayet Nazzam'ın bu alanda düşüncelerinin olduğunu görürüz. Özellikle Nazzam, Câhız ve Biruni Lamarckizm ve Darwinizm'den hiç geri kalmayan sistematik ve tam bir kozmolojik ve biyolojik evrim teorisine sahip iken, İhvan-ı Safa ve İbn Miskeveyh ilk defa sosyal ve psikolojik evrim teorisinin temellerini atmışlardır.⁶⁷ Müslüman evrimcilerin fikirleri bazı yönlerden Lamarckizm ve Darwinizm den daha bilimsel daha sistematik ve daha tutarlı olmasının yanında Kur'an'ın tabiat ve insan tarihiyle ilgili ezeli gerçeklerine de dayandıkları için çok daha idealdirler. Tabiat ve insanın menşei ve oluşumları hakkında vardıkları neticeler yeni nesillere ufuk açıcı niteliktedirler. Sistematik bir evrim fikri ilk defa Câhız'ın hocası Nazzam (öl. 835) tarafından ortaya atılmıştır. Kâinatın oluşumu ve varlık türlerinin menşe'lerini açıklamıştır. Onun için Nazzam'ın evrim teorisi kozmolojik karakterlidir. Nazzam'ın talebesi ve ilk Müslüman zoologlardan olan Câhız (776-869) hocasının evrimci fikirlerini geliştirmiş ve canlılar, özelliklede hayvanlar âlemi hakkında incelemelere dayanarak canlıların evrimiyle ilgili çok orijinal fikirleri ileri sürmüştür. Bu yönüyle Câhıza genel ve sistematik biyolojik evrim teorisinin ilk kurucusu olarak bakabiliriz. Nazzam ve Câhız'dan sonra XI. yüzyılın başından itibaren İhavanu's-safa (Kuruluş 983), İbn Miskeveyh (970-1035), Biruni (973-1051) ve İbn Heysem (965-1039) Müslüman evrimciler olarak ortaya çıkmışlardır. Daha sonraki yüzyıllarda İbn Tufeyl (1100-1183) ve Mevlana (1207-1273) bu alana farklı katkılarda bulunmuşlardır. Yine XIV. yüzyılda İbn Haldun (1332-1406), Kınalızade Ali efendi (1510-1572), İranlı filozof Sâdi Şirazî (1510-1640), Abdülkadir Bidil (öl.1715), Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1772) ve son olarak da XVIII. yüzyılda Muhammet İkbâl (1873-1938) XX. yüzyılda daha çok tasavvufî manada gelenekçi bir evrim teorisi ile karşılaşılıyor.⁶⁸

Yeryüzündeki canlı hayatın Darwin'in teorisindeki gibi tesadüflerle değil, bilinçli bir tasarımla oluştuğunu ileri süren Müslüman düşünürlerin teorisine evrim teorisinden ziyade tekâmül demek daha yerinde olacaktır. Müslüman doktrinistlerde Tekâmül kavramı ıstılahlasıncaya kadar Câhız'ın hocası Nazzam, "kumun" Câhız, "mesh" kavramı-

⁶⁷ Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yayınları, İstanbul, 2001, s.9

⁶⁸ Bayraktar, age., s.11-16

nı; Ihavanu's-safa "el-hikmet es-sariyye" (*Akıcı Hikmet*), "el-inâyet er-rabbâniyye" (*ilahi yardım*), el-"hikmet el-ilâhiyye" (*ilahi hikmet*) kavramlarını, İbn Miskeveyh "el-hikmetes-sariyye" (*Akıcı Hikmet*) kavramını; Şehristani ve İbn Hazm "istihale" kavramını kullanmışlardır. XIII. yüzyıldan itibaren artık tekâmül kavramı ıstılahlaşmış ve çok yaygın olarak kullanılmıştır. Günümüzde de kullanımını devam ettirmektedir. Bu kavramı Nasruddin et-Tusi, Ahlak-ı Nâsiri'de; Kınalızade AliEfendi, Ahlak-ı Alâî'de; Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname'de kullanmışlardır. Simdi bu tarihi süreci kronolojik sıralamayı esas alarak inceleyelim.

1.2.1. Nazzam (775-845)

Kumun, Zuhur, Tedahul, Tecdid teorilerinden oluşan teorilerinin özünü Kumun teorisi oluşturur. "Kumun", etimolojik olarak gizli olan veya bir şeyi içinde gizleyen anlamındadır. Teori olarak "Kumun" ise Kâinatın ve türlerinin nüvesi olarak yaratılan ilk yaratığın kendinden sonra oluşacak olan bütün varlık türlerini ve nesilleri kendinde gizleyen, yani bi'l-kuvve olarak içinde gizlemesidir. Bu teori yaratılışın başlangıcını ifade eder.⁶⁹ Nazzam, Allah'ın insanları dört ayaklı olmak üzere, diğer hayvanları, bitkileri ve madenleri hepsini bir anda yarattığını, yine Âdemin yaratılışının evlatlarından, annenin yaratılışının çocuklarından önce olmadığını, Allah'ın öncelik ve sonralığı onların yaratılışlarıyla değil, içinde buldukları mekanlardan zuhur edişlerine bağlı olacak şekilde bazı şeyleri diğerlerinin içine gizlediğini söyler.⁷⁰

Bu ilk canlı özü/çekirdek, Nazzam'ın Kumun, Zuhur, Tedahul teorisine göre başlangıçta, su, hava, toprak ve ısı gibi temel unsurları oluşturmuştur. Sonra bu temel unsurlar, bu ilk canlı özünün evrimleşmesiyle meydana çıkacak olan canlı ana türlerinin şekli yapılarının temel ana maddeleri olmuştur. Nazzam, ilk yaratılış anlamındaki kumun teorisini " *Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır*"⁷¹ ayetini referans alarak oluşturmaktadır.

Nazzam'a göre bir tür yok olmaksızın yani özünü ve türünü kaybetmeksizin yeni bazı farklı şekiller alabilmektedir.⁷²

Son olarak Nazzam, ilk insanın ayrı bağımsız bir tür olarak ilk canlı özünden ortaya çıktığını, yani hayvan türünün evrimleşmesinden gelmediğine inanır. Evrimleşmeye elverişli insanın ana türü atmosfer, çevre özellikle sıcaklığın etkisiyle çeşitlendiği-

⁶⁹ Bayraktar, age., s.40-41.

⁷⁰ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, m. Bedr neşr., kahire 1328, s.127.

⁷¹ A'raf, 7/189.

⁷² Bağdadi ,age., s.126.

ni, sonucunda fiziken, ruhen ve kültürel olarak farklı insan türlerinin oluştuğunu ifade eder.⁷³

1.2.2. Câhız (781-868)

Câhız genelde hocası Nazzam'ın kumun teorisindeki ilk yaratılışın Allah'ın iradesiyle yarattığı bir çekirdek varlıkla başladığı düşüncesini benimser. Ancak varlıkların çekirdek varlıktan nasıl türediklerinin izahı konusunda farklı düşüncelere sahiptir.⁷⁴ Câhız, hocası Nazzam'ın aksine modern evrimciler gibi türlerin aktüel evriminde türlerin sabitliğini değil değişkenliğini kabul eder. Türler metafizik ve fiziki faktörler altında yeni türler meydana getirecek şekilde değişiklik geçirebilir diyerek transformasyonu ve mutasyonu/ani dönüşüm kabul etmektedir.⁷⁵ Câhız mutasyon fikrini, *“İçinizde cumartesi günü azgınlık yapanları elbette biliyorsunuz. Onlara, aşağılık birer maymun olun dedik. Bunu çağdaşlarına ve sonrakilere bir ceza, Allahtan sakınanlara ise bir öğüt olsun diye yaptık”*⁷⁶ ayetine dayandırarak aklen ani değişmelerle tür değişikliğini delillendirir.⁷⁷

Câhız'a göre kâinatın yaratılışını başlatan Allah, aynı zamanda ona evrim kabil nitelik vermiştir, türleri devamlı evrimleşici kılmıştır. Yani evrimin gerçek sebebi metafizik bir faktör olarak Allah'tır. Türlerin kendi içlerinde taşıdıkları evrim dinamik kuvve'yi onlara yerleştirmiştir. Yine birtakım fiziki faktörler vardır ki bunlar türdeki bu kuvve'yi harekete geçirirler. Bu dış faktörler yiyecekler, besin maddeleri, suyun ve havanın kirliliği hava ısısı ve yerleşim konumlarıdır. Türler bu etkilere karşı ya uyum sağlarlar yada yok olup giderler. Aynı türlerin çeşitli bölgelerde yapısal farklılık göstermeleri bu faktörlerin etkisiyle açıklanabilir.⁷⁸

Bilimsel amaçlı seyahatlerinin birinde Câhız, izlenimlerini şu şekilde aktarıyor. *“Bazı coğrafi bölgelerde karşılaştığımız nebatlı gemicilerin maymuna benzediklerini gördük. Bazı Faslı insanları da mash'a benzer bulduk ki aralarında pek az fark vardı. Bu gördüğümüz Faslılar üzerindeki değişikliğin toz, toprak, pis su ve havadan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Eğer aynı şartlar devam ederse onların derileri, kulakları, renkleri ve şekillerindeki bu değişiklik daha fazla artar.”*⁷⁹ Câhız, türler arasında yaratılıştan gelen bir mücadelenin var olduğunu, bu mücadele sonunda sadece kuvvetli ve

⁷³ Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s.46.

⁷⁴ Câhız, *Kitabu'l- Hayavân*, Lübnan, 1959, 14/90.

⁷⁵ Câhız, age., 4/ 68-69.

⁷⁶ Bakara, 2/65, 66.

⁷⁷ Câhız, age., 4/24-26.

⁷⁸ Câhız, age., 4/24.

⁷⁹ Câhız, age., 4/24.

yetkin türlerin hayatlarını sürdürebildiklerini, şu ifadeleriyle belirtir. “*Bütün küçük hayvanlar daha küçüklerini yer ve bütün büyük hayvanlar kendilerinden daha büyüklerini yiyemez. İnsanlarda birbirleriyle hayvanlar gibidir... Allah bazı varlıkların ölümünü diğer bazılarının hayatının sebebi veya tersini kılar.*”⁸⁰

Câhız’da evrim kavramının ifade şekli “ mesh” tir. Mutasyonu evrim kavramı yerine kullanmıştır. Fakat mutasyonun salt anlamda evrimi karşıladığını söylememiz mümkün değildir. Sadece evrimin bir bölümünü teşkil edebilir. Câhız, sadece bu dönemdeki evrim hakkındaki görüşlerden bahseder, evrimin sistem ve metotlarından bahsetmemektedir.

1.2.3. İhvânu’s-Safâ (945-1050)

Ihvanu’s Safâ X. Yüzyılın ortalarına doğru Basra’da kurulduğu söylenmektedir. Ihvanu’s-Safa evrim olayını ve evrimi ifade eden doğal gücü, “*el-hikmet es-sariyye*”, “*el-inâyet er-rabbâniyye*” veya “*el-hikmet el-ilâhiyye*” kavramlarıyla ifade etmektedir.

İhvânu’s-Safâ’nın genel evrim çerçevesinde asıl görüşleri, insanın sosyolojik ve psikolojik varlık olarak evrimleştiğini ilk defa sistematik bir şekilde ortaya koymalarıdır. Onlar insanın hem birey olarak psikolojik, hem de toplumun bir üyesi olarak sosyolojik evrime tabi olduklarını ileri sürerler. Buna göre Hz. Adem’den Hz. Muhammed’e kadar Allah’ın insanlara gönderdiği peygamberler ve dinlerin asıl sebebi, insanlığın sosyal ve psikolojik evrimleşmesinden dolayıdır. İnsanlık evrimleşerek belirli bir safhaya geldiğinde Allah insanlara ulaştıkları bu yeni safhaya uygun bir din gönderir. Allah, Allah ve ahiret gününe iman esasta değişmeyen, ancak furu’u insanların sosyopsikolojik evrim olarak ulaştıkları duruma uygun olarak değişen ve yaklaşık her bin yılda bir din göndermiştir.⁸¹

İhvanu’s-Safa’ya göre sosyo-psikolojik evrimin üç temel faktörü vardır. Birincisi peygamberler ve getirdiği öğretiler, yani ilahi faktörler ikincisi coğrafik faktörler, son olarak da benliğin ilahi benliğe yücelmesi doğrultusunda nefis tezkiyesidir. Buna göre her canlı varlık özellikle de insan benliğinde bi’l-kuvve/potansiyel olarak taşıdığı tabii bir aşk ve arzuyla kendinden daha üstün bir varlığa, yani Allah’a kadar yükselmek ister. Bu arzu temel olarak “*O’ndan geldik ve yine ona döneceğiz*”⁸² ayetinin bir tecellisidir.⁸³

⁸⁰ Câhız, age., 4/133-134.

⁸¹ İhvânu’s-Safâ, *Resâ’il*, Beyrut, Tarihsiz, I-IV, s.377.

⁸² Bakara, 2/156.

⁸³ İhvânu’s-Safâ, *Resâ’il*, s.352-353.

İhvânu's-Safâ, çağdaşları İbn miskeveyh gibi kâinatın esasını teşkil eden ve akı-
cı kabul ettikleri külli ruh, (Allah'ın bütün varlık türlerini oluşturmaya kabiliyetli kıldığı
ilk akıcı güç) ilk hareket ve evrimiyle çeşitli ruhi varlıkları, semavi cisimleri, temel
maddi unsurları, daha sonrada mertebe mertebe çeşitli maden, bitki, hayvan türünü oluş-
turduktan sonra nihayet insan türünü oluşturmuştur. Böylece kozmolojik evrimle bütün
varlıkların türleri belirlenmiş ve yaratılış sona ermiştir. Bu evrim esnasında her tür ba-
ğımsız olarak, birbirine dönüşmeksizin bizzat külli ruhun akışı ve evriminden ortaya
çıkışlardır. İhvânu's-Safâ düşüncesinde her tür kendi içinde sonsuz ve sınırsız evrim-
leşebildiği halde asla başka bir türe dönüşmemektedir.⁸⁴

İhvânu's-Safâ, her sınıfa âlem adını vermiştir. Madenler, bitkiler, hayvanlar
âlemi gibi. Her türün son basamağı, diğer türün ilk basamağıyla irtibatlıdır. Bitki türü-
nün ilk basamağı maden türünün son basamağıyla, bitki türünün son basamağı hayvan
türünün ilk basamağıyla bağlantılıdır. İnsan türünün ilk basamağıyla hayvan türünün
son basamağı irtibatlıdır. İnsan türünün son basamağı meleklerle irtibatlıdır. Meydana
geliş sırası da böyledir. Önce madenler ve sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve son olarakta
insanlar meydana gelmiştir. Bu da ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bitkiler dört elemente
ihtiyaç duyar ve bunları alır. Madenlerden farklı olarak büyürler. Hayvanlar bu ihtiyacı-
nı bitkilerden alırlar onlara ilaveten hareket ederler, insanlar da hem hayvanlardan hem
de bitkilerden alırlar hayvanlara ilaveten konuşurlar ve aklederler.⁸⁵ Bu türler arasında
her iki türün özelliklerini cüz'i olarak kendisinde bulunduran ara türler vardır mesela
madenler ve bitkiler arasındaki ara tür mercanlardır. Mercanlar madenlerin en yetkin
türü, bitkilerin en ilkel türüdür.⁸⁶

1.2.4. İbn Miskeveyh (940 -1030)

İbn Miskeveyh, el-Fevzu'l-Esğar'ın üçüncü bölümünde nübüvvet başlığı altında
görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre peygamberliğin incelenmesinin en temel yolu,
varlık mertebelerinin ve onların tümünde bulunan Tek Gerçek el-Vahidu'l-Hakk'tan
kaynaklanan akıcı hikmeti anlamaktır. İbn Miskeveyh, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların
Nübüvvet ile varlık arasındaki ilişkiyi kurmaya götüren asıl sebep, yaşadıkları dönemin
fikri tartışmalarını da göz önüne alarak nübüvvetin reddine karşı akli planda bir cevap
verme çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Müslüman filozofların bu dönemde

⁸⁴ Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 82-83; İhvânu's-Safâ, *Resâ'il*, s.3-4.

⁸⁵ İhvânu's-Safâ, *Resâ'il*, s.4, 246,470.

⁸⁶ İhvânu's-Safâ, *Resâ'il*, s.222.

genelde nübüvvete, özelde Hz. Muhammed'in Risalet'ine gayri İslami akımlarca yöneltilen itirazlara cevap verme gayretinde olmuşlardır.

İbn Miskeveyh'de el-hikmetü's-sâriye kavramını teorisinde kullanmaktadır.⁸⁷ Filozofun bakış açısına göre arzın merkezinden en üst gök cismine kadar kozmik varlık bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünlüğü sağlayan şey ise çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş olan ilâhî hikmete uygun bir yapı sergilemesidir. Bu sıralama en aşağı varlıklardan başlayarak bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler olarak devam etmektedir. Dolayısıyla buradaki yükseliş, basitten karmaşığa, fizikî olandan metafizik olana doğru bir yükseliş söz konusudur. Metafizik âlemden en yüksek oranda bilgi alan beşeri varlık olan Peygamberliği varlık mertebeleri üzerine inşa etmiştir. Bu sınıflandırmada insanın aklından dolayı diğer varlıklardan ayrıldığını ve nâtık nefsini kullandığı ölçüde insanın varlık mertebesindeki asıl yerini alacağını belirtmiştir. İbn Miskeveyh'te varlığın tekâmül sürecinde, "el-Vahidu'l-Hakk" tan neş'et eden, her bir varlık mertebesinin kendisiyle dengelendiği ve bir ölçüye kavuşturulduğu "el-Hikmetü's-sâriye" ile bina edilmiştir.⁸⁸

İbn Miskeveyh'te bu akış ve evrim iki şekilde kendini tamamlar. Birincisi; Mutlak Varlık'tan aşağıya doğru feyz yoluyla inen sıralamada yer alan ve varlığını İlk Varlık'tan alan varlıklar olup oluş ve bozuluşun olmadığı âlemi, İhvan-ı Safa'nın varlık düşüncelerinde olduğu gibi dört aşamada sıralamıştır. İkincisi; oluş ve bozuluş âleminde aşağıdan Mutlak Varlığa doğru sıralanan ve hem kendi içinde hem de türler arasında gittikçe daha mükemmele doğru sıralanan üç aşamada insan mertebesine kadar yükselen bir âlemdir. İbn Miskeveyh'in "Varlık dairesi" adı verdiği bu sıralama, bir noktadan harekete başlayıp aynı noktada sona eren çizgidir. Varlık dairesi çokluğa birlik kazandıran bir dairedir. Aynı zamanda her varlık türü, kendi varlık düzleminde bağımsız olarak birbirine dönüşmeksizin küllî ruhun akışı ve çeşitli kategorilerde tekâmülünden ortaya çıkmıştır. Bu daire Yaratıcının birliğini, O'nun hikmetini kudret ve varlığını göstermektedir.⁸⁹

İbn Miskeveyh, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların tertibini ise şu şekilde ele alıyor. Bu âlemde bulunan varlık türleri arasındaki ilişkinin, muntazam bir şekilde ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturmasına benzeten İbn Miskeveyh, her türün sonunun

⁸⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar* thk. Salih Udayme. Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat [Beytü'l-Hikme], 1987, s.86.

⁸⁸ İbn Miskeveyh, age., s.85.

⁸⁹ İbn Miskeveyh, age., s.86.

kendisinden sonraki türün ilki, olduğunu belirtir.⁹⁰ İbn Miskeveyh'in bu varlık düzleminde izlediği sıralama, kendinden önceki filozofların sıralamalarına benzer şekilde alttan yukarıya doğru bitki, hayvan ve insan mertebelerini ayrıntılı bir taksimata tabi tutarak ele almaktadır.

Bitki Mertebesi:

İlk unsurların birbirleriyle karışmaları sonucu dünyamızda ilk ortaya çıkan etkinin, bitkilerdeki canlılık hareketi olduğunu belirten İbn Miskeveyh, bitkilerdeki hareket ve beslenme özelliğiyle cansızlardan ayrıldığını, dolayısıyla da, bitkinin bu özelliğinin birçok amacının olduğunu ve sayılmayacak kadar değişik bitki türlerinin oluşmasına yol açtığını vurgulamaktadır.⁹¹

İbn Miskeveyh, bitkileri üç mertebede ele almaktadır.

Birinci düzey, canlılığı kabul eden ilk bitki mertebesidir. Kendi türünü devam ettirmek için tohuma gerek duymayan otlardır ve bu tür, canlılıkla cansızlık sınırında bir düzeyde bulunmaktadır. Aralarındaki fark, nefsin etkisinin kabulden kaynaklanan zayıf bir hareketten ibarettir. Bu etki, onu takip eden başka bir bitkide daha güçlü bir şekilde devam ederek hareket gücünü geliştirir. Nihayet bu gelişme, türlerin çoğalıp yayılmasına ve türünü tohumla sürdüren bitkilere kadar devam eder. Tohumlu bitkilerde hikmetin etkisi öncekilerden daha belirgin olarak ortaya çıkar. Bu etki her bitki türünde artarak meyvesi gövdesi yaprağı olan ağaca kadar devam eder.⁹²

İkinci düzey, ağaç mertebesidir. Ağaç, bitki türleri arasındaki üç mertebeden orta mertebede bulunmaktadır. Gövdeye, yaprağa, türünü sürdürecekt meyveye ve gerektiğinde kendini koruyacak kabuğa sahiptir. Bitkilerin ağaç mertebesi de kendi içinde birkaç mertebeye ayrılır.

Ağaç mertebesinde yükselme ve değer kazanma, asma ve hurmaya kadar varır. Bu düzeye ulaşıncı bitkinin ağaç alanı sona ermiş olur.⁹³

Üçüncü düzey, hurma mertebesidir. Hurma, İbn Miskeveyh'in bitki türünün üçüncü mertebesinin yanı sıra, bitki ile hayvan arası geçiş türünün son halkası olarak kabul ettiği ve Hz. Peygamber'in insan türünün "hala"sı olarak vasıflandırdığını kabul ettiği bir bitkidir. İbn Miskeveyh, hurmaya birtakım hayvanî özellikler atfederek onu hayvan türü ile karşılaştırmıştır. Mesela, hurmada döllemenin gerçekleşmesi için

⁹⁰ İbn Miskeveyh, age., s.86.

⁹¹ İbn Miskeveyh, age., s.86.

⁹² İbn Miskeveyh, age., s.87.

⁹³ İbn Miskeveyh, age., s.87-88.

tozlamaya gerek olduğu, bu durumun, hayvanın çiftleşmesine benzediğini, onun kokusunun hayvan spermasının kokusuna benzediğini, yine hurmanın, gövde ve köklerden başka ilkelere de sahip olduğu, yani hayvanın beyni gibi hurma ağacının da özünün bulunduğunu, bu özün hasta olması durumunda hurmanın kurumasının söz konusu olacağını, bu gibi özelliklerin ise diğer ağaçlarda olmadığını belirterek hurmanın diğer bitkilere göre hayvana olan nisbeti güç kazanmış ve birçok yönden ona benzemiştir. Çünkü İbn Miskeveyh'e göre diğer ağaçların bir tek ilkesi vardır, o da toprağa tutunmuş köktür. Kök devam ettikçe ağaçtaki hayatıyet de zarar görmeden devam eder.⁹⁴

Hayvan Mertebesi:

İbn Miskeveyh, kendi içinde altı mertebeye ayırır. O'na göre, bitkilerdeki en son aşamada her ne kadar değerinin son sınırına ulaşmış olsa da bu sınır hayvan düzeyinin ilki, yani en hasis ve düşük şekli sayılır. Zira bu aşamadaki bitkinin hayvanlığın ilk mertebesine ulaştığının ilk ayırıcı özelliği, topraktan ayrılmasıdır. Hayvanlardan kimileri çiftleşme, neslini ve yavrusunu koruma, büyütme, acıyarak yuvasında barındırma ve üstünü örtme gibi duygulara sahiptir.⁹⁵ O'na göre bitkide olduğu gibi, hayvan mertebesi dahi kendi içinde mertebelere ayrılır.

Birinci düzey, yalnız tek duyuya sahip hayvanlar mertebesidir. Bu mertebede duyu gücü zayıf oluşu için hayvanlığın bu ilk mertebesi zayıftır. Bu aşamada yalnız bir duyu ortaya çıkar. Bu duyu en doğal olan dokunma duyusudur. Bunlar ırmak kıyılarında ve deniz sahillerinde bulunan istiridye ve salyangoz türü hayvanlardır. Bunların bir tek duyuya sahip hayvan olduğu, buldukları yerden hızlıca koparıldığında kolay çıkarılırken, yavaş davranıldığında ise buldukları yere sınıksız tutunarak ayrılmazlar. Aynı şekilde bu tür hayvanlar, ona dokunan kendisini yakalamak istediğini hisseder. Bu yüzden bulunduğu yere sıkıca tutunduğundan onu koparıp almak zordur. Bunlarda yer değiştirme hareketleri zayıftır.⁹⁶

İkinci düzey, duyu gücünün gelişmesi ile ileri bir aşama olan yer değiştirme hareketine sahip olması. Kurtçuk, böcek ve kelebek gibi birçok hayvanda iki duyu olduğundan kendi yararına olan şeylere ulaşmak için hareket eder. Üçüncü düzey, nefsin etkisinin güçlenmesiyle köstebek ve benzeri dört duyuya sahip hayvanlar düzeyine ula-

⁹⁴ İbn Miskeveyh, age., s.88-89.

⁹⁵ İbn Miskeveyh, age., s.89.

⁹⁶ İbn Miskeveyh, age., s.89.

şılır. Dördüncü düzeyde karınca, balarısı ve petek gözlü hayvanlar gibi görme gücüne sahip, zayıf olan hayvan türleri yer alır.

Beşinci düzeyde, daha da gelişerek beş duyuya sahip olan hayvanlar bulunur. bu hayvanlarda iki kategoridir; Hisleri işlek olmayan donuk ve alık olan hayvanlar. İkincil olarak da söyleneni anlayıp yapabilen ve eğitilebilen ayırt etme yeteneğine sahip hayvanlardır. Dört ayaklılardan at, kuşlardan atmaca gibi hayvanlar bu türdendir.⁹⁷

Altıncı düzey, hayvanlık sınırının en üst düzey ile insanlık mertebesinin ilk basamağının bulunduğu yerdir. Bu mertebe her ne kadar değerliyse de insan mertebesinden uzak, bayağı ve düşük olan, maymun ve benzerlerinin bulunduğu noktadır. Bu noktada iki ayağı üzerine kalkar ve eğitilebilen, anlayabilen, ayırt etme kabiliyetine sahip iyi kıvamda bir hayvan durumunu alır. Arada yeryüzünün mamur yerlerinden uzak, kuzey ve güney bölgelerde yaşayan maymuna yakın insanlar vardır. Zencilerin en alt basamağındakiler ve benzerleri bu kategoriye dahildir. Çünkü bunlarla hayvanların en üst mertebesinde bulunanlar arasında fazla bir fark yoktur. Her ikisi de faydalarına olanı pek ayırt edemezler. Kendilerini bilgi ve hikmet etkilemediği gibi bunu kendilerine komşu milletlerden alma kabiliyetleri de yoktur. Buna bağlı olarak da yaşam koşulları çok kötü durumdadır. Ancak köle olarak veya hayvanların kullanım alanlarında istihdam edilebilirler.⁹⁸ Kuzey ve güney bölgelerden orta bölgelere (üç, dört ve beşinci iklimler) geldikçe, insan da zekânın, anlayışın, olayları kavrayış ve sanatlara karşı becerinin, ilimlerin kapalı yönlerine muttali olma ve kültürde genişlemenin seviyesine ulaşır. Bu raddeye gelen insanlar arasında sezgi gücü, düşünme hızı; doğru ve sağlıklı düşünme, olayları doğru analiz etme ve gelecekte haber verme gibi yeteneklerden kaynaklanan farklılaşmalar oluşur. İnsan bu mertebeye ulaştığında, kendisinin melekler ufkuna bitişiren son sınırına ulaşmış olur. Yani insanî varlıktan daha yüksekte olan varlığa ulaşmış olur. Artık kendisiyle Kur'an da işaret edilen "illiyyin"⁹⁹ mertebesi arasında çok az bir derece farkı kalmıştır. Şu halde küçük âlemin/insan kuvvetlerinin düzeyini ve bu kuvvetlerin birbirleriyle bağlantılarını, duyuşsal kuvvetlerin kendilerinden üstün olanlara yükselerek oradan da melek mertebesine mücavir olup onunla iletişime geçen ve ondan beslenen konuma gelir. Bu şekilde insanlık ufkunun ve şerefının sınırı, ulaşabileceği mertebenin keyfiyeti, Kur'an'da Rûhu'l-Kuds olarak adlandırılan ruhla

⁹⁷ İbn Miskeveyh, age., s.90.

⁹⁸ İbn Miskeveyh, age., s.91.

⁹⁹ Mutaffifin, 83/18.

birleşmesi gerçekleşmiş oldu. Bu mertebelere nazar eden kişi mevcudatın şekillerine muttali olacak, onu anlayacak ve Risalet'in şerefini ve nübüvvet derecesinin yüceliğini anlayacaktır.¹⁰⁰

1.2.5. İbn Haldun (1332-1405)

İbn Haldun'un, tekâmül hakkındaki düşüncelerini, İbn Miskeveyh gibi nübüvvet bölümünde ele almıştır. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde varlıkların dönüşümünü kendi ifadesiyle şu şekilde açıklıyor: “*Biz âlemi, tertip, nizam ve mükemmelliği ile ve sebeplerini ona sebep olan amillerle ilgili ve varlıkları birbirine bağlı olarak görüyor, varlıkların birinin diğerine istihalesini müşâhede ediyoruz. Varlıklara bu şekilde dikkatlice bakıldığında, akılları hayretlere düşürecek cihetlerin sayılıp tükenmeyecek ve sonuna erilemeyecek derecede çok olduğu görülür. Ben ilk önce gözle görülen, cisimli, gövdeli olan ve müşâhede edilen unsurları gözden geçireceğim. Bu unsurların yerden yukarıya doğru yükseldiğinde, nasıl su haline geldiği, bundan sonra nasıl hava ve ateş halini aldığı, bunların birbirine bağlı ve bitişik olduğu görülecektir. Bu maddelerden her biri, aşağıdan yukarıya doğru yükseldiğinde veyahut yukarıdan aşağıya doğru alçaldığı vakit, kendisine yakın olan maddenin şekil ve kalıbını alır. Yukarıya doğru yükselen madde, kendisinden aşağıda olan unsurdan latif ve hafiftir. Felekler âlemine varıncaya kadar bu hal devam etmektedir. Bunlar tabaka tabaka olup, anlattığımız gibi, üst tabakada olan unsur, aşağı tabakadan olan unsurdan latiftir. Felekler, felek-i â'zama tabaka tabaka olup varırlar ve bunlar gözükmezler. Biz ancak bunların hareketlerini müşâhede edebiliyoruz... Sen bundan sonra unsurlardan mürekkep olan varlıklara bak. Bu varlıkların, maddelerden başlayarak tedrici bir surette ve benzerleri görülmemiş bir şekilde teşekkül etmiş olduğunu görürsün. Maden, bitki ve hayvanları terkip eden unsurlar müşterek olduğu halde, madenin ufku bitkinin aşağı olan türüne, bitkinin yüksek türü ise hayvanların aşağı olan cinsine bitişmiştir. Mesela, madenler tohumuzsuz yetişir ve tohumuzsuz olarak türeyen sebzelere yakındır. Bitkilerin de en yüksek cinsi hayvanların aşağı olan cinsine yakındır. Örneğin, hurma ve üzüm, hayvanlardan inci sedefi ile kabuklu sümüklü böceğe yakındır, bu iki hayvanda ancak dokunma ile yoklama duygusu mevcut olup, diğer his kuvvetleri yoktur. Bitkiler, bu hayvan şekil ve kalıbına girmeye müsaittir. Bu hayvanlar arasında ittisal, bunlardan her birinin en yüksek türünün kendisinden yüksek olan tabakadakinin en aşağı türüne, şekil ve kalıbına girmek istida-*

¹⁰⁰ İbn Miskeveyh, age., s.91.

dını haiz olmasından ibarettir. Bu aşağı olan tabakadan türeyerek, hayvanın türü ve cinsi çoğalmış, tedrici bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir. Bazı hayvanlar anlayış ve duygu itibarıyla, insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlar yoluyla insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır. Bizim de müşâhedelerimizin sonucu ve sonu budur.”¹⁰¹

İbn Haldun tekâmül hakkındaki düşüncelerini açıklamaya devam ediyor.

“Bitki, hayvan ve insan gibi unsurlardan teşekkül eden çeşitli varlıklarda beslenme, tedrici bir surette üreme, inkişaf, duygu ve azaların hareketi, özellikle insana mahsus olan bilgi, meziyet, hüner ve sanat gibi birçok eser ve iş görüyoruz ki bu müşâhedelerimiz, bunların ten ve cisimden başka, ruhani sebeplerin tesiri ile meydana gelmiş olduğunu gösterir ve bunların ten ve cisimlerde tasarruf ile ilişkisi olduğuna ta-nıklık eder. Bu sebep ve illet, insanlarda duygu, hareket, bilgi ve anlayışın başlangıcı olan ruh; meleklerde ise “filozoflara göre bu felekleri harekete getiren” felekî ruhlardır. Bu âlem, vücudu itibarıyla diğer varlıklarla ilişkili olduğu için, diğer bir kuvvetle de ilişkilidir ki, o da nefsi müdrike adını taşıyan, idrak eden nefis ve harekete getiren kuvvettir. Fakat bunların üstünde, nefislere idrak, anlayış ve feleklere anlayış kuvvetini veren ve bunlara muttasıl olan diğer bir mevcudun bulunması gerekir ki, bu varlığın zat ve vücudu sırf idrakten ve taakkulden ibarettir. Bu varlık ise melekler âlemidir. Ruh bu tarikle melekler âlemine bağlı olduğu her hangi bir vakitte ve göz açıp kapayacak bir zaman içinde, beşerlikten sıyrılarak bilfiil melek cinsine intisap etmek istidadını kesbeder. Bu da ancak ruhani hususiyeti bilfiil tekâmül ettikten sonra vukua gelir. Bundan sonra bu derece tekâmül etmiş olan nefisler, yukarıda anlattığımız, mevcutların derece ve rütbelerine uygun olarak, diğer varlıklara bitişirler. Bu bitişmenin ulvi ve süfli iki ciheti vardır. Nefis, aşağı cihetten tenle, yukarı cihetten meleklerle birleşir. Bu ittisal sonunda nefis, vücut ile bittiğinde, bilfiil taakkulun husulüne istidat kazandırır. Meleklerle olan bitişikliği cihetinden hakikat ve keyfiyete vukuf kazanarak gairteki şeyleri bilir. Çünkü cismani ve ruhani âlemlerde meydana gelen bütün şeyler, zamanla kayıtlanamaksızın meleklerce bilinir. Nefis ve ruhların meleklerle olan bu bağlantıları,

¹⁰¹İbn Haldun, *Mukaddime* (Çev.Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1968, I/236-240

*var oluşları ve teşekkülleri itibariyle ve sırayla zat ve kuvvetlerin birbirine bağlanışından ileri gelmektedir.”*¹⁰²

İbn Haldun’a göre iklim, insanın renklerinden toplumsal yaşantısına kadar hemen her şeyi üzerinde etkilidir. Bundan dolayı o, yeryüzünü çeşitli bölümlere ayırarak elde ettiği sonuçlarla toplumsal yaşam arasında paralellikler kurmaktadır. İbn Haldun yer küreyi güneyden kuzeye doğru paralel olarak yedi iklim bölgesine ayırıyor. Buna göre güney uçtaki birinci bölge ile kuzey uçtaki yedinci bölge iklim ve coğrafya koşulları bakımından birbirinin zıt kutuplarıdır. Güneyden kuzeye doğru çıktıkça sıcak iklimden soğuk iklime doğru bir geçiş söz konusudur. En ortadaki dördüncü bölge insan yaşamına elverişli mutedil bölgedir. Dördüncü iklim bölgesinin bir altı ile bir üstü olan üç ve beşinci bölgeleri de ılımana dâhil eder. Sonuç olarak bölgeler temelde üçe ayrılmış olur. Ona göre çevresel koşulları tanımak, insanlık toplumunu, toplumlarda ki gelişme ve değişimleri tanımak anlamına gelir. Orta iklim insanlığın gelişimine en uygun bölgedir. “*Bundan dolaydır iklimler, sanatlar, binalar, giyecek yiyecekler, hatta hayvanlar ve canlılar ortadaki üç iklimde itidal özelliğine sahip olur.*” Umran’ın sadece maddi öğelerinin değil manevi öğelerinin de bu orta bölgelerde (3. 4. 5. bölgeler) mükemmel şekilde değişeceğini söyler. “*Beden, renk, ahlak ve din bakımından mutedil insanlar burada yaşarlar. Hatta nübüvvet çoğunlukla burada mevcut olmuştur.*” İklim ve coğrafya koşulları insanları değiştirebilecek güce sahiptir ki, güneydeki birinci ve kuzeydeki yedinci iklimlerde yaşayan insanlar, tüm halleri itibariyle insanın hallerinden uzak, hayvanların hallerine yakındır.¹⁰³

İbn Haldun ırkların oluşumunu da bu ekolojik şartların farklılığına bağlıyor. Ona göre soy bilginleri ve din adamlarının ileri sürdükleri teolojik kökenli sanılar doğru değildir. Onların; ırklar, Hz Nuh’un oğulları olan Ham, Sam ve Yafes’in soyundan türemiştir yönündeki savları doğru değildir. İbn Haldun’a göre siyah ırkın güneyde, beyaz ırkın kuzeyde, mutedil ırkların ise orta bölgelerde olması tesadüf değildir. Bu oluşumun başlıca sebebi iklim ve coğrafya koşullarıdır. Tali faktör ise Arap, İsrailoğulları ve Farslılarda olduğu gibi neseptir. Buna göre İbn Haldun biyolojik ırk kuramlarını reddederek iklim, coğrafya ve nesebin etkin olduğu daha farklı bir ırk kuramına ulaşmıştır. O, uç iklimlerdeki ırklar hakkında olumsuz konuşurken bunun yaratılıştan böyle olduğunu iddia etmiyor. Tam aksine harici faktörlerin bunu tayin ettiğini, bu faktörler değiştiğinde

¹⁰² İbn Haldun, age., I/240-243.

¹⁰³ İbn Haldun, age., I/193-195.

söz konusu özelliklerinde nesepten nesebe değişkenlik göstereceğini söylüyor. Ona göre bu değişimde hem irksal genetik öğeler hem de kültürel özelliklerin değişimi söz konusudur.¹⁰⁴

İbn Haldun'un konumuzla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz kavramlardan ikincisi de Mukaddimesi'nde kullandığı bedevilik ve hadarilik kavramlarıdır. Ona göre insanların farklı yaşam tarzlarının olması geçimlerini sağlamak için uğraştıkları ekonomik faaliyetler sonucunda ortaya çıkmıştır. Bedevilik ve hadarilik ümrânın iki farklı durumudur. Ona göre bedevilik ve hadarilik arasındaki temel farklar ekonomik sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bedeviler toprağa yerleşik olmayan ve genellikle hayvancılıkla uğraşan, çöllerde dolaştığı için yabani, sert, şereflerine son derece düşkün, kaba ve vahşidirler. Berberiler, Zeneteler, Kürtler, Türkmenler ve Türkler bedevi özelliklere sahip olsalar da, bedevilik özelliğine en çok uyanlar çölde yaşayan Araplardır.¹⁰⁵

Bedevi yaşam biçimi hadari yaşam biçiminden daha önceliklidir ve aynı zamanda hadarilik bedeviliğin uzantısı şeklinde ortaya çıkmıştır. Herhangi bir şehir halkının geçmişine göz atmak, bedeviliğin şehirlerin temeli olduğu ve onlardan daha önce geldiği gerçeğini teyit etmek için yeterli olacaktır. Böyle bir araştırma yaptığımızda da o şehir halkının çoğunun, şehrin etrafındaki badiyelerden ve köylerden gelmiş olduklarını görürüz. Çünkü bu insanlar ancak belli bir zenginliğe ulaştıktan sonra şehre yerleşmiş, şehir yaşamının lüks ve konforuna dalmışlardır. Bu da açıkça gösteriyor ki şehir yaşamı, çöller ve kırsal kesimdeki bedevince yaşamdan ve o yaşam tarzının adım adım gelişiminden doğmaktadır.

İbn Haldun'a göre bedeviler hayır ve iyiliğe hadarilerden/şehirlilerden daha yakındır. Bedeviler ilk fitratlarına daha yakındırlar. Yaşam tarzları gereğince kötülükten ve kötülüğün gerektirdiği şeylerden uzaktırlar. Ayrıca bedeviler kötülüğe yakalandıklarında bunun etkisinden kurtulmaları şehirlilere göre daha kolay olmaktadır. “*Şehirliler bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri kirlenmiş ve bu kirlilik oranında da iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta utanma duyguları bile gitmiştir. Bir çoğunun meclislerde, büyüklerinin arasında ve mahremlerinin yanında son derece çirkin küfürler ettiğini ve utanma duygusunun onları artık bu çirkin*

¹⁰⁴ İbn Haldun, age., I/306,307.

¹⁰⁵ İbn Haldun, age., I/308.

davranışlardan alıkoymadığını görürsün. Çünkü sözlü ve fiili olarak yapa geldikleri çirkin ve kötü şeyler onları buna iyice alıştırmıştır."¹⁰⁶

1.3. Yaratılıştta Eşitlik

1.3.1. Yaratılıştta Farklılığın Olmayışı

İslâm, haksızlığa ve sömürüye yol açan tüm eğilimleri yasakladığı gibi ırkçılığı da yasaklamıştır. Kur'an bütün ırkların aynı kökten geldiklerini ifade ederek, doğuştan gelen doğal bir üstünlüğün olmadığını, insanların iyilik ve üstünlüklerinin yalnızca onların inançlarına, yaşama biçimlerine bağlı olduğunu belirtmiştir.

İslam'da Allah'ın evrensel lütuf ve iyiliği zengin-fakir, güçlü-zayıf ayırmaksızın herkesi kuşatmaktadır. Allah'ın huzurunda soy ve rütbe farklılıklarının hiçbir ehemmiyeti yoktur. İnsanların değişik ırklara mensup olarak yaratıldıkları gerçeğini Kur'ân-ı Kerîm de belirtmektedir.

*"Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması O'nun büyüklüğünün delillerindendir."*¹⁰⁷

*"Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve tanışıp kaynaşasınız diye sizi milletler ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en üstünüüz, takva yönünden en ileride olanınızdır. Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır."*¹⁰⁸

Kur'ân'a göre insanlara üstünlük sağlayan tek özellik "takva"dır. Bunun dışındaki ırk, renk, cinsiyet vb. tüm özellikler, insanların irade alanlarının dışında olduğundan bir üstünlük ve imtiyaz sebebi değildir. Çünkü insan için kendi çaba ve gayretinin ötesinde başka bir şeyin olamayacağını ve bu çaba ve gayretinin karşılığını muhakkak bulacağını Kur'ân-ı Kerîm ifade etmektedir.¹⁰⁹ Yukarıda geçen iki ayetten de anlaşılacağı üzere insanların farklı ırklar ve milletler halinde yaratılmaları, birbirlerine üstünlük taslamaları için değil, birbirleriyle tanışıp kaynaşarak Allah'ın azamet ve kudretine şahit olmaları ve "teârüf" ifadesiyle vurgulanan; tanışmak ve karşılıklı yükselmek gibi hikmetleri içinde taşımaktadır. Farklı cemaatler, gruplar ve bölgelere ayrılmanın insanlığın medeniyet ve terakkisi yolunda nasıl bir teşvik unsuru olduğu göz önünde bulundurulursa bu ayetin hikmeti daha iyi kavranır. Müminleri hayırda yarışmaya çağırır¹¹⁰ Kur'ân çeşitli ırklardan ve kültürlerden oluşan, tüm insanlık âlemini de bu ulvî yarışa katılmaya

¹⁰⁶ İbn Haldun, age, I/310.

¹⁰⁷ Rum, 30/ 22.

¹⁰⁸ Hucurat, 49/13.

¹⁰⁹ Necm, 53/39-40.

¹¹⁰ Maide, 5/ 48.

çağırır. Çünkü bir yarış farklı özellikteki gruplar ve takımlar arasında olursa anlam kazanır. Bu durumda insanlık âlemindeki farklı millet ve dilleri, teârûf ve takva yolunda insanlık yarışının büyük yarışmacıları olarak görmek Kur'ân'ın konuya yaklaşımına daha uygun olacaktır.

Kur'an, Arapların kan bağına dayanan şeref, asalet ve üstünlük anlayışını yıkarak onun yerine inanç bağına dayanan şeref, asalet ve üstünlük anlayışını getirdi. Hz. Muhammed (sav), sınırsız bir asabiyete sahip olan cahiliye Araplarına, dini bağına kan bağından daha üstün olduğu öğretisini getirdi. Peygamber (sav), davasından hiç taviz vermeden Müslümanlar arasında inanca dayalı kardeşlik bağına kurmuş ve bu bağına kan bağından daha güçlü bir bağ olduğunu kanıtlamıştır. Nitekim Hz. Muhammed (sav)'in yeterince asil ve faziletli olduğunu kabul etmeyip, ona peygamberliği layık görmeyenler: *“Ne olurdu şu Kur'an iki şehirden (Mekke, Taif) bir büyük adama indirilseydi?” dediler.*¹¹¹ Peygamberliği yetim, fakir bir kişiye yakıştıramıyorlardı. Kur'an, onların bu yaklaşımlarına karşı Hz. Muhammed (sav)'in soyunu ve toplumsal statüsünün yüceliğini, üstünlüğünü savunmuyor, bu özelliklere sahip olan diğer insanların da horlanmamasını öğütüyordu.¹¹² Müşriklerin peygamberliğin asil ve zengin olanlara verilmesi gerektiği yönündeki bu iddia ve beklentileri o dönemde ki yaygın bakış açısının bir tezahürüydü.

Kur'an'da kavimsel, mezhepsel bir ayrıcalık ve kurtuluş yoktur. Üstelik Kur'an, iman etmeyenin kan bağına geçersiz saymaktadır.¹¹³ Kureyşli Ömer, Habeşli Bilal, Rumi Suhayb, İranlı Selman, Hazreçli Samit, Evsli Useyd b. Hudayr arasında renk cins veya vatan bakımından bir nesep üstünlüğü yoktur. Bu, İslam'ın Arap toplumuna getirdiği evrensel değerde bir yeniliktir. İslami naslarda üstün ırk, üstün millet gibi anlayışların yeri olmadığı gibi bu anlayışları çağrıştıracak bir ifade de yoktur. Kur'ân-ı Kerim, muhataplarına bazen *“Ey müminler !”*, bazen de tüm insanlık âlemini muhatap olarak *“Ey insanlar !”* şeklinde hitapta bulunmuştur. Ama ilk muhatapları Arap toplumu olduğu halde Kur'ân'da hiçbir şekilde *“Ey Araplar !”* tarzında onları farklı bir alana koyan bir hitap tarzını kullanmamıştır. O halde takva, İman ve salih amelden başka insanların övünebileceği hiçbir özellik olamaz. Çünkü insana insanlık vasfı kazandıran, şeref ve onur veren ve kıyamet gününde kurtuluşunu sağlayacak tek şey doğuştan kazanılan im-

¹¹¹ Zuhruf, 43/ 31.

¹¹² Duha, 92/ 6-11.

¹¹³ Hud, 11/ 45-46.

tiyazlar değil samimi çalışmasıyla elde edeceği samimi amellerdir. Bu durum “*Kıyamet günü sura üfürüldüğünde ne nesebin faydası olur ne de kimse diğerinden bir şey isteyebilir. Kimin amelleri ağır gelirse işte kurtulacak olanlar onlardır.*”¹¹⁴ ayetinde dile getirilmektedir.

Hz. Peygamber (sav.), takva üstünlüğünü esas alan Kur’ân’ın gösterdiği ilkeler çerçevesinde, bize yürüyeceğimiz aydınlık yolun sınırlarını çizmiştir. Veda Hutbesi İslam’ın “insan hakları” beyannamesi olarak değerlendirilir. Gerçekten de insanların mal, can, ırz” dokunulmazlığının garantisi tarihte ilk defa veda hutbesiyle dillendirilmiştir. Hz. Peygamber (sav.), Veda hutbesinde Müslümanlara ve tüm insanlığa şöyle seslenmiştir:

*“Ey insanlar! Rabbiniz bir, ceddiniz birdir. Dikkat edin, Arabın Arap olmayana yahut Arap olmayanın Arap olana; beyaz tenlinin siyah tenliye, siyah tenlinin beyaz tenliye takva dışında bir üstünlüğü yoktur.”*¹¹⁵

Onun takva esasına dayalı olarak inşa ettiği ümmet binası içinde farklı millet ve kavimlerden inananlar bulmak mümkündür. Süheyb Rûmî, Bilâl-ı Habeşî, Selmân-ı Farişî bu tek çatı altında yetişip Nebevî terbiyeden geçen ümmetin parçalarını oluşturmuşlardır. Hz. Muhammet, içinde bulunduğu toplumda öteden beri var olan kabile ve asabiyet bağlarının yerine, iman ve takva bağına ikame ederek, tüm müminleri kardeş ilan etmiş, Medinelî ensârla, Mekkeli muhacirleri birbirlerine kardeş kılmıştır. İnsanlar onun arkasında kölesiyle hürü, zencisiyle beyazı, Arabıyla Acemi, Kureyşlisiyle Evs ve Hazreçlisi hep birlikte saf tutmuşlar ve hepsi tek renge ve tek boyaya bürünmüşlerdir. Bu boya Kur’an- kerimde ifade edilen Allah’ın boyasıdır. Bu kavram, “*Allah’ın boyası! Kimin boyası O’nunkinden daha güzel olabilir.*”¹¹⁶ ayetinde belirtilmiştir.

Bugün peygamberle kendilerine üstünlük ve imtiyaz atfeden kavmi ve akrabaları Hz. Peygamber’in iman davasında önüne bir set gibi dikilmişken, uzak diyarlardan gelen müminler onun davasına omuz vermişler ve İslam bayrağını yükseltmişlerdir. Onun dostları, Rabbinin de buyurduğu gibi kavmi ve kabilesi değil, Allah (cc.) ve samimi iman sahipleridir.¹¹⁷ Hz. Peygamber, Kur’ân’ın emrettiği gibi emaneti ehline vermiş; devlet yönetimi içerisinde vazife ve idari görevler söz konusu olduğunda, ashabının nesebine, kavmine ve rengine bakmaksızın liyakati esas almıştır. Azatlı kölesi Zeyd b.

¹¹⁴ Mu’minun, 23/101-102.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, 3/ 478.

¹¹⁶ Bakara, 2/138.

¹¹⁷ Tahrim, 66/4.

Hârîse'yi bazı seriyyelerde kumandan olarak tayin etmiş,¹¹⁸ yine Hz. Zeyd'in oğlu Üsâme b. Zeyd'i aralarında muhacir ve ensâr'ın ileri gelenlerinin bulunduğu bir orduyu komuta etmekle görevlendirmiştir.¹¹⁹ Sefer ve gazvelerinde Medine'de kendi yerine vekil tayin ederken hep aynı yolu izlemiştir. İçlerinde Kureyşliler olduğu gibi, Kureyşli olmayan Ebû Lübâbe Beşîr b. Abdulmünzir,¹²⁰ Zeyd b. Hârîse,¹²¹ Hazreçli Sa'd b. Ubâde¹²² gibi Kureyş dışından olanlar da bulunmuştur. İnsanlar arasında eşitliğin tam olarak işletildiğinin en bariz örneklerinden bir diğeri Hz. Peygamber ilk kaldırdığı riba'nın amcası Abbas'ın ve ilk kaldırdığı kan davasının da kuzeni Rebia'nın kan davası olduğunu belirtmiş olmasıdır. Kuralların uygulanması hususunda yakın uzak ayırımı olmaksızın herkes için aynı şekilde geçerli olduğunun ve herkesi aynı şekilde bağladığının vurgulu bir anlatımıdır. Bu davranış biçimi Hz. Peygamberin bir kraldan farklı olarak tüm insanlara eşit mesafede olduğunun bir kanıtı niteliğindedir.

İslami bakış açısına göre farklı halkların ve kabilelerin yaratılmasının nedeni "insanların birbirleriyle tanışmaları" olarak bildirilir. Bu çeşitlilik Allah'ın yaratışındaki bir güzelliştir. Bir insanın daha uzun boylu, birinin kısa boylu olması, bir kişinin teninin beyaz diğerinin sarı ya da siyah renk olmasının hiçbir önemi yoktur. Her bir yaratılıştaki çok büyük güzellikler, hikmetler ve incelikler gizlidir. Bir kişinin farklı renkte ya da farklı fiziksel özelliklerde olması o kişiye ne bir üstünlük katar, ne de diğerlerinden aşağı bir konuma sokar. Kişiler arasındaki tek üstünlük Allah'a olan yakınlıktadır. İman sahibi bir kişi tek üstünlüğün takva ile yani Allah korkusu ve Allah'a imandaki üstünlükle, olduğunu çok iyi bilir. Allah Hucurât Suresi'nde bu gerçeği şu şekilde bildirir: *“Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün olanınız, (ırk ya da soyca değil) takvaca en ileride olanınızdır.”*¹²³

1.3.2. Üstünlüğün Göreceliliği

Kur'an, ırkların varlığını hem birbirlerini bilmek, tanımak anlamak, hem de karşılıklı yükselmek gibi ulvi hikmetlere dayandırmaktadır. *“Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın”*¹²⁴ tavsiyesinde bulunarak yücelme hedefinin yegâne kriterini belirlemiştir.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali M. el-Becâvî, I-IV, Mısır ts , 2/ 546.

¹¹⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifet^-Sahâbe*. I-VII, Kahire 1979, 1/66; İbn Hacer, age.,1/49.

¹²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ, I-II, Kahire 1955.,2/300.

¹²¹ İbnü'l-Esîr, age., 2/226; İbn Hacer, age., 2/601.

¹²² İbn Hişâm, age., 2/203

¹²³ Hucurat, 49/13.

¹²⁴ Bakara, 2/ 148; Maide, 5/ 48.

İslam, sınıf, milliyet, dil, renk farkını kaldırıp, inanç kardeşliğinin temelini atan bir dindir. Atalarla, aşiret, kabile ve aile ile övünüp gururlanmayı ve bu sebeplerle imtiyazlı bir sınıf haline gelmeyi yasaklamıştır. İslam, kişiyi sahip olduğu iman, bilgi ve takva derecesiyle değerlendirir. İslam'ın bu düsturunu anlayamayanlar yada uygulamayanlar, soylarıyla övünüp dururlar. Çünkü ilimden ve teknolojiden nasibi olmayanların elindeki tek koz soyuyla, atasıyla övünmektir.

Kur'an da övülen veya yerilen bir ırk ve soy yoktur. Aksine böyle bir davranış kınanmıştır. Peygamber'in Arap olması ve Kur'an'ın Arapça inmesi bu millet veya dilin diğerlerinden üstün olduğunu anlamına gelmez. Nitekim bunu belirten bir ayet de yoktur. Kur'an'da, diller ve renkler arasında hiçbir fazilet tespitine rastlanmamaktadır. Peygamberlerin mensubu buldukları sülale ve kavimler nasıl ki mücerret bir üstünlüğe sahip değillerse konuştukları dillerin de mücerret bir üstünlüğü yoktur. Ayrıca semavî kitaplarda kullanılan dillerin birbirlerine olan üstünlükleri konusunda da bir beyana rastlanmaz. Sadece her peygambere mensubu bulunduğu kavmin diliyle kitap verilmesi tebliğin gereklerindedir.¹²⁵

Kur'an-Kerim'de bazı milletlerin üstün olduğunu belirten ayetler onların kendi zamanlarında çalışmalarıyla geldikleri noktayı beyandan ibarettir. Sözelimi, "Ey İsrailoğulları! Size nimet olarak verdiğim şeyleri ve vaktiyle sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın"¹²⁶ ayeti, İsrailoğulları'nın bu özelliğine dikkat çekmektedir.

Müfessirler "âlemlere üstün kılınma" cümlesini, İsrailoğulları'nı kendi zamanlarında o dönemin halklarına, âlemlerine üstün kılınmaları şeklinde açıklamaktadırlar.¹²⁷ Bazıları tarafından Kur'an-ı Kerim'in ilk tam tefsiri sayılan Mukâtil b. Süleyman tefsiri ise "Allah Teâlâ İsrâiloğullarına o dönemde, içinde her şeyin açıklaması bulunan Tevrat'ı, kudret helvasını, bildircin etini, taşı, onlara gölgelik yapan bulutu, gece yürümelelerini sağlayan aydınlatıcı çubuk gibi nimetlerini onlara bahşederek kendi dönemlerinde yaşayanlara karşı bir tür tercihte bulunmuştur" yorumunu yapmaktadır.¹²⁸ Nitekim "Yemin olsun, biz onları bir ilim sayesinde âlemlere tercih etmiştik"¹²⁹ ayetinde ifade edildiği üzere Allah, İsrailoğullarının bazılarını ulaştıkları bilgi sayesinde onurlandırıp

¹²⁵ İbrahim, 14/4.

¹²⁶ Bakara, 2/ 47.

¹²⁷ Beğavi Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ud el-Fera, *Tefsiru'l Bağavi* el-Mektebetu't-Ticariyetu'l Kübra, Mısır Trs., C.1, s.47.

¹²⁸ Ebu'l-Hasan, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003, 3/212.

¹²⁹ Duhan, 44/32.

has kulları olarak ilan ederken bu gayreti ve Ahlaki erdemi göstermeyen diğer bir kısmının maymun ve domuz haline getirildiğini¹³⁰ ve lanetlendiğini belirtmiştir.¹³¹ Bu ayırım bizlere üstünlüğün, diğerlerine karşı tercih edilmenin belli şartlara bağlı olduğu yoksa salt yaratılıştan gelen bir ayrıcalığın olmadığını göstermektedir.

Allah'ın İsrailoğullarının her iki durumunu haber vererek genelde tüm insanlığın özelde ise Kur'an'ın ilk muhataplar olarak Araplara evrensel düsturunu ilan etmektedir. İsrailoğullarının her dönem ve herkesten üstün olmadığı nasıl bir realite ise aynı şekilde Arapların Hz. Muhammed (sav) ile ulaştıkları medeniyet kendilerinden ayrılmaz değildir. Çünkü Kur'an-ı kerimin genel prensibi, “*İnsanoğluna çalıştığından başkası yoktur*”¹³² şeklindedir.

Toplumlarda farklı meslek gruplarının olması ve toplumların refah seviyelerinin birbirlerinden farklı olması, Yüce Allah'ın bir takdiridir. Ayetlerden anlaşılacağı üzere insanlar arasında ekonomik yönden farklılıklar bulunmakta olup, mesleki farklılık bir zenginliktir. Toplumdaki ekonomik yönden oluşan sınıfları doğal karşılayan Kur'an, sınıflar arası geçişi serbest bırakmış ve hatta önünü açmıştır. Ayrıca kast, stant, sınıf gibi toplumsal tabakalaşmaların benzeri bir yapılanmanın en ufak bir işaretinin dahi olmadığı gibi insanlar arasında statü değişmezliğine işaret eden hiçbir ayet de yoktur. Kur'an'da üstün ırk ve üstün kavim olmadığı gibi, toplumların kendilerini değiştirmeleri ve geliştirmeleri gerektiği, aksi takdirde durumlarının değişmeyeceğini¹³³ belirterek toplumun ilerlemesini yine toplumun gayret ve inisiyatifine bırakmıştır. Bu değişme hem manevi hem de maddi yöndeki değişmeleri içermektedir. Her yönüyle kuvvetli olan mü'min, zayıf olana tercih edilmiştir. Maddi ve manevi yönden zayıf olan bir insanın ne kendisine ne de başkasına bir faydası dokunamaz.

Yüce Allah kendi katında doğuştan üstün bir soy ve sülalenin varlığından söz etmez. Bu bakımdan Kur'an'da ayrıcalıklı bir toplumun varlığından söz etmek mümkün değildir. Allah, hayırlı iş yapanların çalışmalarını zayi etmez. Kimin iyi amelleri varsa o, kurtuluşa erecektir. Soylu bir aileden olmak veya zengin olmak kişiye hiçbir fayda sağlayamayacaktır.

¹³⁰ Maide, 5/ 60.

¹³¹ Maide, 57 78.

¹³² Necim, 53/39.

¹³³ Rad, 13/11.

1.3.3. Üstünlük İçin Dokunulmazlığın Tesisi

İslam devletini teşkil eden farklı unsurlardan, genel olarak Araplar, özelde Kureyş kabilesi üstünlük iddialarını sağlam bir kaynağa dayandırmak ve bu sayede devamlı hükmeden, karar veren bir konuma sahip olmak, lider ve üstün olduklarını tüm zamanlara taşımak gibi bir çaba içerisine girmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetleri kendi lehlerine yorumlamakla beraber bu hususta ayetleri bu amaçları doğrultusunda açıkça tevil etmeleri mümkün olmayacağından çareyi hadisleri bu emellerini gerçekleştirmek için kullanmakta bulmuşlardır. Böylece kendi hedefleri doğrultusunda hadis uydurma yoluna gidildiği görülmektedir. Örneğin İraki (ö. 806/1403) gibi bazı meşhur alimlerin eserlerinde belli bir kavmin dilini üstün kılan hadislere rastlamaktayız. İraki, "*Kitabü'l-Kurb fi Mahabbati'l-Arab*" isimli eserinde "*Bir kimse farsça konuşursa deliliği artar, cesareti, erkekliliği azalır*", "*Sizin en iyi olanınız farsça yerine Arapça konuşandır*" türünden hadisleri zikretmiştir. Bu hadislerin birçok münekkittir. Bu hadislerin birçoğu beyan edilmesine rağmen,¹³⁴ İraki şöyle der : "*Allah yaratıklarına, Arabı sevmeyi, onlara yardım etmeyi vacip kıldı. Yaratıklarının onlara buğzetmesini, aldatmasını haram kıldı. Onları sevmek Hz. Peygamberi sevmektir Onlara buğzetmek nifaka sebep olur, dinden çıkarır. Onları aldatmak kıyamet gününde şefaate nail olmaya mani olur.*"¹³⁵ Buna benzer şekilde Tirmizi'nin *Sünen*'inde ve Hâkim'in *Müstedrek*'inde "Arapların Faziletleri" başlığı altında müstakil bölümler yer almaktadır.

Arapları öven, onları sevmeyi ve üstün tutmayı zımnen veya açıkça emreden bu tür rivayetleri, tarihin fitneler ve iktidar kavgalarıyla dolu dönemlerinde imale dilmiş ve esasen Arap, Anti Arap unsurların mücadelesinin doğal bir sonucu olarak görmek sanırız doğru bir tespit olacaktır.

Kureyş kabilesine üstünlük kazandırmaya ve bu vesileyle bazı imtiyazlar kazanma çabaları da inkar edilemez düzeydedir. İdare ve yönetimin Kureyş'e ait olduğu vurgulanarak Kureyşlilerin diğer gruplarla olan iktidar mücadelesinde, Hz. Peygamber'e Kureyş savunuculuğu yaptırılmak istenmiştir. Özellikle hilafetin Kureyş'in hakkı olduğuna dair çokça rivayet nakledilmiş, Hz. Peygamber ile organik bağı olan kavim, kabile ve aileler bu tür rivayetler aracılığı ile bir kutsallığa ve üstünlüğe sahip olmaya çalışmışlardır. Halbuki daha hayattayken Kureyşlilere böyle bir imtiyaz tanımayan, bir-

¹³⁴ Seyyid Derviş, Muhammed, *Esna'l-Metalib fi Ehail el Muhtelifeti'l-Meratib*, Mısır 1355, s.279, s.270.

¹³⁵ İraki, Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin eş-Şafii, *mehecetu'l-Kurb ila mehebbeti'l-Arab*, Halep, 1931, s.57.

çok Kureyşli olmayan sahabiyi Medine’de yerine vekil olarak bırakan, idari görevlendirmelerde hep aynı duruşu sergileyen Hz. Peygamber’e bu tür hadislerin isnadı bir çelişkidir. Kur’an’ın temel ilkelerine ve sahih Sünnet’in ruhuna aykırı olan bu tür rivayetleri genelde halkçılık ve kabilecilik perspektifinde mütalaa edilmesinde yarar olduğunu düşünüyoruz.

Arapları öven rivayetlerden bazıları şöyledir:

“Allah mahlûkatı yaratınca Arapları seçti, sonra Arapların arasından Kureyşi seçti. Kureyş’ten Benî Haşim’i Benî Haşim’den de beni seçti. Ben hayırlıların hayırlısıyım.”¹³⁶

“Arapları aldatan kimse şefaata nail olamadığı gibi, sevgime de nail olamaz.”¹³⁷

“Arapları sevmek iman, onlara buğzetmek nifak (alameti) tir.”¹³⁸

“Arapların helaki kıyametin yaklaştığına işarettir.”¹³⁹

“Üç şeyden dolayı Arabı seviniz. Çünkü ben Arabım, Kur’an Arapçadır ve Cennet ehlinin lisanı Arapçadır.”¹⁴⁰

“Arapları sevin ve onların varlığının devam etmesini isteyin. Zira onların varlığı İslam’da bir nurdur. Onların yok olması, İslam için bir zulmettir.”¹⁴¹

“Arapları sevmek iman, onlara buğzetmek küfürdür. Kim Arapları severse bana olan sevgisinden dolayı sever. Kim de onlara kin beslerse bana kin beslediği için böyle davranmış olur.”¹⁴²

“Araplara ancak müşrikler buğzeder.”¹⁴³

“Araplara ancak münafiklar kin besler.”¹⁴⁴

¹³⁶ Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ala’s-Sahîheyn*, IIV, Haydarabad 1342., 4/86; Müslim İbnü’l-Haccâc el-Kuseyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, İstanbul 1992., fedâil 3/1782.

¹³⁷ Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 5/724.

¹³⁸ Hâkim, age., 4/87.

¹³⁹ Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 5/724.

¹⁴⁰ Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (v. 360/970), *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IXXV, Kahire bty. 11/149; Hâkim, age., 4/ 87; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali (v. 597/1200), *el-Mevzûât*, I-III, byy, 1983, 2/43.

¹⁴¹ Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, (2001), *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs Amme İştihara Mine’l-Ehâdisi ala’l-elsineti’n-Nâs*, (tahk. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed), I-II, Mektebetü İlmi’l-Hadîs, Dimeşk. 1/54.

¹⁴² Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid*, I-X, Beyrut 1988., 10/53.

¹⁴³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v. 458/1066), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I-X, byy bty Şuabu’l-İman, I-VII, Beyrut, 1410., 2/231.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1992., I/81; Heysemî, age., 10/53.

“Kıyamet günü “livâü’l- hamd” elimde olacaktır. O gün sancağıma en yakın olanlar Araplardır.”¹⁴⁵

“Eğer Araplar zillete düşerse İslam da zillete düşer olur.”¹⁴⁶

Hiz. Ali’den nakledilen bir rivayette;

“Her kim Ehl-i beytimin, ensâr’ın ve Arapların kadri kıymetini bilmez ise, şu üç durumdan birine aittir: Ya münafıktır, ya nesebi belirsizdir yahut da veled-i zinadır.”¹⁴⁷

Selmân’dan nakledilen bir hadise göre, kendisiyle Hiz. Peygamber arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

“Ey Selmân! Sakın bana buğzedip de dininden ayrılma!” Ben dedim ki: “Nasıl sana buğzedebilirim ki, Allah bizi seninle hidayete erdirdi.” Buyurdu ki: “Araplara buğzettiğinde bana buğzetmiş sayılırsın”¹⁴⁸

Kureyş’in üstünlüğü ile ilgili diğer rivayetlerden bazıları şöyledir.

“Allah Kureyş’i şu özellikleri sebebiyle üstün kılmıştır: Ben onlardanım. Allah onlar hakkında sadece onları zikrettiği bir sure indirmiştir. Yine Kureyş on yıl boyunca hiç kimsenin yapamadığı şekilde Allah’a ibadet etmiştir. Fil günü Allah onlara yardım etmiştir. Hilafet, sidanet ve sikayet görevi de onlara aittir.”¹⁴⁹

“Yeryüzündekilerin birbirlerine düşmelerinden emin olabilmeleri Kureyş’e veli olabilmekle mümkündür. Kureyş Ehlullah’tır. Onlara muhalefet etmeye yeltenecek herhangi bir Arap kabilesi, şeytan fırkası olduğunu bilsin.”¹⁵⁰

“Kureyş, hayırda ve şerde Kıyamet gününe kadar, insanların işlerini idare edecektir.”¹⁵¹

“Allah, ismailoğullarından Kinâne’yi, Kinâne’den Kureyş’i, Kureyş’ten hâşimoğullarını, hâşimoğullarından da beni seçti.”¹⁵²

“İnsanlardan iki kişi de kalsa riyaset Kureyş’tedir.”¹⁵³

¹⁴⁵ Beyhakî, şüabu’l-İmân, 2/232; Heysemî, age., 10/52.

¹⁴⁶ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (v. 430/1038), *Kitabu Zikri Ahbâri isbehân*, I-II, Leiden 1931, 2/340; Heysemî, age., 10/53; Aclûnî, age., I/89.

¹⁴⁷ Beyhakî, age., 2/232.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, 5/ 440; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 5/ 723.

¹⁴⁹ İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali (v. 597/1200), *el-İlelu’l-Mütenâhiye*, I-II, Beyrut 1994., I/297.

¹⁵⁰ Hâkim, age., IV/75.

¹⁵¹ Tirmizî, *Sünen*, Fiten, IV/503.

¹⁵² Müslim, İbnu’l-Haccâc el-Kuseyrî, *Sahihu Müslim*, I-V, İst., 1992, 27/1782; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 5/584; Hâkim, age., I4/86.

¹⁵³ Buhârî, Menâkıb, I/155; Müslim, İmâre, 2/1450.

“Kureyş’ten öğrenin, ona öğretmeye kalkmayın. Onları devamlı öne geçirin, arkada bırakmayın. Çünkü Kureyşli bir adam, diğer insanlara nazaran iki kat daha güçlüdür.”¹⁵⁴

“Kureyş’i seviniz. Zira onu seveni Allah da sever.”¹⁵⁵

“Kim Kureyş’i küçültmeye, ona hakarete kalkarsa, Allah onu rezil eder.”¹⁵⁶

“Kureyş’in sözünü alın, fiilini bırakın.”¹⁵⁷

Kureyş’in ve Arap ırkının üstünlüğüyle alakalı bu tür rivayetlerden anlaşılıyor ki, cahiliye döneminin ırk ve kabile asabiyeti, Hz. Peygamber’den kısa bir süre sonra tekrar hortlamış fakat bu sefer dini bir kisveye bürünerek kutsallık şemsiyesi altına sığınmış; bu mevzuda ayetler yorumlanarak kullanılmaya fazlaca müsait olmadığından Hz. Peygamber’in hadisleri bu işe alet edilmek istenmiş ve bunda da nispeten muvaffak olunmuştur. Başkanlık makamının Peygamber ailesine hasredilmesiyle başlayan bu iş, bu kabilenin de dâhil olduğu bir kavmi takdis noktasına varmıştır.¹⁵⁸ Haliyle bu tür hak-sız bir girişim reaksiyona uğrayarak rakibini doğurmuş, Emeviler döneminde başlayan Kureyş düşmanlığı, Abbasiler döneminde şuûbiye hareketinin de etkisiyle Arap düşmanlığına dönüşmüştür.

Az da olsa bir reaksiyon olarak gayrı Arap unsurların bu doğrultuda hadis uydurma yoluna başvurdukları bir gerçekliktir. Arapların üstün olduklarını anlatan rivayetlerin bir kısmı aynı zamanda rakiplerini de aşağılar nitelikteydi. Başta Farslılar olmak üzere aynı yolla Araplara mukabelede bulunarak, kendilerini öven Arapları ise zemmeden türden rivayetler üretebilmişlerdir.

Rivayetlerden bazıları şöyledir.

“Allah’ın Acemleri sizin hâkimiyetinize sokacağı günler yakındır. Ama onlar kaçmayıp birer aslan kesilecekler, boyunlarınızı vurup mallarınızı talan edeceklerdir.”¹⁵⁹

“Ey mevâli topluluğu! Dinleyin: Araplar dinden yüz çevirdiler. İman eğer arşta bile asılı olsa onu talep edecek olan sizlerden çıkacaktır.”¹⁶⁰

¹⁵⁴ İbn Ebî şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, el-Musanef, IVIII, Beyrut 1989, 7/545.

¹⁵⁵ Taberânî, age., VI, 123; Beyhakî, Şuabu’l-İman, 2/ 231.

¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, age., I/171.

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, age., 4/260.

¹⁵⁸ Hatiboglu, M. Said, “İslam’da ilk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşililiği”, AÜİFD, XXIII, Ankara, 1978, s.207.

¹⁵⁹ Ebû Nuaym, age., I/13.

¹⁶⁰ Ebû Nuaym, age., I/6.

“Din Süreyya yıldızında asılı olsaydı bile, Farslılardan biri ona ulaşana kadar çabalardı.”¹⁶¹

“Eğer bu din yıldızlarda asılı olsaydı bile, kalplerinin rikkatinden dolayı ona muhakkak Farslılardan bir grup yapışırdı.”¹⁶²

“Ya Selmân! Bu din Süreyya yıldızına asılı olsaydı bile ona Farslılardan bir grup erişirdi. Onlar öyle bir gruptur ki, Sünnetime ve hadislerime uyarlar ve bana çokça salavat getirirler. Ey Selmân! Ben mücahitleri ve savaşçıları severim.”¹⁶³

“İlim Süreyya yıldızına bile asılı olsa onu Farslılardan bir grup elde eder”¹⁶⁴

“Farslılar bizim yakınlarımız, Ehl-i Beytimizdir.”¹⁶⁵

“Onlar akrabalarımızdır, İshak oğullarındandır.”¹⁶⁶

“Türk dilini öğreniniz, çünkü Türlerin çok uzun sürecek bir hâkimiyetleri vardır.”¹⁶⁷

“Türkler size ilişmedikçe sizde onlara ilişmeyiniz. Çünkü milletimin mülkünü ve Allah’ın ona olan ihsanını en evvel Kantura (Türk) nesli alacaktır!”¹⁶⁸

“Habeşliler sizle uğraşmadıkça siz de onlarla uğraşmayınız. Hele Türkler size dokunmadığı sürece siz de Türkler’e sakın dokunmayınız!”¹⁶⁹

“Türkler sizlere dokunmadıkça siz de Türkler’e dokunmayınız. Zira onlar çok sert ve haşin tabiatlı kimselerdir.”¹⁷⁰

“Hıfz, on kısma ayrılmıştır: Dokuzu Türkler’de, biri diğer insanlardadır.”¹⁷¹

“Türkler sizi terk edip dokunmadıkça sizde onlara dokunmayın.”¹⁷²

“Türkler dünyaya 2 defa hükmedecektir.”

“Mevâlî” kelimesi Hz. Peygamber’den çok sonra “Arap olmayan milletler” anlamını kazanmasına rağmen bu anlamın Hz. Peygamber’in diliyle ifade edilmesi o günkü şartlar gereği üretildiğinin en açık kanıtıdır. Bu türden rivayetler şunu göstermekte-

¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel, 2/ 296-297; Müslim, *Sahih*, Fedâilu’s-Sahâbe, 59; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 70.

¹⁶² Ebû Nuaym, *Kitabu Zikri Ahbâr-i İsbahân*, 1/ 7.

¹⁶³ Ebû Nuaym, age., I/7.

¹⁶⁴ Ebû Nuaym, age., I/8.

¹⁶⁵ Ebû Nuaym, age., I/11.

¹⁶⁶ Ebû Nuaym, age., I/11.

¹⁶⁷ Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lugat-it Türk*, İst., 2004, 1/3.

¹⁶⁸ Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, IXXV, Kahire bty, 10/181.

¹⁶⁹ Sünen-i Ebi Davud, 4/112.

¹⁷⁰ Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihân-Güşâ* (Çev.mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1999, s. 2,3,11.

¹⁷¹ Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi, *Ramuz’ul-Ehadis*, İstanbul, 2011, 4140.

¹⁷² Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Es’as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul, 1992, 4302; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul, 1992, 3178.

dir. Arap milliyetçilerinin kendilerini farklı kılmak için başvurdukları metodun aynısını, genelde Acem özelde Fars milliyetçileri de benimsemiş ve bu şekilde hadisler yardımıyla onlardan geri kalmamaya gayret göstermişlerdir. O dönemlerde telif edilen eserlerde müstakil olarak *Fadlu'l-Arab*, *Tafdilu'l-Arab* ismiyle olduğu gibi *Fadlü'l-Acem* ya da *Fadlü'l-Faris* adı altında da bablar oluşturulmuştur.

1.4. Peygamberden Sonra İktidar Olmak İçin Üstünlük İddiaları

1.4.1. Peygamberden Sonra Halife Seçimindeki Etnik Kimlikler

Hilafet sözlükte; vekâlet etmek, temsil etmek, birinin ardından gelmek, birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, hükümet etmek" anlamlarına gelir. Terim olarak ise, Halkı Müslüman olan devletlerde Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Aynı kökten türemiş olan "Halife" kelimesinin çoğulu "halâif" ve "hulefâ" gelir. Yaygın kullanımda, İslam Peygamberi Muhammed'in ölümünden sonra İslam toplumunun önderliğini yapan kişiyi ifade eder.¹⁷³

Müslümanlara özgü bir yönetim sistemi olan halifelikte insan unsuru esastır. Halife de ümmetin halifesidir. Allah'ın veya Peygamber'in halifesi değildir. İslam tarihinde Halife yerine "imam" veya "emiru'l-mü'minin", hilafet yerine "imamet" isimleri de kullanılmıştır. Şiiler "imam" ve "imamet" kelimelerini, Sünniler ise "halife" ve "hilafet" tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Halife kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, yalnız haliyle iki ayette geçmektedir.¹⁷⁴ Her iki ayette de bu kelime, Hz. Muhammed'in yerini alacak kimse şeklindeki terim anlamında kullanılmamıştır.

Hz. peygamber kendi döneminde bir peygamber olmasının yanında aynı zamanda devlet başkanı idi. Müslümanlar arasında onun liderliği hususunda herhangi bir ihtilafa düşmemişlerdir. Hz. Muhammed, sağlığında kendisinden sonra Müslümanların başına geçecek kişiyi belirtmemiş ve bu işi ashabına bırakmıştır. O, hasta yatağında yatarken, hiç şüphesiz, devletin başına kimin geçeceği konusu, ileri gelen bazı arkadaşlarının kafasını meşgul etmiştir. Örneğin, Hz. Muhammed'in amcası Abbas, Hz. Muhammed'in ölümü ile sonuçlanacak olan hastalığı sırasında, başkanlığın, Haşimoğullarının elinden çıkmaması için bazı girişimlerde bulunmuştur. Bunun için bir gün Hz. Ali, hasta olan Hz. Muhammed'in yanından çıkınca onun hastalığı hakkında bilgi aldıktan sonra, "Görmüyor musun? Allah'ın Elçisi bu hastalıktan ölmek üzeredir.

¹⁷³ Avcı, Casim, "Hilafet", DİA, TDV Yay., İst., 17/539.

¹⁷⁴ Bakara, 2/ 30; Sâd, 38/26.

Ben, Abdülmuttalip oğullarının ölecekleri sırada yüzlerinin ne duruma geldiğini bilirim. Haydi, Allah'ın Elçisi'nin yanına gidelim de bu işi kime bırakacağını soralım. Bize bırakıyorsa bunu bilelim. Bizden başkasına bırakıyorsa kendisiyle konuşalım, bizim için tavsiyelerde bulunsun” deyince, Hz. Ali, “*Biz bunu Allah'ın Elçisi'ne sorunca, o da bunu bize vermeyecek olursa, artık bir daha bunu bize vermezler. Onun için ona böyle bir şeyi asla sormam*”¹⁷⁵ diyerek bu teklifi reddetmiştir.

İslam tarihi kaynaklarında Kırtâs olayı adıyla şöhret bulan olay, Şia tarafından Hz. Ali'nin hilafeti lehinde bir delil olarak kullanılır.¹⁷⁶ Onlara göre şayet Hz. Peygamber'e kağıt getirilseydi Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi halife olarak tayin edecekti. Bunun sonucu olarak da Şia, “Halifenin tayini dini bir gerekliliktir ve Hz. Peygamberin mutlak suretle halife tayin etmesi gerekirdi” şeklinde inanca sahiptirler. Ehli Sünnete göre ise Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in yaptığı doğrudur ve şayet tayin gerçekleşseydi bile bu hastalığın verdiği travmadan bağımsız düşünülemezdi. Dolayısıyla vasiyet geçerli olmazdı.

İslamiyet halkın işlerinin müşavere yoluyla yürütülmesini öngörmektedir.¹⁷⁷ Siyasi hâkimiyetin halkın hür iradesinden kaynaklandığını, halk için ve halk tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla halkın işleri arasında olan devlet başkanı tayininin serbest seçimle olmasından yanadır. Bu durumda, İslam'da siyasi iktidar, halkın iktidarındır, teokratik değildir. Siyasi iktidar teokratik olsaydı, yani devletin adı, şekli ve devlet başkanının kim olacağı ilahi nas tarafından ortaya konsaydı Hz. Muhammed de halifeyi tayin ederdi. Kanaatimize göre peygamber kendisinden sonra başkanlık yapacak kişiyi belirleyebilirdi. Bunun için yeterli zaman olmasına rağmen halifeyi atamayıp sahabenin seçimine bırakması Peygamberin irâdi bir uygulamasıdır. Aksi takdirde bu iş belli bir aristokrat zümrenin elinde tevârüsen nakleden adeta bir "dini mansıb" haline gelecekti. Üstelik devlet başkanının nass ve vasiyet ile belirlenmesi, peygamberin uygulamasıyla dini bir nitelik kazanmış olacaktı. Bu hususta Allah'ın bir emrinin olmaması, peygamberin de bu konuda da yapmaması, yönetim konusunun, İslam'ın genel ilkeleri doğrultusunda ümmete bırakıldığının işareti olarak kabul edilebilir.

Temel kaynaklarda Hz. Peygamberin vefatının ardından ensâr'ın halife seçimi için oldukça aceleci davrandığı rivayet edilir. Bunlardan biri olan Vâkıdî, bu acelecili-

¹⁷⁵ İbn Sa'd, Ebû Abdullâh, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/1.

¹⁷⁶ Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, 1983, s.127-128.

¹⁷⁷ Al-i İmran, 3/159.

ğın hilafetin Kureyş veya Haşimîlerden birisinin eline geçeceği endişesinden kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁷⁸ Ancak muhacirlerin de onların aceleciliğinden geri kalmadıkları bir gerçektir. Toplantıda gündeme getirilen hususlar ve ortaya atılan gerekçeler her iki tarafın konu ile ilgili tutumunu ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in teçhiz ve tekfini dururken Müslümanların onun yerine geçmek için bir bakıma yarış içine girmeleri düşündürücüdür. Ancak her iki tarafın da kendilerine göre haklı nedenlerinin olduğunu ya da olabileceğini göz ardı etmemek gerekir diye düşünüyoruz. Özellikle ensâr'ın aceleci davranmasının kendileri açısından özel hassasiyeti söz konusu olabilir. Zira onlar bu işin, muhacirlerin eline geçmesi durumunda bir daha kendilerine bırakılmayacağını farkındaydılar. Nitekim bu endişe gerçek olmuş ve ensâr bir daha bu meselede hak iddia edemediği gibi, ileriki süreçte tamamen saf dışı edilmiştir. Muhtemelen hilafeti ele geçirmeye yönelik inançlarını kaybettiklerinden dolayı bir daha da böyle bir girişimde bulunma gereği de duymamışlardır.

Rivayetlerde anlatılana göre Hz. Peygamber vefat edip daha cenazesi kaldırılmadan ensâr, Müslüman Devletinin başına kendilerinden birini seçmek için, Benî Sâide Gölgeğinde toplandı.¹⁷⁹ Ensâr'ın kafasındaki en güçlü lider adayı, halife olmayı çok arzulayan¹⁸⁰ Hazrec kabilesinin lideri Sa'd b. Ubade idi. Toplantıda hilâfetin Medinelilerin hakkı olduğunu belirten bir konuşma yaptı. Evs kabilesinden iki kişi halifelüğün, ezeli rakipleri olan Sa'd' a geçmek üzere olduğunu görünce hemen, Hz. Ebûbekir ve Ömer'e, ensâr'ın Sa'd b. Ubade'ye bîat etmek üzere toplandığını haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ebûbekir ve Ömer, yolda karşılaştıkları Ubeyde b. Cerrahı da alarak, Sekifet-u Benî Sâideye geldiler. Yapılan toplantıya muhacirlerin katılmasıyla tartışmanın konusu da değişti. Halifelğe en layık olan, ensâr mıdır yoksa muhacirler midir münakaşası başladı. Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'in eksik konuşacağını düşünerek doğrudan konuşmaya başlamak istediye de Hz. Ebubekir konuşmaya hazırlandı.¹⁸¹ Birçok kaynakta farklı varyantlarla anlatılan ve bu kaynaklardan birisi olan İbn Kuteybe nin el-İmâme ve's-Siyâse adlı eserinde geçen şekliyle Hz. Ebûbekir, şöyle bir konuşma yaptı."Allah Resulünü hidayet ve hak din ile gönderdi o da insanları İslam'a davet etti. Bizler muhacirler olarak

¹⁷⁸ Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer bin Vakıd, *Kitâbu'r-Ridde ve Nebzetun min Futûhi'l-İrak*, nşr. M. Hamidullah, Paris, 1989, s.19.

¹⁷⁹ Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l Muluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, Kahire 1993, 2/455; İbn Esîr, *el-Kamil*, 2/220.

¹⁸⁰ İbn Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, Kahire 1970, s.2/284.

¹⁸¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, s.9.

onun davetine icabet eden ilk insanlar olduk. Diğer insanlar bize tabi oldular. Biz muhacirler Peygamber'in aşiretindeniz. Bununla beraber Araplar içerisinde neseb bakımından en hayırlı kabileyiz. Zira Arap kabileleri içerisinde hiçbir kabile yoktur ki içerisinde bizim nesebimiz olmasın. Bu yüzden Araplar riyasette Kureyş'ten başkasını tanımazlar. Evet, sizlerde bizleri barındırıp yardım ettiniz, sizler dinde bizim ve Rasulullah'ın vezirlerisiniz. Allah'ın kitabında kardeşlerimiz, dininde ortaklarımızınız. Dar günümüzde sevinçli günümüzde hep bizimle oldunuz. Sizler bizim için insanların en sevimlileri ve en kıymetlilerisiniz. Sizler Allah'ın hükmüne rıza göstermeye, emrine teslim olmaya, onun siz ve muhacir kardeşleriniz için belirlediğine (Hilafet) en layıksınız. Onları kıskanmayınız. Sizler en çok ihtiyaç duyduğunuz durumda bile kardeşlerinizi kendi nefsinize tercih ettiniz. Bu işe insanların en layığı olmakla beraber kardeşlerinizi tercih edersiniz. Bu hususta ihtilafa düşmekten ve Allah'ın kendilerine sunduğu hayırlı bir işte muhacirleri kıskanmanızdan sizleri sakındırırım. Sizleri Ebu Ubeyde yada Ömer'e biat etmeye çağırıyorum ikisi de bu işe ehil dirler ikisi de benim razı olduğum zatlardır. " Bunun üzerine Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde: "İnsanlar arasında senden daha hayırlısı var mıdır ey Ebûbekir, senki mağarada ki ikinci kişiydin, sen Rasulullah'ın namaz kıldırmanı emrettiği kişisin, bu yüzden bu işe en layık sensin" dediler. Ensar da "Allah'a yemin olsun ki Allah'ın sizi layık gördüğü hayırlı iş hususunda sizleri kıskanacak değiliz. Ey Ebûbekir! sen bize insanların en sevimlisi ve razı olduğumuz kişisin, ancak ilerde bizden ve sizden olmayan birilerinin bu işe konmasından korkarız. Bu yüzden bugün Bir emîr bizden, bir emîr sizden seçerseniz biat ederiz, rızamızı gösteririz. Bu iki kişi den biri ölürse ensâr'dan birini seçeriz o da ölürse muhacirden birini seçeriz bu iş böylece devam eder. Bu uygulama ümmet-i Muhammed baki kaldıkça en adil ve ona en layık uygulama olacaktır. Bu sayede Kureyş ensâr'a, ensâr da Kureyş'e karşı emin olacaktır."¹⁸² Ensar dan sonra Hz Ebûbekir tekrar kalkıp muhacirlerin İslam ve peygambere yaptıkları hizmetleri saydı ve: "Bizler emiriz sizler vezirsiniz" buyurarak Kureyşten birini halife seçilmesi gerektiğini deklare etti. Hz Ebubekir'den sonra Hubab b.Münzir kalkarak ensâr'a hitaben onların üstünlüklerini ve İslam'a yaptıkları hizmetleri saydı sonrada: "Ey ensâr hicret size yapıldı. Allaha alenî ibadet sizin yurdunuzda gerçekleşti. Araplar sizin kılıçlarınızla İslâm'ı kabul etti. Sizler bu işe tayin için insanların en ehil olanlarısınız. Bizden bir emir onlardan bir emir seçilsin" dedi. Sonrada

¹⁸² İbn Kuteybe, age., s.8 vd.

Hız. Ömer, kendilerinin peygamberin kabilesinden olmaları hasebiyle üstünlüklerini sıraladı ve diğler Arapların kendilerinden başkasını başkanlık hususunda kabullenemeyeceklerini izah etmeye çalıştı. Sonrada: “*bir kın da iki kılıç olmaz*” dedi. Hubab Ömer den sonra bir daha kendi üstünlüklerini sayarak kısaca ya bu işe ortak olacaklarını yada kılıcın bu işi halledeceğini söyleyince Ebu Ubeyde kalkarak:”*Ey ensâr topluluğu! Sizler (muhacire) ilk kucak açanlar ve ilk yardım edensiniz. Bu işi ilk değıştirenler olmayın* “ buyurarak ortamı yumuşattı.¹⁸³ Böylelikle ensâr hilafet konusunda kendi hakkından ferâgat etmiş oldu.

Buna göre toplantıda yapılan konuşmalar dikkate alındığında her iki taraf da İslam’a yaptığı hizmetleri sayarak, bunun karşılığında hilâfet makamını ele geçirmek istemişti. Hız. Ebûbekir ve Ömer’in ileri sürdüğü delillerin, ensâr'ın çoğunluğu tarafından benimsendiği sanılmamalıdır. Fakat ensâr arasındaki özellikle Evs ve Hazrec Kabileleri arasında yaşanan iç rekabet, muhacirlerin işini kolaylaştırmıştı. Bu iki kabilenin rekabeti İslam’dan öncesine dayanmaktaydı. Cahiliye döneminde bu iki kabile arasında savaşlar da olmuştu.¹⁸⁴ Aralarındaki en son savaşta Evs, azınlıkta olmasına rağmen, Yahudilerin de desteği ile Hazrec’i yenmişti.¹⁸⁵ Eskiye dayalı bu tür husumetler muhacirleri oluşturan kabileler arasında da vardı. Köklerini maziden alan kabileler arası bu husumetler peygamber efendimizin sağlığında da bazı tahrikler sonucunda su yüzüne çıkıyordu. Bir defasında Evs ve Hazrec mensupları arasında çatışma çıkmak üzere iken, durumdan haberdar olan Hız. Peygamber, olay mahalline gelerek: “*Ey Müslümanlar! Allah'tan korkunuz. Ben aranızda iken ve Allah sizi İslâm ile hidayete erdirip, Onunla size ikramda bulduktan ve sizden cahiliye adetlerini kaldırdıktan sonra, bu cahiliye çığlıkları da ne oluyor*”¹⁸⁶ buyurdu. Bundan sonra Evsliler toplu olarak, Ebûbekir’e bîat ettiler. Ardından diğler insanlarda Hız Ebûbekir’e bîat edince Sa’d ve Hazrec’in düşünceleri kırıldı.¹⁸⁷ Orada bulunanlardan birisi “*Siz bu şekilde sa’d b. Ubadeyi öldürmüş oldunuz* “ deyince Hız. Ömer (Hilâfet işine mâni` olmaya çalıştığı için) : “*Bilakis onu Allah öldürdü*” Allaha yemin olsun ki biz (Hız. Peygamber 'in defni sırasında) Hız. Ebû Bekir' e bîat etmekten daha önemli bir şey düşünemedik. Bîat gerçekleşmeden toplantıyı terk etmemiz halinde arkamızdan kendilerinden birini halife seçecekler diye korktuk.

¹⁸³ İbn Kuteybe, age., s.11-12.

¹⁸⁴ Cevâd Ali, *Tarîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Mısır, 1993, s.99.

¹⁸⁵ İbn Hişâm, age., 2/204.

¹⁸⁶ İbn Hişâm, age., 2/205.

¹⁸⁷ İbn Esîr, age., 2/193

(Böyle bir durumda)ya biz de râzı olmadan biat edecek veya muhalefet edecektik her iki durum da sağlıklı olmayacaktı.¹⁸⁸

Benî sâide toplantısında yaşanan siyasi mücadelenin şiddetini göstermesi açısından şu örnek önem arz etmektedir. Toplantının sonlarına doğru Hz. Ömer'in sakalını tutan Kays b. Sa'd: "*Vallahi, eğer babamın bir tüyünü koparsaydın, senin gözlerini oyardım*"¹⁸⁹ tehdidinde bulunmuştu. Ayrıca, Sa'd b.Ubade de Hz. Ömer'e: "*Vallahi, hastalık olmasaydı, seni ve arkadaşlarını zelil ve hakir olarak geldiğiniz yere gönderecek olan Sa'd'ın, Medine dağları arasında aslan gibi kükrediğini mutlaka duyardın*"¹⁹⁰ demişti.

Görülüyor ki, kavmiyetçilik açısından ensâr, Kureyş'ten geri kalmamıştır. Kureyş 'e karşı başını Sa'd b.Ubade ve Hubab b. Münzir'in çektiği ensâr, İslam'a en büyük hizmeti yaparak, İslâm'ın bu duruma gelmesinde en büyük payın kendilerine ait olduğunu iddia etmişler ve hilâfetin ensârın ve dolayısıyla da Sa'd b. Ubade'nin hakkı olduğunu vurgulamışlardır.

Kureyş'in iki büyük kabilesi, Haşimîler ve Emeviler'den hiçbir kimsenin Beni Saide toplantısında bulunmaması, Hz. Ebûbekir, Ömer ve Ebu Ubeyde'nin muhacirleri temsil etmesi, muhacirler için avantaj, ensâr için dezavantaj olacak bir ortam oluşturmuş görünüyor. Eğer muhacirlerin tamamı bu toplantıda olsaydı, muhtemelen ensârın durumuna onlar da düşecekti. Muhacirler arasında ileriki dönemlerde hilâfet makamına oturmak için yaşanan olaylar bunu te'yt etmektedir. Ensâr'ın önemli bir kısmının desteğini de arkasına alan Hz. Ebûbekir, Haşimî ve Emeviler'in karşısına bu destekle çıkmış oldu.

1.4.2. Halife Seçiminde Beni Ümeyye Beni Haşim Husumeti

Beni Haşim ismi, Hz. Muhammed'in büyük dedesi olan Haşim b. Abdimenaf 'tan gelmektedir. Haşim ise Kureyş kabilesine ismini veren Kureyş b. Malik'in altıncı nesilden torunu olan Kusay'ın torunudur. Ümeyye oğulları Abdü's-Şems b. Abdimenaf'ın Ümeyye adlı iki oğlundan büyüğünün neslidir. Beni Ümeyye ile Beni Haşim'in şeceresi Abdimenaf b. Kusay da birleşmektedir. Bunlar Kureyş kabilesinin iki ayrı kolunu temsil etmekteydiler. Haşim oğulları ile Ümeyye oğulları arasında cahiliye dönemine kadar uzanan fakat hiçbir zaman sözlü mücadele ve münakaşadan ileri gitme-

¹⁸⁸ Taberi, *Tarih.*, 2/235.

¹⁸⁹ Himyerî, *age.*, 13/212.

¹⁹⁰ Himyerî, *age.*, 13/213.

yen bir rekabet söz konusu idi. bu çekişmeler çoğunlukla bir hakeme başvurularak çözüme kavuşturulmuştur.¹⁹¹ Bu iki kol arasındaki çekişmeler kaynaklarda “Münafere (şeref yarışması)”¹⁹² başlığı altında anlatılmaktadır.

İslamiyet’le birlikte, özellikle Mekke’nin fethinden önce Beni Ümeyye den Ebu Süfyan’ın Müslüman olmasıyla birlikte Haşim oğullarıyla Ümeyye oğulları arasında bir yumuşama ve dostluk başlamış ve bu süreç ilk iki halife döneminde de genel itibarıyla kesintiye uğramamıştır. İlk iki halife döneminde bu dostluğun devam etmesi büyük ölçüde bu iki halifenin Kureyş’in diğer kollarından olan Teym ve Adye mensup oluşlarıyla izah edilebilir.

Hiz. Ebûbekir’in halife seçildiği Sakîfet-u Benî Saîde toplantısına Benî Ümeyye ile Benî Haşim katılmamıştı. Çünkü Benî Ümeyye’nin ileri gelenleri vilayetlerde âmil olarak görevli bulunuyordu. Emevilerden Medine’de bulunan Osman b. Affân ile Muaviye b. Ebû Süfyan ise bu toplantıya katılmamışlardır. Benî Haşim ise, Hiz. Peygamber’in teçhiz ve tekfini ile meşgul bulunduğu için olsa gerek bu toplantıya katılmamışlardır. Öte yandan Benî Sâide’deki toplantı, önceden herkese ilan edilmemişti ve organize bir toplantı da değildi. Ensâr İslam’a yaptıkları eşsiz hizmetten dolayı halifelik hakkının kesin olarak kendilerine ait olduğuna inanıyordu. Bu yüzden başka kavmi unsurları da haberdar etmeden bu işi bir oldu bittiye getirme niyetleri, Benî Haşim, Benî Ümeyye ve diğer kabilelerin toplantıda niçin bulunmadıklarının cevabı olabilir. Ancak Benî Haşim ile Benî Ümeyye’nin Hiz. Ebûbekir’e bîat etmekte geciktikleri bir gerçektir.

Benî Sakife toplantısından sonra, Haşimoğulları, Ali b. Ebî Tâlib’in; Benî Ümeyye Osman’ın, Benî Zühre de, Sâ’d b. Ebî Vakkas ve Abdurrahman b. Avf başkanlığında ayrı ayrı gruplar oluşturarak mescitte toplanmışlardı. Ebû Bekir, yanındakilerle beraber mescide geldikten sonra Ömer: “ *Ayrı ayrı gruplar halinde toplandığınızı görüyorum. Kalkın Ebû Bekir’e bîat edin. Biraz önce ben ve ensâr ona bîat ettik.* ” der. Bu söz üzerine, önce Osman ve beraberindeki Ümeyye oğulları, ardından da Sa’d ve Abdurrahman ile beraberindeki Zühre oğulları ona bîat ettiler. Fakat Ali, Peygamber’in amcası Abbas ve Zübeyr b. Avvam ile yanındaki Haşimoğulları evlerine gittiler.

Hiz. Ali kendisine niçin biat etmediğini soran Hiz. Ebûbekir’e, “ . . . *Fakat biz bu işin (hilâfet) hakkımız olduğuna inanıyoruz. Ama siz bunu zorla elimizden aldınız.* ”¹⁹³

¹⁹¹ İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, TDV Yay., Ankara, 1997, s.68,80,88.

¹⁹² Taberi, *Tarih*, 2/25,253.

¹⁹³ Taberi, *Tarih*, 2/448; Naşiu'l-Ekber, age., s.11.

cevabını vermişti. Bir defasında Hz. Ali, "*Vallahi, Allah'ın bizi seçmesinden bizim de onları yanımıza almamızdan dolayı Kureyş bizden intikam alıyor.*"¹⁹⁴ şeklinde yakınlıkla, bu husustaki görüşünü teyit etmişti. Hz. Ali, kendinden önceki üç halifeye de, hilâfet onların hakkı olduğundan değil, Müslümanların onlara biat ettiğinden dolayı biat ettiğini, açıklamıştır.¹⁹⁵ Ali b. Ebî Tâlib, hilafet hakkına en layık kişi olduğunu söyleyerek Ebû Bekir'e muhalefet etmiş, Ebû Bekir'in kendisine hükümette idari bir görev verme teklifini de geri çevirerek, "*Biz Muhammed'in ait olduğu bir ağacın dallarıyız. Sen ise sadece komşususun*" şeklinde sert bir tavır takındığı belirtilir. Ebû Bekir ve Ömer, Peygamber'in amcası Abbasi da ikna etmeyi denediler. Ancak Abbas Haşimilerin haklarının gasp edildiğini söyledi ve onları suçlayarak reddetti.¹⁹⁶ Haşim oğullarının diğer üyelerinin tavrı da Hz. Abbas ve Hz. Ali'nin tavrına paraleldir.

Ümeyye oğulları ilk merhalede Haşimoğulları ile olan husumetini unutarak başkanlığın Abdümenaf 'ın dışına çıkmaması için çaba sarf etmiştir. Benî Ümeyye'nin Benî Haşim işbirliği şu şekilde cereyan etmiştir. Medine dışında görevli bulunan Ebû Süfyan b. Harb ile Ebû Uhayha'nın oğulları Hâlid, Amr ve Ebân, Hz. Ebûbekir'in halife seçildiğini duyunca derhal Medine'ye gelmişlerdir. Yine Ebû Süfyan Teym kabilesine mensup olan Hz. Ebûbekir'in halife olduğu haberini alınca "*Kanaatime göre bu hadiseyi ancak düzeltir*" diyerek derhal Medine'ye hareket etmiştir. Yolda karşılaştığı bir şahıs Hz. Muhammed'in vefat ettiğini ve Hz. Ebûbekir'in halife seçildiğini söyleyince Ebû Süfyan, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın ne yaptıklarını sormuş, onların her hangi bir şey yapmadıklarını öğrenince Medine sokaklarında şu şiiri söyleyerek dolaşmıştır.

Ey Benî Haşim! İnsanlar sizin hakkınızda umutlanmasın

Özellikle de Teym b. Mürre veya Adiy

Bu iş (Hilafet) ancak sizin içinizdendir ve size layıktır.

*Onun layık Ebu Hasan Ali'den başkası yoktur.*¹⁹⁷

Ebû Süfyan, Ali b. Ebî Tâlib'in evinin kapısında durup yukarıdaki şiiri okuyunca Hz. Ali dışarı çıkarak Ebû Süfyan'ı bu davranışından dolayı onu kınadı. Hz. Ali'den umduğunu bulamayan Ebû Süfyan, Hz. Abbas'ın evine giderek: "*Yâ Eba'l-Fazl! Sen kardeşinin mirasına daha fazla hak sahibisin. Elini uzat sana bîat edeyim! Ben bîat et-*

¹⁹⁴ Taberi, Tarih, 3/289.

¹⁹⁵ İbn Kuteybe, age., I/18.

¹⁹⁶ Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Beyrut, 1996, I/ 585–87.

¹⁹⁷ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el- Endelûsî, *Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zebn ve İbrahim el-Ebyârî, Mektebetü'n-Nehdati el-Mısriyye, Kahire, 1962,5/11.

tikten sonra insanlar da sana bîat ederler senin hakkında ihtilaf etmezler." Ebû Süfyan'ın bu sözlerine Hz. Abbas güldü ve: "*Ali'nin reddettiği şeyi Abbas kabul eder mi?"* diyerek Ebu Süfyan'ın bu teklifini reddetti. Bunun üzerine Ebû Süfyan ümitsiz olarak Abbas'ın yanından da ayrıldı.¹⁹⁸ Rivayetlerden çıkan sonuca göre Ebu Süfyan'ın Hz. Ebûbekir'in kabilesi Teym'i küçük gördüğü ve Benî Abdimenâf dururken Teym'den birisinin halife seçilmesini gururuna yediremediği görülmektedir. Onun bu hareketinden hâlâ kabilecilik anlayışından kurtulamadığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁹

Ebu Süfyan'ın bu tür etnik çabalarından fazlasıyla rahatsızlık duyan Hz. Ömer, Ebûbekir'e Hz. Peygamber'in onun kalbini İslâm'a ısındırmak maksadıyla "müellefe-i kulûb" a dahil ettiğini hatırlattı. Ebû Süfyan'ın elinde bulunan zekat malını kendisine bağışlamasını tavsiye etti. Hz. Ebûbekir, getirdiği zekâtta Ebû Süfyan'a bağlı bulundu. İkinci olarak da onun oğlu Yezid'i komutan tayin edince Ebû Süfyan, Hz. Ebûbekir'e biat etti ve aleyhine bundan böyle her hangi bir faaliyette bulunmadı.²⁰⁰

Hz. Ebûbekir'in aleyhine faaliyette bulunan bir başka Ümeyye'li grubu da Ebû Uhayha oğullarıdır. Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesi üzerine Amr, Hâlid ve Ebân b. Saîd, Hz. Peygamber tarafından tayin edildikleri bölgelerden Medine'ye geldiler. Hz. Ebûbekir onlara eski görevlerine dönmelerini, Hz. Peygamber'in tayin ettiği kişiler olarak bu görevlere kendilerinin daha lâyık olduklarını söylediyse de onlar "*Biz Ebû Uhayha oğullarıyız. Peygamber'den sonra kimseye âmillik yapmayız*" diyerek geri dönmeyi kabul etmediler.²⁰¹ Bunlardan Hâlid b. Said, Hz. Ebûbekir'in hilafetine açık bir şekilde karşı çıktı. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip Medine'ye gelince Hz. Ali ve Hz. Osman'a: "*Ey Abdümenâf oğulları! Sizden başkasını başınıza geçirmeye nasıl razı oldunuz?*" diyerek tepkisini gösterdi ve hatta Hz. Ali'ye bîat teklifinde bulundu.²⁰² Ancak Hz. Ali ona yüz vermedi. Hâlid'in kardeşi Ebân da Benî Haşim'in Hz. Ebûbekir'in halifeliğine karşı takındığı tutumu takip etti ve bîat etmekte gecikti. Ancak Benî Haşim bîat edince o da bîat etti.²⁰³

¹⁹⁸ Ez-Zübeyr b. Bekar, *Ahbaru'l-Muvaffakiyat*, Bağdat, 1972, 577, 578.

¹⁹⁹ Belazûrî, age., I/588.

²⁰⁰ İbn Abdırabbih, age., 5/11.

²⁰¹ İbn Sa'd, age., 4/361; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, I/47.

²⁰² Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1412/1992, 2/126.

²⁰³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, I/ 47.

1.4.3. Üstünlük Anlayışının Siyasal Olaylara Etkisi

Kur'an, ırkların varlığını ilahi bir tensib olarak görmekte, ırk farklılığını, millet ve kabilelerin teârûf'ü illetine bağlamaktadır.²⁰⁴ Hucurat suresinin ilgili ayetinde geçen "teârûf " lafzı, A-R-F kökünden türemiş olup, irfan, bilgi, ilim anlamlarına geldiği gibi, yükseklik manasını da taşımaktadır, dolayısıyla teârûf, hem birbirini bilmek, tanımak, anlamak manasında, hem de karşılıklı yükselmek, refah ve medeniyeti elde etmek gibi manaları içerisinde barındırmaktadır. Öte yandan İslam'da doğuştan üstün ırk, üstün kavim gibi bir sınıflamaya da yer yoktur. Kur'an-ı Kerim, "*Bir kavim kendilerini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez*"²⁰⁵ prensibiyle dünyada iyi veya kötü, üstün veya aşağı durumların geçici olduğunu toplumların çalışarak sıfat değiştirmesini mümkün olduğunu vurgulamaktadır. İnsanların dil ve renk bakımından farklı olmaları, Cenab-ı Hakkın varlık delillerinden, ayetlerinden birisi olarak değerlendirilir.²⁰⁶ Kur'an bu farklılığa işaretin dışında, dil ve renkler arasında hiçbir üstünlük ve fazilet ayırımına gitmemektedir. Bu doğrultuda İslam Dini, dil ve kan birliği esasına dayalı eski cemiyet binasını yıkararak, onun yerine, inanç birliği üzerine kurulu bir toplum vücuda getirmektedir. Hz. Peygamberin önderliğinde teşekkül eden İslami cemiyet ve devlet hayatında, manevi değerlerin dışında, renk, dil, kavim gibi fiziki ölçülere kıymet verilmediğini, insanların takva ismi altında toplanan manevi vasıflarıyla derecelendirildiğini, idari makamlara tensip hususunda, ehliyetten başka ölçülere tevessül edilmediğini, toplumu oluşturan her bireyin yönetimde söz sahibi olmasını ve halkın hür iradesine saygılı olunması devamlı şekilde vurgulamaktadır.

Nübüvvet devrinde görev almış kişilerin nesepleri incelendiği zaman, bunların görevlendirilmeleri konusunda herhangi bir kavmi şart aranmadığı aşikârdır. Hayatları boyunca Hz. Peygamberin, nesebi yakınlarına, akrabalık hukukundan ayrı bir imtiyaz tanıdığı vaki değildir. Peygamberlik makamı, akrabaya herhangi bir üstünlük sağlamaz. Peygamberin sıfatları, ahlaki değerleri, kendi şahsında sınırlıdır. Bunların nesebi yakınlık dolayısıyla bazı kimselere intikali düşünülemez. Ne var ki ümmet, peygamberden sonra siyasi iktidar hakkını akıllıca ve istenilen şekilde kullanmamış, netice itibarıyla kendilerine özgü yönetim biçimleri veya devlet modelleri ortaya koyamamışlardır.

²⁰⁴ Hucurât, 49/13.

²⁰⁵ Ra'd, 13/11.

²⁰⁶ Rum, 30/22.

Hız. Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman toplum siyasi iktidarı ele geçirme mücadelesine girdi. İslam devletini ve ümmetini idare edecek kişinin kimliği konusunda ihtilaf etti. Kimin devlet başkanı olacağına ve siyasi iktidarı kimin elinde bulduracağına dair ortaya çıkan bu ihtilaf, başlangıçtan bu yana, Müslümanlar arasında bir ayrılık ve bölünme unsuru oldu."Ehl-i Sünnet", "Havaric" ve "Şia" vs. şeklinde alt başlıklarla ifade edilen ve tanımlanan farklı siyasi anlayışları ve söylemleri ortaya çıkardı.

Hız. Ebu Bekir ile başlayan idarenin Kureyşileşmesi süreci, Hız. Osman ile yönetimin Emevileştirilmesi sürecine dönüştü. Bu politika, Kureyş dışından gelen tepkilere, Benu Ümeyye'nin dışındaki Kureyş kabilelerinin de katılması neticesini doğurdu. Hız. Osman, devlet yönetiminde kendine bağlılığı sağlamak ve huzuru korumak için Kureyş asabiyetini körüklemiş, idareci seçmelerinde Emevilik unsuruna ağırlık vermişti. Devletin idaresinde Emevilerin hâkim olması, İslam öncesi Emevi-Haşimi çekişmesini gündeme getirdi.²⁰⁷

Hız. Ömer'in bazıları tarafından üyelerinin az oluşundan dolayı eleştirilen²⁰⁸ şurası, 645 yılında 70 yaşın üstündeki Hız. Osman'ı halife olarak seçti. Onun halife seçilmesi Ümeyyeoğulları için yeni bir başlangıç oldu. Mekke'nin fethinden sonra kendilerine verilen görevlere rağmen devlet mekanizmasında ikinci planda kalan Benü Ümeyye bu yeni dönemde eski konumlarını yeniden kazanma şansını yakaladı.²⁰⁹ Ümeyyeoğulları seçimden sonra onun evinde toplandılar. O dönemde gözleri görmeyen Ebû Süfyan aralarında Emevilerden başka kimse olup olmadığını sorduktan sonra şöyle konuştu: "*Ey Ümeyyeoğulları, hilafeti çabuk kazanın. Allah'a yemin olsun ki, onun sizin olmasını arzu ediyordum. Hilafet artık sizin çocuklarınıza miras kalacaktır.*" Bu sözleri duyan Hız. Osman onu azarladı.²¹⁰ Onun akrabalarına yaptığı bu konuşma Ümeyyeoğullarının hilafete bakışını göstermesi açısından ilgi çekicidir. Benzer bir bakış açısı arz eden diğer bir rivayeti Makrizî şöyle ifade ediyor: Hız. Osman halife seçildiğinde Ebû Süfyan, Hız. Hamza'nın mezarı başına gelerek şöyle demişti: "*Allah, sana rahmet etsin ey Ebâ Umâre, bugün bizim elimize geçen bir şey için bizimle savaştın*". Ayrıca Ebû Süfyan'ın, Hız. Hamza'nın mezarının başına gelerek ayağıyla tekmeleyip:

²⁰⁷ Şibli, Mevlana Nu'man Süleyman Nedevi, *Asr-ı Saadet*, (Çev: Ö. Rıza Doğrul), İstanbul - 1973- 975 V/ 21-22., İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/36.

²⁰⁸ Tâha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ Osman*, Mısır - 1948 ve 1953, I/61.

²⁰⁹ Apak, Adem, *Asabiye ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul, 2004, s.141.

²¹⁰ el-Mes'ûdî, *Mürüçü'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1988, 2 /351, 352.

"Ey Hamza! Dün bizimle uğruna savaştığın şeye bugün biz sahip olduk. Oysa biz hilafete Teym ve Adiy'den daha layık idik."²¹¹

Halife Osman, iktidara gelir gelmez, babasının intikamını almak amacıyla üç kişiyi öldüren Ubeydullah b. Ömer meselesi ile karşılaştı.²¹² Sahabe arasında bu zata verilmesi gereken ceza konusunda tartışmalar oldu. Hz. Osman, siyasi ve psikolojik sebeplerle Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah'a kısas uygulamayıp, onu bağışladı.²¹³ Böylece adaletin sağlanmasından sorumlu olan Halife, Hz. Ömer'in oğlunu koruyarak, suça göre ceza verecek yerde, suçluya göre ceza takdir etmişti.

Hz. Osman'ın özellikle hilafetin ikinci altı yılında takip ettiği siyaset; valiliklere akrabalarını tayin etmesi, akrabalarına olan aşırı düşkünlüğü²¹⁴ gibi icraatlarından dolayı ortaya çıkan huzursuzluklar, Müslümanların Benî Ümeyye'ye karşı muâzır bir tavır takınmalarına yol açtı. Özellikle önemli eyaletlerin valileri Benî Ümeyye'den seçildi. Muaviye b. Ebî Süfyan, Saîd b. Âs, Velid b. Ukbe, Abdullah b. Sa'd ve Abdullah b. Âmir onun başlıca valileri arasında yer aldılar.²¹⁵ Şu kadar var ki bu dönemde de Benî Hâşim'in muârazası, zaman zaman sert tartışmalar şeklinde tezâhür etmekle birlikte, genellikle nasihat, yol gösterme, ikaz etme ve Allah'ın azabından korkutmadan öteye geçmedi. Hz. Osman'ın anneannesi Hâşim oğullarına mensuptu. Aynı zamanda o, Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenmişti ve Hz. Ali'nin bacanağı idi. Buna ilave olarak Hz. Osman, diğer Ümeyyelilerin aksine ilk Müslümanlar arasında yer almıştı ve Hâşim oğullarıyla uzun yıllar süren bir beraberliği vardı. Bütün bu sebeplerden dolayı halifenin, bizzat kendisinin genelde Hâşim oğullarına iyi davrandığını söyleyebiliriz. Ancak Benî Ümeyye'nin diğer kolları, başta Hz. Ali olmak üzere Hâşim oğullarına sıcak gözle bakmıyorlardı. Hz. Osman'ın kâtibi Mervân, Hz. Peygamber tarafından sürgün edilen babası Hakem'in Hz. Osman tarafından Medine'ye getirilmesine Hz. Ali'nin karşı çıkmasını unutmamıştı. Velid b. Ukbe ile Saîd b. Âs da babalarının Bedir'de Hz. Ali tarafından öldürülmesini asla unutmamışlardı. Bütün bunlara, Ümeyyeli valilerin hatalarının Hz. Osman'a Hz. Ali tarafından iletilmesi eklenince gittikçe araları açılmaya başladı.

²¹¹ el-Makrizî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. Ali, *Kitâb el-Meva'iz ve el-İ'tibar fî Zikr el-Hittat ve el-Asar*, Kahire, 1977, s.57.

²¹² Taberi, Tarih, 3/302. Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb*, 2/329; İbnu'l-Esir, *el.Kamil*, 3/26.

²¹³ İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/356, Belazuri, *Ensab*, V/24.

²¹⁴ Fığlalı, Ethem Ruhi, *Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler*, AÜİFD, c.20, s.11.

²¹⁵ Mes'ûdî, age., II/343, 344.

Hiz. Ali, Hiz. Osman'a bizzat kendisinin ve valilerinin hatalı icraatlarını söylemekten çekinmedi. Hiz. Ali, Talha ve Zübeyr kendisine gelip "*Ömer sana Ümeyye oğullarını insanlara musallat etmemeni tembih etmemişmiydi!*" türünden ikazlarına, Hiz. Osman cevap vermeyip susmuştur.²¹⁶ Hiz. Ali, bizzat karşı çıktığı hususların yanı sıra halifenin icraatından memnun olmayan Medinelilerin şikâyetlerini de ona iletiyordu. Halkın valilerle ilgili şikâyetlerine karşılık Hiz. Osman da vâlilerinden bir kısmının Hiz. Ömer tarafından tayin edildiğini; bir kısmına ilk iki halifenin de görev vermiş olduğunu ifade ederek kendisini savunma yoluna gitti. Buna karşı Hiz. Ali, Hiz. Ömer'in, valilerini sıkı bir kontrol altında tuttuğunu, kendi döneminde ise valilerin şımarıldığını ve onların hataları yüzünden kendisinin suçlandığını hatırlattı. Bunun üzerine Hiz. Osman mescide giderek aleyhindeki suçlamaları reddeden bir hutbe okudu. Bu sırada halifenin kâtabi Mervân ayağa kalkarak "*isterseniz aramızda kılıç hakem olsun*" dedi. Hiz. Osman onu susturdu ve hutbeden indi.²¹⁷ Hatta Kaynaklarda Hiz. Ali'nin halifeye öldürülmekten söz ettiği ve şöyle söylediği kaydedilmektedir: "*Sana bu ümmetin öldürülen halifesi olmaktan sakınmanı tavsiye ederim. Çünkü o zaman bu ümmet içinde halife öldürülüyor'* denilir. *Açılan savaş kapısı kıyamete kadar kapanmaz.*"²¹⁸ Hicretin 35. yılında Muaviye'nin Medine'de bulunduğu sırada Hiz. Osman, Hiz. Ali'yi, Talha ve Zübeyr'i huzuruna çağırttı. Muaviye onlara, halifeye karşı tavırları konusunda tehdit dolu sözler sarf etti. Bunun üzerine Hiz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen sert tartışmada Hiz. Osman Muaviye'yi destekledi.²¹⁹ Hiz. Osman'ın, Beni Ümeyye'nin tesiriyle ashaptan bazılarına revâ gördüğü uygulamalara ve bilhassa sürgün hadiseleri çokça eleştirilen konular arasındaydı. Hicretin 30. yılında Rebeze'ye sürgün edilen Ebû Zer 32. Hicri yılda vefat edince Ammâr b. Yâsir'in "*Allah Ebû Zer konusunda hepimizi affetsin*" şeklinde konuşmasına gücenen halife onu da buraya sürgün etmek istemişti. Fakat Hiz. Ali'nin, halife ve Mervan ile uzun süren tartışmalarına sahne olan girişimleri sonucu bu sürgünden vazgeçilmişti.²²⁰ Benzer bir tutum İbn Mes'ud'a gösterilmiştir. Hiz. Osman'ın beytu'l-mal emirliği ile ilgili atamalarını eleştiren İbn Mes'ud Hicretin 32. yılında Kûfe'den Medine'ye geldi ve doğruca mescide gitti. Bu sırada hutbede bulunan Hiz. Osman onu görünce aleyhinde bazı şeyler söyledi. Onu şerrin kaynağı olmakla itham etti. İbn

²¹⁶ Belazuri, *Ensab*, 6/134.

²¹⁷ Belazuri, *Ensab*, 6 /137.

²¹⁸ Taberi, *Tarih*, 4/336-39.

²¹⁹ Taberi, *Tarih*, 4/344-345.

²²⁰ Belazuri, *Ensab*, 6/138.

Mes'ud kendini savunmaya kalkışınca halife onu yaka paça mescitten dışarı attırdı. Daha sonra medine'ye hapsederek Başka bir bölgeye çıkmasını yasakladı. Hz. Ali, Kendisini eleştirenlere bu şekilde davranmasının doğru olmadığını söyleyince Hz. Osman, İbn Mesut, "*Osman'ın kanı helaldir*" dediği için bu şekilde davrandım demişti.²²¹

Ümeyye oğullarının Halife'nin eliyle yaptıkları uygulamalar dayanılmaz safhalara ulaşıncaya değişik vilayetlerde halk, halifenin görevden çekilmesi için gösteriler yaptı. Çeşitli vilayetlerden isyancılar başkent Medine'ye gelerek Hz. Osman'ı görevden uzaklaştırmak için kuşattılar. Bu kuşatma elli gün sürdü. Kuşatmaya rağmen hilafetten ayrılmayı kabul etmeyen Hz. Osman Hicretin 35. yılında halifenin tebaası Müslüman asilerce öldürüldü.²²² Hz. Osman'ın, yönettiği Müslümanlarca katledilmesinin gerisinde de Beni Saide'de kurulan siyasal sistem bulunmaktadır. Bu sistem ensâr'ı ve muhasarada etkin rol oynayan Mısır gibi diğer Müslüman unsurları siyasetten dışlamış ve siyasetin Kureyş'in sorunu olduğunu zihinlere yerleştirmişti. Bu nedenle Medine halkının çoğunluğunu oluşturan ensâr, halifeye sahip çıkamamış, onların gözü önünde Müslümanların halifesi katledilmiştir.

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle, gerek Hz. Ali ile Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe arasındaki savaşta ve gerekse Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşta nihayet Hz. Ali ile Hariciler arasındaki çatışmalarda tatbikat sahasına kondu. Siyasi hesaplar uğruna Müslüman'ın Müslüman'ı öldürmesi Hz. Osman ile başlamış oldu. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte İslâm toplumunda fitne kapısı bir daha hiç kapanmamak üzere aralanmıştır. Hz. Osman'ın öldürülmesi ve yerine Hz. Ali'nin halife seçilmesiyle birlikte Emevi-Hâşîmî mücadelesinde yeni bir safha başlayacaktır. Şam valisi Muaviye, öldürülen halifenin akrabası olması hasebiyle onun kanını Hz. Ali'den talep edecek ve mücadeleye girişecek; "*Osman'ı Ali öldürdü*" diye propagandaya başlayacak ve yeni halifeye bîat etmeyip isyan edecektir. Hz. Ali de hilâfete geçer geçmez Hz. Osman'ın valilerini azledip kendi valilerini tayin edecektir. Bunun işaretlerini daha önceden vermişti Hz. Osman'ın Küfe valisi Saîd b. Âs bir ara Medine'ye gelmiş; muhacirlerin ve ensâr'ın ileri gelenlerine ve bu arada Hz. Ali'ye bazı hediyeler vermişti. Hz. Ali bunları kabul etmiş, ancak şunları söylemişti: "*Ümeyye oğulları bana Muhammed'in mirasını infak ediyor-*

²²¹ Belâzurî, *Ensab*, 6/146,147.

²²² Belâzurî, *Ensab*, V/85-91; Taberî, *Tarih*, III/438-443.

lar. *Şayet hilafete geçecek olursam kasabın işkembeyi silkelediği gibi onları görevlerinden uzaklaştıracağım.*²²³

Şam valisi Muaviye, yirmi yıllık valiliği süresince kendisine son derece itaat eden yüz bin civarında güçlü bir ordu çıkarabilecek ve yeni halifeye karşı koyabilecek seviyeye ulaşmıştı. Basra ve Yemen valilerinin, Cemel savaşında Âişe ordusuna büyük miktarda yardım yapabilecekleri ölçüde servetleri vardı. Benî Ümeyye bütün bu siyasi ve ekonomik birikim sayesinde Hz. Ali dönemini kargaşa ve iç karışıklığa sürükleyeceklerdir. Zira onlar, devlet idaresini başka bir kesime kaptırmayacaklarını, böyle bir şey ortaya çıktığı takdirde huzursuzluklar çıkaracaklarını daha Hz. Osman hayatta iken dile getirmişler ve bu halifenin iktidarı boyunca bu plan ve program dahilinde hareket etmişlerdi.

Hz. Osman'ın katlinden sonra Müslümanlar genel olarak dört gruba bölündüler; bunlar Ali taraftarları, Osman taraftarları, tarafsızlar ve kararsızlardı. Hz. Osman yanlarında öldürülmesine rağmen, Talha ve Zübeyir etkin bir engelleme müdahalesinde bulunmamışlardı. Hatta Talha'nın isyancıları kışkırttığına dair haberler vardır. Muhasara esasında Hz. Osman: "*Ey Talha Allah sana yeter*"²²⁴ şeklinde serzenişte bulunması da bu durumu destekler niteliktedir. Sahabenin önde gelenlerinden olan Talha ve Zübeyir, Medine'de hilafete seçtikleri Hz. Ali'ye, yönetimde ortak olmak istediklerini belirterek Basra ve Kûfe valiliklerini istediler.²²⁵ Bu istekleri Hz. Ali tarafından reddedilince Mekte'ye giderek Hz. Ali'den korktukları için ona biat ettiklerini dile getirerek karşı bir hareket başlatırlar. Talha ve Zübeyir, başlattıkları bu karşıt harekette Hz. Âişe'yi de safalarına çekmeyi başarırlar. Kısacası, Talha, Zübeyir ve Âişe, Hz. Osman'ın kanının hesabını sormak üzere Hz. Ali ile karşı karşıya gelirler ve böylece sonu kanla biten Cemel Harbi'nin meşalesini yakmış olurlar. Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe'nin bu tutumları, Hz. Osman'dan yana oluşlarından değil, Hz. Ali'ye karşı oluşlarından kaynaklanmıştı. Çünkü bunlar Hz. Osman'ın yönetimine karşı en sert muhalefeti yapanlar arasında bulunmuyorlardı. Muaviye'nin eline büyük siyasi fırsat geçmişti. Bundan sonra Muaviye Hz. Ali'ye, sana karşı çıkan yalnız ben değilim. "*Talha ve Zübeyir İslam'da senin dengin ve hilafette ortağındırlar*" Kısaca, Muaviye senin dengin olanlar sana karşı çıktı. Benim karşı çıkmamda bir sakınca yoktur şeklinde kendi isyanını savunmuştu.

²²³ İbn Sa'd, *Tabakat*, 7/32.

²²⁴ Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, 2/8.

²²⁵ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, Kahire -1327/1909, s.53.

Talha ve Zübeyr'in hayatlarını kayb ettikleri Cemel Savaşından sonra Muaviye hem muhtemel halife adaylarından kurtuldu, hem de Talha ve Zübeyir gibi sahabenin Ali'ye karşı savaşırken ölmesi, Muaviye'nin isyanının meşruluğunun, kitlelerce benimsenmesine sebep oldu. Hz. Ali, asi vali Muaviye meselesini askeri yöntemlerle halletmeye karar verdi. İki Müslüman ordusunun Sıffin'de karşılaşmalarından sonra zafere yaklaşan Hz. Ali ordusuna karşı Muaviye ve Onun baş danışmanı Amr b. As'ın fikriyle Muaviye tarafı, Kur'an sahifelerini mızrakların ucuna takarak, karşı tarafa Kur'an'ın hakem olmasını teklif etti.²²⁶ Hz. Ali baskı altında kabul etmek zorunda kaldığı hakem olayıyla siyasi hayatının en büyük hatasını işlemiş oldu. Hakem olayında bir sonuca ulaşılabilmesi üzerine, hakeme razı olması için Halifeye baskı yapanların, Muaviye ile tekrar savaşa devam etmek istemelerini Hz. Ali kabul etmedi. Bunun üzerine yeniden savaş taraftarı olan grup, Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldılar. Bunlar, Allah'ın işinde insanların hüküm vermesine karşı çıktıklarını belirterek, "*Hüküm ancak Allah'ındır*" sloganını benimsediler. Böylece İslam Tarihinde yeni bir sayfa açan yeni bir fırka, yeni bir düşünce, bütünden ayrılan ayrı bir anlayışın temsilcileri olan harici Hareketi başlatmış oldu.

İslam siyasi hayatının akışını kontrol etmek için Muaviye'ye karşı omuz omuza çarpışanlar, Şia ve Havariç olarak ikiye bölündüler. Bunlardan Havariç partinin dış görünümünü, Şia ise gizli ve batını yönünü temsil etti. Sonradan Şia da Muaviye tarafının ve Haricilerin Müslüman olmadıkları yolunda bir görüşü benimsedi.²²⁷ Hz. Ali'nin hilafete geçişinden itibaren Muaviye'nin hilafeti Benî Hâşim'den antlaşma yoluyla devralıp Emevi Devletini kurmasına kadar kanlı mücadeleler devam ede gelmiştir.

²²⁶ Taberi, *Tarih*, IV/35.

²²⁷ Ahmet Akbulut, "*Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi*", AÜİFD, c.31, s.340.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ARAPÇILIK VE ASABİYET KAVRAMI

2.1. Asabiyet Kavramı

Cahiliye Araplarında, birbirine baba tarafından kan bağı ile bağlı olan topluluğa “Asabe”, denirdi. Bu nitelikteki bir topluluğun herhangi bir tehlike durumunda bütün üyelerinin birlikte harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da “Asabiyet” denilmekteydi.²²⁸ Araplar, cahiliye döneminde düzenli bir siyasi ve hukuki otoriteden mahrum olduklarından kabilecilik duygularıyla hareket eder, haklı haksız kendi kabile ve akrabalarına mutlak arka çıkarlardı.²²⁹

“Asabiyet” kelimesi Kur’ân’da farklı bir sığa ile “usbe” şeklinde yer almaktadır ki, birbirini destekleyen, birbirine kuvvet veren topluluk anlamını taşımaktadır.²³⁰ Kur’an’ı Kerimde benzer bir manayı ifade eden farklı kullanımlardan birisi de “hamiyyete’l-cahiliyye” terkididir.²³¹ Hamiyye, saldırıya maruz kalan kişinin kendi kabilesini yardıma çağırması halinde bütün kabilenin galeyana gelerek bu çağrı uyarınca hareket etmesidir. Cahiliye döneminde ardı arkası kesilmeyen kabileler arası savaşların arkasında bu faktör yatmaktaydı.²³² Bu noktada asabiyet kavramıyla ilgili önemli tespitlerde bulunan, asabiyetin ve devlet ilişkisini sosyolojik olarak tahlil eden İbn Haldun’un görüşleri konunun aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. İbn Haldun’a göre, Asabiyet tüm toplumsal örgütlenmelerin temel faktörüdür. Ona göre aynı nesilden gelmeyenler çöl ve saharalarda yaşama imkânını bulamazlar, peygamberlik, hükümlerlik ve devlet gibi diğer bütün meselelerde de aynı güce ihtiyaç duyulur. Çünkü isyan etmek ve karşı çıkmak insanların tabiatlarının bir gereği olduğu için, bu gibi işlerde hedefe ulaşmak ancak savaşmakla mümkün olur. Savaşmak için de aynı soydan gelmeye dayalı bir güce ihtiyaç vardır.²³³

İbn Haldun, asabiyetin ancak akrabalık bağı ile mümkün olabileceğini savunur. Zor durumda kalan insanların yakın akrabalarını yardıma çağırması asabiyet bağı yüzündendir. Akrabalık bağının tek faydası insanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaş-

²²⁸ İbn Haldun, age, I/323.

²²⁹ Şentürk, Recep-Canatan, Kadir, “*İrkçılık*”, TDVİA, XIX. Cilt. İstanbul, 1999, s.126.

²³⁰ Yûsuf, 12/8 ve 14; Nûr,24/11; Kasas, 28/76.

²³¹ Fetih, 48/26.

²³² Çağrı, “*Asabiyet*”, TDVİA, 3/453.

²³³ İbn Haldun, age, I/323.

mayı sağlamasıdır. Ona göre, güçlü bir asabiyete dayanmadan diğer gruplara üstünlük sağlamak, dolayısıyla yönetimi ele geçirmek ve devam ettirmek mümkün olmayacağından bir devletin yönetimi ancak asabiyet sahibi bir grubun elinde gerçekleşir.

İbni Haldun, bir topluluğa ancak o topluluktan birinin başkanlık edebileceğini savunur. O, başkanlığın ancak diğerlerine üstün ve galip gelmek ile üstünlük ve galip gelmenin ise ancak güç ve nüfuz sahibi bir gruba sahip olmak ile mümkün olabileceğini belirtir. Onun için bir topluluğa başkan olacak birinin kendi asabiyetinin, tek tek diğer bütün asabiyetlerden daha güçlü ve üstün olması gerektiğini²³⁴ dile getirmektedir.

İbn Haldun'a göre neseb sahiplerinin asalet ve yücelik gibi değerlere sahip olması asabiyeti güçlendiren önemli faktörlerden biridir. Bir nesebe sonradan katılan düşük statülü insanlar üstünlüklerini kendi neseplerinden değil katıldıkları yeni nesepten alırlar. İbn Haldun Türkleri de bu bağlamda değerlendirir. Türklerin ve onlardan önce de aslen Fars kökenli olan Bermekilerin ve Nevbahtogullarının Abbasi Devleti'ne yaptıkları hizmetler ve bu sayede elde ettikleri asalet, şan ve şeref buna örnektir. Büyük bir asalete, şan ve şerefe nail olan Bermekilerden Cafer bin Yahya bin Halit, bu konumunu kendi nesebi ile değil, Harun Reşid'in ve kavminin nesebine intisap etmesiyle elde etmiştir.²³⁵

İbn Haldun, asabiyetin son tahlilde devlet hedefine yöneldiğini savunur. Ona göre toplu halde yaşayan insanların birbirlerine zulmetmelerini önlemek ve aralarındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla devlet gereklidir. Devletin temeli olan otoritenin iki şartı galip gelme ve zor kullanmaktır. Bu durumda kuvvetli bir asabiyetin varlığını gerektirir. Dolayısıyla asabiyetin varacağı son nokta devlettir. Bir asabiyet kendi kavmi içinde galip gelip üstünlük kurunca, tabiatı gereği kendisinden daha uzakta olan bir başka asabiyetin sahiplerine de galip gelmek ve onlar üzerinde de üstünlük kurmak isteyecektir. Şayet üstünlük kurmak istediği kavim onlara denk olur ve kendini savunarak onlara bu fırsatı vermezse, bu durumda, dünyadaki dağınık bir şekilde yaşayan diğer kabile ve halklar gibi, her iki asabiyet de sadece kendi kavimleri ve bölgeleri içinde galip ve üstün olmaya devam ederler. Fakat eğer o asabiyete galip gelir ve onu da bünyesine dahil ederse, bu durumda gücüne güç katmış olur ve birincisinden daha yüksek bir üstünlük

²³⁴ İbn Haldun, age, I/332.

²³⁵ İbn Haldun, age, I/342.

ve hakimiyete yönelir. Bu büyüme ve genişleme eğilimi, devlet olma gücünü ele geçirene kadar devam eder.²³⁶

Kabilelerin devlet olmaları önündeki önemli bir başka engel de lükse ve rahata olan düşkünlüktür. Bedevi olan bir kabile refah içinde yaşayan bir topluluğa egemen olursa, kendileri de rahat ve lükse alıştıklarından dolayı zamanla asabiyetten kaynaklanan cesaretlerini kaybederler. Onların çocukları ve torunları da bu bolluk içinde yaşarlar ve asabiyetlerini korumak için yapılması gerekli işlerle ilgilenmezler. Öyle ki bu onlarda artık yeni bir tür ahlak ve tabiat haline gelir. Birbirini takip eden kuşaklarda birlikte asabiyetleri, cesaret ve yiğitlikleri daha da zayıflar ve nihayet, içine daldıkları lüks ve sefahatin derecesine göre, hükümlerle birlikte bu özelliklerinin de yok olup gitmesine seyirci kalırlar. Evet, lüks ve rahat içinde yaşamak, üstünlük ve galibiyeti sağlayacak olan asabiyeti ortadan kaldırır. Asabiyet yok olunca da, bir kabile, ulaşmak istediği hedeflere ulaşmaması bir yana, kendisini korumaktan da aciz kalır ve başkaları onu kendisine tabi kılar.²³⁷

İbn Haldun, asabiyet olmadan dini davetin başarıya ulaşamayacağını savunur. Emevi ve Abbasiler döneminde meydana gelen çok sayıda başkaldırı hareketinin başarıya ulaşmamasının altında yatan sebep, bu ayaklanmaların asabiyete dayanmamalarıydı. Bundan sonra da hakkı hâkim kılmak vesvesesine kapılan pek çok kimse, bunun için asabiyete ihtiyaç duyulacağını bilmeden ve sonlarının ne olacağını farkında olmadan aynı şeye kalkıştılar.²³⁸ Ona göre tıpkı insanlar gibi devletlerin de belli bir ömür süreleri vardır ve bu süre genelde üç neslin ömrünü geçmez. Bunun nedeni asabiyetin üç kuşak sonra ortadan kalkmasıdır. Üç kuşak 120 yıl ömür sürdüğüne göre devletlerin ömrü de bu kadardır.²³⁹

İslamiyet'in Arap toplumuna gelişinden sonra Araplardaki asabiyet duyguları büyük bir ölçüde İslam'ın temel öğretileriyle büyük ölçüde tedavi edilerek adeta dizginlenmişti. Ne yazık ki Peygamberin vefatından sonra Özellikle Emevilerin idaresinde Arap asabiyeti tekrar dirilmiştir. Emevilerin yanlı tutumları neticesinde öteden beri var olan Emevi-Haşimi mücadelesi tekrar hortlamış. Cahiliyeden döneminden beri aralarında süregelen rekabetin hiç eksilmediği Yemenliler ile Kayslılar arasındaki asabiyet tekrar dirilmiştir. Cahiliye Araplarında bulunan asabiye ruhunun yerini, çağımızda isim

²³⁶ İbn Haldun, age., I/354.

²³⁷ İbn Haldun, age., I/356.

²³⁸ İbn Haldun, age., I/359.

²³⁹ İbn Haldun, age., I/362-370.

değiştirerek ve geliştirilerek ırkçılık veya kavmiyetçilik diyebileceğimiz eğilimler almıştır. Kavmiyetçilik ya da ırkçılık, bir ırkı diğerine üstün tutmak, kendi milletinden olanı haksız olduğu halde savunmak ya da ırk sevgisini bir ideoloji haline getirmektir.

Hz Peygamber Arap yarımadasındaki kabileleri İslam inancını merkez alarak bir araya toplaması o zamana kadar dağınık kabileler halinde yaşayan Arapları zamanla millet bilincine ulaştırdı.²⁴⁰ Bunun tabii bir neticesi olarak da Araplardaki kabile hayatının ayrılmaz bir unsuru olan asabiyet ruhundan sıyrılıp millet olma şuuruna erişmenin adımlarını da yavaş yavaş atmış oldular. Kuran-ı Kerim asabiyet türünden menfi eğilimlere alternatif olarak sıla-i rahm'i tavsiye etmiştir.²⁴¹ İslam, akrabaya, yakınlarla iyilikte bulunmayı ve ilgi göstermeyi hayatı boyunca dayanışma içerisinde bulunmayı tavsiye eder. En yakınlarımızın hatta kendi nefsimizin aleyhine bile olsa hakkı söylemekten, haktan yana tavır takınmaktan vaz geçmememizi söyler. Bu güzel davranışların Kur'ani ifadesi şöyledir:

*“Ey iman edenler! Sizin, anne-babanızın ve akrabalarınızın aleyhine de olsa, Allah için hakikate şahitlik yaparak adaleti gözetmeye azmedin”*²⁴²

Yine Kur'an'da müşriklerin İslam'dan yüz çevirmelerinin bir sebebi olarak da, onların atalarının dinine taassupla bağlanmaları ve atalarının hatalı olduklarını bir türlü kabul etmemeleri, gösterilir.

*“Onlara “Allah'ın indirdiğine uyun” denildiğinde derler ki: “Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız.” Ya ataları akıllarını hiç kullanmamış ve hidayetden nasip almamış iseler!”*²⁴³

İslam'ın tebliğ süresince asabiyetle ilgili olarak gerçekleştirmeye çalıştığı bu anlayış değişikliğine rağmen Cahiliyeden kalan soya dayalı ırk üstünlüğü anlayışı tamamen ortadan kalkmamıştır. Zira Araplar neseplerine son derece bağlı bir millettir ve soy üstünlüğü özelde kabileler genelde Araplar için vazgeçilmez övünç ve rekabet kaynağıydı. Bu anlayış adeta damarlarına işlemişti.

2.2. İslam Dünyasında Arapçılığı Savunan Bazı Mütefekkirler

Bazı İslam âlimlerinin Arapların ve Arapçanın üstünlüğü hakkındaki rivayetlerin tesiri altında kalarak İslam'ın genel prensiplerine ters düşen görüşler serdettiklerini görüyoruz. Mesela Irâkî (v.806/1404) *Kitabu'l-Kurb Fi Mahabbeti'l-Arab* isimli eserinde

²⁴⁰ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire, 1936, I/19-20.

²⁴¹ Bakara, 2/ 215; Nisâ, 4/36; Nahl,16/ 90; Rûm,30/ 38; Şûrâ, 42/23.

²⁴² Nisâ, 4/135.

²⁴³ Bakara, 2/170.

kitabın isminden de anlaşılacağı üzere şöyle der: “Allah yarattıklarına Arabı sevmeyi, onlara yardım etmeyi vacip kıldı. Yarattıklarına onlara buğzetmeyi, onları aldatmayı haram kıldı. Onları sevmek, Hz. Peygamber’i sevmektir, onlara buğzetmek nifaka sebep olur, dinden çıkarır. Onları aldatmak kıyamet gününde şefaate nail olmaya mani olur.”²⁴⁴

Şimdi bu alanda tebârüz etmiş diğer bazı önemli şahsiyetten örnekler verelim.

2.2.1. İbn Teymiye (661-728)

Tam adı Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn b. Abdüsselâm b. Teymiye olan İbn Teymiye, Harran'da da doğmuş, Şam'da vefat etmiştir. Moğol istilaları döneminde doğması ve yetişmesi onun karakterini etkilemiş, siyasi düşüncesinde de yansımaları olmuştur.

İbn Teymiye *Sırât-ı Müstakîm* adlı eserinde tafsilatlı bir şekilde bu konuyu ele alır ve katı bir Arap taraftarı olduğunu gösterir. Müellifin bu konudaki fikirleri şöyledir:

“Ehl-i Sünnet in inancına göre Arap cinsi İbrani’si, Süryani’si, Rum’u ve Farslısı ile tüm acemden, Kureyş kabilesi, diğer Arap kabilelerinden ve Hâşimî kolu diğer kollardan daha üstün olduğu gibi, Peygamberde Hâşim oğullarının en üstünüdür. O halde peygamber gerek kişi ve gerekse soy bazında insanların en üstünüdür. Aynı şekilde üstünlük sıralamasında ilk sırada Arapların, sonra Kureyş kabilesinin ve daha sonra da bu kabilenin bir kolu olan Haşim oğullarının yer alması, Peygamberimizin mahza bu koldan olmasından dolayı değildir. Gerçi bu da başlı başına bir üstünlük faktörüdür ama aslında bunların üstünlükleri kendilerindedir.”²⁴⁵

İbn Teymiye Ebu Muhammed’in bu hususta ki mülâhazalarını zikrederek kendi düşüncesini temellendirme yoluna gider. “Ebu Muhammed uzun açıklamalardan sonra şöyle devam ediyor: Bizler Arapların hakkını, faziletini ve üstünlüğünü tanıyoruz ve onları, Rasûlullahın bu konuda “Arapları sevmek iman ve onlardan nefret etmek müna-fıklıktır” hadisinden dolayı seviyoruz. Biz bu konuda Arapları sevmeyen, onların üstünlüklerini tanımayan mevâli rezilleri ve Şuûbîler gibi düşünmüyoruz. Çünkü onların bu konudaki görüşleri bidat ve sapmadır. Ahmed b. Sa'd İstahari tarafından kaleme alınan risalede anlatıldığına göre, bu görüşlerin Ahmed b. Hanbel'in bizzat kendisine ait oldu-

²⁴⁴ Iraki, *Kitabu'l-Kurb*, s.57.

²⁴⁵ İbn Teymiyye Takıyyuddin Ahmed, *İktida-u Siratu'l Müstakim*, Kahire, 1369, s.374.

ğunu rivayet edenler de vardır. Eğer rivayetler doğru ise bu, özelde Ahmed b. Hanbel'in genelde ise bütün Ehl-i İlmin görüşü demektir."²⁴⁶

İbn Teymiye Şuûbîlerin Araplar hakkındaki tutumlarını eleştirerek Arapçılığın savunusunu yapar.

"Şuûbî denen bir grup Arap cinsinin acem cinsine karşı hiçbir üstünlük taşımadığı görüşündedirler. Acemler için kullanılan "halklar" (şuûb) deyiminin sebebi, bu milletlerin kabilelerden üstte bir topluluk birimi olan halk kitlelerine egemen olmalarıdır. Nitekim "kabileler Araplara ve halklar da acemlere kullanılır" denmiştir.Şuûbîlerin bazıları daha da ileri giderek bazı acemin Araplardan daha üstün olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu neviden sav çoğu zaman bir tür nifaktan kaynaklanır. Bu münafiklık ya inançla veya bazı şüpheler tarafından körüklenen ihtirasların yol açtığı davranışlarla ilgilidir. Bu yüzden bir hadiste: "Arapları sevmek iman onlardan nefret etmek münafiklıktır." buyrulmuştur. Tirmizi'de yer alan şu hadiste, Abbas b. Abdülmuttalip'ten rivayeten gelen bir hadiste Abbas diyor ki; Bir defasında peygamberimize dedim ki: "Ya Rasulallah, Kureyşliler aralarında toplanarak soylarını müzakere etmişler ve senin çöplükte yetişen bir hurma ağacı olduğun sonucuna varmışlar" dedim. Bana şu cevabı verdi: "Cenab-ı Allah varlıkları yaratırken beni onların hayırlı kesiminden yaptı. Arkasından kabileleri yaratırken beni en hayırlı kabileye bağladı. Daha sonra aile kollarını yaratırken beni kabilemin en hayırlı kolundan türetti. Ben hem fert olarak ve hem de aile kolu olarak insanların en hayırlısıyım" Abbas b. Abdülmuttalib "çöplükte yetişen hurma ağacı" benzetmesi ile Peygamberimizin kötü bir insan çevresinde yetişen seçkin bir şahsiyet olduğunu ifade etmek istemiştir. Peygamberimiz de ona verdiği cevapta hem şahıs olarak ve hem de soyca insanların o en hayırlısı olduğunu belirtmiştir. Bu hadis, Arapların Arap olmayanlardan üstün olduğunu belirttiği kesindir. Haşimoğullarını, arkasından Kureyş kabilesini ve üçüncü derecede de tüm Arapları sevmek gerektiğini bildiriyor."²⁴⁷

Müellif, "Allah İsmail'in oğullarından Kenane'yi, Kenane soyundan Kureyş kabilesini, Kureyş kabilesinden Haşimoğullarını ve Haşimoğullarından da beni seçti."²⁴⁸

²⁴⁶ İbn Teymiyye, age., s.376.

²⁴⁷ İbn Teymiyye, age., s.377,378 .

²⁴⁸ Müslim, *Sahihu Müslim*, I-V, fedâil 3/ 1782; Tirmizî, *Sünenü 't-Tirmizî*, I-V, Menâkıb, 5/584.

"hadisini delil getirerek akli bir çıkarımda bulunur ve Arapların doğuştan Acemden üstün olduğunu iddia eder.

*"Bu hadis, Hz. İsmail ile onun soyundan gelenlerin Hz. İbrahim'in en seçkin evlatları olmasını ve Hz. İshak'ın soyundan daha üstün olmasını gerektirir. Bilindiği gibi İshakoğulları/İsrailoğulları aralarında birçok peygamber çıktığı ve kendilerine hak Kitap Tevrat geldiği için acemlerin en üstün kesimini oluştururlar. Arapların bunlara karşı üstün olduğu sabit olunca acemlerin diğer kesimlerinden haydi haydi üstün oldukları meydana çıkar. Sözün kısası, bilmek gerekir ki, önce Kureyş kabilesinin ve arkasından da bu kabilenin Haşimoğulları kolunun üstünlüğü ile ilgili çok sayıda hadis vardır. Hepsini sıralamanın yeri burası değildir. Yukarıdaki hadis bunun delillerinden biridir. Çünkü Kureyş kabilesi ile Araplar arasındaki ilişki Araplar ile insanlığın tümü arasındaki ilişki gibidir. Şeriatın bu konudaki hükmü budur. Sebebine gelince Allah Arapları ve Arap dilini bazı meziyetlere sahip kıldığı gibi Kureyş kabilesini de aralarından peygamber çıkararak öbür Araplardan önde tutmuştur. Sonra da Haşimoğulları kendilerine zekât vermeyi yasaklayarak ve savaş ganimetlerinden pay tanıyarak diğerlerinden ayırmıştır."*²⁴⁹

İbn Teymiye Hz. Peygamberin (sav.) sahabilerden Selman-ı Farisi'ye "Ya Selman, bana nefret besleme, yoksa benim dinimden ayrılmış olursun" dediğini, Selman Farisi'nin "Ya Rasulallah, senden nasıl nefret edebilirim ki, Allah beni senin sayende hidayete ulaştırdı?" şeklindeki karşılığı üzerine Rasulullah'ın kendisine "Araplardan nefret edersin ve dolayısıyla bana nefret beslemiş olursun" buyurduğunu, bu şekildeki bir ifadeni ise Acemin Arabı her koşulda sevmesini, ona kesinlikle kin beslememesini gerektirdiğini, bu gerekliliğin dini bir vecibe olduğunu iddia eder. "Görüldüğü gibi Peygamberimiz Araplardan nefret etmeyi dinden ayrılma sebebi ve kendisine nefret besleme tezahürü sayıyor. Öyle anlaşılıyor ki, Peygamberimizin Fars asıllı ve faziletleri herkesçe bilinen Selman-ı Farisi gibi ünlü bir sahabeye bu şekilde hitap ederken aslında diğer Fars asıllı Müslümanları önceden uyarmak, şeytanın bu yoldaki kışkırtmalarına peşinen set çekmek istemiştir... Açıkça görürüz ki bu hadislere göre genel olarak Araplardan nefret etmek, onlara düşman olmak doğrudan doğruya küfür veya küfür sebebi sayılmıştı. Bu da onların diğer Miletlerden üstün olmasını ve onları sevmenin imanın güçlenme sebeplerinden biri olmasını gerektirir. Çünkü Araplardan nefret etme ile ilgili

²⁴⁹ İbn Teymiyye, age., s.384,385.

yasak, eğer diğer milletlerden nefret etme yasağı gibi olsaydı bu yasak dinden ayrılma ve Peygamberimize karşı dolaylı şekilde nefret besleme sebebi olmaz, sadece bir çeşit haksızlık ve sınırı aşma sayılırdı. Bu durum Araplardan nefret etmenin diğer milletlere karşı nefret beslemekten daha ağır bir günah olduğunu gösterir ve bu da arpalan diğer milletlerden üstün olduğuna delildir. Çünkü sevgi ve nefretin önem derecesi sevilenin veya nefret edilenin üstünlük derecesine bağlıdır. Yani kim ki, kendisine karşı nefret beslemek daha ağır günah sayılırsa bu durum onun diğerlerinden üstün olduğunu gösterir. Aynı zamanda bu durum böyle bir kimseyi sevmenin, dinin gereği olduğunun delilidir. Sebebine gelince bu sevgi nefretin karşıtıdır ve fazilet kazandırıcıdır. Başka bir deyimle özellikleri sebebi ile kendisine karşı nefret beslenmesi azap sebebi olan kimseyi sevmek sevap gerekçesidir. Aynı zamanda bu durum onun üstünlüğünü gösteren bir delildir.²⁵⁰ Nitekim bu gerçek Cabir b. Abdullah (ra.) tarafından rivayet edilen şu hadiste açıkça belirtiliyor. Peygamber Efendimizi (sav.) buyuruyor ki: "Ebu Bekir ile Ömer'i sevmek imanın ve onlardan nefret etmek kâfirliğin belirtilerindendir. Tıpkı bunun gibi Arapları sevmek imanın ve onlardan nefret etmek kâfirliğin belirtilerindendir"²⁵¹

Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn 'in Selman-ı Farisi'nin sözlerini naklederek getirdiği delil, akıllara zarar türünden bir delillendirmedir düşüncesini taşıyoruz.

"Ebu Leyla Kindi tarafından da şu şekilde bir rivayet vardır: "Ey Araplar, sizler şu iki bakımdan bizden üstün tutulduunuz. Namazda size imam olamayız, Kadınlarınızla evlenemeyiz."Evlenecek eşler arasında denkliği belirlerken Arap olmayı başka milletlerden olmaya karşı bir üstünlük faktörü sayan çok sayıda fıkıh bilgini Selman-ı Farisi'nin bu sözlerini delil olarak gösterirler. Nitekim bize gelen iki rivayetten birine göre İmam-ı Ahmed, bu sözleri delil göstererek evlenecek eşler arasında denkliğin sadece belirli kimseler için bir imtiyaz değil bütün evliliklerde gözetilmesi gereken kayıtsız bir hak olduğunu, hatta bu şartı göz önünde bulundurmayan evliliklerde çiftlerin birbirinden ayrılabilceğini savunmuştur. Yine bu sözlere dayanan İmam-ı Şafii'nin ve İmam-ı Hanbeli'nin arkadaşları, şerefliğin namazda imam olmanın sebeplerinden biri olduğunu söylemişlerdir.²⁵²

İbn Teymiye Arapların dillerini de överek düşüncelerini aynı eserde şöyle ifade ediyor.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, age., s.390.

²⁵¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/87.

²⁵² İbn Teymiyye,age., s.395.

“Araplar için söz konusu olan bu üstünlük onların akıl, dil, ahlak ve amel alanlarındaki üstünlüklerinden kaynaklanır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Üstünlük ya faydalı bilgiye veya salih amele dayanır. İlmin kaynağı "hafıza" ve "kavrama" gücüdür. Tezahürü de söz ve yazı yolu ile ifade edilmektedir. Bu kriterlerin ışığında Arapları değerlendirecek olursak onların diğerlerine göre daha "kavrayışlı", "hafızaları daha kuvvetli", gerek sözlü ve gerekse yazılı ifade alanında daha yetenekli olduklarını görürüz. Onların dilleri kavramlar arasındaki incelikleri en iyi şekilde ifade eden bir dildir. Bu husus analiz ve sentez yapma durumlarında da böyledir. Arapça az sözle çok anlam ifade edebilir. Eğer bu dili konuşan kimse isterse birçok anlamı aynı kelimedede bir araya getirip senteze kavuşturur. Arkasından da birbirine benzeyen iki kavramın arasını başka bir kelime ile kısa ve öz bir şekilde ayırt ederek analiz yapar. Mesela hayvanlar âlemini ele alırsak Arapça hayvanlar arasındaki ortak özellikleri kapsamlı kavramlarla ifade ettikten sonra bu ortak özellikli hayvanların seslerini, yavruların, barınaklarını, tırnaklarını ve diğer farklı özelliklerini ayrı ayrı kelimelerle belirtebilmektedir. Arapçanın her alanda görülen bu geniş ifade yeteneği, tartışmasız bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.”²⁵³

İbn Teymiye, Arapların Ahlakî meziyetlerinden de şöyle bahsetmektedir.

“Salih amele gelince bu da ahlaka dayanır. Ahlakın kaynağı da içgüdülerdir. Arapların içgüdülerini diğerlerine göre iyiliğe daha yatkındır. Gerçekten Araplar cömertliğe, uysallığa, kahramanlığa, vefakârlığa ve diğer güzel huylara yakın mizaçlılardır. Fakat İslam'dan önce bu yetenekler onlarda iyiliğe dönük potansiyel meziyetlerdi, pratiğe dönüşmekten alıkonmuşlardı. Yine o zamanlar ne gökten inmiş bir bilgi kaynağına ne bir peygamberden miras kalmış bir toplum düzenine sahip olmadıkları gibi tıp ve matematik gibi akıl ilimleri ile de uğraşmıyorlardı. O dönemde uğraştıkları ilim dalları şiir ve hitabet; ezberledikleri şeyler, şecereleri ile tarihlerinin önemli günleri ve bir de gündelik hayatları için gerekli gördükleri yıldızlar ilmi ile savaş bilgileri idi. Peygamberimiz yeryüzünde bir başka benzeri ne görülmüş ve ne de görülecek olan, ilahi kaynaklı eşsiz hidayet meşalesi ile onlar arasından ortaya çıkınca önce ona karşı şiddetle direndiler. Peygamberimiz onların doğuştan sahip oldukları fitri sadeliği gölgeleyen küfür karanlığını dağıtmak, kendilerini cahiliye geleneklerinden vazgeçirebilmek için çok büyük sıkıntılar çekti. Ama kendilerine sunulan bu aydınlık hidayeti benimseyince

²⁵³ İbn Teymiye, age., 399,400.

kalplerinde biriken tortular yok oldu, bu tortular yerine gönülleri Allah'ın, Hz. Muhammed'e indirdiği nurla aydınlanmaya başladı. Bu büyük nuru o iyiliğe yatkın fitri yapıları ile birleştirtince doğuştan sahip oldukları kemal ile Allah'ın kendilerine indirdiği kemal varlıklarında bir araya geldi... Muhacirler ile ensâr arasından çıkan ilk dönemin öncü Müslümanları, Peygamberlerden sonra Allah'ın en üstün kulları oldular, üstünlük bakımından onlardan sonra gelen kesimi de, Arap olsun, başka milletlerden olsun, Kıyamet gününe kadar bu öncülerin izinden giden Müslümanlar meydana getirdi... Bu yüzdendir ki, acem asıllı müminler bu önemli inceliği kavrayınca, özellikle aralarındaki şuurlu Müslümanlar, kendilerini zorlayarak ilk dönem Müslümanlarına benzemeye çalışmışlar ve bu gayretleri sayesinde Kıyamet gününe kadar gelecek olan bağlıların/tabiiinin en üstün kuşağı olarak kendileri dışında kalan birçok acem asıllı Müslüman cemaate önder olmuşlardır. Onlar acem kaynaklı Müslümanları, ilk dönem Müslümanlarına bağlılıklarına göre derecelendiriyorlardı. Nitekim Ebu Tahir Selefi'nin bildirdiğine göre Esmâi, "Fadlül Furs" adlı eserin bir yerinde "İsfahan şehrinin acemleri, acemlerin Kureyşlileridirler." demiştir. Yine Selefi'nin bildirdiğine göre ünlü sahâbi Said b. Museyyeb (ra.) "Eğer ben Kureyşli olmasaydım, önce fars asıllı ve arkasından da İsfahanlı olmak isterdim." demiştir.²⁵⁴

İbn Teymiye "Mecmu'ul-Fetava" adlı tefsirinde Furkan suresinin 68. Ayetini yorumlarken şu satırlara yer veriyor:

*"Üç kuvveti taşıdıklarından dolayı insan cinsinin en üstün olanları sırasıyla Araplar Farşlılar ve Rumlardır. Çünkü bu milletlerde beşeriyetin üstün vasıfları temayüz etmiştir. Bunlar yeryüzünün merkezinde yer alırken, bunların dışında kalan, Sudan, Türk ve benzeri unsurlar ise tabi konumundadırlar. Araplarda zihinsel ve sözsel güç gelişkindir, Bu özellik isminde yansıtılmıştır. Çünkü "Arap" kelime olarak açıklamak, beyan etmek anlamlarını içerir. Rumlarda ise Nikah, yemek ve benzeri alanlardaki şehvi güç baskındır."Rum" ismi bu anlamlardan türetilmiştir. Son olarak Farşlılarda düşmanı yenme, püskürtme ve riyaset gibi konulardaki öfke gücü tebâruz etmiştir. Bu isim galip gelme yenme anlamlarını içinde barındırır. İşte saydığımız üç özellik ister şehirli ister köylü olsun belirtilen üç millette mevcuttur."*²⁵⁵

²⁵⁴ İbn Teymiye, age., 400-403.

²⁵⁵ İbn Teymiyye Takiyuddin Ahmed, *Mecmuu'l fetâvâ*, Daru'l Aleml'I Kutub, Riyad, 1991, 15/431-435.

2.2.2. Câhız (781-868)

Asıl adı Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz olan düşünür, Arap müdafilerin başında gelir. Nesebi hakkında iki görüş vardır. Birincisi onun hâlis bir Arap olduğu, ikincisi İbn Nedîm'in ifade ettiği, Câhız'ın asıl itibariyle bir Arap değil de bir zenci Mevla olduğudur.²⁵⁶ Ebû Osman el-Câhız, Abbâsi devletinin ilmî alanda en parlak, siyâsî ve dinî alanda da en hareketli devrinde yaşamıştır. O, yaşadığı dönemde Bermekîlerin idâreden uzaklaştırılmasına, Emin ile Memûn arasındaki mücâdeleye, Türklerin idareye gelmesine şahit olmuştur.

Câhız'ın açıkça Şuûbiye meselesine yer verdiği önemli eserleri “*el-Bevân ve't-tebyin*” ile “*el-Buhâla*” sı olmuştur. Câhız, Abbasî hilâfetinin temsil ettiği Arap medyetinin Hararetili bir savaşçısı olarak bilinmektedir. Onun “*el-Beyân ve't-tebyin*” i telif etmesindeki gayesi, Arap dilinin belağat ve beyan yönlerinden üstünlüğünü savunmaktır. Bunun yanında Arapların ictimâî ve edebî hallerini eleştirerek onları kusurlu göstermeye çalışan Arap düşmanlarına cevap vermek istediği de gözden kaçmamaktadır.

Câhız Arapların belağat ve fesâhatinden söz ederken Kur'an-ı Kerim'in Arapça ile indirildiğini delil göstererek Arapların beyan'ını över. Gayrı Arapların bu beyandan aciz olduklarını dillerinin buna müsait olmadığını vurgular.²⁵⁷ Arap şiiriyle Fars ve Yunanlıların şiiri arasında bir mukayese yapar. Arapların şiirlerinin vezinli, Arap olmayanların şiirinin ise tam aksine vezinsiz ve ahenksiz olduğunu savunur.²⁵⁸ Câhız adı geçen esrinde Kitabu'l-Asa adlı bölümünü tamamen Şuûbîyenin iddialarına cevap olarak kaleme almıştır. Bu bölümde özet olarak;

Şuûbîyenin Arapların hitâbet gücünü inkâr ettiklerini, Arap hatiplerin hitâp esnâsındaki hareketlerini, kıyâfetlerini, ellerine bir âlet olarak hitâbette bulunmalarını şiddetle eleştiriyorlardı. Özellikle hitâbet esnâsında ellerine asâ almalarını ayıplıyorlardı. Câhız hitâp esnâsında eline asâ benzeri bir âlet almasının, onun bu sanatını alçaltmayıp bilâkis yücelttiğini ispatlamak için Kitâbu'l -Asâ'yı yazmış, Kur'an, sünnet, Tevrât ve eskilerin sözlerinden alıntılar yaparak asâ'nın faziletlerini sayarak onun değerini isbata çalışmıştır.²⁵⁹ Câhız'a göre Şuûbî fırka Arapların hitabeti hakkında şöyle diyor-

²⁵⁶ İbn Nedim, *Kitabü'l-fihrist*, Beyrut 1398, s.208.

²⁵⁷ Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't Tebyin*, I-IV, neşr. Abdusselam M. Harun, Kahire, 1968, I/7-9.

²⁵⁸ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I/384-389.

²⁵⁹ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/5-10.

lardı: "Hitabet sanatı bütün insanlarda müşterektir. Bütün toplumlarda ona büyük ihtiyaç vardır. Ancak biz biliyoruz ki insanların en hatibi, en fasih konuşanları Farslardır. Onların da en hoş konuşanı, mahreci en mülâyim ve en büyüleyici tarzda olan, Merv halkıdır... Belâgat sanatına en iyi şekilde vâkıf olmak en seçkin ifadeleri öğrenmek ve lügat bilgisini geliştirmek isteyen Kitâb-ı Kârvend'i okusun. Akla ve edebe ihtiyacı olan, görgü kurallarını, ibret nümûnelerini, güzel sözleri ve kıymetli mânâları öğrenmek isteyen de Siyeru'l-mulûk'e baksın"²⁶⁰ Câhız, onlara cevap kabilinden şunları söyler: "Sözün özü, biz sâdece Arapların ve Farsların hutbelerinin olduğunu biliyoruz. Hintlilerin ise belli bir âlime izâfe edilmeyen ciltler dolusu kitapları vardır. Ancak bunlar miras yoluyla gelmiş kitaplar olup, asırlar boyunca dilden dile dolaşmış edep numuneleridir. Yunanlıların da felsefeleri ve mantık sanatları vardır. Ne var ki mantıkçı bizzat kelâmın temyizini, tafsilini, mânâlarını ve husûsiyetlerini bilmekle beraber o, yaradılıştan az konuşan ve beyânla tavsif edilmeyen kimsedir... Farslarda hatipler vardır. Her kelâm ve her mânâ Farslarda mevcuttur. Ancak bu, uzun uzadıya düşünmeden, ictihâd ve halvetten, müşavere ile muâvenetten oluşturulmuştur. Araplar ise meşverete, içtihad ve muavenete başvurmaksızın doğuştan hasletlerinden olan irticalle her husûsu tabîî bir şekilde dile getirirler."²⁶¹

Şuûbiler, Arapların asâ taşımalarını, hitabette bulunurlarken ve düşmanlarına karşı övünürlerken onunla işârette bulunmalarını ve ona dayanmalarını ayıplıyor ve şöyle diyorlardı: "Kelâmla asâ, hitâbetle yay arasmda hiçbir ilgi yoktur. Bu tür şeyler zihni meşgul etmekten, dikkatleri hitabetin muhtevâsından saptırmaktan başka işe yaramaz. Hitabet esnâsında bu âletleri taşımada anlayışı keskinleştirecek, onlarla işârette bulunmada konuşmaya yardımcı olacak bir şey yoktur. Asâ taşımak, hayvanlara bağırان çobanların ahlâkına daha uygundur. Konuşurken onu kullananlar daha çok yüksekte atıp tutan ve yolda yürüyen bir deveyi durdurmaya çalışana benzerler. Gerçekten siz deve sürücülerini ve koyun çobanlarını idiniz. Seferde mızraklarınızı beraberinizde taşıma alışkanlığınızdan dolayı onları yerleşik hayatta da yanınızda taşıdınız. Göçebeliğinizde taşımaya alıştığınız için onları sürekli ikâmetgâhlarınıza da taşıdınız. Yine savaştaki taşıma alışkanlığınızdan ötürü mızraklarınızı barışta da yanınızdan ayırmadınız."²⁶² Câhız asânın sadece câhillerin ayıpladığı sapıkların itirazda bulunduğu, asil ve şerefli

²⁶⁰ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/12-14.

²⁶¹ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/27-29.

²⁶² Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/12.

bir kaynaktan alındığını; Arap olmayan Süleyman peygamberin hitâbet ve vaazlarında asâyâ dayandığını, Kur'ân'daki bazı âyetlerin, şâirlerin şiirlerini delil göstererek Şuûbîlerin tenkitlerine cevap vermeye çalışır.²⁶³ Şuûbîler hitâbetin yanı sıra Arapların savaş âlet ve edevâtını da tenkit ederek onların mızrak demirlerinin sığır boynuzlarından olduğunu, savaşlarda eğersiz, çıplak atlara bindiklerini, atlarının eğerleri olsa bile bunların, savaşçının en güzel yardımcı âleti olan üzengiden mahrûm olduklarını söylüyorlar. Yine Arapların savaş düzeni ve taktiklerini ise şu ifâdelerle tenkit ediyorlardı: "*Siz geceleri savaşmıyordunuz. Gece baskınını, pusuyu, savaşta sağı solu, merkezî kanadı, yardımcı ve öncü kuvveti, saf düzenini, mancınıktan, hendekleri, dikenli engelleri bilmiyordunuz. Kaftanları, kılıç asmasını, davulları, büyük bayrakları, zırhları, miğferleri, su kanallarını, çanları, kemendleri, beşli ok atışını, neftle ve nakışla renge bürünerek araziye uymayı da bilmiyordunuz. Dövüşünüz ya hızlı ya da yavaştı. Oysa yavaş hareket savaştaki ilerleme ve hızlı hareket ise hırsızlık ve yol soygunculuğuna mahsustur*"²⁶⁴

Câhız bir Arap taraftarı olarak bunların hepsine cevap vermeye uğraşır. Arapların gece harp ettiklerine dair birçok delil getirir. Üzengi vesair savaş edevatının ezarika yani emeviler döneminde savaşlarda kullanıldığını, yine bir zillet aleti olarak görülen asâ'nın Hz musa tarafından kullanıldığını çeşitli ayetleri delil getirerek desteklemiştir. Hz musa döneminde sihirbazların asâlarıyla sihir yaptıklarını belirtir. Kısaca Şuûbîlerin iddialarını tek tek pek çok hamâsi şiirle çürütmeye çalışır. Câhız kendine has bir belâgat üslûbu ve hitâbet şekliyle Arapların müdâfaasını yapar.²⁶⁵

Câhız'ın Arapları üstün göstermek için kullandığı konulardan bir diğeri onların sosyal hayattaki bazı üstün meziyetleridir. Ona göre cömertlik, Arapların kalplerindeki fitrî bir seciye, kendisiyle temayüz edip yüceldikleri en bâriz hasletleridir. Bunu şiirlerinde de fazlasıyla işlemişlerdir. Onların cömertliklerinin sınırı yoktur. Uzak yakın, tanıdıkları tanımadıkları herkese ikramda bulunurlar, düşmanları bile onlara misâfir oldukları zaman bu izzet ve ikramlarını esirgemezlerdi. Araplardan cömertlikleri darb-ı mesel olmuş kişiler bile vardır. Câhız el-Buhalâ'sında mevâlinin kaynağı Horasan halkının ve özellikle Mervlilerin cimriliğinden utanç verici kıssalar, fıkralar zikreder. Mervli, kendisine misafir geldiğinde veya sohbeta gelenin oturması uzadığında "Bugün yemek yedin mi?" diye sorar. Misâfir Evet derse ona Eğer yememiş olsaydın sana güzel bir ye-

²⁶³ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/29-31.

²⁶⁴ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/16-18.

²⁶⁵ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, III/19-35.

mek yedirirdim der. Hayır derse ona "Eğer yemiş olsaydın sana beş kadeh içirirdim der. Halbuki elinde ne azı vardır ne de çoğu"²⁶⁶ Câhız bu anlamda birçok rivayette bulunur. Bu rivayetlerden bir başkasını Sumâme isimli birinden aktarır: "Ben her beldede, Merv horozundan başka her horoz un taneyi gagasına aldığını ve sonra da onu tavuğun önüne attığını gördüm. Merv horozunun ise tavukların gagalarındaki taneleri zorla aldığını gördüm. Bundan da Mervlilerin cimriliklerinin o memleketin tabiatında mevcut bir Şey olduğunu anladım. Öyle ki cimrilik onların hayvanlarına kadar sirayet etmiş."²⁶⁷

Câhız Araplardan, kurt, köpek, fare, yılan, kertenke ve benzeri hayvanların etlerini yiyenleri inkâr etmez. Ancak o, Arapları zarûrete düşüren açlık halleriyle bunu yapmış olmalarının mâzûr görülmesini ister ve "Arap kavmi bazen, çöllerde ve yaşadıkları diğer yerlerde, hiçbir millette duyulmamış ve hiçbir beldede görülmemiş zorluklarla karşılaşır. Onlardan birisi karnına taş bağlayacak ve elbisesini düğüm düğüm edecek, sarığını başından indirip karnına bağlayacak kadar acıktır. Oysa sarığı onun tâcidir" der. Arapların, adı geçen hayvanların etlerini yemelerinin muayyen şartlarda münferit haller olduğunu, bu durumun bütün Arap kabilelerine teşmil edilmesinin doğru olmadığını kaydeder.²⁶⁸ Câhız, genel olarak yiyecek ve giyecek hususunda Arapların aleyhinde söylenen sözlerin hepsini Şuûbilere nisbet eder ve şöyle der: "Hz. Peygamber'in âile efrâdına, fetihleri gerçekleştiren ve Mecûsîleri öldürüp İslâmı getiren ashâbına buğz eden Şuûbiye ile beraber, Arapların günlük yaşayışlarının kötü, yiyeceklerinin sert ve kaba olduğu husûsunda yalan üstüne yalan katarlar. Nimetlerinin ve yaşayışlarındaki refâhın hakkını vermezler. Halbuki Araplar, yağmurla birlikte durumu en iyi, bulut yok olduğu zaman ise durumu en kötü olan millettir."²⁶⁹

Yazar Rumların Milletlerin en cimrisi olduğunu delil olarak da luğatlarında Cömertliği ifade eden bir kelimenin bulunmadığını belirtir.²⁷⁰ Câhız'ın hemen bütün eserlerinde genel itibarıyla Arapları öven Şuûbiyenin onlara saldırılarına cevap vermeye çalışan ve Şuûbiyeyi yeren rivayetlerle doludur. O, bu hâliyle Şuûbîyenin katı müdafileri arasında yerini alır.

²⁶⁶ Câhız, *el-Buhalâ*, neşr. Taha Haciri, Kahire, 1963, s.17vd.

²⁶⁷ Câhız, *el-Buhalâ*, s.18.

²⁶⁸ Câhız, *el-Buhalâ*, s.203.

²⁶⁹ Câhız, *el-Buhalâ*, s.19,20.

²⁷⁰ Câhız, *el-Buhalâ*, s.197.

2.2.3. İbn Kuteybe (670-715)

Arap olmadığı halde koyu bir Arap taraftarı ve savunucusu olan İbn Kuteybe'nin asıl adı Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî dir. İbn Kuteybe Fars asıllı olup muasırları olan Câhız ve Müberred gibi zamanın bütün ilimlerine vâkıf bir âlimdi. Özellikle Küfe âlimlerinin elinde bulunan lisânî, edebî ve târihî malzemeyi kendisinden sonraki nesillere aktarmak için eser yazmıştır. Kur'ân ve hadisi müdâfaa etmek suretiyle zamanın dinî alandaki mücâdelelerine de el atmıştır. Hemen hemen her sahada çok sayıda eser vermiştir. Onun Şuûbiye akımı ile ilgili düşüncelerini daha çok, yazmış olduğu Kitâbu'l-Arab adlı eserinde görüyoruz. Bir İranlı olmasına rağmen İbn Kuteybe, Şuûbiye meselesinde Şuûbîlerin saldırılarına cevap vermeye çalışmış ve yazmış olduğu Kitâbu'l-Arab'ında Arapları müdâfaa etmiştir. Öyle ki o, bu hususta Araplardan öte bir Arap savunuculuğu yapmıştır. Hicrî üçüncü asırda faaliyetlerinin zirveye ulaştığı ve çoğunluğunu Fars asıllıların teşkil ettiği Şuûbîler Araplara karşı saldırıya geçtikleri zaman İbn Kuteybe devrin siyâsî ve ictimâî şartları muvâcehesinde onlara karşı koyma yolunda hayli emek sarfetmiştir. Bazı kaynaklar da Kitâb Tafdîli'l Arab Ale'l Acem, Kitâbu't-Tesviye beyne'l-Arap ve'l-Acem veya Kitâb Zemmi'l-Hased adlarıyla anılan Kitabu'l-Arab, onun münazara aslubuyla yazmış olduğu en önemli eseri sayılır. O, Kitâbu'l-Arab'ını şuûbîlerin tamah ve arzularına, Araplara olan sataşmalarına değinerek onları tekzib etmek ve cedel gibi kuvvetli bir üslûp içinde delillerini çürütmek için yazmıştır.

İbn Kuteybe'nin ele aldığı konularla Câhız'ın değindiği hususlar arasında bir mukayese yapılacak olursa Kitâbu'l-Arab ile Kitâbu'l-Asâ arasında büyük bir fark olduğu görülür. Câhız asâ ve benzeri, Arapların bazı âletleri üzerinde Şuûbîlerin yaptıkları eleştirileri cevaplandırmaya çalışır. Oysa İbn Kuteybe Şuûbîlerin Arapları eleştirdikleri noktaların hemen hepsine değinir. Dolayısıyla Kitâbu'l-Arab'ın en belirgin özelliği onun merkeze Şuûbiyyeyi alan bir reddiye olmasıdır. İbn Kuteybe kitabına Şuûbîleri, Araplardan bütün faziletleri kaldırmaya ve onlara her türlü rezaleti yakıştırmaya, söz söylemede ve kötülemede haddi aşmaya yalanla iftirâyâ ve açıkça kibirlenmeye sevkeden hasedi târifle başlar; Hasetlik eden kişinin, rabbinin nimetine küfreden nankör olduğunu beyân eder. Çünkü haset, üstünlük taslama hissinin başlangıcıdır.²⁷¹ Şuûbîlerin Araplara düşmanlıkta en katı olanlarının, onlara en kindâr davrananlarının, hiçbir işe yaramaz,

²⁷¹ İbn Kuteybe, *Kitâbu-Fazlu'l-Arab ve't-Tenbîh alâ Ulumihâ*, Kahire 1325/1946, s. 34-38.

ayak takımı avâm ve Nabatîlerin olduğunu söyler. Ayrıca zeki İranlıların, Araplara karşı yapılacak kötü bir hareketin ne gibi sonuçlar doğuracağını bildiklerini; insanlardan sadece kalplerinde kin olanların Arapları kötülemeye düşkünlük gösterdiğini kaydeder. Ona göre, işte bunlardan bir grup edep süsüyle süslenip devletin ileri gelenleriyle yakınlık kurmuşlar, bir başka grup da kitâbet nişanıyla şöhret kazanıp sultana yaklaşmışlardır. Ancak kişiliklerinin âdiliği ve asıllarının bozukluğu sebebiyle onların kalplerinde Arapların âdabına karşı bir kibir ve değerlerini aşağılama duygusu yerleşmiştir. Ebu Ubeyde bu duruma uyanların başında gelir. O insanlara sövme ve Arapların mesâlibini ortaya dökme gibi hususlarda en mahir kişidir.²⁷² Müellif, Ebu Ubeyde başta olmak üzere onun düşüncesinde olanları eleştirip onlar hakkındaki görüşlerini kaleme aldıktan sonra Şuûbiyenin görüşlerini tek tek ortaya koymaya başlar, onları tezkip eder ve her birinde düştükleri hatâyı açıklar. Araplara atfedilmiş mesâlibten kısa fıkralar aktarır. Şuûbilerin bazı târihî hâdiselere istinâd ederek Arapların ok yayları ve atlarıyla alay etmeleri karşısında Arapların nezdinde kişinin silâhının onun şerefi olduğunu gösteren örnekler serdeder. Şuûbiye hareketinin önderliğini yapan Farsların kendilerinin hür Sâre'nin oğlu Hz. İshâk'ın çocukları oldukları, Arapların ise câriye Hâcer'in oğlu Hz. İsmâil'in neslinden geldikleri iddiâsını hayretle karşılar, her câriyenin soysuz olamayacağını hele hele Allâh'ın bir peygambere eş seçtiği ve her şeyin ötesinde Hz. İsmail ile Hz. Muhammed'in annesi yaptığı Hâcer'in Lahnâ sıfatıyla çağrılmasının mantıksızlığını açıklar. Bu hususta savunmasını destekleyecek bazı târihi örneklere başvurur. Zira birçok câriyenin bazı büyük halifeleri, komutanları, seçkin ve değerli kişileri doğurduğunu kaydeder. Bununla beraber o, Arap olmayanların Hz. İshâk'ın çocukları olduklarını reddeder ve nesepçilerin, bilhassa Farslarla Nabatîlerin İshâk b. İbrahim'de pay sâhibi olduklarını bilmediklerini ifade eder. Hz. İshâk ve kardeşi Hz. İsmailin soyundan gelenleri sayarak söylediklerini delillendirmeye çalışır. Araplarla Acemleri soy itibariyle birbirine yaklaştırır ancak Arapların üstün oldukları yönleri beyan etmekten geri kalmaz. Arapların iyi sıfatlarını beyân eden birçok kıssa sayar. Arapların içerisinde sayılan hasletlere haiz olmayan istisna kişilerin olabileceğini, Şuûbilerin bu birkaç istisna kişiden yola çıkarak bütün Arapları kötülemeye çalıştıklarını bunun ise insafa sığmayacağını söyler. İbn Kuteybe

²⁷² İbn Kuteybe, age., s.44,45.

Şuûbilerin Hûd, Sâlih, Şu'ayb ve Muhammed 'in dışındaki bütün peygamberleri gayr-ı Arap addedip onlara sâhip çıkmalarını kabul etmez.²⁷³

Şuûbiye taraftarları Arapların çığ et ve yılan cinsinden hayvanlar yemek, deve işkembesi suyu ve deve kanı içmek gibi kötü yiyecek ve içecekleri tenkit etmelerine karşın İbn Kuteybe, bu tür yiyecekleri aşırı açlık ve zaruret yemeği ve çölde konaklamak zorunda kalanların yemeği olduğunu bununda normal karşılanması gerektiğini söyler. Ancak Araplar onu rahatlık hallerinde tercih ederlerse bir ayıp, bir kusur olur. Zarûret hâlinde insanların sıkıntıya düşer. Zaruret halinde yenen fare, yılan, keler ve içilen deve kanı ve işkembe suyundan dolayı kimsenin ayıplanamayacağını savunur. Arapların genelinin böyle olmadığını dolayısıyla refah içerisinde yaşadıklarını ve yemek kültürü hususunda büyük zevk sahibi olduklarını ifade eder ve bu durumu anlatan birçok şiir aktarır.²⁷⁴

İbn Kuteybe Arapların sosyal hayatlarına dair bu açıklamalarının ve övgülerinin yanında onların genel karakteristik özelliklerinden de övgüyle bahseder. Onların şecâat, izzet, hamiyet, akıl gibi bâriz sıfatlarına değinir. O, kendi üslûbuyla mâlûm iki fırkayı birbirine yaklaştırmaya ve sonra da Araplardaki üstün yönleri sergilemeye çalışır. Özü itibarıyla, Kabeyi hac ve ziyâret, sünnet, talak, ıtk, akrabalık ve süt yoluyla haram olan kişilerle evlenme yasağı, meleklerle iman gibi Hanîf dininden ve Hz. İsmail'den miras yoluyla Câhiliye Araplarında bâkî kalan şeylerin, Arapların en büyük mefahirinden olduğunu zikreder. Oysa o devirlerde Farslar ve öteki milletler bâtıl dinlerin ve bilhassa mecûsîliğin sapıklığı içerisinde boğulmakta idiler. Arapların kendisiyle yüceldikleri ve öteki milletlere karşı gururlandıkları en büyük şeyin Allâh'ın onların içinden onları günahlarından arındırıp onlara kitap ve hikmeti öğreten bir elçi göndermesi olduğunu hattâ bu elçisi vâsıtasıyla Allâh'ın "*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet oldunuz*"²⁷⁵ âyetiyle Arapların üstünlüğünü vurguladığını söyler. Dahada ileri giderek Kureyşin Arapların en üstün kabilesi olduğunu beyan ederek bu hususta birkaç hadis zikreder. Bu gerçeği kabul etmeyenin İslâmın bozguncusu olduğunu savunur.²⁷⁶

²⁷³ İbn Kuteybe, age., s.45,55.

²⁷⁴ İbn Kuteybe, *Fadlu'l-Arab*, s.68 vd.

²⁷⁵ Âli İmran, 3/110.

²⁷⁶ İbn Kuteybe, age., s.87-90.

2.2.4. İbn Düreyd (837- 933)

Hicri 2. Asrın başlarından itibaren kendini açıkça gösteren ve edebi, ilmi ve siyasi alanlarda mücadeleye başlayan Şuûbiye karşısında özellikle hicri 3. Asrın ilk yarısında dil konusunda Arapçanın dışındaki dillerin Arapçadan üstün olabileceği iddiası gündeme getirildikten sonra yazmış olduğu “*el-İştikak*” adlı eseriyle bu düşüncenin karşısına dikilmiştir. İbn Düreyd kitabının mukaddimesinde düşüncelerini şöyle ifade eder: “*Bizi bu kitabı yazmaya sevkeden şey Arap dilini yermeye çalışan ve bu dilin sahiplerinin luğatlarında aslı astarı olmayan şeylerle isim verdiklerini köklerini bilmedikleri birtakım isimler sayarak Arapların evveliyetlerinde istilahi manalarının olmadığını iddia eden bir gruptur*” diye açıkça tavrını belirtmektedir.²⁷⁷

2.3. Arapçılığın Bir Örneği Olarak İslam Hukukunda Evlilikte Kefâet

Kur’an-ı Kerim’de “*Müşrik kadınları, iman edinceye kadar nikâhlaymayın! iman etmiş bir cariye, -hoşunuza gitse de- müşrik bir kadından daha hayırlıdır. Müşrik erkekleri de iman edinceye kadar nikâhlaymayın! İman etmiş bir köle hoşunuza gitse de- müşrik bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırıyorlar, Allah ise kendi izniyle Cennet’e ve mağfirete çağırıyor. O insanlara ayetlerini açıklıyor, umulur ki öğüt alıp düşünürler*”²⁷⁸ buyrulmaktadır.

Görüldüğü üzere Kur’ân ve aynı paralelde sahih sünnet, evlilikte nesep unsuruna kesinlikle bir kıymet atfetmemiş; bu meseledeki temel şartın iman olduğunu açıkça vurgulamıştır. Evlilik binasının sıhhati bakımından, eşlerin kişisel ve toplumsal vasıflarının birbirine uygun olması o evliliğin sağlıklı yürüyebilmesi bakımından gereklidir. Ancak dini terminolojide “kefâet” denen şartın, nesep ile herhangi bir alakasından söz edilemez. Peygamber devri evliliklerinde, pek asil mevkideki bazı Müslümanların, cahiliye zihniyetinin yıkılışını göstermek için, kendi köle ve cariyeleriyle evlendiklerini görebiliyoruz. O, halasının kızı Hz. Zeyneb bint Cahş’ı, azatlı kölesi Hz. Zeyd ile evlendirmiştir.²⁷⁹ Yine Hz. Zeyd’in oğlu Hz. Üsâme’yi Kureyşli tanınmış bir ailenin kızı olan Fâtıma bint Kays ile evlendirmiştir.²⁸⁰ Medine’ye hicret edenlerden Kureyşli hayırsever

²⁷⁷ Kılıçlı, Mustafa, age., s.276, 277.

²⁷⁸ Bakara, 2/221.

²⁷⁹ Darekutnî, Ebu’l-Hasen, Ali b. Ömer (v. 385/995), *es-Sünen*, I-IV, Beyrut 1966 3/ 301; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v. 458/1066), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I-X, byy bty. 7/136.

²⁸⁰ Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (v.179/795), *el-Muvatta*, İstanbul 1992., Talâk 23; Ahmed b. Hanbel, 6/411; Müslim, talâk 6.

hanım Durre, Hz. Peygamber'in müşrik amcası Ebû Leheb'in kızı idi. Evlendiği zatlar arasında Zeyd b. Hârise ile Dihye b. Halife de vardır.²⁸¹ Kureyşli Ebû Huzeyfe b. Utbe, ensârdan olan hanımı Sübeyte'nin azatlı kölesi Sâlim'i evlatlık edinmiş ve kardeşi Velid'in kızı Kureyşli Hind binti Velid'le evlendirmiştir.²⁸² Bilâl-i Habeşî Abdurrahman b. Avf'ın kızkardeşi Hâle'yle evlenmiş; Hz. Ömer kızı Hafsa'yı Hz. Selmân'a teklif etmiş ancak bu evlilik gerçekleşmemiştir.²⁸³ İlk Müslümanlardan Mikdâd b. Esved'in hanımı, Haşimî Dubâ'a binti Zubeir b. Abdulmuttalib idi.²⁸⁴ Bu misaller, Kureyşli olmayan erkeklerin pekâlâ Kureyşli hanımlar ile evlenebileceklerini gösteren en güzel deliller olarak önümüzde dururken “*Kureyşin hepsi birbirinin dengidir. (Bunların dışındaki) Araplar da birbirinin dengidir. mevâli de birbirine denktir*”²⁸⁵ şeklinde bir hadis taraftarlarınca oluşturulabilmiştir. Aynı amaca hizmet eden başka bir rivayette, Arap asıllı Cerîr ile İran asıllı Selmân bir sefere çıkmışlar. Namaza kamet getirilmiş. Cerîr Selmân'a “*Buyur imam ol*” demiş. Selmân “*Hayır olmaz, çünkü siz ey Araplar! Namazda önünüze geçemediğimiz gibi, kadınlarınızla da evlenemeyiz. Allah Hz. Peygamber'i sizlerden göndermekle sizi bizden üstün kılmıştır*” demiştir.²⁸⁶

İmam Mâlik ve İbn Hacer gibi münekkid hadis imamları, bu ve benzeri hadislerin sahih olmadığını söylemiş; nesepte kefâetin aranacağını söyleyen rivayetlerin asılsız olduğunu vurgulamıştır.²⁸⁷ Ne varki Kureyş'in ve Arapların üstünlüğüne işaret eden rivayetlerin etkisinde kalan âlimlerimiz, Kur'ân ve sahih sünnetin apaçık prensiplerine rağmen nikâhta nesebin nazar-ı itibara alınacağını söyleyebilmişlerdir.²⁸⁸

Mezheplerin kefâet hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

Hukukçuların kefâetle ilgili şartlar hususunda genel olarak nesepte kefâeti şart koşanlar ve şart koşmayanlar olarak kategorize edebiliriz.

Kefâetin gerekliliğini savunanlar tezlerini bazı ayet ve haberlerle desteklemişlerdir. Onlar; Bakara ve Nur suresindeki “*Eşleriniz sizin için sizde eşleriniz için bir elbi-*

²⁸¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/600.

²⁸² Buhârî, Muhammed b. İsmâil (v. 256/870), *Sahîhü'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1992, Nikâh 16; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/137.

²⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/137; İbnü'l-Kayyim, *age.*, 144; San'ânî, Muhammed b. İsmâil (v. 1182/1768), *Sübülüs-Selâm*, I-IV, Kahire 1982., 3/ 276.

²⁸⁴ Buhârî, nikâh 16.

²⁸⁵ Serahsî, Şemsüddîn (v. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1989., 5/ 23; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* 7/ 135.

²⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/ 387; İbn Sa'd, *age.*, 4/ 90; Taberânî, *age.*, 6/ 238; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/134.

²⁸⁷ Hatiboglu, Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara 2004. s.166-167.

²⁸⁸ Hatiboglu, Said, *age.*, s.171-172.

sesiniz.”²⁸⁹, “Zina eden erkek zina eden veya müşrik olan bir kadından başkasıyla evlenemez.”²⁹⁰ ayetleri görüşleri doğrultusunda yorumlarken, hadis olarak şunları delil olarak getirmişlerdir.

“Kureyş kabilesi ve boyları evlenmede birbirine denktir, eşittir. Arap kabileleri evlenmede birbirine denk ve eşittir. Arap olmayanlar ancak birbirine evlenmede denktirler.”²⁹¹, “Kadınları ancak velileri evlendirir ve onlar ancak denkleriyle evlendirirler.”²⁹², “Denkleri bulunduğu zaman şan ve soy sahibi kadınları evlendirmekten kaçınmayın.”²⁹³, “Neslinizi devam ettirecek olan nutfenizi seçiniz. Denklerinize evleniniz ve kadınlarınızı denkleriyle evlendiriniz.”²⁹⁴, “Yâ Ali dengini bulduğun zaman bekârı evlendirmeyi geciktirmeyin.”²⁹⁵, “Dininden ve ahlâkından râzı olduğunuz kişiler size evlenme teklifi yaptığında onunla evleniniz. Eğer böyle yapmazsanız yeryüzünde fitne ve fesat olur.”²⁹⁶

Hanefi mezhebinin müntesiplerinden Hidaye sahibi Ebu Bekr Merğînânî, nesep denkliği hususunda şunları arzeder. “Her iki tarafın faydası için denkliğin sağlanması gereklidir. Çünkü şeref ve izzet sahibi bir kadın kendisinden hasis olan bir erkeğe zevcelik yapmayı reddeder. Bu nedenle eğer bir kadın kendi dengiyle evlenmemiş ise velileri ileride oluşabilecek anlaşmazlıkları önlemek için onu boşama hakkına sahiptirler.” Merğînânî, “Kureyş kabilesi ve boyları evlenmede birbirine denktir, eşittir. Arap kabileleri evlenmede birbirine denk ve eşittir. Arap olmayanlar ancak birbirine evlenmede denktirler”²⁹⁷ hadisini delil getirerek Kureyşlinin, Arabın ve Acemin kendi dengiyle evlenmesi gerektiğini ifade eder.²⁹⁸

Hanefi Âlimlerden Serahsî ve İbn Humâm ise eserlerinde özellikle nesepteki kefâeti vurgulayan hadisleri tenkit etmişler ve görüşlerini daha çok akli delillerle isbat etme yoluna gitmişlerdir. Serahsi Mebsut’ta denkliğin gerekliliğini şu şekilde izah etmektedir. “Araplar arasında denklik öteden beri istenegelmiştir. Öyle ki Bedir Savaşı’nda ortaya çıkan Mubareze de Utbe, Şeybe ve Velid müşrikler adına ortaya çıkınca

²⁸⁹ Bakar, 2/183–187.

²⁹⁰ Nûr, 24/3.

²⁹¹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, byy,bty, kefaet, 7/132.

²⁹² Muvatta, Nikâh 5.

²⁹³ Ebû Dâvud, Nikâh 3; Neseî, Nikâh 11.

²⁹⁴ İbn-i Mâce, Nikâh 46.

²⁹⁵ Tirmîzi, Mevâkıt 13; Cenâiz 73; İbn-i Hanbel, I/105.

²⁹⁶ Tirmizi, Nikâh 3; İbn-i Mâce, Nikâh 46.

²⁹⁷ Beyhaki, Kefaet, 7/132.

²⁹⁸ Merğînânî, *Hidaye*, 1/202.

Müslümanlar adına onların karşısına ensârın gençlerinden üç kişi çıktı. Müşrikler nesep-lerini sordu, onlar da söyledi. Bunun üzerine müşrikler: “Biz Kureyş’den denkleimizi isteriz” dediler. Gençler geri döndü, Peygamber de onların yerine Hz. Hamza, Hz. Ali, Ubeyde’yi görevlendirdi. Serahsî, “Savaşta denklik isteği müşriklere reddedilmediğine göre nikâhta da aranmalıdır. Çünkü nikâh akdi bir ömürlük yapılıdır”²⁹⁹ şeklinde izah ederken, Yine Hanefî âlimlerden Ömer Nasûhi Bilmen, nikâhın ömür boyu devam etmek üzere akdedildiğini, sohbet, ülfet, muaşeret, yakınlığın tesisi gibi maksatlara hizmet etmesi gerektiğini bunun ise ancak birbirlerinin dengi olanlar arasında gerçekleşeceğini belirtir.³⁰⁰

Aynı mezhebin müntesiplerinden olan Kemal İbn Humâm ise kefâetle ilgili rivayetleri tenkide tabi tutarak denkliğin akli savunmasını yapar. Ona göre evliliğin meşru kılınmasından maksat, ömür boyunca eşlerden her birinin maslahatını, menfaatini temin etmek, düzenlemektir. Aynı zamanda evlilik dünürlük yoluyla akrabalık tesis eder. Öyle ki uzak olan yakın olur her konuda destek olur, dünürünü üzen şey kendini üzer, onu sevindiren şey de kendini sevindirir. Bu da ancak karşılıklı yaklaşma ve anlaşma ile mümkün olur. Açıkça bilinen gerçek şu ki, zikredilen vasıflarda uzaklaşma olması halinde gönüller ve ruhtar bir araya gelmez, ülfet kurulmaz, dostluk sağlanmaz. Çünkü asil bir aileden gelen şeref sahibi bir kadın ve ailesi erkeğin kendilerinden her yönüyle daha düşük olmasını kabullenmez ve nikâhı bozma yoluna gidebilir.”³⁰¹

Şafîî hukukçularına göre de kefâet; Din, hürriyet, meslek ve ayıplardan uzak olmak gibi konularında arandığı gibi nesep alanlarında da aranır.³⁰²

Ahmed b. Hanbel, Haşimî kadınları Haşimî olmayanlara denk görmezken,³⁰³ bir başka Hanbelî âlim İbnu’l-Kayyim, Kur’ân ve Sünnete göre, nikâhta “dine itibar etmek”ten başka bir şartın ileri sürülemeyeceği, nesep kefâetinin gerekmediği görüşündedir. O, “Kur’ân ve Sünnet kefâette dinden başka bir şart koşmamıştır. Hz. Peygamber’in hükmüne göre nikâhta temel ve kemâl sadece dine itibar etmektir. Buna göre bir Müslüman kadın bir gayr-i müslimle, iffetli bir hanım da fasık ve facir birisiyle evlendirilemez. Kur’ân ve Sünnet bunun dışında nesep, meslek, hürriyet ve zenginlik gibi hususla-

²⁹⁹ Serahsî, *Mebhut*, 5/ 23.

³⁰⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, 2/73.

³⁰¹ İbn Hümâm, Kemalüddîn Muhammed, *Şerh-u Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l-Kutubi’l İlmiyye, Beyrut.1995, 3/285.

³⁰² Şirbînî, Şemsüddin Muhammed, *el-Muğni’l-Muhtâc*, 3/270.

³⁰³ Kudâme, age., 9/393.

rı şart koşmamıştır. Köle oğlu kölenin iffetli ve mümin olması şartıyla asil ve zengin bir hanımla evlenmesine cevaz vermiştir. Kureyşli olmayan erkeklerin Kureyşli hanımları nikâhlanmasını; Haşimî olmayan erkeklerin Haşimî hanımlarla, fakir erkeklerin zengin kadınlarla evlenmesini caiz görmüştür.³⁰⁴

Nespte kefâete karşı olanlar genel olarak, tüm insanları Âdem'in çocukları olarak kabul edip aralarında herhangi bir ayırım yapılmaması gerektiğini ifade ederler. Endülüsî âlim İbn Hazm'a göre Müslümanın değeri, samimiyetinin seviyesine göredir. Peygamber akrabası olmak kimseye ayrıcalık hakkı vermez. Nikâh mevzuunda da aynı anlayışla hareket eden İbn Hazm, Muhallâ adlı eserinin nikâh bölümünde şöyle der: "*Bütün Müslümanlar kardeştir. Sıradan bir zenci kadının oğluna Haşimî halifenin kızı haram kılınmaz. Müslüman bir erkek, zinakâr olmadıkça faziletli bir Müslüman hanıma denktir.*"³⁰⁵ Dolayısıyla kefâet nikâhın devamlılığı açısından gerekli bir şart değildir. Koca kadına ister denk olsun, ister olmasın evlilik sahîh ve bağlayıcı olur.³⁰⁶ Yine Müctehitlerden Hasan el-Basrî, Süfyan es-Sevrî, Ebû'l Hasan el-Kerhî ve Cessâs ise "*Allah katında en üstününüz takva bakımından en üstün olanınızdır*"³⁰⁷ ayetini ve Hz. Peygamberin "*İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir. Hiç kimsenin kimseye takvadan başka bir üstünlüğü yoktur*"³⁰⁸ hadisini ve Hz. Peygamberin veda hutbesindeki, "*Ey insanlar dikkat ediniz! Şüphesiz Rabbiniz bir, babanız birdir. Bir Arab'ın yabancı üzerine yabancıunun da Arap üzerine takvanın dışında herhangi bir üstünlüğü yoktur*"³⁰⁹ sözlerini delil getirerek evlenecek eşlerin Müslüman olması ve evlenme engelinin bulunmaması akdin lüzumu için yeterlidir görüşünü benimsemişlerdir.

2.4. Arapçılığa Karşı Oluşan Bir Akım Olarak Şuûbîlik

Arapçılık karşıtı bir akım olan Şuûbîlik konusuna girmeden önce Şuûbî hareketinin asıl unsuru olan mevâli kavramını, mevâlinin Emevi ve Abbasîler dönemindeki durumunun izahı konumuzun anlaşılması için önem arz etmektedir.

2.4.1. Mevâli Kavramı

Mevâli kelimesi "V.L.Y" kökünden gelen ve birbirine zıt anlamları da ekleyecek olursak yirmiden fazla anlam taşıdığı sözlüklerde belirtilmektedir. Kur'ân'da mevlâ ke-

³⁰⁴ İbnu'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b.Ebî Bekr el-Cevziyye, I-V, byy. bty., *Zâdu'l-Meâd*, 5/144.

³⁰⁵ İbn Hazm (v. 456/1064), *el-Muhallâ*, I-XI, Mısır 1928, 10/ 24.

³⁰⁶ Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, (Çev. Komisyon), Risale Yayınları, İstanbul, 1992, 9/ 6736

³⁰⁷ Hucurât, 49/13.

³⁰⁸ İbn-i Hanbel, *Müsned*, 411.

³⁰⁹ Ebû Dâvud, Edeb 110; Tirmizî, Menâkıb 73.

limesi sahip, dost, yardımcı, efendi anlamlarında kullanılmış ve çoğu kere bu kelime ile Allah kastedilmiştir.³¹⁰ Mevlâ veya mevâli kelimeleri hadislerde de bazen efendi, bazen de azadlı köle anlamında kullanılmıştır. Bu kök, kelime olarak, "mâlik, köle, veli, efendi, köle azad eden, azad edilmiş köle, sahip, amcaoğlu ve benzeri akraba, komşu, oğul, amca, birisinin yanına İnmiş kimse, misafir, ortak, kızkardeşin oğlu, rabb, yardımcı, nimet veren, kendisine nimet verilen, tâbi, damat, asabe, halîf, nimet veren, seven, tâbi olan, hısım" anlamlarını taşımaktadır.³¹¹

Yaygın olarak "Mevla" kelimesi, hem köle hem de efendi için kullanılmıştır. İki arasındaki farkı belirtmek için, azad edene "*Mevlâ-yı a'lâ*" azad edilene de "*Mevlâ-yı esfel*" denilir. Mevlâ-yı esfel, mevâli şeklinde çoğul yapılır ve daha ziyade bu şekilde kullanılmıştır. Araplar, Arap olmayan Müslümanlara mevlâ kelimesinden başka Hamrâ, acem ve ulûc gibi isimler de vermişlerdir.³¹² Farklı görüşler olmakla beraber Arap olmayanların bütününe genel olarak mevâli denmesi farklı birkaç sebebe dayandırılabilir. Bunlardan birisi, Arap olmayanların bir kısmı esir edilmiş böylece "*rıkk mevlası*" özelliğini almıştır. Daha sonra bunlardan azad edilenler "*itaka mevlası*" olarak toplumdaki yerini almışlardır. İkinci bir sebep, fethedilen gayr-ı Arap bölgelerde nüfuz sahibi kimseler statülerini kaybetmemek için Araplardan bir kabileyle anlaşarak onun mevlası oldular. Böylece bu kesim de mevâli ismiyle anılmaya başlandı. Son olarak, Arap olmayanlardan bazısı bir arabın ya da kabilenin vasıtasıyla Müslüman olmuş dolayısıyla o kabilenin mevlası olmuştu. Bu üç temel faktör Arap olmayanlara mevâli isminin konulmasının sebebini açıklamaktadır.³¹³

Arap tarihi içerisinde çeşitli anlamlar içeren mevâli kelimesi özellikle Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren yavaş yavaş Arap olmayan unsurlar için kullanıldığına rastlıyoruz. Hz. Ali'ye gelip "Sana selâm olsun ey mevlâmız!" diyen bir gruba Hz. Ali, "Araplardan bir topluluk olduğunuz halde nasıl sizin mevlânız oluyorum?" diye sorduğu rivayet edilmiştir.³¹⁴

Hz. Peygamber zamanında Arap olmayanlar Araplar gibi İslâmiyet'e hizmetleri ölçüsünde itibar kazanmışlardır. Kendilerine ırklarının farklılığından dolayı herhangi bir ayırım yapılmamış; idari alanda görevlendirildikleri gibi sosyal hayatta da hiçbir ayırı-

³¹⁰ Duhan.44/41; Enfal, 8/40; Hac, 22/13,78; Muhammet, 47/11.

³¹¹ İbn Manzûr, Ebû Cemâleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1955, 6/4920.

³¹² Demircan, Adnan, age., s.46.

³¹³ Demircan, Adnan, age., s.45,46 .

³¹⁴ Ahmed b. Hanbel, V/419.

ma tabi tutulmamışlardır. Bilal Habeşî, Selmân el-Fârisî, Mute'ye ordu komutanı olarak gönderilen peygamberin azatlı kölesi Zeyd b. Hârise, Yine çeşitli zamanlarda ordu komutanı olarak tayin edilen Zeyd oğlu Üsame, Asr-ı saadette eşitliğin olduğunu gösteren örneklerden birkaçıdır. Peygamber efendimiz ayrımcılık kokan davranışlara şiddetle karşı çıkmış ve düzeltmiştir. Ashap'tan Ebû Zer el-Ğifârî'nin Bilal-ı Habeşî'yi annesinden dolayı ayıplamasını, cahiliye âdeti olarak nitelendirmiştir.³¹⁵ Yine Hz. Peygamber asabiye'nin İslâm dışı bir anlayış olduğunu asabiye uğruna savaşırken yahut asabiye davası güderken ölen kimsenin, cahiliyye ölümü üzere ölmüş olacağını belirtmiştir.³¹⁶ Kardeşleştirme yaparken yine aynı dengeye dikkat etmiş mesela Bilâl el-Habeşî'yi Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'la, Mekke'de amcası Hz. Hamza ile Zeyd b. Hârise'yi kardeş yapmıştır.³¹⁷ Aynı şekilde her iki taraf arasında evlilikler gerçekleşmiştir. Peygamber bizzat halasının kızı Zeyneb bt. Cahş'ı, azatlısı Zeyd b. Hârise ile Üsame b. Zeyd'i Kureyşten Fatma bt. Kays ile evlendirmiştir. Abdurrahman b. Avf da kız kardeşini Bilâl el-Habeşî ile evlendirmiştir.³¹⁸

Hulefa-i Râşidîn dönemine bakıldığında Halîfeler, İslam toplumunda etnik ayırma dayanan bir muamelede bulunmadıkları görülür. Ancak Halifeler arasında bazı görüş ve tutumlarda farklılığın olması da kabul edilebilir bir durumdur. Hz. Ebû Bekr, devletin gelirlerinden Arap- mevâli hür- köle, kadın- erkek farkı gözetmeksizin herkese eşit pay dağıtmıştır. Bahreyn'den gelen malların dağıtımındaki tutumu buna en güzel örnektir. İlk sene kişi başına 10 dirhem, ikinci sene 20 dirhem para dağıtılmıştır. Hz. Ömer ise herkese İslâm'daki durumuna göre muamele etmiştir. Onun döneminde oluşturulan Divânul-Cund iki kriter üzerine oluşturuldu: Birincisi Peygamber'e yakınlık derecesi; ikincisi İslâm'da öncelik yani İslâm için yaptığı hizmet. O, Peygambere karşı savaşan ile yanında yer alanın bir tutulmaması gerektiğini düşünüyordu. Ömer, mevâliyi kendilerini azad edenlerle aynı seviyede kabul etmiş ve Bedir gazvesine katılmış, olan mevâliye, Muhâcir ve ensâr gibi beşer bin dirhem atıye verilmesini kararlaştırmıştır.³¹⁹

Yine Hz. Ömer, Selmân el-Fârisî'ye 4000 dirhem, Hüzmân'a 2000 dirhem maaş bağlamıştır. Hz. Ömer, ordu komutanlarına yazdığı mektupta mevâliiden Müslüman olanları kendilerini azad eden kimselerin divân defterine yazmalarını, eğer yalnız başla-

³¹⁵ Demircan, Adnan, age., s.55.

³¹⁶ Müslim, İmare, 57.

³¹⁷ Belazuri, *Ensab*, I/270.

³¹⁸ İbn S'ad, *Tabakat*, 3/ 237, 238.

³¹⁹ Demircan, Adnan, age., s.65.

rına müstakil şekilde yazılmayı arzu ederlerse öyle yapmalarını ve kendilerini azad edenlerle aynı seviyede tutulmalarını emretmiştir.³²⁰ Hz. Ömer Kâdisiyye savaşından sonra Araplar'ın ehl-i kitaptan kadınlarla evlenmelerini yasaklamıştır. Bu kararın gerekçesi, Araplar'ın ehl-i kitaptan olan kadınların çekiciliğine kapılarak onları Arap kadınlarına tercih etme tehlikesidir. Hz. Ömer, bu uygulamasıyla Müslümanların dış kültürlerin ve inanç sistemlerinin etkisinde kalmalarını engellemeyi düşünmüştür.³²¹ Bir defasında Hz. Ömer, Suheyb ve Bilâl gibi mevâliden olan kimseleri makama öncelikli kabul etmiş Ebû Süfyan'ı ise bekletmiştir. Nitekim Ebû Süfyan kızarak onlara izin verdiğini, kendilerini ise kapıda beklettiğini belirterek bu durumdan rahatsızlık duyduğunu belirtmiştir.³²² Hz. Ömer, yaralandığı zaman, halife seçilinceye kadar Müslümanlara namaz kıldırmak üzere Suheyb er-Rumi'yi görevlendirmiştir. Vefat etmeden önce yerine birisini istihlaf etmesi istendiğinde “*Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim hayatta olsaydı onu yerime istihlaf ederdim*”³²³ diyerek mevâli ile Arap Müslümanlar arasında fark gözetmediğini ortaya koymuştur.

Hulefâ-i Râşidîn döneminde mevâlinin arazi sahibi olma imkânları çok iyiydi. Mülkiyet satın almak suretiyle olabileceği gibi iktâ yoluyla da olabiliyordu Osman b. Affân, mevlâsı Humrân b. Ebân'a Basra'daki bir araziye iktâ olarak vermiştir.³²⁴ Hz. Ali döneminde, daha önce Hz. Ömer döneminde atıya dağıtımında uygulamaya konan dağıtım sisteminden vazgeçilerek herkese eşit pay verilme sistemine geçildi. Hz. Ali devrinde bu uygulamaya geçilince bazı kimseler, halifeden Araplara mevâliden daha fazla pay vermesini istemişler; fakat Hz. Ali buna karşı çıkmıştır. Rivayete göre bunun üzerine el-Eş'as b. Kays, mevâliye yakınlık göstermesinden dolayı Hz. Ali'ye sitem etmiştir.³²⁵ Hz. Ali, kendisine gelen ve birisi Arap diğeri mevâliden olan iki kadına eşit miktarda para verince Arap olan kadının itiraz ettiği ifade edilmektedir. Genel olarak Araplardan gelen bu tip itirazlar Araplar arasında kendilerini, fâtipler olarak mevâliden daha çok hak sahibi gördükleri kanaatinin çok eskilere dayandığını göstermektedir.

³²⁰ Belazuri, *Fütûhu 'l-Buldân*, s.641,642.

³²¹ Taberi, *Tarih*, 3/588.

³²² Demircan, Adnan, age., s.63.

³²³ Taberi, *Tarih*, 4/ 227.

³²⁴ Belazuri, *Fütûhu 'l-Buldân*, s.490.

³²⁵ Yakubi, *Tarih*, 2/183.

2.4.2. Emeviler Döneminde Mevâli

Gerek Asr-ı Saadette ve gerekse de Hulefây-i Râşidîn döneminde idareciler Arapların yanı sıra mevâlinin sevgilerini fazlasıyla kazanmışlardır. Araplarla yan yana ve kardeşçe yaşamalarını sağlamışlardır. Özellikle ikinci halife Ömer'in, İslâmî fetihlere bir tepki olarak Fars asıllı Ebu Lu'lu tarafından şehit edilmesinden sora Araplar, çoğunluğunu Farşlıların oluşturduğu mevâliden çekinmeye başlamış ve düşmanca tavırlar sergilemeye başlamışlardır. Bundan sonra düşmanlıklarına düşmanlıkla karşılık veremeye, kavimlerine olan taassuplarını ortaya koymaya başlamışlardır. Aslında İslâmın, Câhiliye devirlerinde de kendilerini beşeriyetin en asili ve şerefli sayan Arapların arasında zuhur etmesi, onların kibir, iftihar ve taassup duygularını bir kat daha arttırmıştı. Zira onların yaşadıkları topraklar artık ilâhî vahyin iniş yeri ve yeni dinin merkezi olmuştu. Araplar cihat mefhumu içerisinde hareketle İranlılara galip gelip saltanatlarını yerle bir etmişler, Bizanslıları yenilgiye uğratarak topraklarının çoğunu feth etmişlerdi. İran ve Bizanslıların dünya hükümdarlığı çok kısa zamanda onlara intikal etmiş, dün kendilerinden korktukları İranlılar onların idaresine girmişti.³²⁶ İslami devirde olan bütün bu gelişmeler, Arapların ruhlarını okşayıp göğüslerini kabartmış, onlara kibir ve güven hissi vermiştir. Bizzat kendilerini ve kavimlerini şerefli saymaya, üstün tutmaya sevk etmiştir. İslâm'ın bu konudaki engelleyici prensiplerine rağmen damarlarında dolaşan kanın bile asil bir kan olduğu, dolayısıyla idareleri altına giren yabancı milletlere, Müslüman oldukları halde kibirlenmeye, onlara efendinin köleye bakışı ile bakmaya başlamışlardır. Muaviye b. Ebî Süfyan'ın hicrî 41/661 yılında kesin olarak halifelik makamına oturmasıyla kurulan Emevi devleti, bu bakış ve görüş açısı üzerine kurulmuştur.³²⁷

Emeviler, saltanatta ortaklığı asla kabul etmeyen en üst mevkide bulunan halifeden başlayarak Arap olmayana aşağılayıcı bir bakışa sahip idiler. Asla Müslüman mevâliyle denk olduklarını kabul etmiyorlardı. Bu konuda Örneğin Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) "*Çalılıkta iki erkek aslan bir araya gelmez*"³²⁸ derdi.

Emevi devrinde Araplar, mevâliyi sadece hor görmekle yetinmemişlerdir. Bilâkis bazısı damarlarında akan kanın dahi farklı olduğunu, ölümlerinden sonra bir Arap'la bir Mevla'nın kanları tahlil edilirse bu farkın görülebileceğini iddia edecek kadar ileri

³²⁶ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/21,22.

³²⁷ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I/ 23.

³²⁸ Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiye*, İstanbul 1992, s. 46.

gitmiştir.³²⁹ Bu, nedenle Araplar onlarla sıhriyet kurmaktan çekinmişler bunun bir sonucu olarak da zaman zaman bir mevlâ erkeğin bir Arap kıızıyla evlenmesini suç olarak görmüşlerdir.³³⁰ Nakledilir ki Benû Suleym kabilesi Ravhâ mevkiinde konakladıkları zaman orada bulunan mevâliden biri adı geçen kabileden bir kıızı istemiş ve o kıızla, evliliği gerçekleşmişti. Fakat şedid bir Arap taraftarı olan şâir Muhammed b. Beşîr el-Hâricî, durumu o zamanki Medine vâlisi Ebu'l-Velîd İbrâhîm b. Hişâm b. İsmâil'e haber verince vâli kadını mevlâdan ayırdığı gibi mevlâyaya iki yüz değnek vurdurmuş, başını, sakalını hatta kaşlarını da traş ettirmişti.³³¹ Yine tâbiînün büyüklerinden Abdullâh b. Avn mevlâiden olduğu halde bir Arap kıızla evlenmiş, kadı Bilâl b. Ebî Burde durumdan haberdar olunca onu kırbaçlayarak cezalandırmıştı.³³²

Emeviler devrinde Arap kadınların mevlâ erkeklerle evlenmeleri uygun olmayan bir evlilik addedilmiş hatta meselenin, dindar mevlâların cennette Arap kadınlara eş olarak sahip olup olmayacakları yönü bile tartışılmıştır.³³³ Arap kadınlarla mevlâ erkeklerin evlenmeleri meselesinin zihinlerde bıraktığı izlerin tezâhürü, Arap ailelerin kızlarıyla evlenen mevlâlar hakkında Abbasî asrında “*Men tezevvece mine'l-mevâli fi'l-'arab*”³³⁴ adıyla özel bir kitap yazan şûbî dilci ve nesep bilgini Heysem b. Adiyî'in çalışmasında da görülmektedir. Araplar, İslamiyet'in bu bozuk bakış açısını değiştirmesine rağmen sonradan geçmişteki âdetlerinden, vazgeçmeyerek kızlarını Arap asıllı olmayanlarla evlendirmemeye devam etmişlerdir. Çünkü Araplar için “*Mukrif*” yani ebeveyninden biri Arap diğeri mevlâli olma durumu onlar için utanç verici bir durum idi. Hatta Araplar “*Sen bir cariye'nin oğlusun*” diyerek annesi Arap asıllı olmayanların halife olamayacaklarını anlatmak istemişlerdir.³³⁵

Araplar, kendilerinin dışında kalan bütün unsurları hor görerek kendilerini yaratılış, fazilet ve irfan itibarıyla onların üstünde sayarlardı. Onlara el-Hamra (Kızıl tenliler) adını verirler, bu lâfızla özellikle mevlâliyi aşağılamayı kastederlerdi.³³⁶ mevlâliyi küfür karanlığından da çıkarıp İslam'a sokmuş olmakla büyük bir minnet altında bırakı-

³²⁹ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân, ve't-Tebyin*, tah. Abdüsselâm M. Harun, I-IV, Kahire 1985, III/61.

³³⁰ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I /24.

³³¹ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I/23, 24.

³³² İbn kuteybe, *el-Mearif*, Tashih, Abdullah es-Savî, Mısır - 1353/1934. s.245.

³³³ Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid (Ö.285) *el-Kamil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Beyrut 2002, 2/312.

³³⁴ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.112.

³³⁵ Kılıçlı, Mustafa, age., s.51-54.

³³⁶ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/413.

yorlardı.³³⁷ Araplar kendilerini bütün Arap olmayanların efendileri addettikleri gibi, kendilerinin efendilik diğerlerinin ise uşaklık için yaratıldıklarını düşünürlerdi. Bu düşüncelerinden dolayı Araplar sadece siyaset ve hükümet işleriyle meşgul olmuş, diğer işleri özellikle ilim, sanat ve meslekleri mevâliye terk etmişlerdir. "*Ahmaklık doku-macılar, muallimler ve iplik eğiricilerde tecessüm eder*"³³⁸ gibi darb-ı meseller bunu ifade ederdi. Araplar, mevâlinin arkasında namaza durmaktan çekinirler, şayet onların arkasında namaz kılarlarsa bunu Allah'a karşı bir tevazu sayarlardı. Rivayete göre, tabî-nin meşhurlarından Nâfi b. Cubeyr, ona namaz kıldırması için mevâlden bir adamı öne geçirmişti. Onun bu hareketi başka Araplar tarafından kınanınca onlara "*Onun arkasında namaz kılmakla Allah'a tevâzu göstermek istedim*" demişti. Yine Nâfi' b. Cubeyr, önün den cenaze geçtikçe "*Kimin cenazesidir?*" diye sorardı. "*Bir Kureyşlinin cenazesi*" derlerse "*Vâh kavmim vâh!*", "*Bir Arap*" derlerse "*Vâh hemşehrim vah!*", "*Mevlâ*" derlerse "*Allah'ın malıdır. İsteddiği zaman alır, istediği zaman bırakır*" diye söylenirdi.³³⁹ "*Üç şeyden başkası namazı kesmez: eşek, köpek ve Mevlâ*" gibi sözler Araplar tarafından çokça ifade edilirdi. Araplar mevâliyi künyelerle çağırılmazlar, onlara yalnızca isim ve lâkaplarıyla hitap ederlerdi. Mevâli ile aynı sırada yürümezler, merasimlerde onları öne geçirmezlerdi. Araplar bir yerde yemekte oturlarsa mevlâlar ayakta dururdu. mevâlden birisini yaşı ilmi ve faziletine hürmeten beraberce yemeğe alırlarsa görenler Araplardan olmadığını anlaşıyorlar diye onu mutfak tarafına oturturlardı.³⁴⁰

Araplar, siyâdet ve fetihlerde gerektiği için şiir ve tarihten başka hiçbir ilme önem vermezlerdi. Hesap ve yazı işleri de mevâli ile gayr-i Müslimlere mahsus sanatlardandı. Mevâli, ordudaki hizmetleri esnasında at üzerinde değil yaya olarak savaşıyor, kahramanlıklarıyla göze çarpınca onlara şüpheli gözle bakılıyordu. Her ne kadar ganimetten hisse veriliyor idiyse de Arap asıllı askerler gibi muntazam aylık almıyorlardı. Askerî maaş cetveline kayıtlı değildiler.³⁴¹ Öte yandan mevâli tarafından dilde yapılan hatalarla en çirkin tarzda alay edilirdi. Araplar, Arap şiirinin de bir mevlâ için her yönüyle erişilemez bir seviye olduğuna inanırlardı. Araplar deve çobanlığı hayatından birkaç sene zarfında birdenbire saltanat zirvesine yükselmelerinden hâsıl olan bir ben-cillik gururuna kapılarak diğer milletleri ziyadesiyle aşağı görmeye başlamışlar. Bunun

³³⁷ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/412.

³³⁸ Câhız, *el-Beyan ve't-tebyin*, I/ 249.

³³⁹ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/412,413.

³⁴⁰ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/413.

³⁴¹ Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtü*, (Çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s.236.

neticesi olarak kendilerinin insan fitratının üzerinde, harika bir yaratılış ve meziyetlerle donatılmış olarak yaratıldıklarına inanmışlardı. Araplar bu sebeple fikir, meziyet, ilim itibarıyla kendilerini bütün milletlerden üstün görmelerinin yanında ruhen ve bedenen bütün yaratıklardan üstün olduklarına inandıklarından felç hastalığının bile saf Arap kanını taşıyan kimselere isabet etmeyeceğine, aksi görülürse bu hastalığa yakalananın kanının bir şekilde anne tarafından yabancı bir kana karışmış olduğuna inanmışlardı.³⁴² Araplar genellikle Arap babadan ve Arap olmayan anadan doğan çocuklarına “*hecîn*” diyorlardı. Hecîn olanların hor görülmesi ve kendilerine Araplarla eşit bir statü tanınmamasıyla ilgili birçok örnek vardır.³⁴³

Emevilerin tüm devlet yetkilileri; vâlileri, komutanları, memurları, tahsildarları, hicrî 99/717'de Ömer b. Abdülaziz hilâfete geçinceye kadar hep zulüm ve baskıyla hareket etmişlerdir. Onlar feth ettikleri, yerin ahali ile mülklerini, onları hakîr görmelerinin bir neticesi olarak kendilerine mahsus, helâl bir rızık addetmişlerdi. Nitekim Irak vâlisi Said b. el-Âs'ın "*Irak'ın tarım arazisi Kureyş'e mahsus bir bahçedir, istediğimizi alır, istediğimizi de bırakırız*" tarzındaki sözleri bunu teyit etmektedir. Yine İskenderiye civarında bulunan İhnâ emiri cizye olmak üzere kendilerinden ne kadar para istendiğini Amr b. el-Âs'tan sorduğu zaman Amr'ın ona "*Siz ancak bizim hazinemizsiniz paraya çok ihtiyacımız olursa sizden çok, az ihtiyacımız olursa az isteriz*" demesi de onların bakış açılarını gösteren delillerdendir.³⁴⁴

İslâmiyet, cizyeyi Müslümanların idaresinde yaşayan gayrimüslimlere farz kılmasına rağmen, meşhur vali Haccac onlardan Müslüman olanlardan cizyeyi kaldırmamış, üstelik kendilerine maaş verilsin veya bağışlardan istifade edebilsinler diye İslâm ordusuna katılmak için köylerden şehirlere göç edenleri köylerine geri çevirmiştir.³⁴⁵

Ömer b. Abdülaziz hilâfete geçince fitratındaki adalet, insaf gibi meziyetlerin etkisiyle devlet işlerini, annesi tarafından büyükbabası olan Ömer b. el-Hattâb devrindeki duruma çevirmek istemiş, bütün vâlilere fermanlar göndererek kendisinden önce yapılmış olan bütün zulüm ve şiddet hareketlerinin bertaraf edilmesini emretmiştir. Kapılarını şikâyetçilere açıp şikâyeti olanların kendisine mürâcaat etmeleri için ilânlar vermiştir.³⁴⁶ Aslında Ömer b. Abdülaziz dönemindeki genel rahatlık ve memnuniyet,

³⁴² Kılıçlı, Mustafa, age., s.58.

³⁴³ İbn Kuteybe, *Uyun'l-Ahbâr*, Kahire, 1925, 2/61.

³⁴⁴ Yâkut el-Hamevî, *Mu`cemü'l-Büldân*, Beyrut 1956, I/124.

³⁴⁵ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/416.

³⁴⁶ Kılıçlı, Mustafa, age., s.62.

Emeviler döneminin ne kadar sancılı geçtiğini gösteren en açık delildir. Arapların zulüm ve baskı politikalarının Ömer b. Abdülaziz dönemi istisna edilirse Emevilerin oluşumundan bitimine kadar hep var olduğunu söyleyebiliriz.

2.4.3. Abbâsîler Döneminde Mevâli

Bilindiği üzere hilâfet Emevilere intikal ettikten sonra dünyevî bir saltanata dönüşmüştür. Emeviler devri Araplıkta taassup; başka kavimlere, Arapların hâkimiyetlerine giren Mısır, Suriye Irak, Horasan vb. yerlerin ahalisi olan Nabatîlere, Rumlara, Süryanilere, Farslara, Türklere ve daha başka milletlere, hakir bir gözle bakmış, bütün uygulamalarında aşağılamıştı. Devletin bu taassup ve hakaretine haraç, cizye tahsilinde gösterilen şiddet ve daha başka konularda işlenen zulümlerin de ilâvesiyle halk ile iktidarın arası son derece açılmış, böyle bir idareden kurtulmaya ve Emevi halifelerini saltanattan indirmeye çalışanlara yardım etmeye başlamıştı. Emevi devletinin bu menfi durumunu değiştirmeyeceğini gören Zubeyriler ve Hâşimîler gibi Arap rakipleri fırsat kollayarak bu durumdan bıkmış olan mevâliye müracaat ediyor, kendilerine maaşlar temin ederek Emeviler aleyhine taraftar toplamaya başladılar. Bu tarzda hareket ederek, mevâliye başvurarak yardım karşılığında kendilerine maaş ve menfaat temin eden ilk kişi Hz. Hüseyin'in kâtillerinden intikam almak üzere Kûfe'ye giden Muhtar es-Sakafî (ö.67/687) olmuştur. Daha sonra Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as (ö. 85/704) ve el-Haris b. Sureye (ö. 128/746) Muhtar'ın izinden gitmişlerdir.³⁴⁷ Mevâli, Emevileri idareden uzaklaştırmak için halkı ayaklandıran kim olursa olsun ona destek olmuşlardır. O günkü İslâm devletinin her tarafındaki Arap olan ve olmayan, Müslüman ile gayr-i müslimler birlikte hareket etmişlerdir. Bu haklı başkaldırış sayesinde hicrî 132/750 yılında Emevi devleti yıkılarak yerine Abbâsîler geçmiştir. Böylece beş asırdan fazla hüküm sürecek olan Abbâsî imparatorluğunun temeli atılmıştır.

Abbâsîler, Emevi devletinin yıkılış sebeplerini çok iyi anlamış olduklarından mevâlinin çoğunluğunu teşkil eden, özellikle yeni devletin kurulmasında en büyük payı olan İranlılardan başta askeri alan olmak üzere birçok yönden faydalanmışlardır. Abbâsî halifelerinin çoğu baba tarafından Hâşimî Arap idiler ve onlar bunu kendileri için bir övünç kaynağı sayarlardı. Başka bir deyişle, Abbâsî devletin Arap idarecileri, başta Farslar olmak üzere diğer milletlerden faydalanmışlar fakat Araplıklarını da unutmamış-

³⁴⁷ Taberi, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk*, 8/598, 599.

lardır.³⁴⁸ Bunun yanında halifeler zevce edinme hususunda nesebe fazla önem vermemişlerdir. Abbasi halifeleri zevcelerini Fars, Türk, Rum gibi yabancılardan seçebilmişlerdir.³⁴⁹

Abbâsîlerin birinci asrında özellikle İranlıların devlet içinde büyük bir nüfuzu oluşmuştu. Halifelikten sonra gelen idari makamların en büyüğü olan vezirlik İranlıların elinde idi. Vali ve ordu komutanları hem Arap hem de Arap olmayanlardan idi. Kısacası Abbâsî idaresinde genelde yabancılar özelde Farslara bir üstünlük tanınmış ama diğer taraftan Araplık duygusu ortadan kalkmamıştır. Bunun sonucu olarak Emeviler devrinde başlayan Arap Acem mücadelesi Abbâsi asrında da devam etmiştir. Ancak Emevilerin döneminde mevcut olan Arapçılık hareketi bu defa adeta bir İrancılık hareketine dönüşmüştür. Mesela Emeviler döneminde baskı sebebiyle çıkmayan birçok edebi ses bu dönemde daha gür ve cesur bir şekilde kendini göstermiştir. Şâir İsmail b. Yesâr ve Beşşâr b. Burd bu isimlerin başında gelir.

Abbâsî halifeleri bütün mevâliye ve özellikle Horasanlılara çok büyük teveccühleri olmuştur. Bu cümleden olarak halife Mansur oğlu Mehdî'ye şu vasiyette bulunmuştur: "*Mevâline teveccühle bak. Kendilerine iyilikte bulun. Onları kendine yaklaştırmaya çalış. Onlardan çokça dostlar edin. Çünkü bir sıkıntıya düşersen onlar hemen senin yardımına koşarlar. Horasan halkını özellikle tavsiye ederim. Zira onlar bu devlet uğrunda mallarını, kanlarını feda etmiş en büyük yardımcıların ve taraftarlarındır. Bunların sana olan bağlılık ve muhabbetlerini sağlamlaştırmak için kendilerine daima iyilikte bulun. Kusurlarını affet. Güzel hizmetlerini mükâfatlandır. Onlardan vefat edenlerin yerine oğullarını ve akrabalarını hizmetine al*"³⁵⁰

Farslardan sonra özellikle Türklerin Abbasilerde etkin hale gelmesi el-Mütevekkilin hicri 232/847 dönemlerine denk gelir. Özellikle halife mütevekkilin Şiiler hakkında olumsuz düşünceleri Türklerin özellikle İranlılar ve öteki Arap olmayan unsurlar karşısında daha da güçlenmelerine, devlet nüfuzunu büsbütün ele geçirmeye daha hırslı olmalarına yardım etmiştir. Bilâhare Mutevekkil'in oğlu Muntasır (247–248/861–862) babasının öldürülmesine onları teşvik edince Mutevekkil'i katletmişler; böylece bu üzücü hâdise, Türk asıllı mevâlinin halifelere karşı cüretli hareketlerinin ilki olmuştur. Türkler, Mutevekkil'den sonra hicrî 247/861'de oğlu Muntasır'ı hilâfete getirmişlerdir.

³⁴⁸ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/s.35

³⁴⁹ Wellhausen, *Arap Devleti Ve Sukutu*, s.265

³⁵⁰ Taberi, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk*, 10/439

Muntasır'den sonra hicri 248/862 senesinde Musta'ın Mu'tezz, 252/866'da hilâfet makamına geçmişlerse de o zamana kadar Türklerin Abbâsî halifeleri ile idaresindeki nüfuzları bütün sınırları aşmıştı. Hatta Musta'ın devrinde Türklerin nüfuzu öylesine ileri gitmişti ki halife hazineyi saray memuru iki Türk' ün eline bırakmaya ve devletin parasıyla istedikleri şeyi yapmalarına izin vermeye mecbur kalmıştı.³⁵¹ Türklerin Abbâsî devletinde ne denli nüfuza sahip olduklarına dair nakledilen haberlerden olmak üzere tarihî kaynaklarda şöyle bir hikâye aktarılır: Mu'tezz hilâfet makamına geldiği zaman çevresindekiler müneccimler getirerek halifenin ne kadar yaşayacağını ve bu makamda ne kadar kalacağını sormuşlardı. Orada hazır bulunan nüktedan birisi kendini tutamayıp söze karışmış ve "*Bunlardan sormayın, benden sorun. Ben daha iyi biliri*" demişti. "*Peki, o halde, ne kadar yaşar? Saltanatı ne kadar sürer?*" diye sormaları üzerine o zât "*Türkler onu ne kadar başta tutarlarsa.*" cevabını vermişti.³⁵²

Genel olarak bir değerlendirme yapılacak olursa Abbasiler dönemi Arapların kibrini kırmaya ve onları katı Araplık düşüncesinden vazgeçirmeye çalışan Farsların ve ikinci unsur olarak da Türklerin nüfuzlarının hükümler olduğu bir devir olduğu söylenebilir. Abbasî devletinin kuruluşundan kısa bir müddet sonra başkent Bağdat'a nakledilmesi bile, Arapla Arap olmayan arasında vuku bulan mücadelenin Şuûbîler lehine döndüğünün en açık göstergesi olsa gerektir. Bu durum da ise sonradan bilhassa İranlıların ilerleme kaydedip Araplara üstün gelmelerine ve Emeviler devrindeki Arap asabiyyetine bir aksülamel olarak ortaya çıkan şüûbî düşüncenin Abbâsî asrında hız kazanıp her iki taraftan, Arap asıllı olan ve olmayan şairlerin, kâtiplerin, âlimlerin çalışmalarıyla zirveye ulaşmasına sebep teşkil etmiştir.

2.4.4. Mevâlinin İslam Medeniyetine İlmî Katkıları

Araplar, siyâdet ve fethetme lüzumlu olduğu için şiir ve tarihten başka hiçbir ilme ehemmiyet vermezlerdi. Mevâlinin ilim hayatında kısa zamanda başarı sağlamasının sebebi, irdelenmesi gereken önemli bir husustur. Arapçayı sonradan öğrendikleri halde Arap dili dâhil pek çok alanda söz sahibi olan mevâliye yapılan baskılar, onların dine ve dinî ilimlere yönelmelerini sağlamış ve çok geçmeden pek çok alanın önemli simaları haline gelmişlerdir. Diğer taraftan mevâli, ilim yoluyla sosyal statülerini yükseltme imkânına kavuştukları gibi eski dinlerden bazı yabancı görüşlerin İslâm'a sokulması imkânına da sahip olmuşlardır. Mevâli hem ilimle iştigal etmek suretiyle, ilmî hayata her

³⁵¹ Taberi, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 12/1512, 1544.

³⁵² Kılıçlı, Mustafa, age., s.136.

dönem de katkıda bulunmuşlardır. Kur'ân hafızlarıyla tefsir, lügat, şiir ve diğer birçok ilmin uleması ve tabîinin çoğunluğu onlardan meydana geliyordu. Mevâlinin ilmî alanında etkili olduğunu gösteren olaylardan birisi İbn Şihâb ez-Zuhrî ile Abdülmelik b. Mervân arasında geçtiği söylenen bir konuşmadır. Abdülmelik, Mekke, Yemen, Mısır; Şam, Cezire, Horasan, Basra ve Kûfe'de etkili olan âlimleri sormuş; Zuhrî, Kûfe hariç diğer bölgelerin hepsi için mevâlidenden olan bazı âlimlerin isimlerini saymıştır.³⁵³ Gayr-ı Arap unsurlar sahabe ile tâbiîn tabakasından sonra bütün sahalardaki ilmî hareketin liderliğini yürütmeye başlamışlardır. Emevi asrı ve sonrasında İslam coğrafyasının ekserisin de Arap asıllı olmayan mevlâ fakîhler, hadis râvîleri, müfessirler, fetvâ erbâbı, siyer ve megâzî kitapları yazarları, dilciler ve ediplerle dolup taşmıştır. Örneğin Mucâhid b. Cubeyr (ö. 103/721), İkrime (ölm. 105/723), Rebi'atu'r-Re'y (ö. 136/753), Suleymân b. Yesâr (ö. 103/721), Nâfi' ed-Deylemî (ö. 120/738), Mekhûl b. 'Abdillâh (ö. 118/736), Atâ' b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Yezîd b. Habîb (ö. 128/745-746) Emeviler devrinde dinî ilimlerde; Vehb b. Munebbih (ö. 110/728) ile Şurahbîl b. Sa'd (ö. 123/740) siyer ve megâzînin tedvîninde; Hammâd er-Râviye (ö. 155/772) Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), Muhammed b. İshâk (ö. 152/769) ise hem Emevi hem de Abbâsî asrında ahhâr ilminde şöhret kazanmış mevlâ âlimlerin bir grubunu teşkil ederler.³⁵⁴ Abbâsîler devrinde zirvesine ulaşan Şuûbiye hareketine mensup Fars asıllı âlimler, içinde gerçek dışı pek çok şeylerin yer aldığı bazı eserlerde yakın doğudaki bütün kültür ve mirasların hâlis Fars olduğu fikrine bile yer vermişlerdir. İrancılık taassubunun ağır bastığı âlimlerin edebiyat ve tarihin yanında âdâb, Merasim, destan gibi, İrancılığın özüne bağlı konularda Farsçadan Arapçaya tercüme yapmalarını yine bu hareketin ürünlerindedir. Nitekim birinci Abbâsî asrı, halifelerinin başlattıkları tercüme faaliyetinden ayrı olarak, Farsçadan Arapçaya geniş bir tercüme faaliyetine sahne olmuştur. İçinde pek çok hikâyeler, vaazlar, övünmeler bulunan ve hikâye unsurunun ağırlık kazandığı "*Hoday-nâme/Şiyeru'l-mulûk*"³⁵⁵ ile Sâsânî merasim ve geleneklerine dair "*Âyîn-nâme*", İbnu'l-Mukaffa'nın Bab-ı Berzeveyh adıyla bir bölüm ilâve ederek tercüme ettiği ve tercümesinde bazı tasarruflarda bulunduğu "*Kelîle ve Dimne*" ile İshâk b. Yezîd'in tercüme ettiği İhtiyâr-nâme adıyla meşhur "*Sîreti'l-Furs*"³⁵⁶ vb. Fars asıllı

³⁵³ Demircan, Adnan, age., s.142,143.

³⁵⁴ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, II, 327.

³⁵⁵ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.132,36.

³⁵⁶ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.305.

müelliflerin şüûbi düşünce içinde yaptıkları tercümeler, bu konudaki örneklerden birkaç tanesidir.

2.4.5. Şuûbiye Kavramı

Kökene Arapça olan Şuûbiye kelimesinin aslı “Ş-A-B”, Mastarı ise “Şa’b” şeklindedir. “Şuub” mastarın çoğulu olup sonundaki nisbet yası tekillîği ifade ederken, müenneslik taşı ise kelimeye fırka ve cemaat manasını kazandırmaktadır.³⁵⁷

“Şa’b” sözlükte topluluk, grup, cemaat, halk anlamlarını taşıırken aynı zamanda Araplardaki kabile hiyerarşisinin büyük halkalarından birine de isim olmuştur. Arap sosyal yapısının hiyerarşik sıralaması yaygın olarak cizm, cumhur, şa’b, kabile, imare, batn, fahz, aşire, fasıla, raht şeklinde düzenlenmiştir.³⁵⁸ “şuûb” kelimesi Hucurat sure-sinde geçen “*Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanış-manız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır*” ayetinden esinlenerek alınmıştır. Bu ayette, “*kabâil*”, Arap kabilelerini temsil ederken “*şuûb*” lafzı ise gayr-ı Arap unsurları ifade etmektedir anlayışı yaygın bir hal almıştır. İslâm memleketlerinde yaşayan Arap olmayan unsurlar, Araplara nazaran daha münevver idiler. Bunların, Araplara karşı medenî üstünlüklerini anlamaları, İslâm âleminde bazı kavmî hareketler doğurdu ki bunlar “*Şuûbiye*” umumi ismiyle şöret buldular.

Orijinal Şuûbiye, dini tabanda, hiç bir kabile veya ırkın üstünlük mirası olmadığı doktrinini ortaya koyan ve özelde Kureyş’in hilâfette kalıtsal hakka sahip olduğu fikrine karşı çıkan grubu ifade ederken, üçüncü yüzyıl Şuûbîleri, İranlıların ve diğer Arap olmayan ırkların Araplardan üstün olduğunu iddia ediyor ve iddialarını sosyal ve kültürel olan ama dinî olmayan delillerle savunuyordu. Şuûbiye erken dönem İslam toplumunda Arapların üstünlük iddialarına karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Esasen bu tepki öteden beri Arap kabileleri arasında etkin rol oynayan asabiye anlayışı ve onun bir çeşit uzantısı olan Arapçılık anlayışının bir ürünüdür. Bu hareket ilk defa Emevi döneminde İslami bir konu çerçevesinde ortaya çıktı ve halkların eşitliğini savundu fakat daha sonraları haklı iddialarında güç kazanınca Araplarla rekabete başladıkları gibi eski medeniyetlerini de yeniden canlandırmaya çalışan, siyasi edebi ve dini faaliyetler ve

³⁵⁷ İbn Manzur, *Lİsanu’l-Arab* 4/2269.

³⁵⁸ Nüveyrî, Şihâbuddin Ahmed b. Abdilvehhâb; *Nihâyetü’l-Ereb fi Fünûni’l-Edeb* (thk: Muhammed Ebu’l-Fadl. İbrahim), I-XXIX, Kahire 1395/1975, 2/277-286.

bunları gerçekleştiren grupların oluşturdukları topluluklar haline dönüştü.³⁵⁹ Oryantalist I. Goldziher, Şuûbîye'yi " Kur'an ve sünnetin emirleri doğrultusunda hâlis Araplarla onların dışındaki diğer Müslüman milletlere eşit davranılmasına davet eden büyük bir cemaatin özünü temsil eden düşünürler ve yazarlar topluluğudur. J.Wellhausen, Şuûbîye'yi fikrî bir hizip olarak görmeyip aksine onu özünde siyasi, ictimâî ve islâmî özellikler bulunan dinî bir hareket olarak düşünmektedir. P.K. Hitti ise Şuûbîyenin aldığı şeklin, edebî münakaşalar çerçevesinde olduğunu; bu hareket mensuplarının, Arapların tefekkür alanındaki üstünlük iddiaları ile alay etmenin yanında şiir ve edebî sanatlarda Arap olmayanların üstünlüğünü ileri sürdüklerini ifade etmektedir.³⁶⁰ Arap düşünürlerden Abdülaziz Duri ise bu hareketi belli bir gurubun hareketi olarak görmeyip, Arapların itaat altına aldıkları bütün etnik ve dini grupların yer aldıkları bir hareket olduğunu düşünmektedir. Şuûbîye fırkasının asıl gayesi ise Arap otoritesini sarsmak, Arap kültürünün yeni nesillere ulaşmasını engellemektir.³⁶¹ Bu harekete aynı perspektiften bakan Arap mütefekkirlerden Kaddura Zahiye, Şuûbîye akımını siyasi, etnik, dini ve kültürel hareket olarak görüp, hareketin gerçek niyetinin Arap hâkimiyetini ortadan kaldırarak yerine fars kültür ve medeniyetini yeniden ikame etmek isteyen bir hareket olduğunu savunur.³⁶²

Şuûbîye lâfzı aslen, Arap asıllı olmayanlardan Araplarla mücadeleye girişen şu üç grup insana atfedilmekteydi:

I. grup: Şuûbîler başlangıçta, bütün milletler ve ırklar arasında tam bir eşitliğe, bütün insanlar bir, parça topraktan ve Hz. Âdem'in sulbünden geldikleri için, Arap olsun olmasın hiç kimsenin bir başkasına üstün olmadığını kabule çağırılmışlardı. O nedenle bu grubun mensupları ilk zamanlar Ehlu't-Tesviye adıyla tanınmışlardır. Bunlar, üstün olmayı sadece din ve ahlâka, kişinin şerefi ile azmine bağlayanlardır. Arap asıllı bazen de Arap oldukları halde Arapların bu konudaki haksız hareketlerine karşı çıkan dindar âlimlerin pek çoğu bu grubu temsil etmekteydi. Ancak zamanla bu haklı davasından sapan haddi aşan, kendi lehine asabiyette aşırılığa giden, Arapları bütün faziletlerden tecrit edip onlara her türlü rezaleti yakıştıran kişiler ortaya çıktı. Bunlar da ikinci ve üçüncü grupları temsil ediyordu.

³⁵⁹ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, I./28.

³⁶⁰ Kılıçlı, Mustafa, age., s.74,75.

³⁶¹ Duri, Abdülaziz, *Cuzuruhu't-Tarhiyye li'-Şuûbîyye*, Beyrut 1981 S.13-14.

³⁶² Kaddûra, Zâhiye, *eş-Şuûbîyye ve Eseruhâ el-İctimâiyye ve's-Siyâsiyye*, Beyrut 1988, s.19-25.

II. grup: Sadece Araplara bir millet olarak hücum eden ancak İslamiyet'e herhangi bir saldırıda bulunmayanlardır. Çünkü bunlara nazarında İslâm, Arapların arasında zuhur etmiş olsa bile, herkesin dinidir. Bu grubu daha çok Arap asıllı olmayanlardan eski dinlerini devam ettirenler veya Müslüman olup da kendilerinde millî duyguları ağır basan, saltanatlarını ortadan kaldırdıkları ve istiklâllerini ellerinden aldıkları için Araplardan nefret edenler teşkil etmekteydi.

III. grup: Arapların diğer kavimlerden üstün olduklarına kesinlikle inanmayan, aksine Araplardan başka bazı milletlerin onlardan üstün olduklarını savunan, Araplara her türlü adiliği yakıştıran ve yeri geldikçe onların yeni dini İslamiyet'e de saldırmaktan çekinmeyen kimseler temsil etmekteydi. Sahip oldukları aşırı asabiyet duyguları onları, Arapları ve dinleri bile olsa onlardan gelen her şeyi çirkin görmeye sevk etmiştir.³⁶³

Gerçekten Şuûbîye başlangıçta dinî bazı direktifleri kendisine hareket noktası olarak almış fakat sonradan onları bir tarafa bırakmış; kendilerini sürekli olarak beşeriyetin en asili görüp mevâliye en ağır içtimâi ve siyasî baskıları revâ gören Arapların hükümranlığını yıkarak, İslâmiyetin gelişiyle Arapların idâresine giren Arap olmayan milletleri eski idâre ve medeniyetlerine kavuşturmak için çaba sarf etmiş siyâsî, edebî, dinî bir hareket ve bu hareket mensuplarının oluşturduğu bir fırkadır. Yaklaşık dört asır boyunca kimisi ihtilâlcî, kimisi edebî, kimisi de dinî olan hareketler yapılmıştır. Bu sürekli mücâdele ise o devirlerde Arap devletinin tebaasını meydana getiren unsurlar arasında vukû bulmuş, bunlar arasında en üstün ve en imtiyazlısı da hiç şüphesiz Farslar olmuştur. Bunun nedeni ise, Arapların fetihler esnasında ilk karşılaştıkları yabancı ve güçlü unsurun Farslar oluşuna bağlanabilir.

Araplarla Şuûbîler arasındaki mücâdele alanı Hicaz'dan Horasan'a, Irak ve Şam'dan kuzey Afrika ile Endülüs'e kadar uzanan, mevâlinin ikâmet ettiği daha nice bölgeleri içine alan geniş bir arâziye yayılmıştı. Fakat onun en belirgin yaşandığı yerler Irak, Horasan ve Endülüs idi. Şuûbîleri oluşturan unsurlar başta Fars Rum Türkler olmak üzere aralarında Süryani, Nebati, Kipti soyundan gelenler, Endülüs çevresinde ise İspanyollar ve Slavlar vardı.³⁶⁴

Şuûbîye kelimesinin bir fırka anlamında kullanıldığı en eski eser Câhız in el-Beyan ve't-Tebyin'idir.³⁶⁵ Câhız'den sonra İbn Kuteybe'nin eserlerinde Ebu'l-Ferec'in *el-*

³⁶³ Kılıçlı, Mustafa, age., s.72,73.

³⁶⁴ Kılıçlı, Mustafa, age., s.86.

³⁶⁵ Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, 3/5.

Eğani'sinde, İbn Abdi Rabbih'in *el-İkdu'l-Ferid* adlı kitabında görüldüğü gibi artık tarihçilerin ve ediplerin eserlerinde Şuûbîye terimi özel anlamında ziyâdesiyle kullanılmaya başlanmıştır.

2.4.6. Fahr ve Şuûbiye

Fahr, câhiliye devrinden itibaren Emevi asrının sonlarına kadar Araplarda mevcut olan ve Arapların, kabile asabiyetleri vesilesiyle onunla sürekli olarak nesep konusunu ve övünmeye vesile hususları işlemişlerdir. Şuûbîye hareketinin zirveye ulaştığı birinci Abbâsî asrına kadar Arap şiirinde fahr, Arapların kendi kabile ve nesepleriyle övünme vesilesi idi. Ancak Şuûbî şâirlerin ortaya çıkışıyla fahrın alanı ve temsilcileri değişmiştir. Daha önceleri fahr Arapların kabile şairleri arasında revaçta olup onda övünen tarafın iyi işleri ve hasletleri, Karşı tarafın ise kötü işleri, kusurları dile getirilirken Şuûbîye hareketi ile fahrın konusunu Araplarla Arap olmayan milletler arasında vuku bulan neseplerin üstünlüğü eskilerin bütün iyi işleriyle övünme teşkil etmiştir.

Şuûbîye hareketinin hız kazanmaya başladığı hicri ikinci asrın ortalarından itibaren Şuûbî hareketin zayıfladığı hicrî beşinci asrın sonlarına kadar pek çok mevlâ şâir yetişmiştir. Abbâsîler devrinde meşhur olmuş, mevlâ şâirlerden Beşşar b. Burd, Ebu Nuvas, Ebu Ya'kub, Di'be'l-Huzai, Ebu İshak el-Mütevekkili ve Mihyar ed-Deylemi Bu dönemde ses getiren Şuûbî fahrı kullanan şairlerden ön plana çıkanlardır. Beşşâr b. Burd el-Ukayli müfrit bir Şuûbî şâirdir. Arapları tahkir ve Acemleri övme temalı yazdığı şiirleriyle yaşadığı dönem Şuûbî hareketin lideri sayılır. Beşşar'ın Şuûbîliğini net bir şekilde ortaya koyan şiirleri hayli fazladır. Beşşar, Arapların velâsını kabul etmeyerek onu Araplara iade edip velâsının sadece Rabbine olduğunu söylerken şöyle diyordu:

"Onların bir kısmı zavallı Arapların mevlâsı olduğu halde
Ben, yücelik sâhibi Allah'ın mevlâsı (kölesi) oldum.
O halde sen faziletine sahip ol ve bununla iftihar et.
Senin mevlân (efendin), güzel davranışların sâhibi olan
Bütün Temim kabilesinin fertlerinden ve
Hac ibadetinin yerine getirilmesiyle vazifeli
Kureyşlilerden daha cömert ve daha şerefli dir.
Sen bir savunma ihtiyacı duymaksızın mevlân Allah'a dön.

Ben, senin en yüce, en büyük olan mevlânı her türlü yakışıksız sıfatlardan tenzih ederim." ³⁶⁶

Beşşâr bu sözleriyle tüm mevâliyi Araplara cephe almaya çağırmış, onları Arapların içinden çekilmeye ve asıllarına dönmeye teşvik etmiştir. Şiirlerinde Arapları tahkir ve Acemlerle iftihar gibi, Şuûbîliğin iki ana esasını devamlı şekilde işlemiştir. Bir kasidesinde duygularını şu şekilde ifade ediyor:

İster sağ ister ölü olsun bütün Araplara benim
Şeref sahibi kişilerin de üstünde yüksek şeref sahibi biri olduğumu;
Sayesinde göklere yükseldiğim dedemin, Kisra babamın ise sâsan olduğunu...
Kayserinde dayım olduğunu... bildirecek kimse yok mu?
Babam hiçbir zaman uyuz devenin ardında deve türküsü söylemedi...
Biz kuyruğunu sallayan kertenkeleyi de kızartmış değiliz...
Babam hiçbir zaman ayaklarını ayırarak ateşin aleviyle ısınmamıştır.
Şüphesiz biz uzun devirler boyunca hükümranlıkları sürüp gelen hükümdarlar
rız. ³⁶⁷

Ebû Nuvâs, beşşar b. Burd gibi döneminde Şuûbîliğiyle şöhret bulmuş Farslı şairdir. Onun Arapların yaşantılarını eleştirip onları hakîr gördüğü ve Farslarla övünüp eserlerini yücelttiği kasideleri çoktur. Şuûbîliğini gösteren şiirlerden birkaç örnek şöyledir: ³⁶⁸

“İnsanların en değerlileri yiğit ve hür Farslardır.
Onların sohbet esnasında övünme gibi adetleri yoktur.
Ne zaman bir Arap topluluğuyla sohbet edecek olsam
Temim kabilesinden olanlar hemen övünmelerine vesile olacak şeyleri anmaya
başlarlar...”

“Kisranın sarayındaki yaşayışla bedevinin yaşayış tarzı
ve yine at yarışlarının yapıldığı meydanlarla
Koyun sürülerinin dolaştığı sahralar hiç karşılaştırılabilir mi?”
“ Bunlar Temim ve Bekr kabilelerinin geriye bıraktıkları miras değil,
Kisra Enuşirevan’ın bıraktığı miraslardır.”

³⁶⁶ Ahmet Emin, Duha'l-islam, I/39.

³⁶⁷ Kılıçlı, Mustafa, age., s.157.

³⁶⁸ Kılıçlı, Mustafa, age., s.159.

2.4.7. Şuûbîlerin İslam Kültürüne Katkıları

Bilindiği gibi Araplar atalarının neseplerini bilmeye ve onları nesilden nesile aktarmaya kendilerini zorunlu hissetmişlerdir. O nedenle Araplar neseplerine Eyyam ve ahbâra ait her şeyi dikkatle muhafazaya gayret göstermişler. Neseplerini ataları Adnan ve Kâhta'na bağlamalarının yanı sıra Arap ensâbını büyükten küçüğe doğru Şa'b, kabile, imare, batn, fahz ve fasile Şeklinde sıralamışlardır. Araplar, nesilden nesile aktardıkları soy ve nesepleriyle sonsuz bir iftihar duyarlardı. Ve bu neseşerelerini genellikle Hz. Âdem'e kadar çıkarırlardı. Araplardan başka hiçbir millet neseşer konusunu bir ilim derecesine çıkarmış değildir. Neseşer o kadar ileri gitmişlerdi ki şehir ve memleketlerin isimlerini bile kendi atalarından bazılarına nisbet ederek bunu da iftihar vesilesi olarak kullanmışlardır. Örneğın birine, "*Endülü's'ü tesis eden kimdir?*" diye sorulsa hemen "*Endelus b. Yâfes b. Nuh'tur*" cevabını verir. Bu ilim beraberinde "*Nessabun*" diye tabir edilen, kabilelerin isimleri ile tüm inceliklerini ve ayrıntısını en ince tarzda hıfzeden neseşer ulemasını oluşturmuştur. Her kabile, her imare her batn bir veya birden fazla neseşer âlimine sahipti. Dagfel b. Hanzala, Umeyre Ebû Damdam, İbn Lisân el-Hümmere, Zeyd b. el-Keyyis en-Nemin, en-Nahhâr b. Evs el-Kudâî, Sa'sa'a b. Sûhân, Abdullâh b. Abdilhicr b. Abdilmedân Cahiliyede yetişmiş, bazıısı islâmî devirde de yaşamış meşhur Arap neseşerilerinden idiler.³⁶⁹

Hulefây-i Raşidin döneminde derlenen neseşer bilgileri, bir taraftan genişleyen neseşer düzenlemesi için bir hareket noktası olmuş iken diğer taraftan da Arapların eski kabile kıskançlıklarının devamına sebep teşkil etmiştir. Neseşer ilmi anlayışı özellikle Abbâsî asrında Şuûbiye ve Arap taraftarlarınca yekdiğerine karşı kullanılmıştır. Emeviler döneminden başlayarak Arap olmayan Müslümanlar, birçok alanda olduğu gibi neseşer ilminde de Arapları geride bırakmışlardır. İster Arap hem de Arap olmayan neseşer bilginleri olsun, kabilelerin kötü yönlerinin yanında iyi yönlerini de araştırmışlardır. Arap müellifler, Câhiliye Araplarının üstünlüklerini, kahramanlıklarını, şan ve şöretlerini ihtiva eden kitaplar yanı sıra onların kötü yönlerini, kusurlarını mesâlib adı altında kitaplar da yazmışlardır. Arap edebiyatında mesâlib konulu ilk eser Ziyâd b. Ebîh'e aittir.

Şuûbî yazarlar Arapların mesâlibini ortaya dökmek, onların cömertlik ve misafirperverlik gibi seciyelerini kötülemek için eserler telif etmelerinin yanında Acemlerin

³⁶⁹ Alûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu 'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli 'l-Arab*, 1. Baskı, Beyrut, 1314, 3/196,197.

mefâhirini, mehâsinini dile getiren, onların Araplara üstün olduklarını ispatlamaya çalışan “*Fadlu'l-Acem Ala'l-Arab*” nevinden kitaplar da yazmışlardır.

Erken devirlerden itibaren mevâlinin hadis rivayetinde tartışmasız etkisi görülmektedir. Hadisle iştilgal eden meşhur mevâli âlimlerden bazılarının isimlerini zikretmemiz mevâlinin bu alana katkıları hakkında bizlere fikir verecektir. Mekke âlimlerinden Abdullah b. Abbâs'ın mevlâsı İkrime b. Abdullah el-Berberî (105/723), Atâ b. Ebî Rabâh (114/732), İbn Cureyc (150/767), Medine âlimlerinden Atâ b. Yesâr (103/721), Sülymân b. Yesâr (107/725), İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi' (117/735), Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (131/748), Yemen âlimlerinden Ma'mer b. Râşid (153/770), Tâvûs b. Keysân (106/724), Şam âlimlerinden Sa'îd b. Beşîr (168/784), Basra alimlerinden Zeyd b. Sâbit'in mevlâsı Hasan el-Basrî (110/728), Enes b. Mâlik'in mevlâsı Muhammed b. Şîrîn (110/729), Eyyûb es-Sahtiyânî (131/748), Hâli d el-Hazzâ (141/758), Humeyd et-Tayîl (142/759), Küfe alimlerinden el-A'meş (148/765) Cezîre alimlerinden Meymûn b. Mihrân er-Rakkî (117/735-) gibi kimseler adları zikredilebilecek kişilerden sadece bir kaçıdır.

Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in şu ifadesi mevâlinin fıkıh alanındaki etkisi hususunu çok açık izah niteliğindedir. “*Abadile yani Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amrb. el-As öldükten sonra Medine hariç fıkıh ilmi her tarafta mevâlinin elindeydi. Yüce Allah Medine'yi öteki beldelerden ayırarak ona Kureyşli bir fakih nasip etti. Medine fakihî Said b. el-Müseyyeb tartışmasız Arap kökenlidir.*”³⁷⁰ İsimleri hadisçiler adı altında anılan çoğu kimse aynı zamanda. Fakih idiler. Bunlara ilave olarak, Medine'de Süleym b. Yesar (107/725), Mekke'de Ata b. Ebi Rabah (114/732), Mücahid b. Cebr (103/721), İkrime (150/767), Basra'da Hasanb. Basri (110/728), Muhammed b. Sirin (110/729), Kufe'de Said b. Cübeyr (95/714), Kadı Şurayh (76/695), Şam'da Mekhul (116/734), Mısır'da Leys b. Said (165/781), Yemen'de Tavus (106/724) ve son olarak Hanefi mezhebinin kurucusu Teymullah b. Salebe'nin mevlâsı İmam-ı Azam Ebu Hanife mevâliden şöhret kazanmış fıkıhçılardır.

Emeviler döneminde tefsir alanında çalışmalar yapan önemli simaların büyük bir kısmı mevâlidendir. Tefsir alanında isim yapmış birkaç isim şunlardır. Hadis alimleri kategorisinde saydığımız, Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs b. Keysân, Mucâhid b. Gebr, Sa'îd b. Cubeyr, İkrime ve Meymûn b. Mihrân gibi müfessirlere ek olarak Amr b. Dînâr

³⁷⁰ Yakut el-Hamevî, *Mu`cemü'l-Büldân*, Beyrut 1956, s.354.

(126/743), Vehb b. Munebbih (116/734), Vâsıl b. Atâ (132/749) gibi.³⁷¹ Tâbiîn devrinde Yahudi ve Hristiyanlardan Müslüman olanlar çoğaldığı için tefsirlere İsrailiyat ve Nasrâniyât bilgileri yoğun bir şekilde girebilmiştir. İsrailiyatın önemli ravilerinden birisi Vehb b, Munebbih ve Nasraniyâtın önemli nâkili ise İbn Cüreyc (149/766) mevâlidendir.³⁷²

Yedi kıraat imamından üçü mevâlidendir. Bunlar da Âsim b. Ebi'n-Necûd (127/745), Ali b. Hamza el- Kisâî (189/805) ve Hamza ez-Zeyyât (156/773) ve diğer bazı kıraat âlimleri Yahya b. Vessâb el-Kûfî (103/721), Yahya b. el-Hâris ez-Zimari (145/762) den oluşmaktadır.³⁷³

Meğâziyle ilgili bir eser yazdığı söylenen Yezîd b. Rûmân (130/747), bir başka, meğâzî yazarı, olan Ma'mer b. Râşid (153/770), en eski sîret yazarlarından olan Muhammed b. îshâk (151/768) mevâlî şahsiyetlerden tebârüz edenlerdendir.³⁷⁴

Arap dili üzerine çalışmalar yapan ve Arap dilbilgisi konusunda ekol sayılan Sîbeveyh (180/796), lügat, edebiyat ve nahiv konusunda eser veren Ma'mer b, el-Musennâ (210/825), mevâlidendir.³⁷⁵

Müslümanlar arasında musikî sanatını icra edenler de mevâlidendi. Musikî ve şarkıcılığın mevâlinin elinde olduğu tartışılmaz bir husustur. Şarkının babası olarak bilinen Medineli Tuvays (92/711) ve ondan sonra gelen İbn Sureyc mevâlidendir. İbn Sureyc İran'ın ud geleneğini İslâm musikisine sokan kimse olarak bilinir. Ayrıca o, musikî icra edilirken özel bir değneğin, idare eden şef tarafından kullanılması âdetini ilk getiren şahıs olarak da görülür.³⁷⁶ Bir başka önemli şarkıcı, babası siyahî olan Ma'bed b. Vehb (125/743), musikiye dair bir eser yazan ve Arap şarkılarının ilk derleyicisi olan Yunus el-Kâtib İbn Misceh, el-Garîd (95/714), İbn Muhriz, Cemîle (125/743), İbn Âişe ve şair-şarkıcı Ebû Sa'îd gibi isimler mevâliden olan şarkıcıların belli başlılarıdır.

2.5. Arap ve Şuûbîlerin Karşılıklı Üstünlük İddiaları

Emeviler devrindeki Arapların mevâliye karşı olan katı tutumlarını temellendirmek, kendilerinin her şeyin hâkimi olduklarına inandırmak için şu gibi ifadeleri kullanıyorlardı: "Araplar hayatlarını hür olarak yaşadılar. Cahiliye devirlerinde onlar, İran ve

³⁷¹ Demircan, Adnan, age.152.

³⁷² Demircan, Adnan, age.152.

³⁷³ Demircan, Adnan, age.151.

³⁷⁴ Demircan, Adnan, age.152.

³⁷⁵ Demircan, Adnan, age.154.

³⁷⁶ Demircan, Adnan, age.155.

Bizans devletlerine komşu idiler. O iki devlet ise komşu memleketleri istilâ edip büyük birer saltanat kurmuşlardı. Her birinin düzenli orduları ve sayılmayacak kadar çok askerleri vardı. Buna rağmen ikisi de Arapların istiklâllerine el sürmeye, topraklarına ayak basmaya cesaret edemediler. Üstelik yalandan sevgi gösterip onlara yaltaklandılar. Hîre'deki Lahmilere, Şam'daki Gassânîlere mal verip yardımda bulundular. Kendilerini yarımada'daki Arapların yağmalarından korumak için onları araya soktular. Arapların onlara muhtaç oluşundan ziyade onlar Araplara muhtaç idiler. Müslüman olduktan sonra Araplar istiklâllerini muhafaza ettikleri gibi, İranlıların istiklâlini ellerinden alıp kendi idarelerine boyun eğdirdiler. Bizans ordularını da yenip onları Arap topraklarından çıkardılar." Yine "Arapların, kendileriyle üstünlük sağladıkları sıfatları vardır. Onlar misafire karşı insanların en cömerdi, yardım dileyenin en yardımcısıdır. Onlardan kim olursa olsun, kendisine gelen misafir için biricik devesini boğazlar. Misafirini karşılar atının geminden bile tutar ve ona en güzel ikramlarda bulunur. Arap ne zaman bir feryat işitse o feryadın geldiği tarafa uçarak gider. Araplar, milletlerin en vefalılarıdır... Araplar, neseplerini en iyi şekilde ve sağlam olarak muhafaza eden insanlardır. Onların içinde nesebini bilmeyen, atalarının isimlerini sayamayan kimse yoktur. Biri atasından başkasına intisap ettiği zaman onun nesebi şüpheli biri olduğunu bilirler. İşte onlar bunun üzerine asaletlerini, şereflerini kurmuşlardır. İslâmiyet de Araplar arasında zuhur etti. Allah'ın elçisi Hz. Muhammed onlardandır. İslâm dinine onlar dâvette bulundular. İslâm'ı öteki milletlerin arasına onlar yaydılar. Arap olmayanlardan Müslüman olan her kişinin boynunda Araplara sonsuz bir minnet borcu vardır. Acemleri eski dinlerinden kurtaranlar, şirkten tevhit inancına götürenler, hidayetleri için seferber olanlar ve yaşamaları için kendilerini ölüme adayanlar da Araplardır."³⁷⁷

Aynı şekilde Fars asıllı meşhur edip İbnu'l-Mukaffa (ö.142/759) nın sözlerini Araplar kendi lehlerine delil olarak kullanmışlardır. İbnu'l-Mukaffa' Basra'da İranlı büyüklerden birinin evinde bir toplantıda bulunmuştu. Toplantıda Arap eşrâfindan da birkaç zât vardı. İbnu'l-Mukaffa' bir ara söze başlayarak orada bulunanlardan birine "*En akıllı millet hangisidir?*" diye sordu. Kendi milletini kastedtiğini zannederek ona "*Farslardır*" cevabını verdi, İbnu'l-Mukaffa' "*Hayır, İranlılar her ne kadar cihâni feth ederek büyük bir devlet sahibi olmuşlar ise de kendi akıl ve zekâlarıyla bir icâda muvaffak olamamışlardır*" dedi. Oradakiler "*Şu halde Rum milletidir*" dediler. Buna da "*Hayır*"

³⁷⁷ Ahmet Emin, Duha'l-İslam, I/50.

diye cevap verdi. Meclistekiler o sırada tanınmış olan milletleri birer birer saydılar. İbnu'l-Mukaffa' bunların hepsine "*Hayır*" diyordu. Bunun üzerine "*Peki sen söyle*" dediler. İbnu'l-Mukaffa' "*En akıllı millet Araplardır*" dedi ve devam etti "*Onlardan olmak bahtiyarlığına, nâil olamadım ise de onları tanımak bahtiyarlığından mahrum kalmadım. Araplar cihangirlikte, devlet teşkilinde herhangi bir milletin bıraktığı ile yetinmediler. Kendilerine mahsus bir cihangirlik, bir devlet vücuda getirdiler. Araplar deve ve koyun çobanlığı ile uğraşırlar. Kıldan ve deriden yapılmış çadırlarda otururlar. Hal böyle olmakla beraber bir Arap, kuvvetiyle yardımdan, varlığıyla cömertlikten, başkalarının saâdet ve felâketine ortak olmaktan çekinmez. Akıl ve zekâsıyla bir şeyi târif ve tavsif edince o şey artık onu kabullenmiş olur. O, bir şeyi icrâ edince o icraata itiraz imkânsız addedilir. Güzel gördüğü şey güzel, çirkin gördüğü şey çirkin olur. Araplar kendi nefislerini terbiye etmişler, kendi himmet, kalp ve lisanlarıyla yüksek bir mevkie gelmişlerdir. Bu sayede Allah onların saltanatlarını arttırmış, hem kendilerine hem de başkalarına hayır ve saadet olmak üzere din ve hilâfeti onların vasıtasıyla yaymıştır*"³⁷⁸

Şuubîlerin görüş ve iddialarına gelince, Arapların iddiaları ve özellikle yabancı unsurların Emevi ler devrinde gördükleri baskı, geçirdikleri sıkıntılı durumlar karşısında sıkça kullandıkları ayet, "*Ey insanlar, biz sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah'ın yanında en üstün olanınız, en çok takvaya sahip olanınızdır*" meâlindeki Kur'ân âyeti ile Hz. Peygamberin Veda hutbesindeki eşitliği ifade eden sözlerini, dâvâlarını destekler mâhiyette gördükleri daha başka hadislerini ele alarak Araplarla mücâdeleye kalkıştıkları görülmektedir. Şuûbîyenin ilk merhalesi sayılan Araplarla Arap olmayanlara eşit ve adâletli davrânılmasını isteyen ehlu't-tesviye mensupları şöyle diyorlardı: "*Biz adâlete, eşitliğe, insanların tümünün bir kişinin soyundan geldiğine inanıyoruz. Bu konuda Hz. Peygamber'in "İnananlar kardeştirler. Kanları da birbirine denktir"* ve o, ümmetine vedâ ettiğini bildirdiği hutbesindeki "*Ey insanlar, Cenâb-ı Hakk sizden Câhiliye kibrini ve atalarla övünmeyi kaldırmıştır. Hepiniz Adem'densiniz ve Âdem de topraktır. Takvânın dışında bir Arabın Arap olmayan birine üstünlüğü yoktur*" buyurmuştur. Hz. Peygamber'in bu sözleri Allah Taâlâ'nın "*Allah'ın yanında en üstün olanınız Onun emirlerinin dışına çıkmaktan en çok sakınanınızdır*" sözüne de paraleldir. Ne var ki siz, övünmeden başka hiçbir şeyi kabul etmediniz. "İslâmiyete girmede bizi geçmiş, ege kemiği gibi olana kadar namaz kılmış, yay gibi olana kadar oruç tutmuş olsalar bile

³⁷⁸ İbn Abdірabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/324; Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, I/51.

Arap olmayanlar bize müsâvi olamaz" dediniz... Biz sizin bu tutumunuzu hoş karşılıyoruz. Ama yine de bizim ve sizin peygamberinizin menettiği atalarla övünmelerinize cevap veriyoruz. Çünkü siz onun emrinin aksini yapmada direttiniz."³⁷⁹

Zaman ilerledikçe şartlar haklı durumda olan Ehlu 't-tesviyenin lehine işledi. Onlar artık devletin yüksek mevkilerinden birçoğunu işgal etmişler ve Arap idarecilere yaklaşmışlardı. Önceden dört elle sarıldıkları adâlet ve müsâvât prensiplerinin artık yetersiz olduğunu düşünmeye, neticede Arapların övünmelerini ve üstün olma iddiâlarını kesinlikle kabul etmeme tavrını takınmaya, Arapların kendileriyle övündükleri şeylere teker teker karşılık vermeye başladılar. Arap olmayan milletlerin târihlerindeki en parlak olayları çıkardılar. Geçmişte tarihe damgasını vuran Arap olmayan Nemrutları, Amâlikleri, Kistrâları, Kayserleri, peygamber Hz. Süleymân'ı ve Büyük İskender'i örnek göstererek Araplara şöyle cevap verdiler: "Övünme konusundaki delillerinize cevap veriyor ve diyoruz ki: Övünmenin saltanat ve peygamberlikle olduğunu mu iddiâ ediyorsunuz? Eğer saltanat olduğunu iddiâ ediyorsanız bilmiş olunuz ki Firavunlar, Nemrutlar, Amâlikler, Kistrâlar, Kayserler yeryüzünün bütün hükümdarları bizdendir. İnsanlardan herhangi birinin, emrine insanların, cinlerin, kuşların ve rüzgârların verildiği Hz. Süleyman'ın saltanatına sâhip olması mümkün müdür? Biliniz ki o bizden biridir. Yine insanlardan birinin, güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar bütün dünya topraklarına sâhip olan, iki yakayı denkleştiren demirden bir set yapıp onun arkasına sayıca dünya halkının üzerinde bulunan bir milleti hapseden İskender'in saltanatının benzeri bir saltanatı oldu mu? Dünyada insanoğlundan hiçbir kimse İskender'in eserlerinin benzerine sâhip olmamıştır. Delil olarak sadece onun, denizin içinde tesis ettiği ve ucuna, camında bütün denizin görüldüğü bir ayna yerleştirdiği İskenderiye deniz feneri yeter..."Övünmenin nübüvvetle olacağını sanıyorsanız bilmelisiniz ki Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İsmâîl ve Hz. Muhammed olmak üzere dördü hariç, Hz. Âdem'den bu yana gelen peygamberlerin hepsi bizdendir. Âlemlerden seçilen Hz. Âdem ve Nûh da bizdendir. Onların ikisi beşeriyetin kendilerinden türediği, dal budak saldıği iki asıldır. Böylece biz asılız, siz ise bizim dallarımızdan bir dalsınız. Haydi, bundan sonra dilediğinizi söyleyin ve iddiâ edin."³⁸⁰

Şuûbîye taraftarları, Arap olmayan milletlerin köklü medeniyetlerin sahipleri oldukları dönemlerde Arapların medeniyetten nasipsiz, aç ve sefil bir vaziyetteki kabileler

³⁷⁹ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/403,404.

³⁸⁰ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, 3/404,40.

topluluğu olduklarını, Araplar henüz derin bir vahşet içinde yüzdükleri ve gururlanabilecekleri her şey sadece şiirde toplanmış iken felsefe, astronomi, ipek işçiliği gibi bilim ve sanatların, satranç ve tavla gibi oyunların ve daha nice icatların insanlığa Arap olmayanlar tarafından sunulduğunu söylüyorlardı.³⁸¹

Şuubîler Hz. İshak'ın Arap olmayanların babaları hür Sare'nin de anneleri; Hz. İsmail'in Arapların babaları ve bir câriye olarak Hacer'in anneleri olduğunu iddia etmişler, bu iddianın ışığında Arap olmayanları “*benu'l-ehrar*” yani hürlerin, köle olmayanların çocukları, Arapları da “*benu'l-lahnâ*” yani soyu belli olmayan köle kadının çocukları diye adlandırmışlardı.³⁸²

2.6. Arapçılığa Karşı Duran Bazı İsimler

2.6.1. İbn Garsiya Risalesi

İspanyol asıllı Hristiyan bir muvelled olan İbn Garsiya, hicri 5. asırda yaşamıştır. İbn Garsiyanın edebî karakterini en açık şekilde gösteren ve kendisini meşhur eden eseri Endülüs Şuûbiyesinin en kapsamlı belgesi, açık bir mektup niteliğindeki yegâne risâlesidir. İbn Garsiye'nin risalesi o günün icaplarına göre içinde bir edebî risaleyi süsleyen kelime oyunlarının, tezât, kinaye, tazmin, iktibas nev'inden aşağı yukarı bütün edebî sanatların kullanıldığı, edebî olaylara ve tarihî gerçeklere imada bulunulduğu şahsî bir risaledir.

İbn Garsiya eserine Arap ve Acem unsurlarındaki tabii farkları, yaradılış hasletleri arasında karşılaştırma yaparak ve Arapların esmerliğine karşı Acemlerin beyazlığı ile övünerek giriş yapar. Sonra eski Araplarla Arap olmayanların hayat durumları arasında hüküm süren çelişkinin tetkikini yapar. Arapların deve ve koyunlar arasında geçen hayatları ile İranlı kistrâların, Bizanslı kayserlerin kılıç ve mızrak gölgesinde geçen hayatlarını karşılaştırır. Bu tablonun akabinde Arapların annesi Hâcer ile onun efendisi ve Acemlerin annesi Sâre arasında bir mukayese yapar. Arapların annesi Hâcer'in, Acemlerin annesi Sâre'nin bir câriyesi olması nedeniyle Arapların, Acemlerin köleleri, hizmetçileri olduğunu ileri sürer. Buna bağlı olarak gelişen bazı hâdiseleri sergilemeye çalışır. Çöl Araplarının medeni sayılmalarına vesile olmayan çobanlıkla ilgili işlerine karşı İbn Garsiya, Arap olmayan milletlerin şöhretli savaşlarla dolu tarihlerini koyar. Bunun yanında o, Arapları davul, kaval çalma, içki içme gibi âdi arzulara teslim olduklarından söz eder. Acemlerin giydikleri, yedikleri ve içtikleri ile de onlardan üstün olduklarını

³⁸¹ Alusi, Buluğu'l-Ereb, I/169,170.;İbn Abdirabbih *el-İkdu'l-Ferid*,3/405.

³⁸² Abdullah b. el-Mukaffa *Risale fi's-sahabi, Resailu'l-Buleğa* içerisinde, Kahire 1954/1374, s. 275.

dile getirir. Şöyle ki Araplar yaz-kış koyun yününden elde edilen kaba elbiseleri giyerlerken onlar ipek ve yaldızlı iplikle dokunmuş yumuşak, hafif elbiseler giyiniyorlardı. Arap olmayanlar yiyecek ve içeceklerde de kibar idiler. Onlar şarap içerler ve kızartma yerlerdi. Çekirge ve elde edilmesi mümkün olan bütün sürüngenleri yiyen ve deve sütü içen çölün dilencileri gibi değildiler. İslamiyet'in gelişinden önce Habeşlilerin meşhur Yemen istilâsında İranlılar Habeşlilere karşı Arapları korumuşlar, şahsî menfaatlerine bakmaksızın Araplara yardım etmişlerdi. Fakat buna karşılık İranlılar onlardan iyilik yerine kötülük görmüşlerdir. Hâlbuki ki zavallı oluşlarına acınan Araplara Hîre krallığını da İran kısırlarına borçluydular. Tabiat ve zekâ bilimlerinin tamamında derinleşen gayr-ı Arap milletlerin kendilerini felsefe, mantık, astronomi, mûsikî, aritmetik ve geometri ilimlerine vakfettiklerini söyler. Arapların, bizzat kendilerine birer vefasızlık örneği verip bir tulum şarap için Kâbe'yi satan Ebû Gubşân'ın, Kâbe'yi yıkmaya gelen Habeşlilerin filine kılavuzluk yapan Ebû Rigâl'in yaptıklarıyla mı övünmek istediklerini sorar. Onların Hz. Muhammed ile övünmelerine karşılık şunları söyler: "*O, bir Arap idi ama bu, Arapların bir iftihar vesilesi olmamalıdır. Altın topraktandır. Misk ceylân kânının bir parçasıdır. Tatlı su bile eskimiş bir deri tulum içinde saklanır*". Ona göre, insanlığın mümtaz olmayan bir kısmından gelen Hz. Peygamber de işte böyle idi.³⁸³

İbn Garsiya, Araplarla aralarında İbrahim'e dayanan kandaşlık ve İsmail'e dayanan kuzenlik bağlarına atıfta bulunarak şöyle haykırır. "*Yavaş olun ey besleme kökenliler! . . Bizimle dalga geçmeyi, kaş göz ederek bizi göstermeyi bırakın. Biz sağlam nesepelere, geniş hatıralara kök salmışız. Kimse bizim gözümüzü korkutup bizi mahcup edemez. Biz ki, soyumuz şanlı maziye kök salmıştır. Kimse bizimle âşık atamaz! Bizim üstünlüğümüz, seçkinliğimiz ve gücümüz bütün dünyayı kuşatmıştır.*"³⁸⁴

2.6.2. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna

Şuûbiye ekolünün mesâlib yazarlarından ve Yahudi asıllı bir ailenin çocuğu olan Ma'mer b. El-Müsenna, özellikle Arapların nesepleri ve mesâlib yani kusur ve ayıpları konularında Şuûbîlere önderlik edenlerin başında gelir. Ebû Ubeyde Haricilerin İbadiye fırkasına bağlı aynı zamanda kendi döneminin beşeri ilimler alanında en âlimi idi.³⁸⁵

Ebû Ubeyde'nin Araplara hiç saygısı olmayan, aksine kalbinde onlara nefret besleyen; Arapların kusur ve ayıplarını ortaya dökme hususlarında dilini cömertçe kullanan

³⁸³ Kılıçlı, Mustafa, age., s.315-320.

³⁸⁴ İgnaz Goldziher, *İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik* (Çev. Ömer Özsoy), AÜİFD., c.35, s.415.

³⁸⁵ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b Muhammed b. Ebî Bekr Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman*, thk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, By, 5/235.

Şuûbî düşüncesinin en büyük mümessillerinden olduğu söylenir.³⁸⁶ O, Arapları aşağı-larken Hz. Peygamberin ashabını dahi mesâlibine dâhil etmiştir. Hiç kimseyi istisna etmeksizin genel olarak Arapları hedef alan mesâlibe ahbar türünden eserler kaleme almıştır. *Mesâlib Bâhile, el-Munâferât, Ed'iyâ'u'l-Arab, Lusûsu'l-Arab, el-Akaka ve'l-Berere, en-Nevâşiz, el-Mu'âtebât* onun, Arapların kusurlarını ortaya dökmek maksadıyla değişik başlıklar altında kaleme aldığı belli başlı eserleridir.³⁸⁷

Arapların kendilerini tamamen orijinal ve öteki milletlerin hiçbir şeyine muhtaç olmayan bir kavim olarak vassıfılarına karşın Ebu Ubeyde, Arapların şiir ve belâğatında özellikle Farısların edebiyatıyla münasebetler görmekte Arap şâirleri ve kâtiplerindeki kaliteyi Farıslardakinin bir taklidi olarak açıklamanın yanında, efsanevi Arap hikâyelerini de Fars edebiyatındaki hikâyelerin taklitleri olduklarını savunmaktadır. Ebu Ubeyde, "*Fedail'ul-Furs*", "*Ahbaru'l-Furs*" gibi İranlıları öven eserlerinin yanında İranlıların ve diğer Arap olmayan milletlerin ihtişamlarını anlatan et-Tac başlıklı bir kitap kaleme almıştır.³⁸⁸

2.6.3. Diku'l-Cinn

Şuûbîler ile Araplar arasındaki mücadelenin sürdüğü yıllarda, toplum olarak Süryanilerin hâkim Araplara karşı tepkilerinin ifadesini ise Süryani asıllı şâir Diku'l-Cinn'de görmekteyiz. Diku'l-Cinn, Şuûbiyye hareketi dâhilinde bilhassa, Süryani vatanperverliğinin bir temsilcisi olarak ortaya çıkan şâir Ebû Muhammed Abdusselâm b. Ragbân b. Abdisselâm b. Habîb el-Kelbî'nin lâkabıdır. Mutedil bir şii olan Diku'l-Cinn'in günümüze kadar ulaşabilen bazı sözleri bu şâirin, vatandaşları olan Süryanilere Arap asıllıların haiz oldukları hakları temin etmek için mücadele etmiş olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Diku'l-Cinn'in aşırı milliyetçi, Araplara şiddetle muhalif biri olduğunu söyledikten sonra onun dilinden şunları aktarmaktadır "*Arapların bize hiçbir üstünlüğü yoktur. Hz. İbrahim'in doğumu bizi ve onları bir araya getirmiştir, Onlar gibi biz de Müslüman olduk. Onlardan her kim bizden birini öldürürse o da ölümle, cezalandırılır. Allah Taalâ'nın onları bize üstün kıldığını görmedik. Zira din bizi bir araya getirmiştir*"³⁸⁹

³⁸⁶ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I/72,73.

³⁸⁷ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.59.

³⁸⁸ Kılıçlı, Mustafa, age., s.220.

³⁸⁹ Kılıçlı, Mustafa, age., s.299,300.

2.6.4. Hamza el-İsfahânî

Aslen İranlı olması nedeniyle gerek tarih ve gerek dile ait eserlerinde İranlılık duygularıyla hareket ederek Farsçadan Arapçaya geçen kelimeler ve Pehlevî dili işti-kakları ile meşgul olmuştur. Avrupa'da oldukça meşhur olan ve Arapça neşrinden sonra bazı batı dillerine tercüme edilen “*Tevarih mulûki'l-Ard ve'l-Enbiya*” isimli tarih kitabında yazarın İran sever duyguları gayet açıktır. Onun filolojik çalışmaları yaşadığı devirdeki İran'a ait coğrafi terimlerin orijinal şekillerini inceleyip onların etimolojik ve tarihî bağlarını tesis etme, Arapların Arapça olarak etimolojilerini açıkladıkları coğrafi isimlerini Farsça orijinal şekillerini etimolojik olarak yeniden tertip ve açıklama, genel olarak bunları Arapların ağzında dolaşan kalıplarından Farsça orijinal şekillerine çevirme çabasıyla doludur. Hamza'nın, Basra şehrinin adını Bes-râh (çok yol) şeklinde işti-kakı kendisindeki İranlılık duygularının bir sonucudur. İştikak alanındaki meşguliyeti, onları kendi millî amaçlarına uygun kılmak için muarreb kelimeleri sık sık ele aldığı görülmektedir. İsfahânî, Arap dilcilerin Arapça olduğunu savundukları bazı kelimeleri de Fars dili için ıslah etmeye gayret göstermiştir. “*Et-Tenbîh 'AlâHudûsi't-Tashîf*” adlı eseri bu yöndeki çabasının ürünüdür.³⁹⁰

2.6.4. Muhammet b. Ahmet el-Ceyhani

Ceyhani yazmış olduğu Mesâlib 'inde, “*Araplar yerbü'lar, kelerler, tarla fareleri, yılanlar yerler. Birbirlerine saldırır, çirkin muâmelede bulunur ve birbirlerini hicvederler. Sanki onlar, beşer faziletlerinden sıyrılmış ve domuz postları giyinmiş yaratıklardır.*” O, yine, Farsların sahip oldukları ictimâî durumu, onların Araplara üstünlük alâmetlerinden sayarak şöyle diyor: “*Allah'ın bize nimetleri bol vermesi, bizim payımızı bol tutması ve bize cennet misali bahçelere yerleştirmiş olması bizim daha şerefli oluşumuza, üstünlüğümüze ve yerimizin yüceliğine delâlet etmektedir. Hâlbuki Allah, bunu Araplara yapmamıştır. Aksine onları bedbaht kılmış, onlara işkence etmiş, darlığa sokmuş, her şeyi onlara haram kılmıştır. Onları küçük ve sıkıntılı bir adada toplamış, bulanık ve kirli sular içirmiştir. Bundan da kendisine nimet verilip itibar edilenin, nimetten mahrum edilip hakir görülenden üstün olduğu anlaşılmalıdır...*” “*Arapların Oklides, Mecestî veya mûsikî kitapları yoktur. Onların ziraat, tıp, eczacılık vs. ile ilgili kitapları,*

³⁹⁰ Kılıçlı, Mustafa, age., s.274,275.

bedenlere faydası dokunacak, kişilerin karakterlerine dâhil olacak bir şeyleri de yoktur"³⁹¹ şeklinde düşüncelerini dile getirmektedir.

Heysem b. Adıyy, Sehl b. Harun, Said b. Humeyd b. Bahtigân ve İshak b. Seleme bu sahada şöhret yapmış diğer şuûbî kişiliklerden birkaçıdır.

³⁹¹ Kılıçlı, Mustafa, age., s.235,236.

SONUÇ

Medenî bir toplum, özgür iradeleriyle seçtikleri inanç ve idealler çevresinde toplanan insanlardan oluşur. Bu nedenle İslâm Toplumu İslâm'ı bir din, bir hayat düzeni ve biçimi olarak benimseyen insanların oluşturduğu toplumdur. Aynı inançlar etrafında toplanan insanlar, kan bağları olmasa da kardeşirler.

Yahudiler sadece İsrailoğulları'nı Allah'ın seçkin kulları olarak kabul ederken Hinduların kast sistemini oluşturarak belli kesimleri doğuştan üstün sayarak, yüksek tabakadan olanlar karşısında diğer bütün insanları aşağı sayarken ve diğer farklı milletlerde buna benzer uygulamalar tüm dünyaya hakim iken, Putperest Araplar da asil olmanın ön şartı kişinin kaynağını atalarından alan damarlarındaki asil kan idi. Güçsüze, fakire, esire ve atası bilinmeyene asalet ve şeref namına bir paye biçilmiyordu. Durum böyle iken İslam asalet ve şeref sahibi olmak için hiçbir uygarlığın ulaşamayacağı yüce kriterler koydu. Bu kriterlerin örneklerinden birini Hucurat suresi 13. ayette görmekteydi “*Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün olanınız, ırk ya da soyca değil takvaca en ileride olanınızdır.*”

Cahiliye Araplarına göre ahlaki faziletler, daha ziyade babalardan ve atalardan miras kalmış kıymetli toplumsal değerlerdi. Kişiye şan ve şerefi kavminden miras kalırdı ve kendisi sonraki nesillere bu şan ve şerefi aktarmakla vazifeliydi. Yegâne ve şaşmaz bir asalet için soy şart idi. Bu nedenle soy-sop ile övünme Arapların karakteristik özelliğidir. İslam bu bozuk anlayışı getirdiği ulvi mesajlarla yıkmak için mücadele vermiş, onun yerine herkesin eşit olduğu bir toplum düzeni tesis etme çabası gütmüştür. Gerek Kuran ayetleri, gerekse de Peygamberin uygulamaları bu ideal toplumun oluşması için mesaj ve örnek davranışlarla doludur.

Kur'an'ı Kerim'in, bütününe bakıldığında onun renk, dil, kavim vs. gibi hususlara kıymet vermediğini, insanları takva gibi yüce bir değer altında toplanan manevi vasıflarla değerlendirdiğini görürüz. Kuran ahlakı Peygambere toplum içerisindeki farklı statüdeki unsurlara eşit muamelede bulunmayı emrederken, devlet başkanı olarak görevlendirmelerde ve atamalarda kabile üstünlüğüne değil ehliyete yeterliliğe göre davranmayı örnek davranış olarak göstermiştir. Kuran-ı Kerim Peygamber eliyle bu ulvi ilkeleri Arap toplumunda yerleştirmeye çalışmıştır. O, "*Mü'minler kardeşir*" ayetiyle bütün inananları manevi çatı altında birleştirmek istemiş, dil ve nesep birliği esasına dayalı cemiyet sistemini yıkarak, yerine inanç birliğine dayalı bir toplum meydana ge-

tirmiştir. Irkların farklılığını bir hikmete dayandırarak millet ve kabileler ‘in farklı yaratılışlarını "*Tearüf*" yani “*Birbirinizle ünsiyet kurup ilim irfan yolunda ilerleyesiniz diye*” gibi ulvi bir illete bağlamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de gerek bir lider gerekse de bir rehber olarak hep Kur’an-ı Kerimin paralelinde manevi değerlere kıymet vermiştir. Bunu en veciz ifadesini veda haccı hutbesinde belirtmiştir: "*Ey insanlar! Allah sizden cahiliye gururunu, babanızla övünmeyi kaldırdı. Arabın aceme bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir. Hepiniz Âdem'densiniz Âdem' de topraktır.*"

Ancak Hz. Muhammed’in ahirete irtihaliyle birlikte sahabe için yeni bir dönem başlamış, Müslümanlar sadece Allah’ın elçisini değil aynı zamanda devlet başkanlarını da kaybetmişlerdi. Onun ölümüyle Müslümanlar içerisinde eski kabile anlayışını yansıtan siyasi bir liderlik kavgası başlamıştır. İslam öncesi cahiliyet zihniyeti tekrar dirilmek için uygun zemin bulmuş, Arap milliyetçiliği ve kabileler arası pasta kapma rekabeti başlamıştır. Müslümanlar arasında gerek etnik gerekse de farklı sebeplerden dolayı iktidar kavgaları yaşanmış, en masum bilinen kişiliklerin dahi bu tür mücadeleler içerisinde olduğu görülmüştür. Beni Saide’deki toplantıda, muhacirlerin tavrında, Nübüvvet-Haşimi ilişkisi ve Peygamber’e yakınlık etkili olmuştur. Ensar ise hilafet hakkını, Ni-met-külfet ilişkisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Benî Saide ile başlayan velâyetin etnik bir yapıya bürünmesi dolayısıyla da Kureyşleşmesi, Hz. Ebûbekir’in, yine muhacir-den ve aynı kabileden Hz. Ömer’i halife tayin etmesi, Hz. Ömer’in de kendisinden sonra devlet başkanını seçmek için hepsi Kureyş’ten olan altı kişilik bir kurul tayin etmesi, siyasi konularda diğer Müslümanların dışlanmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber’in bütün ısrarlara rağmen, devletin başına kimseyi tayin etmemesine karşılık sahabenin bu şekil bir tutum içerisine girmesi manidardır. Toplumu ilgilendiren bir konuda çoğunluğun dışlanarak onlara ait olan bir hakkı, toplumun yerine kişilerin kullanmasının yanlışlığı tartışılmaz. Hz. Osman’ın, isyancı Müslümanlar tarafından, Medine’de bulunan diğer Müslümanların gözlerinin önünde öldürülmesinin ve daha sonra Müslümanlar arasında vuku bulan ve bazen savaflara kadar varan iktidar mücadelelerinin temelinde de bu birikimin yattığını düşünüyoruz.

Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte öteden beri süregelen Emevi-Haşimi mücadelesi iyice alevlendi. Emevi asrında Araplar, peygamberin oluşturmaya çalıştığı toplum modelinin aksine bir tutum içerisine girerek kendilerinden başka hiçbir milletin üstünlüğünü kabul etmeyen mağrur bir millet olarak yaşamışlar ve neticede Cahiliyedeki Arap asabiyetini yeniden diriltmişlerdir. Bu asabiyet duygusu, bilhassa Câhiliye ruhuna sahip

Araplarda, Emevi hükümdarları ile vâlilerinde kendini kuvvetle göstermiştir. Peygamber tarafından büyük ölçüde tedavi edilen cahiliye döneminin müzmin hastalığı asabiyet ve üstünlük fikri, peygamberin ahirete irtihalinden sonra tekrar hortlamış Emevi devletin kurulmasıyla da ete kemiğe bürünmüştür. Bu dönemde Arap olmayan unsurlara karşı yapılan haksız muâmeleler Araplara karşı topyekün bir başkaldırı hareketini başlatmıştır. Mevâliye, Arap unsurun siyasi ve hukuki tahakkümü bu dönemde son haddine vardı. Arap olmayan Müslümanlar asla Araplarla müsavi sayılmıyorlar, âdetâ onların kölesi kabul ediliyorlardı. Arap olmayan anadan doğan bir prens tahta geçemiyor. Hatta bazen bir Türk veya İranlı'nın arkasında bir Arap namaz kılmıyordu. Arapların bu tavırları karşı tarafta şuûbiye diye şöhret kazanacak olan bir halkçılık hareketini doğurmuş, bu akım sosyo-kültürel alanın her tarafında kendini göstermiştir. Bu fırka mensupları önceleri taraflar arasında eşitliği savunurken sonraları Araplar, başta İranlılar olmak üzere diğer milletlerle mukayese edildiği zaman her bakımdan geri ve ilkel bir ırk olduğunu seslendiriyorlardı. Bu hareket Me'mun devrinde büyük bir sosyo-politik akım niteliğini kazanarak siyasi hayatta etkisini gösterdi. Bu dönemden başlayarak genel olarak Arapların özelde ise kabilelerin diğer unsurlara karşı üstün olduklarını kanıtlama çabasına girmiş bunun uzantısı olarak da kendi lehlerine hadis oluşturma yoluna başvurabilmişlerdir.

Abbasi devleti ile birlikte Araplarla Arap olmayanlar arasında nisbî bir eşitlik yaşanmış, Acemler, devlet kadrolarında ve bazı idari görevlerde yer almıştır. Abbasîler devrinde Şuûbî hareketin kuvvetlenişi Abbasilerin müsamahakâr bir siyaset takip etmeleri ve kendilerine iktidar yolu hazırlayan mevâliye borçlu olmalarındandır. Bu serbest hava içinde Arap olmayan unsurlar Araplara karşı kendi ananelerini, tarihlerini ve dillerini açıkça müdafaa etmeye devletin önemli kadrolarında yer bulmaya başladılar. Fakat hassas noktalarda, hayati öneme haiz kadrolarda hep Araplar yer almıştır.

Özellikle de Emeviler döneminde Arap olmayan unsurlara karşı Arapların tutumu İslam dünyasında Emevi devletine karşı bir güvensizliği ve belki bir ömür devam edecek bir düşmanlığı beraberinde getirmiştir. Günümüze kadar yansıyan bir Arap ırkçılığı furyası İslam âlemini sosyo-kültürel boyutlarda etkisi altına almış, Allah'ın evrensel dinine bölgesel ve ırksal bazı motifler eklenmek istenmiştir. Bugün bazı Arap coğrafyasında yabancıların çalışabilmesi için bir Arabın himayesi altında bulunması şartının aranması vb. uygulamalar, Emevi döneminde Arapların mevâliye bakış açısıyla paralellik arz etmektedir. Emeviler dönemindeki Arap-Mevâli çekişmesi, İslam âlemini yavaş

yavaş ırkçılık ve Asabiyet batağına sürüklemiş, Arap ırkçılığı bir reaksiyon olarak Acem ırkçılığını doğurmuş, eşitlikçi bir anlayışla ortaya çıkan Şuûbiye hareketi zamanla Acem ırkının üstünlüğü iddiasını savunma noktasına gelmiş, ifratla başlayan bir hareket tefritle neticelenmiştir. Kur'an-ı kerim'in birçok ayetinde de açıkça belirtildiği gibi, İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır. Hiçbir ırkın, grubun, ailenin ya da kişinin doğuştan gelen bir üstünlüğü yoktur. Doğuştan itibaren bir tarağın dişleri gibi eşit olan insanlar ancak "hayırda yarışın" ayetinin gereği, çalışarak bu yarışın içerisinde bulunabilirler.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULLAH b. El-Mukaffa, *Risale fi's-sahabi, Resailu'l-Buleğa*, Kahire, 1954/1374
- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amme işteharâ mine'l-Ehâdîsi ala elsineti'n-Nâs*, (tahk. Yusuf b.Mahmud el-Hac Ahmed), I-II, Mektebetü İlmi'l-Hadîs, Dımeşk, 2001
- ACUNER Selma, “*Türkiye’de Kadın Erkek Eşitliği ve Resmi Kurumsallaşma Süreci*”, (Ankara Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi), Ankara, 1999
- AHMED b. Hanbel, (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul, 1992
- AHMED Ziyaeddin Gümüştanevi, *Ramuz’ul-Ehadis*, İstanbul, 2001
- AHMET Akbulut, “*Hariciliğin siyasi görüşlerinin itikadileşmesi*”, AÜİFD, Pdf., c.31, sayı 340
- AHMET Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiya ve Tevârih-i Hülefâ*, İstanbul, 1966
- AHMET emin, *Duha’l-İslam*, Kahire, 1936
- AKÇİÇEK Arda, “*İrkçılıkta BirUçNokta: Öjeni*”, Birikim dergisi, makale 770/Pdf., 06.09.2011
- ALAADDİN Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihân-Güşâ*, (çev. mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1999
- ALİYEV İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, İstanbul, 2008
- ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab*, 1. Baskı, Beyrut, 1314.
- APAK, Adem, *Asabiye ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul, 2004
- AVCI, Casim, “*Hilafet*”, DİA, TDV Yay., İst.
- BAĞDADİ, *El-Fark Beyne'l-Fırak*, m. Bedr neşr. Kahire, 1328
- BAKIREZER Güven , “*Antik yunan düşüncesinde kölelik*” AÜSBFD., Pdf. c.63, sayı 24.
- BAYRAKDAR Mehmed, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yayınları, İstanbul, 2001
- BEGAVİ Ebu Muhammm Huseyn b. Mes’ud el-Fera, *Tefsiru'l Bağavi*, el-Mektebetu't-Ticariyetu'l Kübra, Mısır Trs.
- BELAZÛRÎ, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Beyrut, 1996

- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, byy bty, Beyrut 1410
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1967
- BOZKURT, Gülnihal, “Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik”, AÜHFD.,1981, Pdf., c.38
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (v. 256/870), *Sahîhü'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul, 1992
- CEVÂD Ali, *Tarîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Mısır, 1993
- CHARLES Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Ankara: Onur Yayınları, 7.b.Nisan 1995
- Türlerin Kökeni (Çev. Sevim Belli), Ankara, 2005
- CİHAN, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Etüt Yay, Samsun, 1997
- ÇAGRICI, “Asabiyet”, TDVİA, 3 /453.
- DAREKUTNÎ, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ömer (v. 385/995), *es-Sünen*, I-IV, Beyrut, 1966
- DEMİRCAN Adnan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâli İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar yay., İstanbul, 1994.
- DURÎ, Abdulaziz, *Cuzuruhu't-Tarhiyye li'ş- Şuûbîye*, Beyrut 1981
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Es'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul,1992
- EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (v. 430/1038), *Kitabu Zikri Ahbâri İsbehân*, I-II, Leiden, 1931
- EBU OSMAN Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân, ve't-Tebyin*, tah. Abdüsselâm M. Harun, I- IV, Kahire, 1985
- EBÛ ÖMER Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el- Endelûsî, *Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zebn ve İbrahim el-Ebyârî, Mektebetü'n-Nehdati el-Mısriyye, Kahire, 1962
- EBU'L-ABBÂS Şemsüddîn Ahmed b Muhammed b. Ebî Bekr Hallikân (608-681 h.), *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman*, thk.:İhsân Abbâs,1397/1977
- EL-CÂHİZ,Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l- Hayavân*, Lübnan, 1959
-*el-Beyan ve't-tebyin*, I-IV, neşr. Abdusselam M. Harun, Kahire, 1968
-*el-Buhalâ*,neşr.Taha Haciri, Kahire, 1963
- EL-İRAKÎ, Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin eş-Şafii, Ebü'l-Fazl, *Mehecetu'l-Kurb İla Mehebbeti'l-Arab*, Halep, 1931

- EL-MAKRİZÎ, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. Ali, *Kitâb el-Meva'iz ve el-İ'tibar fî Zikr el-Hitat ve el-Asar*, c.1, Kahire, 1977
- EL-MES'ÛDÎ, *Mürûcû'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1988
- FÂRÂBÎ *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul 1990
- FIGLALI, Ethem Ruhi, *Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler*, AÜİFD, Pdf., c.20, sayı 11
-----*Hariciliğin doğuşu ve fırkalara ayrılışı*”, Ankara 1978, C. XXII
-----*Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, 1983
- H. MUSTAFA Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri*, istanbul, 1983
- HÂKİM, Ebû Abdillâh en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*, IIV, Haydarabad 1342
- HATİBOĞLU, M. Said, “*İslam'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureşliliği*” ,AÜİFD, XXIII. Cilt, Ankara 1978.
----- *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara 2004
- HEYSEMÎ, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, I-X, Beyrut 1988
- IHVÂNU'S-SAFÂ, *Resâ'il*, Beyrut, Tarihsiz, I-IV
- İBN ABDİLBER, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali M. el-Becâvî, I-IV, Mısır ts ,
- İBN ABDİRABBİH, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd*, Thk., M. Said Uryan, Daru'lFikr, Beyrut, tsz.,
- İBNİ EBÎ'L-HADÎD, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kahire, 1378
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (v. 235/8499), *el-Musannef*, IVIII, Beyrut, 1989
- İBN ESÎR, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, Kahire, 1970
- İBN HACER Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî , *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, nar. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, 1971
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, (çev.Zakir kadiri ugan), İstanbul, 1968, I/236-243
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b.Ahmed (458/1066), *el-İhkam fî usuli'l-Ahkam*, tahk. A.M.Şakir, Beyrut, 1983
----- *el-Muhallâ*, I-XI, Mısır 1928
- İBN HİŞÂM, *es-Sîretu 'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ, I-II, Kahire, 1955
- İBN HÛMÂM, Kemalüddîn Muhammed, *Şerh-u Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-

Kutubi'İlmiyye, Beyrut. 1995

- İBN KESİR, el-Hafız Ebu'l Fida İsmail, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, (Çev: Bedrettin Çetiner, İzah: Bekir Karlığa), Çağrı Yay., İstanbul 1988
- İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmame ve's-Siyâse*, Kahire – 1327/1909
 -----*El-mearif*, Tashih, Abdullah es-Savı, Mısır - 1353/1934
 ----- *Kitâbu-Fazlı'l-Arab ve't-tenbîh alâ ulumihâ*, Kahire 1325/1946
 -----*Uyun'l-Ahbâr*, Kahire, 1925
- İBN A' SEM, *Kitâbu'l-Futûh*, Beyrut, 1986
- İBN MANZÛR ,Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Bekr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994
- İBN MİSKEVEYH, *el-Fevzü'l-Asgar*, thk. Salih Udayme. Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat[Beytü'l-Hikme], 1987
- İBN NEDİM, *Kitabü'l-fihrist*, Beyrut 1398
- İBN SİNÂ, *en-Necât*, (İlâhiyât) nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938
 ----- *Risâle fi İsbâti'n-Nübuvve*, thk., Michael Marmura, Beyrut, 1968
 ----- *Şifâ* (İlâhiyât), thk. İbrahim Medkür, (I-II), Kahire, 1968
 -----*Uyûnu'l-Hikme*, (İlâhiyât) çev.: H. Kırbasoğlu, A. Açıkgenç, Ankara, 2004
- İBN TEYMİYYE. Takiyuddin Ahmed, *İktida-u Sıratu'l Müstakim*, Kahire, 1369
 ----- *Mecmuu'l fetâvâ*, Daru'l Aleml'I Kutub, Riyad, 1991
- İBN-İ KUDÂME, Muhammed Abdullah, *el-Muğni ve eş-Şerhü'l-Kebîr*, Beyrut, 1994
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (v. 597/1200), *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, I-II, Beyrut 1994
 ----- *el-Mevzûât*, I-III, by, 1983
- İBNU'L-ESÎR, *Üsdü 'l-Gâbe fi Ma 'rifett-Sahâbe*, I-VII, Kahire 1979
- İBNU'L-KAYYİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v.751/1350), *Zâdu'l-Meâd*, I- V, byy. Bty
- İBN MANZÛR, Ebû Cemâleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1955.
- İBRAHİM Sariçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, TDV Yay., Ankara, 1997
- İGNAZ Goldziher, *İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik*, (Ankara üni. İlahiyat fak. Der. Cilt .35 çeviri Ömer özsoy
- KADDÛRA, Zâhiye, *eş-Şuûbiye ve Eseruhâ el-İctimâiyye ve's-Siyâsiyye*, Beyrut, 1988
- KAŞGARLI Mahmut, *Divanı Lügat-it Türk*, İstanbul, 2004

- KEMERLİOĞLU Eyüp , *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, İzmir, 1996
- KİNDİ , *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- KILIÇ Cevdet, *İslam felsefesinde varlık mertebeleri*, Elazığ, 2009
- KILIÇLI, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiye*, İstanbul, 1992
- KUR'AN-I KERİM *Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul, 2010
- LAROQUE Pierre, *Toplum Sınıfları*, çev.Nihal Önal, İstanbul, 1969
- MÂLİK, Ebû Abdillâh Mâlik b.Enes (v.179/795), *el-Muvatta*, İstanbul, 1992
- MERGİNÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (v. 593/1196), *el-Hidâye* (müt: A.Meylani), I- IV, İstanbul, 1992
- MÜBERRED, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid (Ö.285) *el-Kamil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Beyrut 2002, 2/ 312.
- MÜSLİMİ bnü'l-Haccâc el-Kuseyrî , *Sahîhu Müslim*, I-V, İstanbul, 1992
- NÂŞİU'L-EKBER, Abdullah h. Muhammed, *Mesailul-İmame ve Muktefat mine'l-Kitabi'l- Evsat fi'l-Makalat*, Beyrut, 1971
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul, 1992
- NEŞVÂNU'L- HİMYERÎ, Ebu Said, *Huru'l-İyn*, Mısır, 1948
- NÜVEYRÎ, Şihâbuddin Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl. İbrahim), I-XXIX, Kahire, 1395/1975
- ÖZGÖKMAN Fatih, *Teleolojik delil ve evrim teorisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi), Ankara-2009
- SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil (v. 1182/1768), *Sübülü's-Selâm*, I-IV, Kahire, 1982
- SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yay., Ankara, 2007
- ŞENTÜRK, Recep-Canatan, Kadir, "İrkçilik", TDVİA, XIX. Cilt. İstanbul, 1999
- SERAHSÎ, Semsüddîn (v. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut, 1989
- SEYYİD Derviş Muhammed, *Esna'l-Metalib fi Ehail el Muhtelfeti'l-Meratib*, Mısır, 1355
- ŞENEL, Allaeddin, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1993
- ŞİBLÎ, Mevlana Nu'man Süleyman Nedevi, *Asr-ı Saadet*, çev: Ö. RızaDoğrul İstanbul, 1973
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (v. 360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IXXV, Kahire, bty.

- TABERÎ, *Tarihu'l-Ümem ve'l Muluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, Kahire, 1993
- TÂHA HÜSEYİN, *el-Fitnetü'l-Kübrâ Osman*, Mısır - 1948 ve 1953
- TARHAN Nevzat “*Hitler İhamını Darwin'den Aldı*”, Kuran mesajı ilmi araştırmalar dergisi sayı 9 yıl Temmuz, 1998
- TİRMİZÎ, Ebû isâ Muhammed b. isâ, *Sünenu't-Tirmizî*, I-V, İstanbul, 1992
- TÜMER, günay, KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler tarihi*, Ankara, 2002
- VÂKIDÎ, Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer bin Vakıd, *Kitâbu'r-Ridde ve Nebzetun min Futûhi'l-Irak*, Neşr. M. Hamidullah, Paris, 1989
- WELLHAUSEN, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtü*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1963
- YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1412/1992
- YÂKUT el-Hamevî, *Mu`cemü'l-Büldân*, Beyrut 1956
- ZİNCİRKIRAN Memet, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul, 2006
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev. Komisyon), Risale Yayınları, İstanbul, 1992
- ZÜBEYR b. Bekar, *Ahbaru'l-Muvaffakiyat*, Bağdat, 1972

ÖZGEÇMİŞ

Sait BOSAT, 1970 yılında Elazığ'da doğdu. İlkokulu Elazığ'da, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da yaptı. 2000–2004 yılları arasında Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde okuyup mezun oldu. 2006 yılında Elazığ'da Kur'an Kursu Öğreticisi olarak memuriyete başladı. 2001–2005 yılları arası İstanbul Haseki Aşere Takrib Tayyibe Kursundan 8. Dönem olarak mezun oldu. 2007 yılında Elazığ Harput Eğitim Merkezinde Kur'an- ı Kerim öğretmeni olarak göreve başladı. Evli ve üç çocuk babasıdır.