

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

HİCRİ III. ASRIN SONUNA KADAR
ARAPLARDA NESEP KÜLTÜRÜ

Ömer ARAS

2502150142

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İSTANBUL – 2022

ÖZ

HİCRİ III. ASRIN SONUNA KADAR ARAPLARDA NESEP KÜLTÜRÜ

ÖMER ARAS

Bu çalışmada hicrî III. yüzyılın sonuna kadar Arap neseb kültürü ele alınmıştır. Birinci bölümde birbirini tamamlayan iki olgu olarak neseb ve hasep incelenmiştir. Hasep, nesebin tamamlayıcı unsuru olarak kabul edilir. Salt bir soy düşüncesini fiillerle destekler. Bu iki kavram iki temel tartışma alanının da sembolleri arasında yer alır. Neseb, geleneksel Arap bakış açısını yansıtırken; hasep sonradan kazanılan fiilleri nesebe önceleyen Arap olmayan bakış açısının sahiplendiği bir kavramdır. Neseb, kişinin yakın akrabalarından başlayarak kabîlesi ve bütün Araplarla olan bağını ifade eden geniş kapsamlı bir terimdir. Kişi bir aileye, aile bir kabîleye, kabîle daha üst yapılara neseb ile bağlıdır. Bu da birbirini içeren neseb temelli tabakaların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bunların sayısı ve sıralaması konusunda pek çok rivayet bulunur. Ayrıca bu kavramların var olan toplumsal yapı ile ne ölçüde örtüştükleri, teorik birer aşama oluşları ihtimalinin sahadaki gerçeklikle ne derece uyumlu olduğu bu bölümde cevabı aranan sorular arasındadır. Bu bakımdan neseb tabakaları konusunda çok detaylı sıralamalar olmasına karşın çalışmamızda genel olarak altılı taksim + (sıkça başvuru anahtar bir kavram olması hasebiyle) raht esas alınmıştır. Diğer taraftan bu tabakaların filolojik kökenleri ve sınırları konusunda tespitler yapılmıştır.

İkinci bölümde Arap neseb kültürünün kökenleri üzerinde durulmuştur. Kuzey ve Güney Arabistan yazıtlarındaki nesepler üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bu iki yazıt kümesi ile Arap neseb kültürü arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Öte yandan neseplerin kültürel arka planına yer verilmiş; Arap kültüründe kişiyi çevreleyen nesebî düşünce ele alınmıştır. Bu bağlamda anne ve baba soyunun önemine değinilmiştir. Devamında neseplerin içeriği; kişi nesepleri, kabîle nesepleri, kabîle üstü nesepler ve Adnân-Kahtân sonrası nesepler şeklinde başlıklandırılarak ele alınmıştır. Bu çerçevede neseplerin kişiye yakın kısımlardaki, asabiyye üreten katı yapısına mukabil; kabîle ve üstü seviyelerdeki esnek, dinamik ve

itibarî yapısına dikkat çekilmiştir. Adnân-Kahtân ayrımı kısmında bunların birer nesebî seviye olarak nasıl algılandıkları ve teşekkül süreçleri üzerinde durulmuştur. Her iki ismin tarihî kökenlerine inilmiştir. Ayrıca bir üst seviyede farklı milletlerin ve Araplar'ın Hz. Âdem'e ulaşan nesepleri ele alınmıştır. Buna ilaveten ortaya çıkan şemalara gömülü zihniyet değerlendirilmiştir. Bu çerçevede genelleyici yargılar yerine öncelikle sahadan aktarılan veriler üzerinden sonuçlar üretilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde yazılı ve sözlü olmak üzere nesep bilgisinin iki ayrı formu ele alınmıştır. Neseplerin sözlü ortamdan yazılı hale geçiş süreçleri değerlendirilmiş ve bu ikisi arasındaki dönüşüme dair var olan genelleyici teorilerin ötesinde bir yol öngörülmüştür. Bu da kabîle önde gelenleri, İslâm öncesi şehirler ve divanlar çerçevesinde iki yapı arasında daha yumuşak bir geçiş olduğunu ileri sürmektedir. Bu bölümde nesep kültürünü besleyen etmenlere de yer verilmiştir. Bu bağlamda Arap kültürüne yerleşik kalıtım fikrinden beslenen ve kabîle açısından nesebin önemi ile perçinlenen Arap-nesep ilişkisinin yanında İslâmî dönemde orduların ve ordugâhların teşekkülü, divanların kurulması gibi etkenlerin nesep kültürüne etkileri ele alınmıştır. Ayrıca nesebin siyasetle ilişkisi ve Şuûbiyye gibi faktörler analiz edilmiştir. İslâm'ın nesebe dair getirmiş olduğu yeni anlayış konusuna değinilmiş ve bunun sonucunda doğan teşvik edici ortam değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde Arap anaerkilliği konusuna da temas edilmiş; bu husustaki lehte ve aleyhte görüşlere yer verilerek bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışma boyunca nesep olgusunun siyasî, sosyal ve ekonomik ortamla ilgisi ortaya konulmuştur. Bu yapılar ile nesep arasındaki döngüsellik vurgulanarak, nesebin kan bağıını aşan, esnek ve dinamik yönü ön plana çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nesep, soy, kabîle, asabiyye, Arap, Adnân, Kahtân, divanlar, Şuûbiyye, anaerkillik, Robertson Smith.

ABSTRACT

GENEALOGICAL CULTURE AMONG THE ARABS UNTIL THE 3RD CENTURY AFTER HIJRAH OMER ARAS

In this study, the Arab genealogical culture is discussed until the end of the 3rd century after Hijrah. In the first chapter, the genealogy and the hasab (nasab and hasab) are examined as the two complementary phenomenons. The hasab is considered as an integral part of the genealogy. It supports the idea of a pure lineage with behaviorals. These two concepts are among the symbols of the two main areas of discussion. While the nasab reflects the traditional Arab point of view; the hasab is a concept adopted by the non-Arab point of view, which prioritizes the acquired behaviorals over the genealogy. It is a broad term that refers to one's ties to the tribe and all Arabs, starting with their close relatives. A person is connected to a family, a family to a tribe, a tribe to higher structures by the genealogy. This has revealed the genealogy-based layers that contain each other. There are many narratives about their number and order. In addition, to what extent these concepts overlap with the existing social structure, and to what extent the possibility of their being a theoretical stage is compatible with the reality in the field are among the questions sought to be answered in this section. In this respect, although there are very detailed rankings on the genealogical layers, our study has been based on the six-fold division + raht (due to being a frequently used key concept) in general. In addition, determinations were made about the philological origins and boundaries of these layers.

In the second part, the origins of the Arabian genealogical culture are emphasized. In this context, evaluations were made on the genealogies in the North and South Arabian inscriptions. The similarities and differences between these two sets of inscriptions and the Arabic genealogical culture are revealed. In addition, the cultural background of the genealogies is given; The genealogical thought surrounding the person in Arab culture has been discussed. In this context, the importance of the genealogy of the mother and father in terms of the genealogy of the person has been mentioned. In the following, the content of the genealogies has been discussed under

the headings of personal genealogies, tribal genealogies, supra-tribal genealogies and post-Adnan-Kahtan genealogies. In this framework, attention has been drawn to the flexible, dynamic and nominal structure of genealogies at the tribal and higher levels, as opposed to the rigid structure that produces asabiyya in the parts close to the person. In the part of the Adnan-Kahtan distinction, how they are perceived as a genealogical level and their formation processes are emphasized. The historical origins of both names have been evaluated. In addition, at a higher level, the genealogies of different nations and Arabs reaching Adam are discussed. Furthermore, the mentality embedded in the emerging schemas has been evaluated. In this context, instead of generalizing judgments, it has been tried to produce results based on the data transferred from the field.

In the third chapter, two different forms of the genealogy, written and oral, are discussed. The transition processes of lineages from the oral environment to the written one were evaluated, and a way beyond the existing generalizing theories regarding the transformation between these two was envisaged. This suggests a smoother transition between the two structures within the framework of the tribal leaders, pre-Islamic cities and diwans. In this context, beside the Arab-genealogy relationship which is fed by the idea of inheritance and riveted by the importance of the genealogy for the tribe, the effects of factors such as the formation of armies and encampments and the establishment of diwans in the Islamic period on the genealogical culture, are discussed. In addition, the relation of genealogy with politics and factors such as shuubiyyah have been analyzed. The new understanding of the genealogy brought by Islam has been touched upon and the resulting encouraging environment has been evaluated. In the third chapter, the subject of Arab matriarchy has been also mentioned. In this context, the supporting and the opposite opinions have been given, and an evaluation has been made. Throughout the study, the relevance of the genealogy with the political, social and economic environment has been revealed. By emphasizing the cyclicity between these structures and genealogy, the flexible and dynamic aspect of genealogy that transcends blood ties is highlighted.

Keywords: Genealogy, lineage, tribe, asabiyyah, Arab, Adnan, Kahtan, diwans, Shuubiyya, matriarchy, Robertson Smith.

ÖNSÖZ

Nesep, en genel şekliyle kan bağı olarak tarif edilebilir. İnsanın içinde bulunduğu topluluklarla akrabalık bağıını ifade eder. Bu bakımdan aileden başlayarak kabîle ve kabîle üstü yapılara uzanan bir aidiyeti belirtir. Bu geniş konsept ona çeşitli seviyelerde farklı yapısal özellikler gösterme keyfiyeti verir. Aile özelinde somut bağlar çerçevesinde hukukî sonuçlar üretirken; kabîle ve kabîle üstü yapılarda siyasî, sosyal ve ekonomik ilişkilerin bir yansıması haline gelebilir. Bu sebeple esnek bir bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir.

Nesep, Arap kültürü üzerinde yoğun etkileri müşahade edilen bir olgudur. Sosyal ve siyasî hayata yön veren pek çok yansıması bulunur. Çöl hayatı, kabîleler halinde yaşamak gibi çeşitli sebepler İslâm öncesinde bu yoğunluğu besleyen faktörler olarak ön plana çıkarken; İslâm sonrasında yaşanan kimi süreçler bu ilişkiyi daha da pekiştirmiştir. Bu bakımdan derin bir arka plana yaslanan nesep anlayışı her iki dönemin bileşkesi olarak karşımızda durur.

Bu çalışma Arap nesep kültürünü ele almaktadır. Bunu da iki başlık üzerinden yapmaktadır. Bunlar nesep ve kültürel arka planı ile bu kültür üzerine inşa edilen nesep şecerelerinin mahiyetidir. Kişiyi çevreleyen nesep şemalarından başlayarak, kabîlelerin birbiri ile akrabalığı, kabîle üstü yapıların nesebî ilişkisi, toplumların nesebî konumu çerçevesinde nesep merkezli Arap düşünce yapısını tasvir eder. Kişiden toplumun üst kesimlerine uzanan kademeli yapının kavramları üzerine yoğunlaşır.

Çalışmanın ilk bölümünde nesep ve hasep kavramları ile nesep tabakaları incelenmiştir. İkinci bölüm Güney ve Kuzey Arabistan yazıtları üzerinden nesep kültürünün kökenlerini açıklamaya çalışmaktadır. Bu bölüm, nesepleri kategorilere ayırarak içerikleri ve bu içeriklerde rastlanan problem alanlarına değinmektedir. Adnân-Kahtân ayrımının ne zaman ortaya çıktığına ve bu iki ismin tarihî şahsiyetine dair soruların cevaplarına yoğunlaşmaktadır. Üçüncü bölüm nesep bilgisinin sözlü ve yazılı haldeki özelliklerini değerlendirmekte ve İslâmî dönem neseplerini bu bağlamda ele almaktadır. Sözlü nesepler ile yazılı kayda geçiş arasındaki süreci incelemektedir.

Devamında nesep kültürünü kuvvetlendiren faktörleri betimlemektedir. Son olarak Arap anaerkilliği konusunu kritik etmektedir.

Çalışmanın başından sonuna kadar desteklerini esirgemeyen, yapıcı yönlendirmeler sunan danışman hocam Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN'a, tez izleme komitesinde bulunan Prof. Dr. Hüseyin HANSU ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin SARIKAYA, ayrıca tez jürisinde yer alan Prof. Dr. Adem APAK ve Nurettin GEMİCİ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Sorduğumuz sorulara sabırla cevap veren, değerli katkılarda bulunan Z. Szombathy de bu satırlarda ismini saygıyla yad etmem gereken isimler arasında bulunuyor. Metnin son okumalarını yapan Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin ŞEN, Dr. Öğr. Üyesi M. Faruk ÇİFÇİ, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet USLUER, Dr. Öğr. Üyesi Ümit ESKİN, Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL, Arş. Gör. Asım SARIKAYA, Arş. Gör. Faruk KORKMAZ ve Arş. Gör. Mahmut YIĞCI'nın zor zamanlardaki desteklerine şükrân borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Tez yazım sürecinde BAİBÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü hocaları Prof. Dr. İsmail CERAN ve Prof. Dr. Cahid KARA'ya verdikleri destek için burada ayrıca teşekkür etmem gerekiyor. Son olarak ve maddî ve mânevî katkılarını hep yanımda hissettiğim aileme teşekkür ediyorum.

Ömer ARAS
İSTANBUL-2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NESEP ve NESEPLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.1. Nesepl.....	22
1.2. Hasepl.....	28
1.3. Nesepl Tabakaları.....	38
1.3.1. Şa‘b.....	50
1.3.2. Kabîle	57
1.3.3. İmâre.....	63
1.3.4. Batn	66
1.3.5. Fahz	71
1.3.6. Fasîle	74
1.3.7. Raht	75

İKİNCİ BÖLÜM

NESEP KÜLTÜRÜNÜN KÖKENLERİ VE İÇERİĞİ

2.1. Nesepl Kültürünün Kökenleri: Kuzey ve Güney Arabistan Yazıtlarında Nesepl.....	79
2.1.1. Güney Arabistan Nesepl Kültürü	79
2.1.2. Güney Arabistan Neseplerinde Yaşanan Değişim	84
2.1.3. Kuzey Arabistan Nesepl Kültürü	87
Safâî Yazıtlar ve Nesepl	92
2.2. Nesepler ve Kültürel Arka Planı.....	98
2.2.1. Kişi Açısından Baba Soyl ve Önemi	98
2.2.2. Kişi Nesebi Açısından Anne Soyl ve Önemi.....	109
2.2.3. Grup Aidiyeti Açısından Nesepl.....	115
2.3. Nesepler.....	123
2.3.1. Kişi Nesepleri.....	124
2.3.2. Anne Nesepleri.....	142
2.3.3. Kişi Nesepleri Çerçevesinde İhtilaf Noktaları.....	149

2.3.4. Kabîle Nesepleri	154
2.3.5. Kabîle Nesepleri ve Değişim.....	169
2.3.6. Kabîle Üstü Nesepler	205
2.3.7. Adnân-Kahtân Ayrımı	224
2.3.8. Adnân ve Kahtân Sonrası Nesepler.....	244
2.3.9. Arap Olmayan Toplamların Nesebî Konumu	254

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖZLÜ KÜLTÜRDEN YAZILI KÜLTÜRE NESEP VE BAZI NESEP PROBLEMLERİ

3.1. Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Nesepl Bilgisinin Yapısal Özellikleri	279
3.2. Nesepl Kültürünü Kuvvetlendiren Etmenler	292
3.2.1. Arapların Nesebe Verdiğı Önem	292
3.2.2. Ordu ve Ordugâh Şehirlerin Etkisi	301
3.2.3. Divanların Etkisi	316
3.2.4. Resmî Otoritenin Etkisi	328
3.2.5. Şuûbiyye'nin Nesepl Kültürüne Etkisi	340
3.3. İslâm ve Nesepl	352
3.4. Nesepl Bilgisinin Gerekliliğı/Değeri Problemi	365
3.5. Arap Anaerkilliğı Problemi	368
3.5.1. Genel Olarak Anaerkillik Düşüncesi	371
3.5.2. Arap Anaerkilliğı	382
3.5.3. Arap Anaerkilliğı Düşüncesine Dair Değlendirmeler	396
SONUÇ	406
KAYNAKÇA	413

KISALTMALAR LİSTESİ

(as)	: aleyhisselâtu ve's-selâm
(s)	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
bt.	: Bint
ç.	: Çoğulu
çev.	: Çeviren
DASI	: Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Mîladî
MS	: Mîlattan sonra
OCIANA	: Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia
ö.	: Ölüm Tarihi
Örn.	: Örnek
(r.)	: Radıyallahu anhu
(r. anhâ)	: Radıyallahu anhâ
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
T.	: Tablo
TEI	: Thesaurus d'Epigraphie Islamique
thk.	: Tahkik eden
ts	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI

Bu çalışmada temel olarak Arap nesep kültürü ve hicrî III. yüzyılın sonuna kadar gelişim süreci, toplumsal yansımaları, Arap kültürünün diğer hangi alanları ile etkileşim içerisinde bulunduğu; nihayetinde nesep olgusu ile bu alanlar arasındaki döngüsellik ele alınmaktadır. Nesep bilgisinin niteliği üzerine odaklanılmaktadır. Nesep nedir, kişiden topluma uzanan çeşitli zeminlerde nasıl varlık gösterir, ilişkili olduğu alanları nasıl etkiler ve bu ilişki sonucunda nasıl etkilenir, sonuçta oluşan kavramın niteliği nedir gibi sorulara yoğunlaşılır.

Nesep olgusu Arap zihnine şekil veren temel kavramlardan biri olması hasebiyle Arap sosyal hayatına büyük ölçüde istikamet vermektedir. Bir Arap, nesebiyle var olur ve onun hayatta kalmasını sağlayan kabîlesine bu sayede bağlanır. Yine nesebi sayesinde ataları ile ayniyet kesbeder, özdeşim kurar. Nesep hem bilgi olarak kişiden atalarına uzanan bir silsile şeklinde hayatıyet bulurken hem de övünç, asabiyye şeklinde duygular üreterek tezahür eder. Bu bakımdan kavramın bilgi ve duyguya hitap eden; birbirinden tefriki güç iki yönü bulunur. Binaenaleyh çalışma içerisinde nesepler ele alınırken onun hem asabiyyeye zemin teşkil eden duygu yönü, hem de bilgi olarak muhteviyatında sergilediği hususiyetler; bunların değişim ve dönüşüm noktaları üzerinde durulmuştur. Böylelikle form ve fonksiyon şeklinde nesebin iki ana özelliği analiz edilmiş olmaktadır. Form bilgi alanına, fonksiyon ise kültürel alana tekabül eder. Her ikisi ise nesebin olgusal yönünü oluşturur. Bununla birlikte çalışma boyunca “nesep” denilince kastedilen anlam, çoğunlukla kullanıldığı bağlam tarafından belirlenir. Bilgi formuna işaret etmek için nesep şeceresi/şecere nesep silsilesi gibi söz grupları ardışık dizilen isimleri ifade etmek için kullanılmıştır.

Bu çalışmada üç bölümde nesep olgusu ele alınmaktadır. İlk bölümde nesep kavramının sözlük ve terim anlamı üzerinde durulmuş, aynı zamanda bu terimle bağlantılı olarak kişinin nesebî niteliğini tavsif eden tanımlamalara yer verilmiştir. Ayrıca standart bir nesep şeceresinin özelliklerine dair bilgi sunulmuştur. Devamında nesep kavramının tamamlayıcısı, ayrılmaz parçası olan hasep ele alınmıştır. Akabinde

nesep tabakalarına değinilmiş, bu tabakaların etimolojik kökenleri ile birlikte kapsamlarına dair tespitler yapılmıştır.

İkinci bölümde nesep olgusu kökenleri ve iç dinamikleri açısından incelenmektedir. Bu bölümün ilk kısmında nesep kültürünün kökenleri ele alınmaktadır. Kuzey ve Güney Arabistan yazıtlarında nesep kültürünün izleri sürülmeye çalışılmıştır.

Bu bölümde ayrıca nesep düşüncesinin arka planına yer verilmiştir. Daha sonra Arap kültüründe kişi ile ebeveyni arasında nasıl bir ilişki tasavvur edildiğine dair analizler yapılarak nesep olgusunun temel yapısı ve soy söyleminin detayları betimlenmiştir. Devamında bu arka planın bir bilgi olarak yansıması olan neseplerin şecere yönü ele alınmış ve bu çerçevede bir şecerede kişiyi kabîlenin alt koluna bağlayan kısım hakkında tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bir kişisel nesep silsilesinde varlığı muhtemel değişimler üzerinde durulmuştur.

Bu bölümdeki grup aidiyeti açısından nesep kısmında -yine şecere bilgisinin zeminini oluşturan zihniyetin bir parçası olarak,- kabîle açısından nesebin önemi açıklanmıştır. Akabinde kabîle neseplerinin yapısal özelliklerine ve bu seviyede yaşanan kabîle birleşmelerinin ya da siyasî ittifakların neseplerin formunu nasıl etkilediğine değinilmiştir. Adnân ve Kahtân ayrımının tarihsel kökleri ve gelişim dönemine dair değerlendirmeler sunulmuştur. Son olarak ise Adnân ve Kahtân'dan sonra Hz. Âdem'e varan neseplerin özellikleri ve bu neseplerin toplumların konumu ile nasıl ilişkilendirildiklerine yer verilerek mezkûr konuda Arap düşüncesinin yaklaşımları, Hz. Peygamber'e bu konuda isnat edilen nakiller de dahil olmak üzere ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde nesep bilgisinin temel bir yönüne, sözlü ve yazılı kültür çerçevesinde neseplerde oluşan yapısal farkları ele alan bir başlıkla değinilmektedir. Devamında nesebin Arap kültürel hayatında bu denli yoğun bir karşılığının olmasının nedenlerine odaklanılmış; bir bakıma nesep olgusunun arkeolojisi incelenmiştir. Bu bağlamda siyasî, iktisadî, dinî ve kültürel öğelerin etkisi değerlendirilmiştir.

Bu bölümün son kısmında Arap anaerkilliği problemi ele alınmıştır. Anaerkillik düşüncesine değinildikten sonra Araplar'ın bir dönem anaerkil oldukları ve bunun izlerini hala taşıdıklarını savunanların ve buna karşı görüş bildirenlerin argümanları tasvir edilip değerlendirilmiştir.

Çalışma boyunca izlenen yöntem genel olarak kaynaklar üzerinden elde edilen bilgilerin analiz edilmesidir. Tarihî veriler değerlendirilirken başvuru kistaslarından biri antropolojinin, nesebin cârî olduğu toplumlar veya kabîleler üzerinden elde ettiği verilerdir. Elbette bunlar birebir Arap neseplerine uygulanmamıştır. Ancak rivayetlerin imkân verdiği -sınırlı- ölçüde anlaşılabilen bir zihniyete dair fikir vermek konusunda yer yer aydınlatıcı bir işlev üstlendiklerinden önemli bir başvuru kaynağı olarak kullanılmışlardır.

Bu çalışma hicrî III. asrın sonuna kadar olan zaman dilimini kapsar. Bununla birlikte kültürel bir olgunun kesin biçimde sınırını çizmek imkânsızdır. Örneğin İslâm'ın gelişi Arap zihinsel yapısında devrim niteliğinde değişiklikler gerçekleştirmiş ve özelde nesep anlayışı konusunda önemli kriterler getirmiştir. Hal böyle iken nesep olgusunun, kadim kökleri üzerinde hayatîyetine devam ettiği görülür. Hz. Peygamber zamanında idealize edilen nesep anlayışı Emevîler döneminde Câhiliye'deki renginden ayırt edilmesi güç bir tarzda yeniden yaşamaya ve toplumsal hayatta etkin olmaya devam etmiştir. Bu bakımdan çalışma boyunca nesep kültürü bir bütün halinde ele alınmıştır ve dönemsel ayrıma gidilmemiştir. Bu prensip, çalışma açısından sabit bir başlangıç noktası tespit etmek konusunda da geçerlidir. Olgunun kökleri geçmişte aranmıştır ancak temerküz edilen nokta genellikle İslâm sonrasıdır. Bununla birlikte nesep anlayışının içerisinden neşet ettiği bağlamın kadim geçmişten tevarüs edildiği gerçeği de göz önünde tutulmuştur.

Kültürel olguların değişime direnci prensibi, özellikle izole bölgelerdekiler olmak üzere görece güncel örnekler üzerinde işletilirse bunlar kadim nesep kültürünün izlerine dair kimi açıklamalar sunabilir. Örneğin çölden elde edilen mâlûmat nisbî olarak kültürel etkileşime kapalı ve kadim olanın devam edegeldiği öğeler olarak geçmiş zamana ışık tutar. Onun yüzyıllar boyu süregelen bir kopyası olması kuvvetle muhtemeldir. Standart örnekler de ele aldığımız zaman dışında cereyan ediyor olsalar

bile geçmişte yaşanan süreçlere dair detaylar hakkında bilgi verebilir. Binaenaleyh İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) kendi gözlemlerinden yola çıkarak nesep uydurmanın nedenlerine dair yaptığı ekonomik ve siyasî analizlere erken dönem örneklerin de arkasındaki temel sebepler olarak bakmak konusunda bir engel bulunmaz. Zira benzer şartlar denk ve muadil durumlar üretecektir. Elbette bunları da birebir sonuçlar çıkarmadan ve genelleme yapmadan kullandığımızı belirtmeliyiz.

Nesep, Arap kültürünün bütün kollarında etki ve izlerine rastlanan bir olgudur. İslâmî ilimlerde de İslâm hukuku, Hadis, Tefsîr gibi alanlara yoğun biçimde sirayet etmiştir. Çalışmamız kapsam itibariyle nesep kültürünün buralardaki yansımalarını, örneğin Sened ve Ricâl ilmiyle nesep arasındaki ilişkiyi konu edinmez. Bununla birlikte bu tür eserler içerisinde yer alan, nesebin kültürel yönünü açıklayan mâlûmat çalışma boyunca kullanılmıştır.

KONUNUN SINIRLILIKLARI

Nesep kavramı sözlükteki ve zihinlerdeki beliren ilk karşılığı itibariyle kişinin soyunun bir çetelesi olarak kabul edilebilir. Ancak onu bütün yönleriyle ortaya koymak için yeterli değildir. Zira kapsam olarak oldukça geniş bir alanla ilişkilidir. Belli bir derinlik içerisinde nesep ilişkileri, bu ilişkilerin öznesi olan isimler gerçek ve biyolojik iken, bir aşamadan sonra bu; siyasî, ekonomik ve askerî münasebetlerin yansıması haline gelebilmektedir. Bununla birlikte bu ilişkilerin aktarıldığı söylem temel nesep bağları yani akrabalık deyimleri üzerine inşa edilir. Bu bakımdan ele aldığımız kavram oldukça geniş bir anlam kümesine sahip olarak toplumun bütün yaşam alanlarına sirayet eden, orada kendine yer bulan ve bu alanları yönlendirme kabiliyetine sahip bir olgunun merkezine tekabül eder. Binaenaleyh söz konusu dinamik yapıyı tanımlamak, satırlarda donmuş bir sabite haline getirmek oldukça güç bir ameliye haline gelmektedir.

Nesep olgusu soyun ve kan bağının bir ifadesi olması hasebiyle temelde sabit bir kavram olması gerekir. Zira “babalık” tartışmaya açık bir olgu değildir. Bir nesep silsilesi içerisinde dizilen isimler ise babadan oğula kesintisiz biçimde kan bağı ile soyun dayandığı kökenin kesintisiz aktarıcısı olarak kabul edilirler. Bu durum neseplerdeki belli bir seviye için doğru kabul edilebilir. Şu kadar var ki nesep

olgusunun kabîle toplumları açısından kimliğin oluşumundaki merkezî konumu onun ilişkili olduğu alanlara göre yeniden şekillenmesine yol açar. Bu da kendi içerisinde bir esnekliği, özellikle güncel politığe göre şekil alabilme özelliğini ortaya çıkarmaktadır. İdeolojiler, geniş kamplaşmalar, akrabalık terimleri kullanılarak, neseplerin kişiye yakın kısmından oldukça uzak bir alanda yapılan yeni düzenlemelerle dile getirilir. Coğrafi olarak yakın olan, ittifak yapan, yeni bir şehirde bir araya gelen kabîlelerin zaman içerisinde birbirlerini kardeş kabul etmeleri ya da geçmişten buna uygun tarihsel veriler devşirerek kendilerini kan bağı ile bağlayan nesepler inşa etmeleri kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu çalışmada bir nesep şeceresinde kabîle alt kolundan sonraki kısımdan başlamak üzere var olan bölümlerin; değişime açık ve -“istisnaları” bulunmakla birlikte- grup/batn/kabîle tarihinden hatırlanan isimlerin art arda dizildiği yapılar oldukları kabulünden hareket edilmektedir. Bu, sürecin doğal akışı olarak görülmekte ve nesep bilgisinin otantikliğine dair bir parametre olarak ele alınmamaktadır. Nesep silsilelerinin sonradan, geriye dönük olarak dizayn edildiği fikri bir prensip olarak kabul edilmemektedir.

Bu çalışmada karşılaşılan temel sınırlılıklardan biri sosyal zeminde kendi mecrasında ve çoğunlukla yazılı olana bağlı olmayan dinamik bir yapının öğelerinin genel sabiteler şeklinde açıklanmaya ve değerlendirilmeye çalışılmasıdır. Haddizatında bir batnın sınırı bu çalışma boyunca da yapmaya çalıştığımız, kaç nesil derinlikte olması gerektiği normundan bağımsız bir biçimde doğal olarak gelişir. Literatür ise var olan örnekler üzerinden buna dair genel kâideler çıkarmaya gayret eder. Yine de genellikle mevcut resmin çok az bir kısmını tasvir edebilmekten başka bir sonuca ulaşamadığını söylemek mümkündür. Bir kabîlenin ne olduğu ise oldukça muğlak bir durumdur. Bu bakımdan nesep tabakaları kısmında “altılı sistem+(sıkça başvuru alan anahtar bir kavram olması hasebiyle) raht” şeklindeki tasnif esas alınmıştır. Zira özellikle fahz ve fasîleden sonra kavramların sınırı belirsizdir ve nesep sistemi açısından bir kullanışlılık sunmazlar. Bunlar bilgin taharrisinin zamanla inşa ettiği bir sistemin üretmiş olduğu, giderek sayısı artan -anlamca yakın ya da genellikle birbirinden farkı bulunmayan- kavramların mevcut tasnife eklenmesinden ibaret olarak görülmelidir.

Nesep tabakalarını teşkil eden kavramların birbirinin yerine kullanılabiliyor oluşları, kesin bir sınırlarının olmaması, müelliflere göre kullanım alanları ve kapsamlarının değişmesi, kabîleler üzerinden toplanan nesep verilerinin birbirinden farklı oluşu, kimi kabîlelerin neseben birleşmesi, kimilerinde birleşmeler dahi neseplerde bir değişmenin henüz olmaması gibi, genellemeleri yer yer engelleyen birçok sebebe matuf olarak, çalışma boyunca kurulmaya çalışılan her bir kâidenin çokça istisnası bulunur. Çalışma içerisinde pek çok cümlede “genellikle”, “çoğunlukla” gibi kayıtların düşülmesi de bundan dolayıdır. Zira toplum sürekli bir akış içerisinde ve topluma belli bir istikamette yön vermesi beklenen normatif değerler özellikle nesep kültürü açısından ve bundan doğan nesep bilgisinin formunun şekillenmesi bakımından mevcut kâidelerin aşıldığı ya da aşındırıldığı birçok örnek barındırır. Bu, kültürel yapıdan literatüre uzanan bir dizi değişim anlamına gelen manipülasyonun da önünü açar. Mevcut durum yazılı kayıtlar bakımından uyumsuzluk doğururken aynı zamanda sosyal ve yazınsal alanda bir dinamizm ve zenginlik anlamına da gelir. Bu, literatür ya da kültürün bir noksanlığı ya da gayri sahihliği değil; bir bakıma hayatın, akış içerisinde kendine yol bulmasıdır. Yaşanılan zamanda normları aşar bir biçimde gerçekleşen yeni şemalar, geçmişten derlenmiş örnekler üzerinden şimdiye uygun bir literatürü de sosyal zeminde gerçekleşenin bir yansıması olarak beraberinde getirmiş olacaktır. Binaenaleyh sözlü kültürün dinamik yapısı altında, yazılı kayıtlar olmakla birlikte bu kültürün özelliklerini pek çok bakımdan barındıran nesep bilgisini analiz etmek ona içkin esnekliğin kabul edilmesini elzem bir biçimde dikte etmektedir. Özellikle menfaat alanlarının sürekli değişim içerisinde olması ve bunun taraflarını değişime zorlaması, yeni ittifakları gerekli kılarken, bunların nesepler üzerinden ifadesi böyle bir durumu kaçınılmaz bir biçimde gündeme getirmektedir. Zira nesep bir normdur ancak onun normatifliği bütünüyle siyaset alanının dinamizmini sınırlamaz; aksine onunla başat biçimde aktif ve esnek yani değişkendir.

Nesebin sabit ve esnek iki özelliği sözlü kültür ortamında tarihin kaydedilen değil hatırlanan bir şey olması ile bir çelişki oluşturmaz. Bu da nesebin, var olduğu kabîlevî ortamda sözlü kültür özelliği göstermesinden dolayıdır. Bu ortamda yazılı kayıtlar bulunmadığından nesep bilgisi geçmişin nasıl hatırlandığına bağlı olarak şekil

alır. Geçmiş ise genellikle şimdinin bir açıklaması olarak hatırlanır. Hafızanın güncel doğrultuda ve operasyonel olarak işletilmesi, ancak bunun gerçeğin birebir ifadesiymiş gibi kabul edilmesi şeklinde gerçekleşir.

Nesep bilgisi, sözlü ortamdaki esnekliğini yazılı hale geldiği zaman kaybeder. Sözlü ortamda çelişkili görünmeyen düzenlemeler yazılı nesepler bakımından ihtilafli rivayetler olarak karşımıza çıkar.

Ezcümle, neseplerin yazılı formunun dinamik haldeki sosyal ortamı karşılamadaki yetersizliği; yazılı ve sözlü ortamın çatışması bu çalışmanın temel problemlerinden birini teşkil etmektedir. Zira nesep tabakaları başta olmak üzere nesebî terimlerin muğlaklığı ve kullanım alanlarının genişliği bu konuda kesin tanımlamalar ve ölçüler koymak konusunda neredeyse imkânsız bir zemin sunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız aynı zamanda metodolojisini kısıtlayan bir zorlukla karşı karşıyadır ki bu, teori ve pratik, yazılı ve sözlü alana tekabül eden ve bu ikisinin birbirinden yer yer ayrı mecralarda aktığı bir alanı konu edinmesidir.

Neseple ilgili mâlûmatın sahilîliği konusuna yaklaşım da bu bağlamda değinilmesi gereken bir problemdir. Öncelikle oldukça geniş ve farklı bölgeleri kapsayan bilgi ile muhatap olduğumuzdan bu konuda bir genelleme yapmanın mümkün olmadığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte nesep kavramı ele alınırken onun esnekliğinin ve bunun belli bir alanda gerçekleştiğinin kabul edilmesi bu bilginin sahilî-gayri sahilî bağlamında tartışılmasına imkân vermez. Bunun özellikle -yaklaşık- beş nesil ve üzeri durumlarda gerçekleşebileceğini unutmamak gerekir.

Bu çalışmanın sınırlılıklarından bir diğeri nesep gibi belli bir aşamadan sonra dinamik; dinî, siyasî ve ekonomik pek çok alanla irtibatlı ve konjonktür çerçevesinde esnek hale gelen/getirilebilen “tartışmalı” bir olgunun yer yer dinî referanslarla sabit kan bağı verileri, biyolojik silsilenin Hz. Peygamber tarafından onaylanmış hali şeklinde sunuluyor olmasıdır. İmparatorluk siyasetinin ana elemanları olan kabîlelerin siyasî konumlarının değışkenliği nesep gibi sabit görünen bir söylemle ifade edildiğinden, üstelik bunun yer yer birbiri ile çelişen ve Hz. Peygamber’e dayandırılan rivayetlerle delillendirilmesi ilgili konuyu bu zeminde ele almanın zorlukları arasındadır. Elbette bu, tarihten günümüze bir tartışma konusudur. Örneğin İbn Hazm

(ö. 456/1064) Huzâa'nın nesebi konusunda "sahih" kabul ettiği hadisleri bir sabite olarak ele alır. Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851) "*H. Peygamber ne demişse o doğrudur*" diyerek bu konuda tarafsız bir yol izlerken; Huzâa'nın bir kısmının bu hadislerde sunulan nesebi (Amr b. Lühay b. Kam'aa) kabul etmediğini belirtmektedir. Çalışma boyunca bu tür çelişkili durumlarda herhangi bir metnin kesin bağlayıcılığı üzerinden hareket edilmemiştir. Senetler üzerinden de bir değerlendirme yapılmamış, bir sonuca varılmamıştır. Bu metinler nesep kültürünün dinamik ve esnek yapısına işaret eden bir zihinsel arka planın izleri olarak yorumlanmıştır.

Bu çalışmada literatür, kültürün bir parçası olduğu ölçüde konu edinilmiştir. Nesep bilgisinin toplandığı kaynaklar, aktarım süreci, nesep kitaplarının diğer İslâmî bilimler için bir başvuru mercii oluşu vb. konulara kültürle kesiştiği ölçüde yer verilmiştir. Örneğin Şuûbiyye'nin alâmet-i fârikası sayılan mesâlib eserlerinin ortaya çıkışının bu hareketle bir ilgisinin olup olmadığı konusunda mezkûr eserlere, yazılı ve sözlü kültür ilişkisinde ise nesep literatürünün ilk örneklerinin doğuşuna dair kimi değerlendirmelere yer verilmiştir.

KAYNAKLAR

Klasik Kaynaklar

Çalışmamızın temel kaynakları nesep kitaplarıdır. Nesep kitapları ile, bu ismi taşıyan ve salt bu mâlûmata odaklanan eserler kastedilmektedir. Zira hemen hemen bütün İslâm kaynaklarında neseple ilgili az ya da çok bilgiye rastlamak mümkündür. İlginç olan, çalışmanın aynı zamanda en büyük sınırlılık alanını da bu eserler oluşturur. Çünkü bu eserler var olan nesep şemalarına dair detaylı bir resim sunarlar ancak - özellikle İbnü'l-Kelbî ve Kâsım b. Sellâm gibi müelliflerin eserleri olmak üzere- çok nadir olarak problemlili alanlara değinirler. Genellikle tercih ettikleri bir görüşü esas alarak ihtilaflı kısmı görmezden gelirler. Nesep olgusunun şecere dışındaki diğer yanlarına ise yer vermezler. Bu bakımdan nesep literatürü kusursuz ve problemli ari şemalardan ve bunlara eklenmiş kısa biyografik bilgilerden müteşekkil bir yazın şeklinde görünür. Problem alanları bu görüntü içerisinde kaybolmuş ya da üzeri örtülmüştür demek mümkündür. Müellifin tercihi bunun temel sebebidir. Ayrıca nesebin toplumsal yapıdaki karşılığı konusunda bu eserlerde sunulanlar, eserlerin

kendi varlığından ulaşılabacak sonuçlar dışında -bazı istisnalar hariç- net bir veri sunmazlar. Zira bu eserlerin üretildiği kültürel ortam, nesebe verilen önemin ayrılmaz ve hissedilmez bir sıradanlıkla kendine bitiştiği bir alana işaret etmektedir. Örneğin İbnü'l-Kelbî kabîle neseplerinin değişimi konusunda pek çok örnek sunar. Bununla birlikte bu süreçlere dair herhangi bir açıklama yaptığı görülmez. Elbette bunu bu kaynakların bir eksikliği olarak sunmuyoruz zira şecere sadeliğini aşan Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870), eserini ahabî türüne benzetmekle eleştirilmektedir. Ayrıca bu eserlerin girişinde bir mukaddime olarak nesebe dair mâlûmatın da sunulmadığını belirtmeliyiz. Örneğin nesep tabakaları konusunda İbnü'l-Kelbî'ye ait bir rivayet bulunur ancak bunu, onun nesep kitaplarında değil; kendisinden alıntı yapan eserlerde bulabilmekteyiz.

Günümüze ulaşan en eski nesep kitabı Müerric es-Sedûsî'nin (ö. 195/810-11) *Kitâbu Hazf min Nesebi Kureyş* adlı eseri bu alanda kullandığımız ilk kaynaktır. Kureyş kabîlesi hakkında özet bilgi sunan bu kitap Abbâsîler'in ilk döneminde nesep ve siyaset ilişkisine dair önemli ipuçları verir. Özellikle Hz. Peygamber ve onun ebeveyni ile akrabalığın nasıl işlevselleştirildiğine, neseplerin nasıl operasyonel bakış açılarına ve yorumlara tâbi tutulduğuna dair Abbâsî iddialarını yansıtan yetkin bir örnektir. Eser esasında klasik bir nesep kitabı hüviyetindedir. Kaydettiği bilgiler genellikle salt nesep bilgisine yoğunlaşır. Bunun yanında kısa biyografik bilgilere de yer verir.

Nesep konusunda oldukça sık başvuru yaptığımız kaynaklar arasında İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) *Cemheretü'n-neseb* ve *Nesebu Mead ve'l-Yemeni'l-kebîr* adlı eserlerini özellikle zikretmek gerekir. Bütün Arap kabîlelerini bütüncül bir örgü içerisinde veren bu eserler erken dönem bir zirveyi temsil etmektedir. *Cemhere*, Ezd kabîlesine dair kısa bir bölümü göz ardı edersek Adnânî kabîlelerin nesebini içerirken; ikincisi Rebîa ve Yemenli kabîlelerin nesebini vermektedir. Her iki eser de farklı kaynaklardan topladığı bilgiyi sistematik biçimde genel olarak kusursuz diyebileceğimiz şemalara dökebilmiştir. İbnü'l-Kelbî'nin eserleri nesep bilgisinin baş ucu kitaplarıdır. Sonraki örnekler onun sistemini küçük değişikliklerle birlikte devam ettirmiştir. Bu eserlerin ihtiva ettiği bilgilere, çalışmamızın her bölümünde başvurulmuştur. Özellikle kabîlelerin birleşmesi sonucu neseplerde oluşan değişime

dair sunulan mâlûmat oldukça önemlidir. Ayrıca diğer nesep kitaplarında olduğu gibi neseplerin yanı sıra sunulan açıklayıcı şiirler, kısa biyografik bilgiler, batn, kabîle gibi kavramların kullanım tarzı da çalışmada faydalandığımız mâlûmat arasındadır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'n-Neseb* adlı İbnü'l-Kelbî'nin *Cemheresi*'nin özeti mahiyetindeki eserini de yine aynı tür bilgileri sağlayan bir kaynak olarak belirtmek gerekir. Mus'ab ez-Zübeyrî'nin (ö. 236/851) *Nesebu Kureyş* ve Zübeyr b. Bekkâr'ın *Cemheretü Nesebi Kureyş ve Ahbâruhâ* adlı eserlerini Kureyş nesebine dair detaylı bilgi sunan kaynaklar olarak zikretmek gerekir. Birincisinin genel olarak nesep tarzını yansıttığını ve bu alana odaklandığını, ikincisinin ise yoğun biçimde, nesebini verdiği kişilerin hayatlarına dair anekdotlar içerdiğini görmek mümkündür. Bu anekdotlar pek çok yerde nesebin toplumsal yansımalarına dair ipuçları sunmaları bakımından önemlidir. Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Ensâbü'l-eşrâf* adlı eseri de Kureyş'in nesebine dair rivayetler başta olmak üzere genel olarak kabilelerin neseplerine dair pek çok anekdot içeren bir eser olarak çalışma boyunca faydalanan bir başucu eseri mesabesindedir. el-Müberred'in (ö. 286/900) *Nesebu Adnân ve Kahtân* adlı oldukça özet tarzındaki kitabını da bu kapsamda zikretmek gerekir. Bunların geneli birbirine benzer olmakla birlikte detaylarda kısmî farklılıklar gözlenir. Bölüm ve başlık sınırı olmaksızın çalışmamızda bu eserlerden faydalanılmıştır. Özellikle ikinci bölümdeki, nesepleri üç ana kısma ayıran yaklaşımın genel olarak nesep kitaplarının tarzı olduğunu belirtmemiz gerekir. Elbette bu, ilk bakışta görülen bariz bir tasnif değildir.

İkinci nesil nesep kitapları diyebileceğimiz, ihtilaflı rivayetlerin bir arada sunulduğu, yer yer bunların çözümlerine dair tahlillere yer verilen, neseplere dair eleştirilerin mevcut olduğu nesep kitaplarının en erken örneği Lisânü'l-Yemen Hemdânî'nin (ö. 360/971'den sonra) *Kitâbü'l-İklîl min Ahbâri'l-Yemen* ve *Ensâbu Himyer* adlı eseridir. İbnü'l-Kelbî ve kuzeydeki diğer nesep âlimlerine yönelttiği eleştiriler, neseplerin sözlü ortamda uğradığı değişime ilişkin sunduğu değerlendirmeler, kabîlelerin nesepleri ile kurduğu ilişkiye yönelik aktardığı müşahedeler, Hz. Âdem'den başlayarak incelediği neseplerdeki problemli alanlara dair yaptığı tarafgir ancak derinlemesine analizler, ayrıca o döneme ait sahadan

aktardığı antropolojik gözlemler nesep kültürünün anlaşılması bakımından önemli veriler sağlamaktadır.

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab* adlı eseri bu alandaki ikinci örnektir. Genellikle İbnü'l-Kelbî'nin yöntemini takip eder. Bununla birlikte yer yer onun mâlûmatını özetler. Kimi zaman farklı şecere sunar. Berberî ve Endülüs neseplerine dair bilgi vermesi, nesebin kültürel yansımalarına ilişkin değerlendirmelere girişmesi onun eserinin özellikleri olarak öne çıkar. Eserin mukaddimesinde sunulan, nesebin neden gerekli olduğu, faydasız bir ilim olarak bakılamayacağı ve buna yönelik sunulan hadis metninin sahih olmadığı konusundaki argümanlar günümüze kadar bu alanda referans gösterilen temel başvuru kaynağıdır. İbn Hazm'ın kabîle nesepleri konusunda, eğer sahih olarak değerlendirdiği bir hadis var ise buna göre bir şecere kabul etmesi de bu alanda önemli ve farklı bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir. Yine bu cümleden Hz. Nûh'a varan ve milletlerin neseplerine dair eleştirileri de çalışma içerisinde faydalandığımız yaklaşımlardır. Benzer biçimde İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *el-Kasd ve'l-Ümem* ve *el-İnbâh alâ Kabâili'r-ruvât*, Resûlî'nin (ö. 696/1296) *Turfetü'l-ashâb fî Ma'rifeti'l-ensâb* adlı eserlerinden genel olarak faydalanmakla birlikte, özellikle Adnân ve Kahtân'dan Hz. Nûh'a varan nesepler konusunda faydalandığımızı belirtmeliyiz. Suhârî'nin (ö. VI. asrın ilk yarısı), *el-Ensâb* adlı eseri de nesep tabakalarına dair sunmuş olduğu mâlûmat ve kendinden önceki nesep bilgisine yer veren, zaman zaman detaylı anekdotlarla zenginleştirilmiş bir eser olarak çalışmamız açısından önemlidir.

Bir nesep kitabı olarak da addedebileceğimiz, kabîlelerin kabîle üstü “babalarından” nasıl ayrıldıklarını konu edinen, nesep şemalarının geçmişe dönük izlerinin takip edildiği bilgiler vermesi itibarıyla İbnü'l-Kelbî'nin *İftirâku Veledi Mead* adlı eserinin inşa edilen nüshası da özellikle kabîle üstü neseplerin oluşmasındaki zihinsel arka planı ortaya koyması bakımından önemlidir. Güncel nesep bilgisi ve bu çerçevede oluşan kabullerin nasıl geriye dönük olarak kendine tarihsel bir zemin teşkil ettiğine dair bu eserin sunmuş olduğu oldukça kıymetli bilgiler çalışmanın ikinci bölümü açısından özellikle zikredilmesi gereken şeylerdir.

İbnü'l-Kelbî'nin *Cemhere* adlı eserindeki nesepleri tablolar halinde sunan W. Caskel'in (ö. 1970) *Gamharat an-Nasab das Genealogische Werk des Hisam İbn Muhammad al-Kalbi: Einleitung, die Tafeln* adlı eseri ile H. Temir'in *Nesep Atlası* adlı daha kapsamlı kaynaklardan beslenen ve Adnân-Kahtân ötesindeki neseplere de yer veren eserini, ele aldığımız şemaları bütüncül görmek açısından kullandığımızı belirtmemiz gerekir.

Ahbâr kitapları arasında ise Ubeyd b. Şerîyye'nin (ö. 67/686 [?]) *Ahbâru 'Ubeyd b. Şerîyye fî Ahbâri'l-Yemen ve Eş'ârihâ*, beraberinde basıldığı İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Kitâbu't-Ticân fî Mülûki Himyer* ve müellifi meçhul *el-Fâsıl Beyne'l-Hak ve'l-Bâtıl min Mefâhîri Kahtân ve'l-Yemen* adlı eserleri özellikle Yemen kimliğine dair pek çok nesebî rivayete yer vermeleri ve kuzey kimliği ile arasındaki gerilimi yansıtmaları bakımından zikretmek gerekir. Bu eserler tarafgir bir zihniyetin ürünleri olmakla birlikte nesep literatürünün zenginleşmesine ve yükselmesine katkılar sağlarken; bu çalışma açısından özellikle ikinci bölümdeki Adnân-Kahtân başlığı için önemli veriler sunar. Yine bu çerçevede tematik bir nesep kitabı olarak adlandırabileceğimiz İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Muhabber* adlı eserini zikretmek gerekir. İbn Habîb'in eserinde takip ettiği yöntemi, genel nesep eserlerinde olduğu gibi tabakalar çerçevesinde takip edilen nesep çizgilerinin yerine; şecerele içerisinde belli noktalardan bakarak var olan tek düze kan bağı çizgisini kültürel tarihle yoğurmak şeklinde tasvir etmek mümkündür.

Tabakât eserleri arasında İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* adlı eseri bu çalışma açısından oldukça mühim bir konumda bulunur. Zira eserin ele aldığı biyografileri divan tertibine göre sıralaması divan-nesep ilişkisinin anlaşılması bakımından önemlidir. İlgili sistemde kişilerin ait oldukları kabîle ve kabîle alt koluna göre verilmesi batnlar konusunda genel olarak değerlendirme yapmaya imkân sağlamıştır. Yine onun nesep kültürüne dair satır aralarında verdiği bilgiler çalışmanın muhtelif yerlerinde kullanılmıştır.

Edebiyat eserleri arasında Câhiz'in (ö. 255/869) *er-Resâilü's-siyâsiyye* ve İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-ferîd*, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî*, şiirleri konularına göre tasnif eden Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın

ilk çeyreği) *Muhâdarâtü'l-üdebâ* ve *Muhâverâtü's-su'arâ* ve *'l-büleğâ*, adlı eserleri bu çalışmaya veri sunan önemli kaynaklar arasında sayılabilir. Özellikle Hz. Peygamber'in nesebi çerçevesinde eserlerinde yürüttüğü tartışmalarla Câhiz, bu alana önemli katkılar veren bir müellif olarak çalışmamız açısından önemi vurgulanması gereken bir kişidir. *el-Eğânî* biyografisini verdiği kişilerin nesebine dair tartışmalar çerçevesinde mevcut canlı nesep kültürünü yansıtan önemli bir eserdir. Şairlerin nesep tartışmalarındaki baş aktörlerden biri olması, müfâhare, münâfere, kabîlelerin nesep iddiası gibi argümanların onların dilinden duyuruluyor oluşu, şair biyografilerini içeren bu eseri çalışmamız bakımından önemli hale getirmektedir. *İkdü'l-ferîd*'in Şuûbiyye tartışmaları konusunda bu alanda yazılmış önemli bir eser olan İbn Kuteybe'nin *Fazlü'l-Arab* adlı eserinden alıntılar yapması ve değerlendirmelerde bulunması, ayrıca bu konuda Şuûbiyye ve Arap taraftarlarının görüşlerine yer vermesi de ilgili başlık açısından önemi vurgulanması gereken hususlar arasındadır. *Muhâdarâtü'l-üdebâ* ise şiir ve darb-ı meselleri konulara göre tasnif ettiği için bu çalışma açısından eşsiz bir kaynaktır. Nesep kültürüne ait pek çok edebî mâlûmatı bir arada sunmaktadır.

Genel tarih eserleri içerisinde Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* ve İbn Haldûn'un *Târîhu İbn Haldûn* adlı eserinin Mukaddime'si çalışmamız açısından önemli kaynaklardır. Taberî, nesepler konusunda müstakil bir başlık sunmaz; bununla birlikte eser, neseple ilgili olaylara ait detaylar, neseplere dair satır arası pek çok ayrıntı barındırmaktadır. Klasik bir dünya tarihi olarak Hz. Âdem öncesinden başlamaktadır ve Hz. Adem'den kendi zamanına uzanan nesepler silsilesini verirken yoğun biçimde selefleri üzerinden Ehl-i kitap bilgisine başvurmaktadır.

Câhiz'da oldukça basit nüveleri görülen nesebe dair eleştirel yaklaşım İbn Haldûn'da antropolojik gözleme dönüşmüştür diyebiliriz. Bu da mevcut nesep anlayışının eleştirisine kaçınılmaz bir zemin teşkil eder. O, zamanına kadar kendi yaptığı ölçüde eleştirilmeyen nesep bilgisini ve kültürünü gerçeklik zemininde ele almış ve tenkide tabi tutmuş, “bilimsel” diyebileceğimiz değerlendirmeler sunmuştur. Örneğin Hâmî soy teorisine getirdiği eleştiriler ve siyahî rengi yedi iklim teorisi çerçevesinde açıklaması, nesebin asabiyye ürettiği ölçüde gerçek bir nesep

sayılabileceği, bu bakımdan yazılı nesep bilgisinin hakiki bir nesep kültürü olmadığına dair getirdiği yaklaşımlar, kabîlelerin birleşmesi, ayrışması gibi durumların neseplerin değişim ve dönüşümü üzerindeki etkileri vb. konularda bizzat kabîleler üzerinde yaptığı gözlemler üzerinden değerlendirmeler yapması çalışmamız açısından nesep kitaplarında yer alan ancak sebepleri konusunda yeterli bilgi sunulmayan durumların anlaşılması konusunda oldukça önemlidir. Onun değerlendirmeleri sahadan bizzat yaptığı gözlemlerin bir neticesidir. Neseplerin gerçekliğini ise “yüz yıl için üç baba” esası üzerinden sorgular ve bunu sağlamayan silsilelerde isim düşmelerinin olduğu sonucuna varır.

Aslında İbn Haldûn’un sahadan gözlem esası, genel olarak nesep bilgisi toplanırken uygulanan bir yöntemdir. Ancak erken dönem örneklerinde onun yaptığı gibi teorik ve metodik değerlendirmelere rastlamak oldukça zordur. Var olan yalnızca ilgili örnek sırasında düşülen küçük kayıtlardır. Örneğin İbnü’l-Kelbî’nin eseri sözlü ortamdan toplanmış olduğundan birçok örnekteki nesep silsileleri karşılaştırıldığında belli kısımların farklı kabîle neseplerinde aynen var olduğu görülür. İbnü’l-Kelbî bu durumun varlığına işaret etmez ve eserin akışı içerisinde fark edebilmek de oldukça zordur ancak onun kabîle birleşmeleri sonucu oluşan neseplere dair verdiği mâlûmat yazılı ve sözlü neseplerin bir çatışması olarak görülebilir. Aynı şekilde Hemdânî de sistematik bir gözle baktığı sözlü neseplerdeki değişim ve dönüşümlere işaret eder. Bununla birlikte İbn Haldûn’un son iki isimle kıyaslanamayacak biçimde nesepler üzerinde analizler yaptığını söylemeliyiz.

Sözlük çalışmaları kapsamında Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) *Kitâbu’l-‘Ayn*, İbn Fâris’in (ö. 395/1004) *Mu‘cemu Mekâyisi’l-luğa*, İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) *Lisânü’l-‘Arab* ve Zebîdî’nin (ö. 1205/1791) *Tâcü’l-arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* adlı eserleri başta olmak üzere birçok sözlükten ilk bölümdeki kavramlar konusunda faydalanılmıştır. Bu eserlerden faydalanırken kronolojik sıra gözetilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde özellikle Kur’an’da geçen neseple ilgili kavramlara dair tanımlamalar, konu ile ilgili âyetlerin açıklamaları ve tarihsel arka planları konusunda Tefsîr kaynaklarından faydalanılmıştır. Bu bağlamda el-Ferrâ’nın (ö.

207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*, Taberî'nin *Tefsîrû't-Taberî* eserleri başta olmak üzere belli başlı kaynaklara başvurulmuştur.

Fıkıh eserleri arasında ise özellikle bir nesep âlimi olan İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l-âsâr* adlı eserini zikretmeliyiz. Müellif bu eserinde nesep tabakaları ve fıkhi metinler arasında yaptığı değerlendirmelerle kavramların sosyal hayattaki karşılıklarını anlama konusunda önemli bilgiler vermektedir. Yine bu bağlamda Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Kitâbü'l-Üm* adlı eserlerinden özellikle kabîle üstü kimliklerin fıkhi düşüncedeki karşılığı konusunda faydalandığımızı belirtmeliyiz. İkincisinden ayrıca divanların teşekkülü ve nesep arasındaki ilişki konusunda yararlandığımızı işaret etmeliyiz. Yine bu bağlamda Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harac* adlı eserindeki Medine divanının tertibine dair aktarılan, şehrin dışından merkezine doğru bir yerleşim düzeninin takip edildiğini söyleyen rivayetin, her ne kadar bu çalışmanın da var olduğunu kabul ettiği tertibe aykırı olsa da, -bu konuda- sıra dışı bir rivayet olması bakımından oldukça önemli görüldüğünü kaydetmek gerekir.

Coğrafya ve Tarih eserleri arasında addedilen Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-zeheb* ve *Me'âdinü'l-cevher* adlı eserini Şuûbiyye ile yapılan nesep konusundaki ilmî tartışmaları aktarması ve bu tartışmalara dair Arap taraftarı argümanlar öne sürmesi bakımından değerli bir bilgi kaynağı olarak belirtmeliyiz. Bu konuda ayrıca Belâzürî'den oldukça önemli bir pasaj aktarmaktadır ki sadece bu kaynakta tespit edebildiğimizi vurgulamalıyız. Bu eser ayrıca Arap olmayan toplumların nesebi konusunda sağladığı bilgiler konusunda da önemlidir. Şuûbiyye konusunda faydalandığımız eserler arasında İbn Kuteybe'nin *Fazlü'l-'Arab ve't-tenbîh alâ ulûmihâ* adlı eserini burada özellikle zikretmek gerekir. Onun Şuûbiyye'nin görüşlerine yer vererek bunlara dair cevaplar sunması ve böylelikle konuya dair *İkdü'l-ferîd* ile birlikte derli toplu bilgi sunan kaynaklardan biri olmasının çalışmamız ve ilgili konu açısından önemli olduğunu belirtmek gerekir.

Araştırmalar

Modern dönemde, Arap nesep kültürünü ele alan pek çok çalışma bulunur. I. Goldziher'in (ö. 1921) *İslâm Kültürü Araştırmaları I* olarak dilimize çevrilen

Muhammedanische Studien adlı eseri Arap kültüründe nesebin yeri, kabîleler arası çekişmenin nesep kültürüne yansımaları, Arap kimliğinin teşekkül süreci, Araplar ve Araplar olmayanlar arasındaki ilişki ve Şuûbiyye'nin oluşum safhalarına dair yaptığı değerlendirmelerle bu sahadaki önemli yapıtlar arasındadır. Onun Adnân-Kahtân ayrımını Ensar ve Muhâcirler arasındaki “gerilim” üzerinden temellendirmesi özgün bir yaklaşımdır. Goldziher'in değerlendirmelerini de kullanan, Arap nesep bilgisinin sahit olmayıp sonradan tasarlanmış şeyler olduğu konusunda oldukça uç düşünceleri bulunan L. Caetani'nin (ö. 1935) *İslâm Tarihi* adıyla dilimize çevrilen *Annali dell'Islam* adlı eserinin I. cildindeki ilgili bölümü de bu bağlamda nesep kültürü ve literatürüne dair eleştirel, yanlı ve günümüze uzanan bakış açısının erken dönem temsilcilerinden biri olarak zikredebiliriz. Devamında, çalışmamız açısından oldukça yeni ve önemli bir referans kaynağı olan Macar müellif Z. Szombathy'nin *The Roots of Arabic Genealogy* adlı, önceki iki müellifin yaklaşımlarını detaylandıran ve halihazırdaki nesep şemalarının yama ve doldurma tekniğı adını verdiği birleştirme ve isim ekleme şeklinde, kimi boşlukların doldurularak, şehirli elitler elinde oluşturulduğunu savunan eserini zikretmeliyiz. Ona göre Araplar segmentik nesep bilincine sahiptirler ancak detaylı neseplere sahip değillerdir. Bu, modern dönemde Arap bedevîleri üzerinde yapılan gözlemlerle de doğrulanmıştır. Neseplerin detaylı hali sonraki dönemin idarî ve sosyal ihtiyaçlarının bir neticesi olarak ortaya çıkmış şeylerdir. Müellife göre nesep âlimleri ele aldıkları kültüre yabancı, onu hakkıyla tanımayan modern dönem antropologları gibidirler. Onlar topladıkları bilginin ait olduğu bedevî kültür konusunda yetkin değillerdir. Bu bakımdan elimizdeki nesep kayıtları neşet etmiş oldukları Arap sözlü kültür ortamı ile -ondan pek çok iz taşımakla birlikte- aynı özellikler sergilemeyen mâlûmat yekûnudur.

F. Donner'ın, girişinde nesep kitaplarının, kabîle yapısını okumada nasıl kullanılması gerektiğine dair mukaddime benzeri bir bölümle başladığı ve kabîlenin sahadaki yayılımı ile nesep kitaplarının sunmuş olduğu şemalar arasındaki ilişkiye dikkat çektiğı *The Bakr b. Wâ'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam* adlı makalesi, nesebin sosyal ve siyasî bir tezahürü olarak siyasî meşruiyet kaynaklığı yönünü bir alt başlık şeklinde ele aldığı *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* adlı eserlerini çalışmamız açısından önemli

araştırmalar olarak belirtmeliyiz. Bu son çalışma kabîleler içerisindeki yönetici kesimlerin durumuna dair bilgiler sunmakta ve nesep kitaplarındaki satır arası bilgileri okumak konusunda oldukça yetkin görünmektedir.

I. el-Sakkout da Câhiliye'den İslâm'a Arap kabîlelerini ve kabîlevî yaşantıyı ele aldığı *The Arab Tribes from Jahilîya to Islam: Sources and Historical Trends* adlı eserinde nesepleri detaylı biçimde değerlendirmiştir. Onun, nesepleri üç grupta ele alması bizim bu çalışmada takip ettiğimiz yöntemin bir kısmını oluşturmaktadır. M. Robinson'un neseplerin sözlü ve yazılı kültürdeki yapıları, nasıl okunmaları gerektiği, hafıza ile ilişkileri, nesep literatürünün ortaya çıkışına dair görüş ve değerlendirmelerine yer verdiği *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: a Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE* adlı eserinin ilgili bölümü, T. Khalidi'nin nesep bilgisinin kabîlevî tarihin bir ürünü olarak erken dönemde nasıl sistematize edildiğine dair değerlendirmeler sunan ve bu bağlamda İbnü'l-Kelbî, Sedûsî, Zübeyr b. Bekkâr ve Belâzürî gibi müellifler üzerinden literatürün gelişim ve dönüşümüne dair değerlendirmeler yaptığı *Arabic Historical Thought in The Classical Period* adlı kitabı, R. Mottahedeh'in kişinin konumu ve değeri ile nesebin ilişkisine dair analizler yaptığı *Loyalty and Leadership in a Early Islamic Society* adlı eseri çalışmamız açısından önemli araştırmalardır.

D. M. Varisco'nun nesep tabakalarını ve Hz. Peygamber'in nesebindeki isimleri ele aldığı *Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab "Tribe"* ve *Yemen's Tribal Idiom: An Ethno-Historical Survey of Genealogical Models* adlı makaleleri, Hugh Kennedy'nin *From Oral Tradition to Written Record in Arabic Genealogy* adlı sözlü kültürden yazılı kültüre Arap nesep bilgisinde yaşanan dönüşümleri modern antropolojik veriler üzerinden temellendirdiği makalesi, S. Leder'in nesep üzerine kaleme aldığı *Nasab as an Idiom and Course* adlı makalesi, D. Mahoney'in *The Political Construction of a Tribal Genealogy from Early Medieval South Arabia* adlı, genel olarak nesep tabakalarını ve Yemen'deki kabîlelerin neseplerini ele aldığı makalesini de nesep konusunda genel tanımlamalar ve değerlendirmelere yer veren, çalışma sırasında faydalandığımız çalışmalardan birkaçı olarak zikretmek mümkündür. Yine bu kısımda neseplerin segmentik yapısının kabîlenin tarihsel serüvenini yanlış yansıttığı şeklindeki bir savdan hareket eden W. C.

Young'un, *Kinship and History: Tribes, Genealogies, and Social Change Among the Bedouin of the Eastern Arab World* adlı makalesini de zikretmek gerekir.

K. Z. Hüsameddin'in Arap akrabalık yapısını konu edindiği ve içerisinde nesep, hasep, nesep anlayışı, nesep tabakaları, anaerkillik, dayılık sistemi vb. pek çok nesep ile ilgili konuyu işlediği *el-Luğa ve 's-sekâfe: Dirâse Antro-lugaviyye li-elfâz ve Alâkâti'l-karâbe fi's-sekâfeti'l-'Arabiyye* adlı kapsamlı eseri, İhsan Nas'ın *el-Kabâilü'l-'Arabiyye Ensâbiha ve A'lâmihâ* adlı, nesep olgusunu bütün yönleriyle ele aldığı eserinin ilk cildi, nesebin kültürel zeminine odaklanan, Arap kültüründe nesebe verilen önemi ortaya koyan ve bunu Kur'an ve hadisler üzerinden temellendirmeye çalışan A. el-Geylanî'nin *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab kable'l-İslâm ve fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyyeti's-şerîfe* adlı eseri, yine Ebû Hâşim el-Emîr'in *Înâyetü'l-'Arab bi-ensâbihim ve Sebkuhum fi Zabtihâ ve Hıfzihâ Sâire'l-ümem* adlı eserleri de nesep konusunda Arap dünyasında telif edilmiş, çalışmamız boyunca faydalandığımız araştırmalardan bir kaçı olarak zikretmek mümkündür.

Abdülazîz Dûrî'nin *Evrâk fi't-târih ve'l-hadâre: Evrâk fi İlmi't-târih* adlı eserindeki *Kütübü'l-ensâb ve Târîhü'l-Cezîre* adlı nesep literatürüne dair bölümü, A. Hammûde'nin *Nazariyyetü'l-ensâb fi'l-mîzân* adlı, nesebin kültürel yönlerine dair kaleme aldığı makalesi, Câhiliye şiirinde nesep tabakalarının kullanımlarına dair A. Zeytûnî'nin *el-Kabile ve Tabakâtuha fi's-şi'ri'l-Câhilî* adlı makalesi başvurduğumuz telifât arasındadır. Çalışmada sıkça başvurduğumuz, kabîle asabiyyesinin ve Arap kimliğinin canlı olduğu bir dönemde, şiir üzerinden, oluşan kimlikleri ele alan ve bu bağlamda dönemin nesebî bakış açısına dair önemli veriler sağlayan T. Khalidi ve S. Agha'nın kaleme aldığı *Poetry and Identity in the Umayyad Age* adlı makalenin bu çalışma açısından oldukça önemli bir başvuru kaynağı olduğunu belirtmeliyiz.

Nesep bilinci, yoğunluğu değişmekle birlikte insana ait bir olgu olduğundan ve modern döneme kadar kimi toplumlar ve kabîleler arasında yaşadığından, antropoloji bilimi bunu bir uğraş alanı olarak ele almıştır. Bu çalışma içerisinde de insan-nesep ilişkisi konusunda ve neseplerin yapısal özelliklerini anlama noktasında genel sosyal ve kültürel antropoloji eserleri ile modern dönemdeki bazı kabîlelerin neseplerine dair yapılan kimi makale çalışmalarından faydalanılmıştır. Bu bağlamda E. Marx'ın *The*

Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East, E. Peters'in *The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica* ve L. Bohannon'ın, *A Genealogical Charter* adlı makalelerini belirtmek gerekir. Genel antropoloji eserleri arasında ise T. H. Eriksen'in *Sosyal ve Kültürel Antropoloji: Küçük Yerler Büyük Meseleler*, L. Holy'nin *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları* gibi eserleri akrabalık ve nesebin insan ile ilişkisini ortaya koymak ve genel tanımlamalar konusunda kullanılmıştır.

Nesep kültürünün Kuzey Arabistan yazıtları üzerinden okunması çerçevesinde Nebatî toplumunun nesebi hakkında E. Littman'ın *Semitic Inscriptions* adlı kitabının ilgili bölümü ve L. Nehme ile M. C. Macdonald'ın kaleme aldığı *Bny, 'l and 'hl in Nabataean and Safaitic* adlı makaleyi zikretmek gerekir. Palmira yazıtları konusunda ise P. Piersimoni'nin *The Palmyrene Prosopography* adlı eserini bu konudaki yazıtlara yer vermesi ve nesep kültürü konusunda değerlendirmeler sunması bakımından belirtmeliyiz. Safaî yazıtlardaki nesep kültürü konusunda ise A. al-Jallad'ın *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions*, M. C. Macdonald'ın *Was There a "Bedouinization of Arabia"?*, G. L. Harding'in, *The Safaitic Tribes* ve D. R. Alisoy'un bu alanda mecmu ve öz bir eser olan *Affiliations Carved in Stone: An Analysis of Kinship and Social Structure in the Safaitic Inscriptions* adlı çalışmalarını ilgili bölümlerde başvuru eserler olarak belirtmek gerekir.

Güney Arabistan nesep kültürü konusunda P. Dresch'in *The Northern Tribes of Yemen: Their Organisation and Their Place in the Yemen Arab Republic* adlı eserinin girişinde geniş biçimde Güney Arabistan kabîle yapısının tarihsel serüvenine yer verdiği bölümü, Güney Arabistan yazıtlarındaki “şa‘b” kavramının üç aşamalı kapsamına dair tanım ve değerlendirmeleri ile A. Korotayev'in *Pre-Islamic Yemen: Socio-political Organization of the Sabaean Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries AD* adlı eseri, A.F.L. Beeston'un (ö. 1995), güneyli yazıtlardaki nesep sistemi konusunda değerlendirmeler yaptığı, bu alandaki referans eserler olan *Epigraphic South Arabian Nomenclature* ve *Kingship in Ancient South Arabia* adlı makaleleri, Cevâd Ali'nin Arap nesep kültürü ile Yemen yazıtlarındaki nesepler arasındaki farka dikkat çeken *el-Müdevvenâtü'l-'Arabiyye limâ kable'l-İslâm* adlı makalesi bu bölümde kullanmış olduğumuz çalışmalar arasındadır.

Arap anaerkilliği ele alınırken öncelikle konunun Arap kültüründen bağımsız bir biçimde değerlendirilmesi ve arka planının ortaya konması açısından bunu bir teori olarak ilk kez ortaya atan ve söylenceler üzerinden temellendiren J. Bachofen'in (ö. 1887) *Mutterrecht und Urreligion/Söylence Din ve Anaerki*; hayvan sürüleri ve "ilkel" insanlardaki sosyal yapı üzerinden yola çıkarak insanlığın ataerki düzenden önce anaerki olduğunu savunan R. Briffault'un (ö. 1948) *The Mothers/Analar*; ayrıca J. F. M'Lennan'ın (ö. 1881) *The Primitive Marriage* adlı eserleri temel olarak kullanılmıştır. Bu sonuncusunun genel olarak anaerkilliğe dair tespitlerinin ve varsaydığı gelişimsel şemanın Arap anaerkilliğinin teorisini olarak niteleyebileceğimiz R. Smith (ö. 1894) tarafından birebir Araplar üzerine uygulandığını belirtmek gerekir.

Arap anaerkilliği konusunda ise bunu ilk kez savunan iki müellif G. A. Wilken'in (ö. 1891) *Matriarchat (das Mutterrecht) Bei Den Alten Arabe* adlı eserinin *el-Umûmetu inde'l-'Arab* adıyla yapılan Arapça çevirisi ve Smith'in bu doğrultudaki teorisini ortaya atmış olduğu *Animal Worship and Animal Tribes Among the Arabs and in the Old Testament* adlı makalesi ve buradaki görüşlerini detaylandırdığı ve teorisini detaylı olarak ortaya koyduğu *Kinship and Marriage in Early Arabia* adlı eserleri bu konuda kullandığımız çalışmalar arasındadır. Yine bu konuyu ele alan, mevcudiyeti konusunda olumlu sonuçlara varan R. F. Spencer'in *The Arabian Matriarchate: An Old Controversy* ve Güney Arabistan yazıtlarında bulunan anaerkilliğe dair öğeleri konu edinen Beeston'un *Women in Saba* adlı makalelerini başvurduğumuz araştırmalardan birkaçı olarak zikretmek mümkündür.

Ülkemizde nesep konusuna özel olarak hasredilmiş çalışmalar kapsamında ise A. Önkâl'in, nesep bilgisinin, nesebin Araplar arasındaki öneminden hareketle nasıl ortaya çıkmış olduğunu ortaya koyan, bunun Câhiliye'den tevârüs edilen bir kültür olduğunu belirten ve 'aksini iddia eden L. Caetani'ye' karşı argümanlar öne sürdüğü, nesep ve asabiyyet ilişkisine değinerek İslâm'ın nesebe bakışına dair değerlendirmelerde bulunduğu *Araplarda Ensab İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi* adlı makalesi çalışmamız açısından bir ilk örnek teşkil etmektedir. Yine bu konuda Ü. Kılıç'ın *Ensabın Câhiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi* başlıklı makalesini zikretmek mümkündür. A. Apak'ın *Erken Dönem İslâm*

Tarihinde Asabiyet adlı eserinde asabiyyetin dayanağı olarak ensâb konusunu genel olarak neseplerin taksimi ve nesebî mâlûmat üzerindeki tartışmalar şeklinde ele aldığını, nesebin kültürel yanını ise asabiyyetin bir tezahürü şeklinde değerlendirdiğini ifade etmeliyiz. Bu çalışma açısından yol gösterici bir öncü olarak mezkûr eseri belirtmek gerekir. Yine H. Temir tarafından hazırlanan *Arap Yarımadası'nda Kabîle Hayatı* adlı doktora tezinin kabîlelerin teşekkülünde etkin olan âmiller çerçevesinde hasep ve nesep konularını ele aldığını, nesep tabakaları, nesep bilgisinin sahilhiğı ve Arap anaerkilliğı konularına değindiğini ve çalışmamızda faydalanıldığını söylemeliyiz.

İslâm öncesi Güney Arabistan yazıtlarının müsned metinleri, batı dillerine yapılmış tercümeleri, yazıtlara dair tarihlendirmeler ve bibliyografya bilgileri konusunda <http://dasi.cnr.it/> (Corpus of South Arabian Inscriptions), İslâm öncesi Kuzey Arabistan yazıtları konusunda aynı evsafta bilgi temin eden <https://krc.web.ox.ac.uk/article/ociana> (Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia), İslâmî dönem yazıtlar konusunda ise <http://www.epigraphie-islamique.uliege.be/thesaurus/> (Thesaurus d'Epigraphie Islamique) adlı veri tabanlarını çalışmanın ilgili bölümlerinde kullandığımızı belirtmeliyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

NESEP ve NESEPLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1.1. Nesepe

Sözlükteki temel anlamı iki şeyi birbirine bağlamak ve aralarında ilgi kurmak¹ olan nesepe kelimesinin çoğulu ensâb, mastarı nisbettir. Bu kelimeden türetilen nesîb ve mensûb sözcükleri hasepe ve nesepe sahibi kişi anlamına gelmektedir. Kadınlara söylenen gazel için de nesîb kelimesi kullanılmaktadır. Şairin, şiirini ithaf ettiği kadınla bir *bağ* kurmaya çalışması bu isimlendirmenin temelindeki sebep olarak görülmüştür.²

Nesepe kelimesi etimolojik olarak bir şeyin kökeni ile olan ilişkisine işaret eder. Bir fiille fâili arasındaki bağ,³ bir ürünün ya da hayvanın yetiştirildiği yerle ilişkisi,⁴ eserin müellifine, sözün söyleyenine isnat edilmesi gibi durumlar ne-se-be (نسب) fiili ile ifade edilir. Kelimenin birincil ve en genel anlamı ise bireyin kan bağı yönünden kökeni ile ilgisinin, bir diğer deyişle bağının ortaya konmasıdır. Anlam kümesini genişleten bu durum sonucunda kavramın kapsamı kişinin en yakın akrabaları ile olan gerçek kan bağından, geniş kümelere uzanan kitlelerle soy bağına varan bir genişliğe ulaşır. Bu bağ karşılıklı bir soy ilişkisi doğurur. “Fulânun yunâsibu fulânen” (X ve Y arasında nesepe bağı bulunmaktadır) ifadesi kişi ve kümeler arasındaki nesebî ilişkiyi ifade eder.⁵

¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979), 5/423.

² Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Samerraî (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, ts.), 7/271-272; Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîti fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Al-i Yasin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, [t.y.]), 8/343.

³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/429.

⁴ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead ve'l-Yemeni'l-kebîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2004), 2/576.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/263.

Nesep kelimesi Arap kültürüne has bir sözcüktür. Arapça'nın da içerisinde bulunduğu Sâmi diller ailesinde kendisi ile akraba bir kelime bulunmamaktadır. Bu bakımdan Arap coğrafyasında doğmuş ve bu kültürden beslenmiştir.⁶

Erken döneme ait tanımlamalarda neseple kastedilen akrabalık mutlak ve herhangi bir ebeveyn konusunda tahsis olmadığını söyleyebiliriz. En erken sözlük çalışması *Kitâbu'l-'Ayn*'da yapılan tanımlama ele alırsak anne ya da baba konusunda bir sınırlamanın olmadığını görürüz.⁷ Aynı şekilde İbnü's-Sikkât'ten (ö. 244/858) nakledilen tanımda da hem anne hem de baba tarafından soyu ifade ettiği zikredilmektedir.⁸ Daha geç dönemde yapılan tanımlamalarda ise baba tarafına bir vurgu söz konusudur.⁹ Yine de bu konuda kesin bir kronoloji çizmek zor görünmektedir. Nesep ilerleyen dönemlerde ise anlam bakımından genişleyerek bir belde ve meslek dalı ile de ilişkilendirilmiştir.¹⁰

Yukarıdaki durum nesep kelimesinin zaman içerisinde anlamca daraldığı veya genişlediği şeklinde yorumlanabilir. Oldukça fonksiyonel, esnek, muğlak ve anlam kümesinin geniş olması; ayrıca sosyal ve siyasî durumla sıkı ilişki içerisinde bulunması buna yol açmaktadır. Bir bakıma sosyal yapının değişim süreci kavramın genişlemesini beraberinde getirmiştir. Ancak “merkezî anlamın” yani kan bağı karşılığının Câhiliye'den günümüze korunduğu görülür. Bu, ifade ettiği kültürel değerlerin tarihsel formlarını çoğunlukla koruyarak Arap toplumunda hem bedevî kabîleler arasında hem de şehirlerde hala yaşıyor olmasına bağlıdır.

Nesep kelimesi Kur'an'da tekil halde iki yerde, çoğul olarak ise bir yerde geçmektedir. el-Furkân sûresinde (25/54) “*İnsan türünü sudan yaratıp onların arasında soy ve sıhriyet bağı kuran da O'dur. Rabbin üstün kudret sahibidir*”, es-Sâffât sûresinde (37/158) “*Onlar Allah ile görülmez varlık türleri arasında da bir soy*

⁶ D. S. Margoliouth, “Introduction”, *Kitab al-Ansab of Abd al-Karim Ibn Muhammad al-Sam'ani* (Leiden: Brill, 1912), 1; Abdülvehhâb Hammûde, “Nazariyyetü'l-ensâb fi'l-mîzân”, *Mecelletü Külliyyeti'l-adâb (Camiatu Fuâd el-Evvel)* 14/1 (1952), 119.

⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/271.

⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülalim Tahavi vd. (Kuveyt: Vizaretü'l-İlâm, 1987), 4/261.

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülmahid Hindavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/529.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/755.

birliği yakıştırdılar” âyetlerinde nesep (نسب) şeklinde, el-Mü’minûn sûresinde (23/101) ise “Sûra üflendiğinde artık ne aralarındaki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!” âyetinde “ensâb” (انساب) şeklinde çoğul olarak kullanılmaktadır.¹¹ el-Furkân sûresinde sıhr (صهر) yani evlilikten doğan akrabalığın nesepten ayrı olarak zikredilmesi kelimenin anlamını tahsis ettiği gibi; nesebi sadece baba tarafına has kılınmış bir akrabalık şeklinde sınırlamıştır.¹²

Nesep kelimesine merkezî bir anlam biçecek olursak, kişinin bir kabîleye baba tarafından nispet edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu da ilgili kişiden başlayıp kabîlenin atasına doğru uzanan bir nesep silsilesi, şecere ile tahakkuk eder. Yani kişinin “fulân b. fulân b. fulân” şeklinde ifade edilmesidir.¹³ Örneğin onun nesebi Temîm nesebi içerisindedir demek de Temîm kabîlesine mensubiyeti ifade etmekte ve aynı anlama gelmektedir. Bu, aynı zamanda kişinin taşıdığı kanın da “temizlik” ve asaletini ifade eder.¹⁴ Bununla birlikte nesep denilince bir kabîlenin ya da kabîleleri birleştiren daha üst yapıların nesebi gibi kullanımlar da kastedilebilir.

Nesep, akrabalık kelimesi ile eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Teoride nesepler, bu yapı içerisindeki her ismin aralarında uzak veya yakın bir bağ/akrabalık olduğu iddiasındadır. Ancak burada pratik bir ayrımı ifade etmek yerinde olacaktır. Akrabalık ile, kişinin kesin bir kan bağıyla bağlandığı ve nesebin izinin net olarak sürülebildiği, oğul, baba, amca, dayı, teyze, hala, dede ve bunların kombinasyonları ile belirlenmiş; birbirine karşı sorumluluk hissedeni; kan davası, diyet gibi konularda yükümlölükleri olan belirli kişiler kastedilir. Bunun ötesinde nesep teoride olmasa bile pratikte muğlak bir alana girer. Nesep üzerindeki kişiler aynı kanı taşıdıklarına ve kesintisiz bir soy bağına sahip olduklarına inanırlar. Ancak gerçekte bu durum olduğuça geniş bir zümreyi örneğin; Temîm gibi büyük bir kabîleyi kapsadığından şecerenin her aşamasında aynı yakın akrabalık geçerli olmaz. Bu bakımdan akrabalık ile ortak atadan

¹¹ Mustafa Fayda, “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/244.

¹² Hammûde, “Nazariyyetü’l-ensâb fi’l-mîzân”, 119.

¹³ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 4/261.

¹⁴ Salih Ahmed Ali, *Muhâdarât fi’t-târîhi’l- Arab* (Bağdad: Matbaatül-irşâd, 1968), 129.

gelmiş olmak fikri kabîle içerisinde iki farklı düşünceyi temsil etmektedir.¹⁵ Bu iki durumu ise kesin çizgilerle birbirinden ayırmak oldukça güçtür.

Neseplerin sunulması iki şekilde gerçekleşmektedir. İlki nesebin ata ile soyundan gelen kişi arasında başka hiçbir akrabalık ilişkisine yer vermeden ifade edilmesi anlamına gelen “nesebu bi’t-tûl”dur (lineer). Buna Muhammed (s) b. Abdullah b. Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenâf b. Kusay, şeklinde bir örnek verilebilir. Diğeri ise “nesebu bi’l-‘arz”dır (lateral).¹⁶ Bu nesep türünde aynı kişinin soyundan gelen kardeşler, kardeş çocukları, amcalar ve amca çocukları arasındaki akrabalık belirtilir. Her bir kişi ana nesep şemasının bir parçasıdır (segment): “Muttalib b. Abdümenâf’ın çocukları: Mahreme ve Ebû Ruhm’dur. Anneleri Hind bt. Amr b. Sa’lebe b. Selûl’dür. Anne bir kardeşleri ise Ebû Sayfî b. Hâşim b. Abdümenâf’tır.” “...Nadle b. Avf’ın çocukları Hârise ve Hâris’tir” şeklindeki nesep bilgisi buna örnek verilebilir. Devamında bütün bu sayılan isimlerin soyundan gelenlerin de nesepleri verilir. Böylece bütünün parçası olan bir kısmın alt bileşenlerinden biri tamamlanmış olur. Zira bu, Benî Abdümenâf içerisindeki Benî Muttalib’in nesebinin bir parçasıdır. Abdümenâf’ın diğer dört oğlunun nesebi her birinin nesebi tamamen verilip diğerine geçilerek belirtilir. Böylece Kureyş içerisindeki bir kabîle grubunun nesebi zikredilmiş olur. Bu da Adnânî nesepleri içerisinde bir parçayı oluşturur. Ensâb eserlerinin kullandığı yöntem genellikle bu şekildedir. Bu yöntem aynı atadan gelen birçok alt kabîlenin nesebini içerdiği için modern literatürde “dallanan/segmentik nesep sistemi” (segmentary) olarak isimlendirilmektedir.¹⁷

¹⁵ Muhammed Süheyl Takkûş, *Târihü’l- ‘Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2009), 12.

¹⁶ Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *Besâ’iru zevi’t-temyîz fî letâ’ifi’l-kitâbi’l- ‘azîz*, thk. Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 5/42; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanusu’l-basît fî tercemeti’l-Kamûsi’l-muhît: Kâmûsu’l-muhît tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1/679. Bu nesep yazımı iki türdür. Müşeccer ve Meksûr: Meksûr’ta öncelik geçmişteki atanındır. Müşeccer de ise oğul babanın önündedir. Onun oğullarından biri ile başlanır ve çocukları sayılır. Sonuna gelince diğer oğul çocuklarına geçilir. Hepsinin çocukları bitene kadar verilir. Daha sonra birinci oğul oğluna geçilir. Akabinde kardeşinin çocuklarına ki hepsinin çocukları sırayla sayılır. Böylece varılmak istenen yere kadar nesep verilmış olur. Nesepler sunulurken bazı haberler, şiiirler, lakaplar, takma isimler, tanımlar gibi şeylere de yer verilir. Müşeccer ise seçerenin en alttaki (tarihsel olarak en yakın) kişisi ile başlar ve en üst ataya varır. Burada oğul babadan önce gelir, Meksûr’ta ise tam tersidir. Bkz. Ebû Ca’fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî İbnü’t-Tıktaka, *el-Esîlî fî ensâbi’t-Talibîn*, thk. Mehdi Recai (Kum: Mektebeti Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’âşi en-Necefi, 1418), 34-36.

¹⁷ Kudret Emiroğlu, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 79.

Neseplerde geçen isimler arasındaki akrabalık iki şekilde belirtilebilir. Birincisinde nesep verilirken kişiler arası akrabalık da belirtilir. X b. Y ki o Z'nin kardeşidir şeklinde formüle edilebilir.¹⁸ “Abdolvâhid b. Sa‘d b. Vedâ, Zeyd b. Hasan b. Ali'nin teyzesinin oğludur”, ifadesi buna bir örnek olarak gösterilebilir.¹⁹ Diğer yöntemde isimler arasında lafızlar kullanılmaz ancak nesep, sunulan şemadan anlaşılır. Akrabalıkların verilme biçimi “X'in çocukları Y ve Z'dir” şeklindedir.²⁰ Burada Y ve Z arasındaki kardeşlik ifade edilmez. Dolayısıyla akrabalık ima yolu ile belirtilir. Arap neseplerinin genellikle akrabalık terimlerini sarîh olarak değil metin içerisindeki bağlantılar yoluyla ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Nesep kelimesinin ilişkili olduğu terimlerden biri nispedir. Nispe geniş bir aidiyet bildirmektedir. Nesep yani kan bağı ile olan kısmını ele alacak olursak,²¹ kişinin mensup olduğu soya -ki bu aile, kabîle ya da kabîle üstü yapılar olabilir- mensubiyeti nispe ile ifade edilebilir. Örneğin İbnü'l-Kelbî, Eş‘as b. Kays el-Kindî isimlerindeki nispeler sırasıyla Kelb ve Kinde kabîlelerine mensubiyeti gösterir ve kişiyi tanımlamada belde ve zanaatlara göre öncelik taşır.²² Çünkü kelimenin kökeninin tarihsel süreçte karşıladığı ilk anlam budur. Nispe, oldukça uzun neseplerde kısaltma yapmak için de kullanılır. Yukarıda geçen Kelbî nispesi ilgili kişinin nesebinin birkaç nesilden sonra kısaltılması anlamına gelir.²³ Bu durum aynı zamanda kimliği ortaya koyan temel bir öğedir.

Zaman içerisinde bölünerek ana kabîleden ayrılan alt kollar hem kazandıkları yeni kimliği hem de bağlı oldukları ana kabîleyi nispelerinde kullanabilirler. Bu çok katmanlı kimliğin nesebî bir göstergesidir. Örneğin İbn Melekân b. Cerm soyu Fezâre kabilesinin alt koludur. Bunlar hem Cermî hem de Fezârî nispesini

¹⁸ İbn Kesîr'in Adnânî kabîlelerin nesebine dair yaptığı özet buna örnek verilebilir. Bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Fusûl fî sîreti'r-Resûl*, thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstû (Medine: Dârü't-Tûras, 1983), 84-85.

¹⁹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/418.

²⁰ Robert Rutherford Wilson, *Genealogy and History in the Old Testament: A Study of the Form and Function of the Old Testament Genealogies in Their Near Eastern Context* (Yale University, Ph.D., 1972), 11.

²¹ Nispelerde kullanılan kabîleye referanslar bazen hakiki kan bağına değil de örneğin mevlâlık ile bağlı olunan kabileyi, bir kölenin efendisine nispeti gibi itibarî kimlikleri de ifade edebilmektedir.

²² Hammûde, “Nazariyyetü'l-ensâb fî'l-mîzân”, 119.

²³ Behcetüddin Muhammed Selim b. Mustafâ el-Hâdî el-Meczûb, *Riyâzu zehri'n-nikâb fî ma'rifeti kabâili'l-'Arab*, thk. Arif Ahmed Abdülganî (Dımaşk: Darü'l-Arrâb li'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tercüme, 2014), 32-33.

kullanmaktadırlar.²⁴ Aynı şekilde Hâşimoğulları'na mensup bir kişinin Kureşî, Mudarî ve Adnânî nispelerinin hem hepsini hem de herhangi birini kullanması mümkündür. Ayrıca bunlar birbiri ile yer değiştirebilirler.²⁵

Nesep, Arap kültürüne ait birçok kavramda olduğu gibi Arap yaşantısındaki kimi pastoral öğelerle ilişkilendirilmiştir. Doğal ortamda gerçekleşen bazı olaylar, bu olaylara dair hususiyetler, elde edilen tecrübeler benzetim yoluyla nesep düşüncesi ile bitştirilmiş; nesep kavramı çeşitli sıfatlar ve eş anlamlar kazanmıştır. Bazı temel doğal hadiseler ile nesep arasında analogi kurulmuştur. Bunlar ağacın kök salması, dallarının gövdeden uzanması, yaprakların ağaçtan bir parça olması, devenin doğurması, erkek ve dişi devenin soyunun doğacak deveye etkisi, devenin cinsinin iyi oluşu gibi durumlardır.²⁶ Örneğin birbiriyle akraba olan anne babanın çocuklarının bedenlen zayıf olacağı kanaati develerin durumundan yola çıkılarak varılan bir sonuçtur.²⁷ Nesep düşüncesinin aynı şekilde köpek, at güvercin gibi hayvanlara da teşmil edildiğini söyleyebiliriz.²⁸

Nesep geniş bir kavramlar kümesinin ana ögesidir. Onunla ortak ve yakın manâları paylaşan ve aynı kökten türememiş birçok kelime bulunmaktadır. Bunlar arasında nesep ve akrabalık yerine kullanılanları genel olarak şöyle sıralayabiliriz: Şücne (شُجْنَة), havbe (حَوْبَة), anne tarafından akrabalık; vâşice (الْوَأَشِجَة) çokça karışmış

²⁴ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Naci Hasan (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986), 428.

²⁵ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eseri (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/191.

²⁶ Şunu vurgulamak gerekir ki nesep kavramı çok yoğun biçimde mecazi söylemlerle iç içedir. Özellikle şiirlerde nesebi tavsif etmek için kullanılan mecazi öğelerin genel geçer bir kavram mı yoksa şairin ya da müellifin ifade gücünün, hayal dünyasının bir neticesi olduğunu kestirmek güçtür. Zira kavrama açıklık getiren sözlükler genellikle şiirlerde kullanılan ifadelerden yola çıkarak kelimenin kullanımlarını açıklamaktadırlar. Bu da neseple ilgili kullanımların sınırını çizmek konusunda kayda değer bir problem olarak durmaktadır.

²⁷ Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnü's-Sikkît, *el-Kenzü'l-luğavî fî'l-lisâni'l-'Arabî*, thk. August Haffner (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.), 80. Atlar için kullanılan hecîn ve mukrif terimleri de insanlar için kullanılan nesebî terimler arasındadır. Bu terimlerin atlar için kullanılmasına dair anekdotlar için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Fazlü'l-'Arab ve't-tenbîh alâ ulûmihâ*, thk. Velid Mahmûd Halis (Ebûzabî [Abudabî]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1998), 120. Köpek ve bazı hayvanlar için kullanılan nesebî terimlerin insanlara da teşmil edilmesine dair örnek için bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/104. Ayrıca bkz. a.e., 3/104.

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb Tebrîzî, *Şerhu divâni'l-hamâse*, thk. Garid eş-Şeyh (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/275; Fuad I. Khuri, "Classification, Meaning and Usage of Arabic Status and Kinship Terms", *International Journal of Sociology of the Family* 11/2 (1981), 354-355.

akrabalık bağı; raḥm (الرحم), ḥevâb (خواب), sehme (سهم), âsire (أَصْرَة) akrabalık; lühmetü neseb (لحمة نسب), şubketü neseb (شبكة نسب) nesep bağı.²⁹

Nesep, kişinin toplumsal ve siyasî konumuyla birebir ilişkilidir. Kişilerin toplum içindeki değeri, siyasî meşruiyetleri sahip oldukları nesep ile desteklenmekte ya da zedelenmektedir. Bu bakımdan mutlak bir kavram değildir. Kişinin mensup olduğu kabîlenin ya da akraba grubunun, sahip olduğu ebeveynlerin kimliğine göre nesep de toplum içerisinde yüksek ya da düşük bir konum elde eder. Bu da nesep ile birlikte onu niteleyen geniş bir kelime ailesinin doğuşunu netice vermiştir. Bunlardan nesebin yüksekliğini ifade edenler: Hücân (هجان): nesebi halis olan, sarîḥ (صريح): anne ve baba tarafından nesebi temiz ve saf olan; mahz (محض): nesebi yüksek, baḥt (باحت), ḳalb (قلب), şalîb (صليب): saf nesep, sırru'n-neseb (سر النسب): nesebi yüksek, muḳâbilu mudâbir (مقابل مدابر) : anne baba tarafından nesebi yüksek.³⁰ Nesebin düşüklüğünü ya da karışıklığını, saf olmayışını ifade edenler ise; ma'sûb (معشوب): nesebi karışmış, hecîn (هجين) : nesebine Arap olmayan bir kanın karıştığı kişi, muḳrif (مقرِف): nesebinde baba tarafından Arap olmayan biri bulunan, müzerra' (مزرع): anne tarafı baba tarafından daha yüksek nesep sahibi olan, ḳalenfes (قلنفس): anne ve baba tarafından nineleri câriye olan ya da Arap olmayan, mükerkes (مكرّكس): annesi ve ninesi câriye olan kişi, ḥilt (خلط): nesebinde çok fazla câriye olan kişi, ḳunn (قن): her iki ebeveyni köle olan kişi,³¹ 'abankas (عبنقس): baba tarafından iki ninesi Arap olmayan kişidir.³²

1.2. Hasep

Hasep, hesap etmek, saymak anlamındaki ḥ-s-b (حسب) kökünden türeyen bir kelimedir. Terim olarak kişinin, babalarının güzel işlerini sayması³³ ve övünmesi anlamına gelir. Bununla birlikte şahsi fiiller ve övünülecek herhangi bir iş için de

²⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cifâl (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1978), 1/332-333.

³⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/334.

³¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muḥâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999), 1/413; Kerim Zekî Hüsameddin, *el-Luġa ve's-sekâfe: dirâse antro-lugaviyye li-elfâz ve alâkâti'l-karâbe fi's-sekâfeti'l-'Arabiyye* (Kâhire: Dâru Garîb, 2001), 307-311.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/130.

³³ Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 85.

kullanılmaktadır.³⁴ Hâsîb ve zû-haseb kelimeleri hasep sahibi anlamındadır. Şerîf ve hâsîb kavramları ise kişi ile babalarının hasebi arasındaki ayrımı ifade eder. Buna göre babalarının güzel fiillerini kendisinde toplayabilen kişi bu iki sıfatı hak eder. Ancak babalarına iyi işlerde layık olamayan, hasebi olmayan şerîf olarak tavsif edilir.³⁵

Hasep kelimesi nesep ile birlikte Arap asalet düşüncesinin iki temel yönünü teşkil etmektedir.³⁶ Nesep, kişinin ya da kabîlenin atalarını ifade eder. Derinliği ve vardığı nokta; dolayısıyla kabîlenin ismini aldığı kişi, bir övünç vesilesidir. Ancak bu, temiz ve övünülen soyun bir yanını ifade eder ve tek başına eksiktir. Bu övüncün tamamlanabilmesi ve kişinin, temiz ya da üstün bir soydan geldiğini iddia edebilmesi için nesebindeki atalarının toplumda değer gören fiillerini de sayabilmesi gerekir. Yani bir kişi ya da kabîle gerçek prestiji nesep yönünden temiz, hasep yönünden ise üstün olmakla elde eder.³⁷ Bu iki kavram arasındaki tamamlayıcılık şu beyitte net bir biçimde ortaya konulmaktadır: *Kimin şerefli bir nesebi var ancak hasebi yoksa, düşük ve kötülenen biridir.*³⁸

Nesep fikri genel ve teorik olarak kan yolu ile intisabı belirttiği için değişmezliği, donukluğu ve sınırları ifade eder. Ancak hasep sürekli değişken bir konsept sunar. Övünülen fiiller, hasep konusunda kimin esas alınacağı gibi hususlar zaman içerisinde değişmiş olabilir. Bu durum zaman ve mekân, sosyal ve politik ortamla yakından ilgilidir. Örneğin Emevî döneminde hasep sahibi kabul edilen biri erken Abbâsî döneminde lekeli bir geçmişe sahip olarak görülebilecektir.³⁹

³⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 2/271. Örneğin güzel ahlak, vefa, cesaret vb. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/311; Ebü'l-Hasan Zâhirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhakî, *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kab*, thk. es-Seyyid Mehdi Recai (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 2007), 1/186.

³⁵ İbn Kuteybe, *Fazlü'l-'Arab*, 62.

³⁶ Özellikle İslâm öncesinde olmak üzere Arap düşüncesi bir kişinin asalet sahibi olabilmesi için bu iki şeye de sahip olmasını gerekli görmektedir. Bir şiirde “Hasebim ve aslım beni hüzünlendirmeyen biriyim. Babalarımı güzel karakter sahibi (haseb) ve soylarında dahl: bozukluk (neseb) olmayan kişiler olarak buldum” ifadeleriyle bu iki kavramın mezceldiği güzel bir örnek bulunmaktadır. Bkz. Abdülgâni Hac Şâkir el-Geylânî, *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab kable'l-İslâm ve fi'l-Kur'ani'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyyeti's-şerîfe* (Amman: Daru Ammar, 2008), 55.

³⁷ Benzer ifadeler için bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* (Ankara: Otto, 2019), 1/86.

³⁸ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi'ğaribi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/134-135.

³⁹ Abbasî döneminde gözden düşmüş ve işledikleri “cürümlerle” yad edilen Emevî ailesi mensubu bir kişi bu durumda kendini, “İnsanlar sizin zamanınız geçti, şimdi yeni bir zamandır dediklerinde,

Nesep düşüncesinde genelde hem anne hem de baba tarafından bir çizginin teoride kabul edildiğini görürüz ancak hasep genel olarak baba tarafındaki çizgiyi takip eder. Bazen de hasep kavramının nesep yerine kullanıldığını görürüz. Hasebim çamurdur⁴⁰ (feh̄h̄âr: er-Rahmân 55/14) kullanımında nesebe yakın bir anlamın kastedildiği söylenebilir.⁴¹ Bu anlama yakın kullanıldığı bir başka olay, Huneyn savaşı (7/630) sonrası Hevâzin esirlerinin ailelerine iadesi sırasında yaşanmıştır. Burada kabîlenin esir alınan mensupları “haseb/aḥsâb” kelimesi ile ifade edilmektedir ve kişinin ailesini/ehl-i beytini, yakın nesep çevresini tavsif etmektedir.⁴²

Hasep kavramının bir soyla gerçek anlamda ilişkilendirilebilmesi için nesepteki ataların övülmeye layık güzel işlerinin bulunmasının yanında, kabîlenin ya da soyun, mensuplarını lekeleyecek bir davranışlarının da bulunmaması⁴³ ve bunun sabit bir biçimde nesep çizgisindeki her bir baba için geçerli olması gerekir.⁴⁴ Bu durum soyun bağlandığı kişileri hasep sahibi yapar. Yani nasıl ki babaların nesebi oğulların nesebi ise; dedelerin kadim fiilleri, babaların yaptığı iyi işler de çocuklar için bir hasep haline gelir.⁴⁵ Sayılan hasepler (aḥsâb: kahramanlık ve faziletler) soy

zaman bizim şerefimizi hasebimizi götürmemiştir, ciddi işler zikredildiği zaman.” şeklinde savunmaktadır. Bu şiir hasep kavramının zamanla ilişkisini göstermektedir. Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 2002), 3/317.

⁴⁰ Abdülaziz b. Sa'd ed-Duğaysîr, “Meâlimu'z-zarûriyye li-tâlîbi ilmi'n-neseb”, *el-Arab* 7-8/41 (2006), 539.

⁴¹ “*Din ve hasep bakımından bu benim hakkımdır*” şeklindeki kullanım da buna dair bir örnek sunar. Bkz. Ebû Abdillâh b. Abdillâh Kureşî Esedî Zübeyrî Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş ve aḥbâruhâ*, thk. Abbas Hânî el-Çerrah (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/407.

⁴² Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdîsseyyid b. Alî Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1910), 115.

⁴³ “Hasab wa Nasab”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. Bernard Lewis vd. (Leiden: Brill, 1986), 3/3/238.

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/148. İbn Habîb'in Muḥabber'indeki bir rivayette hasep sayılacak bir fiilin nesepteki kişiler arasında nasıl sabit ve tutarlı olduğuna, bunun kişisel prestije katkısına güzel bir örnek bulunur. Buna göre Amr b. Abdullah b. Safvân b. Ümeyye için “*cömert oğlu cömert oğlu cömert oğlu cömert oğlu cömert*” ifadesi kullanılarak hasebindeki kesintisizlik vurgulanmaktadır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muḥabber* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 141. Ayrıca bir hadisi şerifte Hz. Peygamber, Hz. Yûsuf için “*kerîm oğlu kerîm oğlu kerîm oğlu kerîm*, Yûsuf b. Ya 'kûb b. İshâk b. İbrâhîm” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998), 483.

⁴⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye* (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 2002), 477. Cerîr'in bu bağlamda ifade ettiği beyti ise şöyledir: “*Bana bu şeref mirasını hep babam bıraktı. Şerefli bir hasepten değerli şeyler anlatıldığı zaman.*” Bkz. Ma'mer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Şerhu nekâ'izi Cerîr ve'l-Ferezdek*, thk. Muhammed İbrâhîm

grubunun da halihazırdaki şerefini ortaya koyar ve tüm üyeleri tarafından benimsenmesi gereken kolektif bir bilinç, miras meydana getirir. Bunun aksine en küçük bir durum, nesepteki en ufak bir leke kişinin toplumsal prestijini zedelemek isteyenler tarafından hevesle kullanılacaktır. Zira ataların güzel fiilleri nasıl soyundan gelenler için bir övünç kaynağı ise kötü fiilleri de bir utanç kaynağıdır.⁴⁶ Bu durum, Arap düşüncesinde baba ile oğul arasındaki eşitleme üzerine kurulmuş bir geçişkenlikten doğmaktadır. Bir bakıma oğul babanın şimdideki izdüşümü, baba ise oğul için geçmişin şimdide temsil edilen bir hali, gölgesidir.

Baba ve oğul arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak kişinin kendini hasîb (hasep sahibi) addedebilmesi için geçmişten tevarüs ettiği ve “sayarak” övündüğü faziletlere uygun davranması gerekir. Aksi durumda İbnü’l-A‘râbî’nin (ö. 231/846) ifadesiyle “*Kendisinin hasîb olduğunu söylese de gerçekte asla hasep sahibi değildir*” eleştirisi ile karşılaşacaktır.⁴⁷ Şair Ma’n b. Evs (ö. 64/684) ise kavminin geçmişin övüncüyle yetinmediğini, ataları gibi hatıralarda kalacak güzel işler yapmaya devam ettiklerini belirtmektedir.⁴⁸ Bu durumun bir başka veçhesi ise kişinin ataları hasep sahibi olmasa da kendisinin üstün meziyetlere sahip olmasıdır. Arap nesep düşüncesinin kuvvetli kökleri burada kendini gösterir ve mezkûr şahıs “hasîb” olsa da “nesîb” olmadığı için bir eksiklik taşımış olur.⁴⁹ Böyle bir kişinin yalnızca babalar vasıtasıyla kazanılan *şeref* ve *mecdi* elde edemeyeceği düşünülür.⁵⁰ Ancak bu değişmez bir kural değildir ve sosyal hayatın dinamik çerçevesine katı sınırlar çizemeyecektir. Bunun bir örneğini İbnü’r-Rûmî’nin (ö. 253/867) Abbâsî valisi Muhammed b. Tâhir’i övdüğü şiirde görebiliriz. Burada nesîb ve hasîb kavramları arasındaki gerilim açıkça görülmekte; ataların şan ve şerefinden ziyade kişinin kendi üstün yanlarının dikkate alınması gerektiği belirtilmektedir. Bunu da bir mevlâ olduğu halde onu Huzâa kabîlesine nispet

Huvver - Velid Mahmûd Halis (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü’s-Sekafi, 1998), 1/308; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 348.

⁴⁶ “Hasab”, 3/239.

⁴⁷ “*Tophulukların hasepleri ancak onların yapıp ettikleridir, nice hasîb vardır ki özü hasîb değildir.*” ifadeleri için bkz. Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 7/95.

⁴⁸ “*Biz, bizden önceki dedelerimiz şerefli dahi olsalar işlerimizi hasebe havale etmeyiz. Bizden önceki babalarımızın inşa ettiği gibi eder ve onların yaptığı gibi iyi işler yaparız.*” Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/289.

⁴⁹ “Hasab”, 3/239.

⁵⁰ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî Fettehî, *Mecma’u bihâri’l-envâr fî ġarâ’ibi’t-tenzîl ve letâ’ifi’l-ahbâr* (Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1967), 1/507.

ederek övenlere cevap olarak vermektedir İbnü'r-Rûmî dizelerinde baba ile oğul arasındaki mutlak eşlemeyi ve kişinin babaları ile övünmesini anlamsız bulur. Çünkü, “Geçmişten miras olarak alınan hasep sadece başkalarının yapıp ettiklerinden ibarettir”, der ve “*meyve ağacı ve meyve vermeyen dalı*” arasındaki ilişki üzerinden bir metafor geliştirir. Onun aslı değerli olsa da insanlar nazarında bir odun parçası olmaktan ileri geçemeyecektir. Şair mısralarını muhatabına mecdin neseple devralındığını asla düşünmemesi, ataları yüksek mevkilerde bulunmuş, iyi işler yapmış olsalar dahi kişinin kendi yapıp ettiklerine bel bağlaması gerektiğini öğütleyerek sürdürmektedir.⁵¹ Kişinin kendi hanesine yazılacak değerli meziyetler manzumesi ataları vasıtasıyla gelmiyor dahi olsa devraldığı sönük mazinin önüne geçebilir. Nehşeli'nin (ö. 405/1014) ifadesiyle nice yüksek seciyeli davranışlar hasebi düşük olana hasep, nesebi düşük olana ise nesep bahşeder. Onun artık bilinen bir nesebe sahip olmasına da gerek yoktur. Fiillerle bilinirliği ona yetecektir. Önde gelen bir kabîle reisini öldüren kişinin Hz. Osman'ın huzurunda kendini tanıtırken nesebinden istiğnâ edip ben falancayı öldüren kişiyim demesi buna örnek gösterilmektedir.⁵²

Devraldığı miras hasep sahibi kişiye, bunu sonradan elde edene göre daha hassas bir misyon yükler. Bu bakımdan onun konumu bir önceki duruma göre halkın gözünde daha kırılıgandır. Onun devraldığı meziyetlere uygun davranmayışı, hasebin taşıdığı nesep zincirini mânevî olarak kırıyor oluşu kendisi için kabul edilen bütün olumlu bakışı yıkabilir. Bu konudaki ideal bakışı yansıtan rivayetler bu yöndedir.⁵³

Yukarıdaki şiir ve anlatılarda Arap düşüncesindeki nesep ve temel anlamı ile hasep anlayışına bir tepki açıkça görülmekte; iyi işler yapma ve fazilet sahibi olma konusundaki odak noktanın geçmişten ziyade yaşanan zamana, atalardan ziyade şahsın kendine çevrildiği görülmektedir. Bunun Arap bir geçmişe sahip olmayan ve hasep sahibi addedilmeyen mevâliden ya da elit olmayan kesimden yükseldiğini tahmin

⁵¹ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Dîvânü İbni'r-Rûmî*, nşr. Ömer Faruk Tabba (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 2000), 1/188,189; Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. (Cambridge: Cambridge University, 1997), 111.

⁵² Abdülkerim Nehşeli Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-şî'r*, thk. Muhammed Zaglul Selam (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, ts.), 47.

⁵³ Örn. bkz. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/149.

etmek güç değildir ki bu gruba dindar Arap kesiminden de bir katılım olduğunu belirtmek gerekir. *Hasebim çamurdur...Ben ne Hâşim'e mensubum ne de bir Arab'im. Er olan ben buyum diyendir. Babam şudur diyen değil*,⁵⁴ dizelerinde buna dair duyguların dışavurumunu görmek mümkündür. Buna göre kişinin hasep sahibi olmasında temel kriter kendi fiilleri olmalı, meziyetleri babasından devraldığı şeylerle ölçülmemelidir. Benî Hâşim, Benî Ümeyye gibi soyların merkezinden olsa bile şeref sahibi olmayabileceği göz önüne alınmalıdır. Onu bir yere taşıyan temel argüman kendi yapıp ettikleri olmalıdır.⁵⁵

Hasep ve nesep konusunda her ne kadar kişinin fiillerinin atalarınınkiler ile uyumlu olması gerektiği gözetilse de temelde bir geçmişe dönüklük ve geçmişin şimdiye olan doğrudan etkisini görebiliyoruz. Her iki kavramın hareket ettiği anahtar konum ve odak noktası atalar/babalardır. Kişinin kendi fiilleri bu zemin üzerinde anlam bulur. Arap zihniyetinin bakış açısı budur ve doğuştan sahip olunan bazı şeylerin insanlar arasında değiştirilemez konum farklılıkları meydana getirdiğini öngörür. Bu da kişilerden başlayıp geniş insan topluluklarına kadar kapsamı genişleyen bir nesep-yazgı mekanik bağlantısını inşa eder.⁵⁶

Yukarıdaki tanımlar çerçevesinde hasebi; şanlı bir mazinin atalar üzerinden hatırlanması şeklinde özetlemek mümkündür. İbn Haldûn hasep kavramına değinirken onun neseple içkin olduğunu kabul eder ancak hakiki ve mecazi olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutar. Ona göre nesebin amacı ve faydası ürettiği dayanışma gücüdür. Karışıklıklardan muhafazası ile bu amaç daha net biçimde ortaya çıkacağından, babaların sayılması olan hasep bu faydayı artıracaktır. Ancak bu, yalnızca nesebin fayda ürettiği ortamda mümkün olur. Şehirlerde yaşayan bazı "fertlerin" hasep iddiasının ise ataların aristokratik geçmişi ile övünmekten ibaret olduğunu belirtir. Bunun gerçek hasep ile bir alakası olmadığını söyleyerek hasep konusunda da nesep

⁵⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 14/471; ed-Duğaysîr, "Meâlimu'z-zarûriyye li-tâlibi ilmi'n-neseb", 539.

⁵⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/371-372; Sarah Bowen Savant, *Finding Our Place in the Past: Genealogy and Ethnicity in Islam* (Ann Arbor: Harvard University, Ph.D., 2006), 86.

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab*, 62-63.

gibi pratik ve cârî oluşu merkeze alır.⁵⁷ İbn Haldûn bu görüşü ile hasebi salt babaların sayılması olarak kabul eden genel teorik yaklaşıma aykırı düşündüğünü göstermektedir. Nitekim bu tür bir bakışı; İbn Rüşd'ün kitabının hitabetle ilgili kısmında hasebi, “şehre gelişleri eski olan kişilerin soyundan gelenler” olarak tanımlamasını eleştirerek ortaya koyar. Ona göre muhtemelen İbn Rüşd hasebi yalnızca “babaların sayılması” şeklinde anlamaktadır ki ifade ettiğimiz üzere bu, İslâm kaynaklarının geneli açısından doğrudur. Zira tanımında bir yanlışlık bulunmaz. Ancak İbn Haldûn'un asabiyye merkezli okuması, sözlü kültür ortamındaki nesepleri “gerçek nesepl” olarak kabul etmesi bu yaklaşımı deyim yerindeyse boşa çıkarmaktadır. O, konu başlığı ile hasep arasında bir bağlantı kurmakta ve “*hitabette amaç topluluğu yönlendirmektir*” demektedir. Hitap eden güç sahibi olmadıkça bu mümkün değildir. Dolayısıyla şehrili olmak ve babaları saymak hasep için yeterli değildir. Ona göre yalnızca bu tanımda kalmak işin hakikatine nüfuz edememek, hasebin özünde yatan gerçeği anlamamaktır.⁵⁸

İbn Haldûn hasep olarak, nesebin asabiyyeye dönüşmüş hali olan yöneticiliği ve riyaseti anlamaktadır. Bu kabul üzerinden hasebin genellikle dört nesil kesintisiz devam ettiğini, dördüncü neslin ise bunu yok ettiğini söyler. Onun anlatımında dördüncü nesilde hasep artık nesebe içkinmiş gibi kabul edilir ve nesepl sahipleri sadece bu soydan gelmekle var olan hasebi kazandıklarını düşünürler. Mâlik oldukları şeyleri neseplerinin bir sonucu olarak görürler. Oysa dört nesil önceki babalarının uğrunda çokça zorluklara katlanarak elde ettikleri, mekanik olarak ulaşılmış değil; kazanılmış şeylerdir. Onun bakış açısına göre Hz. Peygamber'in Hz. Yûsuf için kullandığı “*Kerîm b. Kerîm b. Kerîm b. Kerîm*”, ve Tevrat'taki “*Allah'ın babaların günahını üçüncü ve dördüncü nesil çocuklardan sorması*” (Çıkış 34/7) ifadeleri bu gerçeği destekleyici argümanlardır.⁵⁹ Binaenaleyh hasebin nesiller boyu süreceğine dair fikre de karşı olduğunu, zamanla mukayyet ve çoğunlukla kalıtımla ilgisi bulunmayan bir bağlamda ele aldığını belirtmek gerekir.

⁵⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/167-168.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/168-169.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/170-172, 215.

Hasep kavramının geçirdiği dönüşümün bir vechesi dinî söylemin etkisi altında gerçekleşmiştir. İslâm öncesi konsept içerisinde hasep sayılan beyan, cömertlik ve cesaretin yerini din ve takva almıştır. Artık insanların toplumsal değeri Allah'tan ne kadar sakındığı ile ilgilidir (el-Hucurât 49/13). Hatta bu âyetteki mutlak prensibin artık babalarla övünme fikrini kökten ortadan kaldırdığının düşünüldüğüne dair rivayetlere rastlamak mümkündür.⁶⁰ Elbette bu yeni konsept⁶¹ geçmişte var olan ve tabana yayılmış, kökleri kadim geçmişe dayanan sosyal hafızayı hemen silmemiştir. Bu kavram üzerinde eski Arap düşüncesi ile mevâlî ve bazı dindar Araplar'ın sahiplendiği yeni düşünceler birbiriyle mücadele etmiştir. Örneğin İbn Abbas'tan nakledilen bir anekdot hasep konusunda orta yolcu bir istikamet benimsemektedir ve üstünlüğü takvaya bağlamaktadır. Buna göre insanlar dünya konusunda şeref, köklü bir soya mensubiyet ve yöneticilikte; din konusunda ise takva, yakîn gibi kıstaslarla birbirlerine üstün olurlar. Ancak asıl yüksek derece takva ile elde edilendir.⁶²

Hasep kavramının değişen anlam dünyasını Hz. Peygamber'e ve sahâbîlere dayandırılan kimi rivayetlerde görmek mümkündür. Yapılan tanımlar çerçevesinde çok geniş bir çerçeve çizildiğini hem dinî hem de dünyevî bir anlam yüklendiğini görürüz. Buna göre hasep için güzel ahlak,⁶³ din,⁶⁴ akıl,⁶⁵ zenginlik,⁶⁶ elbise temizliği⁶⁷ gibi karşılıklar verilmektedir. Bu karşılıkların son üçü hariç genelinde Câhiliye'den tevarüs edilen hasep anlayışına yeni bir yön kazandırılmaya çalışıldığı görülür. Aslında bu anlamlar kavramın birebir karşılığı olmaktan ziyade mecaz olarak

⁶⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/414.

⁶¹ Bir şiirde hasep konusunda İslâmî dönemde yaşanan değişim şöyle ifade edilmektedir: “Ömrüne yemin olsun insan ancak dini ile insandır. Hasebine güvenerek sakın takvayı terk etme. İman Selmân-ı Fârisî'yi süslemiştir. Şirk ise şerefli Ebû Leheb'i alçaltmıştır.” Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/414.

⁶² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1991), 165.

⁶³ Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 3/68 (No. 899); Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 485.

⁶⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 5/212. (25334)

⁶⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 2/271.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Münşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 33/294 (No. 20102).

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/311.

kullanılan ve hepsi hasep olarak iftihar edilecek şeylerdir. Kavramın asıl manası değildir.⁶⁸

Câhiz'in pratik bir biçimde hasep olgusunu neseple birlikte kullanarak Emevî ve Hâşimî soyları arasında yaptığı üstünlük kıyaslaması bu iki kavramın tamamlayıcılığı açısından isabetli bir örnek teşkil etmektedir. Müellif burada her iki hanedanın halifelerini ele alır, nesep çizgisindeki derinlik ve sahip olunan hasletlerin sürekliliği bakımından değerlendirir. Sonuçta vardığı nokta bekleneneği üzere kullandığı parametreler bakımından Hâşimîlerin üstünlüğüdür. Bunun sebebinin Benî Hâşim'in şerefının babadan babaya kesintisiz biçimde (kâbiren an kâbirin) aktarılmış olması şeklinde açıklar. Oysa Benî Abdüşems için bu söylenemez. Çünkü bu nesepteki Hakem b. Ebü'l-Âs Câhiliye'de önemsiz, İslâmî dönemde oldukça fakir, Ümeyye ise şanı duyulmamış ve uygunsuz hareketleri olan biridir. Nitekim Muttalib b. Hâşim ile fazilet konusunda tartıştıkları zaman aralarında hakem olan kişi onları babaları ile değerlendirmiş ve Hâşimî tarafı üstün görmüştür. Câhiz akabinde iddialarının kesafetini bir derece daha artırır. Ümeyye'nin soyundan gelenlerin hasep ve nesebine leke düşürecek bir başka hareketini hayatta iken karısı ile oğlunu evlendirmesi ve oğlunun bu evlilikten çocuk sahibi olması olarak gösterir. Ona göre bu, Araplar arasında varlığına rastlanan bir durumdur ancak babanın ölümünden sonra gerçekleşirdi. Câhiz devamında Ümeyye adına bir hasep ortaya koyar ve bunu başka bir yönden Hâşimî karşılığı ile mukayese eder. Emevî halifesi "Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik b. Mervân b. Hakem b. Ebü'l-Âs b. Ümeyye b. Abdüşems b. Abdümenâf b. Kusay'ın" Ümeyyeli ve nesep zincirinde dört halife olduğunu belirtir. Buna karşılık "biz de deriz ki" diyerek Hâşimî tarafı adına cevap verir ve "Hârûn el-Vâsık b. Muhammed Mu'tasım b. Hârûnürreşîd b. Muhammed el-Mehdî b. Abdullah el-Mansûr b. Muhammed el-Kâmil b. Ali es-Seccâd'ın" nesebini öne sürer. Bu nesepteki on üç kişiden hepsi saygındır ve hiçbirisi zincirde bir boşluk oluşturmaz. Bunların istisnasız her birinin güzel bir işinden dolayı aldığı bir lakap bulunur. Bu dizi içerisinde beş halife vardır ve bu sayı Emevî nesebinde olanlardan daha fazladır, demektedir. Devamında ise Abbâsî (Hâşimî) halifelerinin çok ibadet etmeleri, zühd hayatı yaşamaları, sevilen kişiler oluşları gibi özelliklerine değinir; Emevî halifelerine göre

⁶⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 2/271.

daha uzun süre hilâfette kalıp daha az isyanla karşılaştıkları söylemi üzerinden hasep kıyaslamasını sürdürür.⁶⁹

Burada klasik bir hasep örneği görmekteyiz. İlk göze çarpan hasep olarak addedilen şeylerin kesintisiz ve ortak bir kimlik oluşturacak biçimde atalar vasıtasıyla devredilmesidir. İkincisi ise kişilerin yapmış olduğu bazı fiillerin kendi soyları için bir hasep oluşmasını engellemiş olmasıdır. Hasep tamamen babalar üzerinden izlenir. Bugün geçmişle şekillenmektedir ve bu ima yolu ile değil geçmişi şimdiye⁷⁰ taşıyan etkin hasep ve nesep gibi kavramlarla gerçekleşmektedir.

Hasep ve nesep kavramlarını Adnânî ve Kahtânî planında ele alan *el-Fâsıl* adlı eserin meçhul müellifi, bu iki kavramın ayrılmazlığına işaret eder ve hasep olmadan nesebin hiçbir anlam ifade etmeyeceğine dair tespitler yapar. Hasebi İslâmî idealler çerçevesinde ele alır ve Câhiliye dönemindeki neseplerle övünmenin dinî bakımdan sakıncalı olduğuna işaret eder. Çünkü güzel fiilleri olmadan babalarla, salt neseple övünmenin hiçbir anlamı yoktur, bütün insanlar öz itibarıyla çamurdan yaratılmıştır.⁷¹ Onun konumlandırmasında nesep daha ziyade Câhiliye'nin İslâmî döneme de sirayet eden donuk ve değişime kapalı görüşünü temsil eder ancak hasep bu düşüncenin aşılmasıdır. Fiili esas alıp fiille nesep arasında mekanik bir bağlantı tasavvur etmediğinden kötünden iyinin çıkabileceğine dair değişken ve esnek bakış açısının bir tezahürüdür. Müellifin mensubiyeti onun bu yaklaşımı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Zira o Kahtânî bir kabîle mensubudur ve eserini Kahtânîler'in mefâhirini öne çıkarmak adına yazmıştır. Burada onun önünde aşılması zor, katı ve somut bir gerçek vardır. O da Adnânîler'in Hz. Peygamber ile aynı atada birleşmesidir. Müellif her ne kadar eserinin genelinde kendi argümanlarını desteklediği ölçüde nesebî bakış açısını savunsa da Hz. Peygamber-Adnânî eşlemesini ayırmak için sert bir nesep eleştirisi yapmaktadır. Ona göre Adnânîler Hz. Peygamber'le birlikte pek çok Peygamber'in kendilerinden olmasıyla övünürken bunu salt bir nesebî övünme olarak herhangi bir

⁶⁹ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 417-420.

⁷⁰ Huday'e'nin (ö. 59/678 [?]) “Biz hasebimizin aydınlatıldığı yolda yürürüz” dizesi geçmiş ile bugün arasındaki sıkı bağlantıyı ifade eden güzel örneklerden biridir. Bkz. Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1995), 2/432.

⁷¹ Meçhul, *el-Fâsıl beyne'l-hak ve'l-bâtıl min mefâhiri Kahtân ve'l-Yemen*, thk. Muhammed Abdülkadir Harisat, Asam Mustafa Abdülhadî Akle (Amman: Müessessetu Hamade li'd-Dirasati'l-Camiyye, 2011), 36.

fiile dayanmadan dile getirmektedirler. Yemenliler ise kadim devirlerde dünya hâkimiyeti ve İslâm'daki fazileti elde edince her iki dereceyi de birden kazanmıştır. Adnânîler neseplerine sarılarak “*Biz Halîl'in çocuklarıyız, peygamberler bizdendir*” şeklinde hasebi göz ardı eden nesepleriyle övünmektedirler. Dolayısıyla bunun salt bir nesebî seçkinlik olduğunu düşünmektedirler.⁷² Ancak üstünlük nesep ile değil amel ile olmalıdır. Hz. Peygamber'in yakın akrabaları bu yakınlıklarına rağmen kendisine diğer sahâbîlerden daha yakın olamamışlardır. Hicret ve imandaki öncelikleri, dolayısıyla fiilleri, onları neseben yakın olanların önüne geçirmiştir. Müellife göre eğer peygamberlere neseben yakınlık bir fayda verseydi Kahtânîler, soylarından “gelen” birçok Peygamber'e istinaden iyi işler yapmayı bırakır bununla iktifa ederlerdi. Oysa bu tür bir nesep insana fayda vermez, ona fayda veren yaptığı iyi işler olacaktır.⁷³ Müellif hasep ve nesep ilişkisini Hz. Peygamber'in aralarından seçilmesi sebebiyle Araplar üzerinden de yorumlar. Buna göre Hz. Peygamber'in aralarından seçilmesi nesebî üstünlükleri sebebiyle değil; İslâm'ın da yasaklamayarak onayladığı kimi âdetlerinin temizliğinden dolayıdır.⁷⁴

1.3. Nesep Tabakaları

Nesep olgusu baba ve oğul arasındaki ilişkiden başlayarak tadrîcî bir şekilde genişleyen halkalar içerisindeki aidiyetleri yani akrabalığı ifade eder. Bu halkalar iç içe geçmiştir ve en küçük birim aileden başlamak üzere bütün bir Araplığı ifade eden kapsayıcılığa ulaşır. Ferdin hem bir aileye hem de bir ırka mensubiyeti nesebî durumla ilgilidir. Bu durum nesepleri kaydederken kullanılan terminoloji için de geniş bir kullanım alanı ortaya çıkarmıştır. Örneğin baba ile oğul arasındaki akrabalık aynı zamanda kişinin en uzak atası ile olan akrabalığı tanımlamak için de kullanılmaktadır. Anne akrabalığı için de bu tür bir durum söz konusudur. Ümmühât kişinin anne ve baba tarafından bütün ninelerini ifade eder.⁷⁵ Kardeş kelimesi ise kabîleye mensubiyet⁷⁶ ya da “kardeşimin oğlu” hitabında gerçek anlamıyla birlikte aileden

⁷² Meçhul, *el-Fâsıl*, 375.

⁷³ Meçhul, *el-Fâsıl*, 377, 382.

⁷⁴ Meçhul, *el-Fâsıl*, 376.

⁷⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411), 33.

⁷⁶ Örneğin Nuaym b. Esed Adî b. Ka'b'ın kardeşidir: O soya mensuptur. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr İbn İshak, *Sîretu İbn İshâk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 144.

başlayarak Araplık ve din kardeşliğine varan oldukça geniş bir ilişkiyi karşılıyor olabilir. Ecdâd ve âbâ kişinin soyunu, a‘mam ve ahvâl ise kişinin anne ve baba tarafından bütün akrabalarını ifade eder. Benu‘l-‘am ve evlâd kelimeleri ise genellikle gerçek anlamlarından uzak olarak kişinin kabîlesi ve ait olduğu topluluk anlamında kullanılır.⁷⁷

Kabîle içi ve üstü yapıların birbiri ile irtibatını tanımlamak için akrabalık terimleri kullanılmaktadır. Her kabîle bir en üst ata (ceddü‘l-a‘lâ) ile temsil edilir. O ise bir babanın oğlu ve yine kendi gibi kabîlelerin de babasıdır.⁷⁸ Bu isimler bazen kabîlenin annesi ya da babanın ismine galip gelmiş bir kadın ismi de olabilir. Bununla birlikte kabîlenin diğer kabîlelerle akrabalığında esas alınan baba nesebidir ve segmentik sistem bu esas üzerine bina edilir. Kabîleler birer erkek çocuk olarak babalar yoluyla en üst ataya kadar bir şecere dahilinde birbirine bağlanırlar. Ağaç benzeri bir yapı bu şekilde ortaya çıkar ve bir ana merkez olmadığından her bir kabîle grubu teorik olarak denktir.⁷⁹ En üst çerçevede bütün kabîleler birbiri ile akraba ailelerden müteşekkil bir “*süper aile*”⁸⁰ meydana getirirler. Kabîleler yine aynı esas üzerinden daha alt bölümlere ayrılır ve en küçük birime varana kadar bu bölünme devam eder. Böylece çeşitli soy birimleri oluşur ve bunlar toplamda karmaşık bir ağ sistemi meydana getirirler.⁸¹ Oluşan bu soy grupları alt kümelerde birbiri ile ilişki

⁷⁷ Zoltán Szombathy, “Nasab: On the History of a Concept”, *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants : Budapest, 10-17 September 2000*, ed. A. Fodor (Budapest: Eotvos Lorand University, Chair for Arabic Studies, 2003), 73.

⁷⁸ Bunun tipik bir örneğini İbn Hişâm‘ın aktardığı şu rivayette bulabiliriz: İlyâs b. Mudar şöyle demiştir: Ben, amcam İyâd b. Nizâr b. Mead...‘a şöyle dedim: Amca malının aslı neredendir? Şöyle cevap verdi: Oğlum, babam Nizâr öldü. Ben ve üç kardeşim geriye kaldık. Ben, Mudar, Rebîa ve Enmâr. Ben en büyük kardeşleri idim... Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Kitâbü‘t-Tîcân fî mülûki Himyer* (San‘a: Merkezü‘d-Dirasat ve‘l-Ebhâs, 1979), 191.

⁷⁹ Marieke Brandt, “Heroic History, Disruptive Genealogy: Al-Hasan al-Hamdânî and the Historical Formation of the Shâkir Tribe (Wâ‘ilah and Dahm) in al-Jawf, Yemen”, *Medieval Worlds Comparative & Interdisciplinary Studies* (Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, ts.), 121.

⁸⁰ Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 73.

⁸¹ Antropoloji literatüründe bu, “dallanan soy sistemi” (segmentary lineage) olarak ifade edilir. Bu soy sistemi ilk kez Sudan‘daki Nüer kabîleleri üzerindeki inceleme sonucu E. E. Evans-Pritchard tarafından ortaya konmuş ve Arap sosyal yapısı bu çerçevede açıklanmıştır. Bkz. Gianluca P. Parolin, *Citizenship in the Arab World* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 32. Zoltan Szombathy bu teorinin oluşmasında Arap nesep yazarlarının sunmuş olduğu sistemin etkili olabileceğini ve bu teorinin tarihteki delili olarak görüldüğünü düşünmektedir. Bkz. Szombathy, “Nasab”, 71. Paul Dresch de Nüer kabîleleri esas alınarak ortaya konan bu teorinin erken dönem nesep sisteminden etkilendiğine, Smith‘den yapılan alıntılar çerçevesinde işaret etmektedir. Smith‘in kaynakları ise erken dönem İslâm nesep eserleridir. Ayrıca fetihler sonrası her kabîlevi

içerisindedirler. Ancak neseplerin birbirinden uzaklaştığı durumlarda münasebetler zayıflar, yalnızca uzak ve zayıf bir akrabalık bilinci varlığını devam ettirir.⁸² Hatta kimi grupların birbirlerini görme ihtimali bile oldukça uzaktır. Ancak teoride aynı grubun içerisinde telakki edilirler.

Nesep temelli oluşan sosyal sistemde ihtiyaç durumunda nesepleri yakın gruplar, nesepçe daha uzak olanlara karşı ittifaklar oluşturabilirler. Oluşan bu ittifak yine ortak atadan gelme fikri çerçevesinde inşâ edilir. Bir bakıma ortak çıkar ortak ata fikri olarak formüle edilir.⁸³ Bu durum yeri geldiğinde kardeşi ile amcaoğluna karşı birleşen ancak dışarıdan bir tehditle karşılaşınca üçünün bir araya geldiğini ifade eden Arap atasözü “*Ben ve kardeşim amcaoğluma karşıyız, amcaoğlum ve ben ise bir yabancıya karşı...*” ile en güzel ifadesini bulur. Ayrıca Hz. Ebû Bekir’e biat etmeyip bu konudaki taleplere ret cevabı veren Sa’d b. Ubâde’yi çevreleyen segmentik nesep ağı ve dayanışma gücünde görülebilir. Beşir b. Sa’d bu durumu “*Zorlanırsa öldürülecek. Çocukları ve aşîreti öldürülmeden o öldürülemez. Hazrec öldürülmeden de aşîreti öldürülemez. Evs öldürülmeden de Hazrec öldürülemez.*”⁸⁴ şeklinde ifade ediyor ve henüz siyasî bir konuda birbirine rakip olmuş iki büyük kabîle grubunun gerektiğinde bir araya gelebileceği ihtimalini hatırlatıyordu. Bu çerçeve, zaman ve zemine göre nesep katmanları doğrultusunda genişleyip daralabilir. Bu da nesebin sosyal ve politik ortama göre yeniden yorumlanması, gizli politik ittifak imkanlarının uygun şartlarda kullanıma sunulması imkanını verir. Arap toplumu açısından bunu kolaylaştıran birkaç sebep sayılabilir. Bunlar standart bir isim formunda kullanılan öğelerde akrabalık ifadelerinin, nispe ve lakabın nadir kullanılmasıdır. Diğer, nesebin

grubun askeri bir yapı haline gelmesinin bütünsel ve dallanan (segmentary) nesep sisteminin temeli olduğunu, bunun devletsiz sosyal yapıların temel özelliği sayıldığını belirtmekte ve ikisi arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Bkz. Paul Dresch, “Segmentation: Its Roots in Arabia and Its Flowering Elsewhere”, *Cultural Anthropology* 3/1 (1988), 50-67.

⁸² Thomas Hylland Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji: Küçük Yerler Büyük Meseleler*, çev. A. Erkan Koca (Ankara: Atıf Yayınları, 2018), 133.

⁸³ Emanuel Marx, “The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East”, *American Anthropologist* 79/2 (1977), 355. Kahtânî ya da Adnânî olduğu konusunda ihtilaf bulunan Becîle’den Cerîr b. Abdullah Kelbî rakibine karşı Temîmî ve Fezârelilerin desteğini almak amacıyla onlara hitaben söylediği şiirde “*Nizâr’ın iki oğlu! Kardeşinize yardım edin/Ben babamı sizin de babanız olarak buluyorum*” şeklinde, üst neseplerde birleştiklerini akrabalık terimleri ile ifade etmektedir. Bkz. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İnbâh ‘alâ kabâ’ili’r-ruvât* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsi, 1350), 100.

⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer. (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2001), 3/569.

sözlü gelenek olması ve yazıya dökülmemesidir ki bu onu daha esnek hale getiriyordu. Bir diğer etken ise soy içerisindeki etkin gruplar tarafından nesep üzerinde manipölasyonlar yapılabilmesi, nesebî uzaklıkların yeniden belirlenmesidir ki bu durum neseplerin tarihî gerçekliklerini düşürür ancak rasyonalitelerini artırır.⁸⁵

Nesep bilgisi, dallanan soy sistemi çerçevesinde organize olmuş Arap toplumundaki nesep tabakalarını çeşitli terimlerle ifade eder. Nesep sistemi bu tabakalara göre kurulur ve nesepler sıralanır.⁸⁶ Genel bir tasnife itibar edecek olursak bunlar şa'b, kabîle, 'imâre, batn, fahz ve fasîle kavramlarıdır.⁸⁷ Baştan ayağa doğru vücuttaki organların sıralamasını takip etmektedirler.⁸⁸

Şa'b: kafatası kemiklerinin birleştiği yer ve başın bu kemikleri toplayan bütününe,⁸⁹ kabîle: karşılıklı bitişen kafatası kemiklerine,⁹⁰ imâre: göğüs ve boyun bölgesine,⁹¹ batn: karın, fahz: uyluk, fasîle ise yine uyluk ve ayak⁹² anlamına gelmektedir.⁹³ Bu kavramlar her biri diğerini kapsayan bir yapı arz eder. Nesebî ifade ile babadan oğula doğru bir sıralamadır. Şa'b kabîlelerin, kabîle imârelerin babasıdır vb. Nesep tabakalarına genellikle Hz. Peygamber'in nesebi üzerinden bir örnekleme

⁸⁵ Parolin, *Citizenship in the Arab World*, 33.

⁸⁶ Örneğin Suhârî eserini bu tabakalara göre tesis ettiğini belirtir. Bkz. Seleme b. Müslim el-Avtebî Suhârî, *el-Ensâb* (Amman: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006), 1/100.

⁸⁷ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/195.

⁸⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-'Arab*, thk. İbrahim Ebyarî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1980), 14.

⁸⁹ Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsu'l-muhît*, 1/483.

⁹⁰ İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 3/289.

⁹¹ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 3/190; Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsu'l-muhît*, 1/483.

⁹² Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 14.

⁹³ Kullanılan terminoloji ile vücut organları analogisinin detaylandırıldığı örneklere rastlamak mümkündür. Örneğin Suhârî, İbn Habîb vasıtasıyla onun babasına uzanan bir rivayeti aktarır. Buna göre şa'b kelimesi insan anlamındadır ve bu tanıma diğer kaynaklarda rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bu da her biri insan bedenindeki bir organla temsil edilen alt grupların bütünü topladığı için varlığı bir sonuç olmalıdır. Buna göre beden insandan türediği için ona şa'b denilir. Daha sonra kabîleler gelir ki onun başıdır ve birbirine müsavidirler. Sonra imâreler gelir, bunlar göğüstür ve kalp buradadır. Ardından batnlar gelir ki akciğerler, dalak ve bağırsaklar burada bulunur. Akabinde fahz gelir ve karından daha aşağıdadır. Sonra fasîle gelir. Bu da dizdir ve uyluk kemiği ondan ayrılmıştır. Sonra aşîret gelir. Baldırlar ve ayaklardır. Sevgi ve hüsnü muaşeret ile yukarıdakileri taşır ve ona bu taşıma ağır gelmez. Bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 1/101. Beyhakî aynı rivayeti Sâib el-Kelbî'den oğlu Hişâm el-Kelbî vasıtası ile aktarmaktadır. Bkz. Beyhakî, *Lübâb*, 1/201.

yapılmıştır. Buna göre Mudar onun şa‘bı, Kinâne kabîlesi, Kureyş imâresi, Kusay batnı, Hâşim fahzı, Abbas ise fasîlesidir.⁹⁴

Klasik kaynaklarımız nesep tabakalarının sayısı, sıralaması ve kapsamı konusunda ittifak halinde değildir. Sunulan terminoloji genellikle bu açılardan farklılık gösterir. Birçok müellif isimler ekleyerek var olan sıralamayı değiştirmiştir. Bir görüşe göre bu sıralama şa‘b, kabîle ve fasîle olmak üzere üçtür. İbnü’l-Kelbî yukarıda verdiğimiz altılı sistemi aynı sıralama üzerinden esas almıştır. Ona isnat edilen bir başka görüşte bu sayı beştir ve fasîle yoktur. Sıralama fahzda bitmektedir.⁹⁵ İbnü’l-Kelbî dışındakilere ait bir dizide ise aynı sıralamada batndan sonra aşîret verilmiştir.⁹⁶ Bazı sıralamalarda şa‘bdan önce cizm, fasîleden sonra aşîret bulunmaktadır. Buna göre cizm Adnân veya Kahtân’dan başlar. Sıralamaların en kapsamlı olanı ise cizm, cumhur, şa‘b, kabîle, imâre, batn, fahz, aşîret, fasîle, raht, üsre, itret ve zürriyettir. Buna beyt, hay ve cemaat kavramlarını ekleyenler de vardır.⁹⁷

Mevcut sıralamalarda⁹⁸ sayı değiştiği gibi hangi kavramın hangi seviyedeki “babayı” temsil ettiği konusunda da bir ittifak yoktur. Örneğin bazısında Kureyş imâre iken;⁹⁹ diğerinde fahz olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Bu da sıralamanın en başta hangi “babayı” esas aldığı ile ilgilidir.¹⁰¹ Ayrıca şa‘b kavramına verilen anlam da hangi

⁹⁴ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî İbn Reşîk, *el-‘Umde fî mehâsini’s-şî‘r ve âdâbih* (Kahire: Matbaatu Hicazî, 1934), 1/191; Suhârî, *el-Ensâb*, 1/101.

⁹⁵ İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, 175.

⁹⁶ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 3/289.

⁹⁷ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 6/258; Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb*, 3/189.

⁹⁸ Sıralamalar konusundaki bazı farklara dair bkz. Hüsameddin, *el-Karâbe*, 40. Klasik dönemden günümüze kadar müelliflerin hangi sayıyı ve sıralamayı benimsediklerine dair kapsamlı gruplandırmalar için bkz. Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı (Ortaya Çıkışından Hz. Peygamber Dönemine Kadar)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 94-99.

⁹⁹ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/82.

¹⁰⁰ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fî funûni’l-edeb* (Kahire: Darü’l-Kütüb ve’l-Vesaiki’l-Kavmiyye, 2002), 2/286.

¹⁰¹ Bir kabîlevî/nesebî seviyenin farklı müelliflerce farklı terminoloji ile ifade edilmesine şu örneği verebiliriz: Şen(n) b. Efsâ b. Abdülkays Cevherî tarafından hay, İbn Hazm ve İbn Düreyd tarafından kabîle, Müberred ve Sem‘ânî tarafından ise batn olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Ahmad So‘ud al-Hasan, *The Tribe of ‘Abd Al-Qays in Pre-Islamic and Early Islamic Times to the End of the Umayyad Period* (Ann Arbor: The University of Manchester (United Kingdom), Ph.D., 1990), 29. Bu tür gelişigüzel kullanımlara karşı nesep konusunda uzman bir müellif olan İbnü’l-Esîr itiraz eder ve Bekr b. Vâil’den bir fahz olarak nitelendirilen Ayîş b. Mâlik b. Teymullah... b. Bekr b. Vâil soyunun Ayîş kelimesinin yanlış okunması sonucu Abes alt grubu içerisinde bir fahz olarak

kavramın hangi seviyeye denk geldiğini önemli ölçüde değiştirmektedir. Örneğin “Araplar dışındaki toplumlar” anlamı verilmesi her bir kavramın karşılığını farklılaştıracaktır.

Nesep tabakaları sıralamasında dikkat çeken bir fark Yemenli müellifler Hemdânî (ö. 360/971’den sonra) ve muhtemelen ondan alıntıl原因an Neşvân el-Himyerî’nin¹⁰² (ö. 573/1178) fahz ve fasîle¹⁰³ arasında kullandıkları “ḥabl” kavramıdır ve Yemen’e has bir kategori olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Bu kavram Hz. Peygamber’in nesebinde Hâşim b. Abdümenâf’a denk gelmektedir. Habl teriminin Himyerî ve ondan alıntı yapan kaynaklarda muhtemelen yanlış bir okuma sonucunda cîl olarak geçtiğini görmekteyiz.¹⁰⁵ Bu iki kavram yazılış olarak yakın olmasına karşın anlam olarak oldukça uzaktır. Nitekim bu karmaşanın başladığı kaynak olan Himyerî, cîl terimini habl yerine kullanmamakta, “insanlardan çeşitli sınıflar” şeklinde anlam vererek Çinli, Hintli, Berberî ve Rumlar için bugünkü ırk anlamında kullanmaktadır.¹⁰⁶

Sıralamalarda göze çarpan önemli bir özellik kavramların kesin sınırının olmayışı ve birçoğunun birbirinin müradifi olarak kullanılmasıdır. Örneğin üsre kelimesi raht, fasîle ve itret yerine; aşîret ise kabîle, kabîle altı soy grupları ya da yakın akrabalar anlamında kullanılır.¹⁰⁷ Ḥay ve âli fulân ya da benî fulân gibi terkipler de yukarıdaki kategorilerin tümü için kullanılabilmektedir.¹⁰⁸ Örneğin hay konusunda

nitelendirilmesinin baba-oğul seviyeleri arasında bir çelişki doğurduğunu belirtir. Buna sebep olarak ise nesep tabakaları sıralaması konusundaki bilgisizliği göstermektedir. Bkz. Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi’l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2/302.

¹⁰² Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa’d b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh Neşvân el-Himyerî, *Şemsü’l-’ulûm ve devâ’ü kelâmi’l-’Arab mine’l-külûm* (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1999), 6/3473.

¹⁰³ Hemdânî ayrıca bu kavramın fasileden daha yakın bir grubu ifade için kullanıldığını da belirtmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Lisânü’l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya’kûb Hemdânî, *Kitâbü’l-İklîl min aḥbârî’l-Yemen ve ensâbu Himyer*, thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekva’ el-Hivali (San’a: Vizaretü’s-Sekafe ve’s-Seyyahe, 2004), 1/70.

¹⁰⁴ Daniel Martin Varisco, “Yemen’s Tribal Idiom: An Ethno-Historical Survey of Genealogical Models”, *Journal of Semitic Studies* 62/1 (2017), 227.

¹⁰⁵ Varisco, “Yemen’s Tribal Idiom”, 227; Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 95-96.

¹⁰⁶ Neşvân el-Himyerî, *Şemsü’l-’ulûm*, 1/397; 2/733, 1230. Modern dönemde bir müellif Himyerî’nin hem Hâşim seviyesinde kabîlevî gruplar hem de insan ırkları için cîl terimini kullandığını düşünmüş, bunu bir tezat olarak algılamamış aksine kavramın bütün kabîleler için kullanılabileceği şeklinde yorumlamıştır. Onun nazarında bu durum cîl kavramının geniş anlam zemininden kaynaklanmış görünmektedir. Bkz. Muhammed Kazım b. Ebî’l-Fütûh b. Süleyman Yemânî, *en-Nefehâtü’l-anberiyye fî’n-nesebi hayri’l-beriyye*, thk. Seyyid Mehdi er-Recaî (Kum: Mektebeti Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’âşi en-Necefi, 1998), 33.

¹⁰⁷ İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, 175.

¹⁰⁸ Kalkaşendî, *Nihâyetü’l-ereb*, 14.

insan vücudunu temsil ettiği için bütün tabakalardan daha büyük olduğu şeklinde açıklamalar bulunur.¹⁰⁹ Müberred'in Rebîa'nın iki kolu Tağlib ve Bekr kabîle grupları, daha sonra ise Bekr'in alt kolları için kabîle terimini kullanmasını buna örnek olarak verebiliriz. Bu da çok ince bir ayırım yapmadığını göstermektedir.¹¹⁰ Kavramların muğlaklığı ve birbiri arasındaki ortak anlam ilişkisine; terminolojinin, gerçek hayatın “çalkalanan dinamik yapısını yansıtmaktan” ziyade teorik bir çerçeve çizmek için kullanıldığı¹¹¹ ya da genel olarak müelliflerin detaylandırma kabiliyetleri ve hayal güçleri¹¹² ile bağlantılı kurgusal sıralamalar olduğu gibi eleştiriler getirilmiştir.¹¹³ Bu eleştiri bütünüyle haksız değildir. Kalkaşendî'nin dikkat çektiği üzere bu kavramlardan imâre, fahz ve fasîleye seyrek başvurulurken; kabîle ve batn sıkça kullanılır.¹¹⁴ İbnü'l-Kelbî'nin eserlerinde de bu istatistiğin sağlamasını bulabiliyoruz. Onun *Cemhere* ve *Nesebu'l-Mead* adlı eserlerinde ilk gruptaki kavramlara rastlanmaz. Kabîle ve batn kavramlarını ise sık biçimde ana ve alt soy grubunu belirtmek için kullanır.¹¹⁵ Hatta kabîleyi de nadiren kullandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fahz, imâre ve fasîleyi ise *İftirâk* adlı eserinde kullandığını görüyoruz. Ancak bunlar, muayyen bir teknik mananın kastından ziyade bir ikileme içerisinde anlatıma akıcılık kazandırmak amaçlı kullanımlar olarak görünmektedir. “Kabîleler ve fahzlar yayıldı” cümlesine mukabil başka bir yerde “Kabîleler ve fasîleler birbirine karıştı” şeklinde bir anlatım tercih etmektedir. Başka bir yerde bu kabilden oldukça genel bir süreci betimlemek üzere “Kabîle ve imârelere karıştılar” ifadesini kullanmaktadır.¹¹⁶

¹⁰⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/191.

¹¹⁰ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936), 23.

¹¹¹ Parolin, *Citizenship in the Arab World*, 31.

¹¹² W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London : Adam and Charles Black, 1907), 37.

¹¹³ Bîşr Fâris, *Mabâhisu 'Arabiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Maârif ve Mektebetuha, 1939), 86. Cevâd Ali de bu sıralamanın, Câhiliye döneminde ittifakla kullanılmadığını, müellifler tarafından kendi zamanındaki kabîlevî durumu dikkate alarak ve kendine ulaşan rivayetlerden hareketle kişisel akıl yürütmelerini de katarak oluşturulduğunu düşünmektedir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut ; Londra: Dârü's-Saki, 2001), 2/162.

¹¹⁴ Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 14.

¹¹⁵ Aynı durum Hemdânî için de geçerlidir. Bkz. Marieke Brandt, “Heroic History”, 123.

¹¹⁶ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bîşr İbnü'l-Kelbî, *İftirâku veledi Mead*, nşr. Ahmed Muhammed Abîd (Ebûzabî [Abudabi]: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2010), 34, 41, 54.

Dolayısıyla müellif için kullanılması oldukça elzem kavramlar olmadığını söyleyebiliriz.

Hiz. Peygamber'in hayatı ile yukarıda onun nesebi üzerinden verilen örneklerle de bunu kıyaslayabiliriz. Nesebî çevrenin en net örneklerinden biri, onun risâleti sırasında karşılaştığı halkalarda belirlemektedir. Bu halka Hâşimoğulları'dır ve derinliği Hiz. Peygamber'den itibaren üç nesil öteye gitmektedir. Nesep zincirinde yukarı doğru pek çok kavram devreye girse de gerçek hayatta bunun yansımasını bulmak güçtür. Hâşimoğulları'ndan sonra ikinci birleştirici noktanın ise Kureyş olduğunu görebiliyoruz. Ficâr savaşları örneğindeki gibi dışarıdan toplu bir saldırıda daha önce ayrı birimler halinde hareket eden ve yeri geldiğinde birbirine karşı mücadele veren alt birimler geçici olarak bir araya gelirler.¹¹⁷ Emevîler ile Hiz. Peygamber arasındaki akrabalığı vurgulayan Abdümenâf vurgusu ise sonraki dönem meşruiyet amaçlı bir söylemin sonucu olmalıdır.¹¹⁸ Zira Hiz. Ali ile Muâviye mücadelesi Abdümenâf içerisinde. İlerleyen yıllardaki, Abbâsîler ve Hiz. Ali soyu arasındaki çekişmeler de Hâşimî ailesi arasında gerçekleşir. Bu da siyasetin hem birleştirme hem de bölme şeklinde neseplerdeki belli noktaları zamanı geldiğinde kullandığını gösterir.

Hiz. Peygamber'in nesebindeki Abdümenâf ismi, segmentik yapının yorumuna açıklığı konusunda mühim tartışmaları bünyesinde barındıran bir kabîlevî seviyedir. Zira Emevîler ile Hiz. Peygamber'in nesebini birleştiren bir noktayı temsil eder ve risâlet döneminde ayrışan iki soyu tek bir kabîle halinde gösteren bir söylemi içerir. Câhiz, Emevî ve Hâşimî soylarının hangisinin üstün olduğuna dair telif ettiği "Fazlu Hâşim 'alâ 'Abdişems" adlı risalesinde Abdümenâf üst kimliğinin yokluğu konusunda nesep üzerinden de çeşitli argümanlar öne sürer. Bunu da Emevîler'in Abdümenâf'ı

¹¹⁷ Zübeyr b. Bekkâr, Ficâr savaşına katılan farklı seviyelerdeki soy gruplarını ifade eden Abdümenâf, Abdüddâr, Benî Esed ve Benî Teym...vb. yapıları batn olarak niteler ve her birinin ayrı bir komutanı olduğunu belirtir. Buradan batnın bağımsız alt bir politik grup olduğunu ama bölümlü nesebî yapı içerisinde, kabîle başlığı altında bir araya gelişlerde kendi lideri ile ordu içerisinde hareket edebildiğini görüyoruz. Benî Zühre'nin Kureyş ordusu içerisinde Bedir'e yönelirken savaştan önce ayrılmasını da buna örnek verebiliriz. Nesebî kabuller bu örneklerdeki gibi yeknesak ve aksi düşünülemez yapılar değildir. Her an ayrılmaya, farklı esnekliklere cevap vermeye müsaittir. Ancak ortaya çıkan yeni ittifaklar ve oluşumlar da genellikle aynı babadan gelmekle ifade edilir. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/448; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye = Sîretü İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladuhu, 1955), 1/619.

¹¹⁸ Richard Stephen Humphreys, *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire* (Oxford: Oneworld, 2012), 36.

öne çıkararak “Hâşim ve Emevî soylarının aynı babanın oğulları olmaları itibariyle Câhiliye’de, hatta Dört Halife döneminin sonundaki Hz. Ali-Muâviye mücadelesine kadar kendi isimleri ile değil; Abdümenâf olarak anılan tek bir kabîle olduklarına” dair iddialarına cevap olarak verir. Emevî iddiasına göre anne ve baba bir kardeş olmaları, Hz. Peygamber’in, kimi rivayetlerde Abdümenâf içerisindeki kişileri “bizden” şeklinde nitelemesi, bu iki soy arasında gerçekleşen evlilikler, her ikisinin tek bir kabîlenin henüz ayrışmamış alt kolları olduğuna dair kanıtlardır. Câhiz’in diyalog tekniğiyle sergilediği anlatımda onun kendi fikirlerini de temsil eden Hâşim buna cevap verir. İlk argümanı kişilerin babalarına nispetle eşit olmalarına rağmen karakterleri itibariyle farklı olabileceği şeklindedir. Aynı babanın oğulları olmak onları tek bir pota içerisinde yoğurmaz. Bu, geleneksel bakış açısına bir itiraz olarak da görülebilir. Ona göre Kureyş tek bir babada birleşir ancak Ka’b b. Lüey, Âmir b. Lüey gibi gruplara ayrılır. Hakeza Kusay’ın soyu da Abdümenâf, Abdüluzzâ gibi kollara bölünür. Onlara Abdümenâf denmesi Câhiz’a göre itibarî bir söylemdir. Çünkü Kureyş’in diğer kolları da Benî Nadr olarak kapsayıcı bir etiket altında toplanabilir. Rivayetlerde Abdümenâf’ın bir kabîle olarak geçmesi ise ortak babaya vurgu yapılarak bu grup altındaki müstakil kabîlelerin asabiyyesini harekete geçirmek amaçlıdır.¹¹⁹

Herhalde Hz. Peygamber’in nesebi olmasaydı ve daha üst seviyelerde doğan bir tartışmaya şahitlik etseydik, aynı konuda farklı rivayetlerle karşılaşılıyor olacaktık. Hz. Peygamber’in nesebindeki ittifak ve bir bakıma korunmuşluk, var olan mâlûmatı ancak yorumlayarak iki kabîleyi birbirinden ayırmaya imkân vermektedir. Bu da şecerelerin kendileri değişmiyor olsa bile okunma biçimlerinin zemine göre değiştiğinin açık bir işaretidir. Yorumlama konusundaki farka dair bir örneği Abbâsî halifesi Seffâh’ın huzurunda bir şairin, halifeye Emevî ve Abbâsî aileleri arasındaki nesep bağlarını hatırlatması, kendisinin amca ve halaları, ‘eti ve kanı’ olduklarını belirtmesinde bulabiliriz.¹²⁰ Bu bakımdan Câhiz’in yapmaya çalıştığı şeyin tam tersi işletilmiş olmaktadır. Hatırlanan ya da üzeri örtülmeye çalışılan nesebî noktalar yaşanan durumda olayın kahramanlarının tercihiine göre değişmektedir.

¹¹⁹ Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 455-458.

¹²⁰ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 22/283.

Nesep tabakalarındaki kavramların iç içe geçmişliği, muğlaklığı ve teorik oluşu,¹²¹ aralarında net ayrımların yapılmamış olması¹²² Arap nesep grupları için başka bir kıstasın konulması fikrini doğurmuştur. Bu da soy gruplarını eylem birlikteliği noktainazarından tanımlamaktır. Büyüklükten ziyade; hak ve sorumluluk çerçevesinde gerçekleşen gruba bağlılık üzerine bina edilen bir yaklaşımdır.¹²³ Örneğin kabîle ya da imâre düzeyinde tanımlanan nesebî toplulukların gerçek hayatta kuvvetli bir dayanışma ruhu sergilediklerini söylemek zordur. Çünkü geniş ölçekli grupları ihtiva edebilmektedirler. Bunun yerine mensuplarının birbirine karşı sorumluluk aldıkları, ortak intikam duygusu, ortak yerleşim yeri ve asabiyye sahibi olan çekirdek birim ve onun üzerinde kabîleden oluşan ikili yapının varlığı kabul edilir. Bu ikisi arasındaki kesin ayrımın kavramsal ve pratik olarak var olduğu daha gerçekçi bulunur. Dolayısıyla terminoloji içerisinde iki temel kavram bu şekilde öne çıkmış bulunuyor. Bu da kişinin yakın soy grubu ve kabîlesidir.¹²⁴ Arda kalanlar ise teorik düzeyde de olsa kesin sınırları çizilemeyen muğlak ve gerçeklikle örtüşmeyen birimler olarak kabul edilirler.

Elbette kabîle üstü yapıların hiçbir zaman var olmadığını söylemek mümkün değildir. Çünkü birbirinden ayrılan bu terminolojiden çıkan tek bir ortak sonuç kabîlevî yani nesebî yapıların katmanlı oluşudur.¹²⁵ Tabakaların oluşması nesep zincirlerinin zamanla uzaması ile teorik olarak kendiliğinden oluşur. Çünkü her bir

¹²¹ Bu kavram karmaşası Arap nesep sistemine has bir durum değildir. Antropolojik yazın genel olarak teorik gruplar ile eylem grupları olan gerçek soy grupları arasındaki ayrımın kesin olmayışından dolayı berrak değil karmaşıktır. Bkz. Ladislav Holy, *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*, çev. Çağlar Enneli (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 121. Modern dönem Ruvala bedevîleri de aşîret, kabîle, fahz gibi nesep tabakalarını kullanırlar. Fahz onların en alt düzeyde ve mensuplarının birbirlerine karşı sorumluluk aldığı aktif grubu ifade etmektedir. Onlar günlük konuşmalarında bu terimleri birbirinin yerine kullanırlar ve bir terim ile hangi büyüklükte ya da gerçek anlamda hangi grubu kastettiklerini anlamak oldukça güçtür. Bkz. William Lancaster - Fidelity Lancaster, "Thoughts on the Bedouinisation of Arabia", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 18 (1988), 55-57.

¹²² Smith, *Kinship and Marriage*, 38.

¹²³ Fâris, *Mabâhisu 'Arabiyye*, 90. Benzer ifadeler için bkz. Hammûde, "Nazariyyetü'l-ensâb fi'l-mîzân", 125.

¹²⁴ Zoltan Szombathy kabîle ve kabîle altı topluluk olmak üzere iki kesin olarak ayrı özellikteki kabîlevî grubun olduğunu belirtir. Bkz. Szombathy, "Nasab", 74. Bîşr Fâris ise kabîle teriminin muğlaklığından dolayı cemaat ve ehl olarak gerçek manada iki kavramın olabileceği fikrini benimsemektedir. Bkz. Fâris, *Mabâhisu 'Arabiyye*, 92. Bu, genel antropolojik tespitlerle de uyumludur. Birinci kademede dört ya da beş kuşak derinliğe ulaşan sülale ve onun üzerinde ortak bir atadan gelen/geldiklerine inanan kabîle bulunur. Bkz. Aliye Çınar, *Antropolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 312.

¹²⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 2/161.

kabîle çok sayıda alt kolu içerisinde barındırır. Bunlar büyüdükçe birbirinden farklı birer müstakil grup haline gelirler. Böylece ana kabîle yapısı dağılmış ve alt kademedede yeni kabîleler meydana gelmiş olur. Bu bölünmeler nüfus arttıkça, kaynaklar bir tek yapı için yetersiz hale geldikçe, menfaatler farklılaşarak birlikte hareket etmek mümkün olmayınca gerçekleşir. Nesep bilinci, dağılan bu kabîleler arasındaki varlığını korur ve zor zamanlarda geçici olarak bir araya gelinmesini sağlar. Alt kademedede asabiyye üreten nesep grubu sürekli varlığını korurken; üst birimler sosyal ve politik ortama göre genellikle geçici olarak şekillenen, ortak menfaatler ortadan kalktığı zaman çözülen yapılardır. Esasında bu sistemin kavramlarının teorik ve muğlak oluşu biraz da kendi özelliğinden dolayıdır.¹²⁶ Hangi seviyede bir kavramın hayatiyet kazanacağı müttefiklere ve karşı taraftaki “ötekinin” kimliği çerçevesinde şekillenmektedir. Sosyal ve politik ortama göre bu seviyeler daralıp genişleyebilmektedir.¹²⁷ Ortaya çıkan bu karmaşa aynı zamanda karşılıklı etkileşim ve geçişkenlik konusunda da bir esneklik ve fonksiyonellik sağlamaktadır. Aynı kavramın farklı büyüklük ve derinlikteki seviyeleri karşılıyor oluşu nesebî grupların birleşme ve dağılma süreçlerini kolaylaştırır.¹²⁸

Nesep tabakaları olarak ortaya konan terminolojinin değişkenliği, yer yer tutarsızlığı, çok anlamlı oluşu, dildeki topluluk ifade eden kelimelerle uyumsuzluğu, bunların özellikle Abbâsî döneminde olmak üzere ensâb yazarları tarafından İslâm öncesi bağımsız nesebî gruplar olarak yaşayan bütün Araplar’ı tek bir nesep üzerinde toplama gayretinden kaynaklandığı şeklinde bir eleştiri ile karşılanmıştır. Ya da bu kavramların farklı konseptlerde İslâm öncesinde kullanıldığı ancak ensâb yazarlarının çalışmaları sonucu büyüklük sırasına göre bir dizge şeklinde sıralandığı

¹²⁶ Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, 133.

¹²⁷ Tarif Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity in the Umayyad Age”, *Al-Abhath* 50-51 (2003 2002), 66. Câhiz, hilafet tartışmaları sırasında Ebû Süfyan’ın, “*Abdümenâflılar! Siz Teym’in üzerine hâkim olmasına razı mısınız*” derken Abdümenâf’ın oğullarının ayrı kabîleler olmasına rağmen onları bir baba üzerinden ifade ederek güçlerini birleştirmeyi amaçladığını belirtmekte ve bunu da ayrık kimliklerin bir araya getirilmesi için etkili ve doğru bir yöntem olarak görmektedir. Ayrıca Temîm’den Nehşel, Mücaşi ve Abdullah soylarına mensup şairlerin asabiyyelerini harekete geçirmek ve onları bir yönde güçlerini birleştirmek amacıyla, Muâviye b. Sa’saa tarafından bu kabîlelerin türemiş olduğu üst ata olan Darim’e nispet edilerek hitap edilmiştir. Bkz. Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 457.

¹²⁸ Khuri, “Kinship Terms”, 359.

düşünülmüştür.¹²⁹ Ayrıca onların nesep rivayetlerini topladıkları bedevî sosyal yapısına en az modern dönem okuyucuları kadar yabancı olan bir şehir kültürüne mensup oldukları, bu yüzden ortaya koydukları konseptin tutarsız olduğu ileri sürülmüştür.¹³⁰

Bu terminolojinin oluşumunda muhtemelen Kur'an'da sosyal grupları ifade etmek için kullanılan terimlerin de etkisi bulunmaktadır. Nitekim sıralamaların geneli şa'b ve kabîle ikilisi ile başlamaktadır ki bu iki kelime Kur'an'da aynı sıralama ile geçmektedir (el-Hucurât 49/13). Kur'an'daki kullanımlar büyüklük ya da kapsam ifade etmese de genel çerçeve içerisine yerleştirilmeye çalışılmışlardır. Özellikle aşîret,¹³¹ raht,¹³² fasîle,¹³³ ve zürriyet¹³⁴ kavramlarının tabakaların alt sıralarındaki detaylandırma için kullanıldığı görülür. Bu da gerçek hayattaki kullanımdan ziyade muhtemelen Kur'an kavramlarının bu sistem içerisine dahil edilme çabasının bir sonucu olmalıdır.

Nesep tabakalarının ayrı ayrı ele alınması ortaya konan sistemin alt bileşenlerini anlamak bakımından fayda sağlayacaktır. Ayrıca teori-pratik ayrımı daha net biçimde ortaya konmuş olacaktır. Bu kavramları ele alırken yukarıdaki tasnifler içerisinde altılı olanı esas alacağız. Dolayısıyla birbirine oldukça yakın kavramların art arda sıralanmasından doğacak muğlak ve ayırt edilmesi güç farkların minimize

¹²⁹ Peter Webb, "Identity and Social Formation in the Early Caliphate", *Routledge Handbook on Early Islam* (London and New York: Routledge, 2017), 136. Yazarın burada fikirlerine başvurduğu Zoltan Szombathy'nin Arap nesep düşüncesi üzerine telif ettiği eserindeki temel hipotezi Arap neseplerinin sonraki dönemde sistemleştirildiği ve kahir ekseriyetinin uydurma olduğu yönündedir. Bkz. Zoltán Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy: A Study in Historical Anthropology*. (Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003). Yazar ayrıca İslâmî dönemde ensâb alimleri arasında henüz oluşturulan standart nesep çerçevesinin, geriye dönük bir projeksiyonla İslâm öncesi dönemde de var olduğuna dair ön kabulün erken Abbâsî döneminde var olduğunu belirtmektedir. Bkz. Zoltán Szombathy, "The Nassabah: Anthropological Fieldwork in Mediaeval Islam", *Islamic Culture* 73/3 (1999), 70. İleride kavramların kökenlerine dair yapacağımız açıklamalar çerçevesinde bu fikir daha da kuvvet bulmaktadır. Örneğin şa'b kelimesi İslâm öncesi Yemen'de, fahz Palmira'da, raht ise Safaî yazıtlarda kullanılmaktadır. Kültürel bir merkezde bu kavramların bir sıralamaya tâbi tutulduğunu söyleyebiliriz.

¹³⁰ Szombathy, "Nasab", 72.

¹³¹ et-Tevbe 9/24, eş-Şuarâ 26/214, el-Mücâdele 58/22.

¹³² Hûd 11/91-92, en-Neml 27/48.

¹³³ el-Meâric 70/13.

¹³⁴ el-Bakara 2/266; Âli İmrân 3/34, 38; en-Nisâ 4/9; el-Enâm 6/87, 133; el-A'raf 7/172, 173; Mü'min 8/40; Yunûs 10/83; er-Ra'd 13/23, 38; el-İsrâ 17/3; Meryem 19/58. Bu âyetlerden en-Nisâ sûresi 9, er-Ra'd sûresi 38'de zürriyet kelimesi kişinin çocukları anlamında kullanılmaktadır.

edilmesi mümkün olacaktır. Esas aldığımız sıralamanın ise erken dönemden itibaren “genel olarak” kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Detaylı bir sıralama şeceredeki her nesil için neredeyse ayrı bir nesebî yapı oluştuğunu varsaymak anlamına gelecektir. Bu, hızlı ve pratik kullanımı mümkün olmayan bir değişimin varlığını kabul etmek olacaktır. Neseb olgusunu gerçeklik zemininden daha da uzaklaştırmış olacaktır.¹³⁵ Teorik olarak ise detaylı dizilerin kullanılması, birbirinden ayrılması güç kavramların neredeyse aynı tanımlamalar üzerinden alt alta dizilmesi şeklinde bir açmaz oluşturacaktır.

1.3.1. Şa‘b

Şa‘b kelimesi sözlükte kafatasındaki ayrık kemikleri birleştiren sinirler,¹³⁶ toplama, dağıtma, bir topluluğun arasını düzenleyip ıslah etme ve bozma,¹³⁷ uzaklık,¹³⁸ eklemek, kaynaştırmak gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca ağacın yapraklanması, yolların ayrılması, soyların çoğalarak başka soyların bu soylar içerisinde çıkması,¹³⁹ yolun ya da nehrin ikiye ayrılması manasındaki sözcükler aynı kökten türeyen ve anlam bakımından yakın kelimelerdir.¹⁴⁰

Şa‘b kelimesi çoğul halinde (şu‘ûb: شعوب) Kur’an’da bir yerde (el-Hucurât 49/13)¹⁴¹ ve kabîleler (kabâil) kelimesinden hemen önce kullanılmıştır. Buna göre insanlar şa‘blar ve kabîleler halinde bölünmüşlerdir. Farklı şa‘blara ya da kabîlelere

¹³⁵ Buna örnek olması bakımından, 1983 yılında Arabistan’da yaşayan kabîlelere dair bir rapor hazırlayan Fuad Hamza teorik olarak 10’lu sistemi açıklamış ancak “kesinlik sağlamak bakımından” 6’lı sistemi kısmen değişiklik yaparak kabîle, batn, fahz, fasîle, raht şeklinde bir sıralamayı esas alarak uygulamıştır. Bkz. Fuad Hamzah, *Near East/South Asia (Report No. 2798) Arab Tribes in the Kingdom of Saudi Arabia* (y.y.: FBIS: Foreign Broadcast Information Service, 1983), 3-4.

¹³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Kitâbü’l-Cerâsim*, thk. Muhammed Casim el-Humeydi (Dimaşk: Vizaretü’s-Sekâfe, 1997), 1/158; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü’l-luğa : Sihâhu’l-luğa* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1987), 1/156; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/74.

¹³⁷ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi’l-luğa*, 1/293.

¹³⁸ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 3/136.

¹³⁹ Müberred Kureyş batnları içerisinde Benî Ümeyye b. Abdüşems hariç hiçbirisinin soyunun kalabalıklaşmadığını/”şa‘b”laşmadığını belirtmektedir. Bkz. Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 10; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi’l-‘Arab* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 2/463.

¹⁴⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 1/263; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/499-502.

¹⁴¹ “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabîlelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”

mensup olmak kişiler için bir üstünlük vesilesi değildir. İnsanların karşılıklı olarak birbirini bilmesi için Allah tarafından vazedilmiş bir düzendir.

Şa‘b kavramının terim anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlar “uzak nesepler, Kahtân soyundan Yemenli Araplar, acem batnları ve bir yol ya da bölgeye nispet edilen topluluklar” olarak özetlenebilir.¹⁴² Mevcut görüşleri neseplere merkezli iki temel grupta toplamak mümkündür. Birincisi kavramı kabîle ile organik bağı olan bir yapı olarak kabul eder. Bu durumda şa‘b yukarıda verdiğimiz sıralamaya uygun olarak kabîlelerin içerisinde çıktığı,¹⁴³ kendisine nispet edildiği asıl babası¹⁴⁴ yani kabîle üstü yapıdır¹⁴⁵ ve oluşumundaki temel etken kan bağı/neseptir. Şa‘b içerisinde; toplandığı, kaynaştığı ve birbirine eklemelendiği kabul edilen topluluklar büyürler ve farklı yerlere dağılırlar. Ortaya aynı babaya bağlanan yeni kabîleler çıkar. Bu durumda yukarıda verdiğimiz sıralamadaki kavramlar bir sonrakine evrilir. Kabîleler şa‘b, imâreler kabîle, batnlar ise imâre... haline gelirler.¹⁴⁶ Bunların tümü şa‘bı meydana getirir. Oluşan bu durum neticesinde nesepler de çoğalır, uzaklaşır ve yabancılaşır.¹⁴⁷

Aynı şa‘ba mensup kişiler detaylı ve kesin nesepler yerine; daha uzak ve net olmayan neseplerle, en büyük baba¹⁴⁸ üzerinden birbiri ile akraba olduklarına inanırlar. Şa‘b dahilindeki kabîlelerin gerçek hayatta aynı ilke etrafında bir araya gelmeleri mümkün değildir. Ancak teoride aynı nesebî yapı altındadırlar.¹⁴⁹ Yani şa‘b

¹⁴² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/336.

¹⁴³ Şa‘b teriminin cumhur, fahz ya da batn anlamlarına geldiğine dair de rivayetler bulunmaktadır. Ancak bunun genel olarak kabul edilen görüşe aykırı olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22/310, 311.

¹⁴⁴ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî Kurtubî, *et-Ta'rif fi'l-ensâb ve't-tenkiye li-zevâ'li-ehsâb*, thk. Sa'd Abdülmaksud Zalam (Kahire: Dârü'l-Menar, 1990), 34.

¹⁴⁵ “Şa‘blar içerisinde nice kabîleler vardır ki içlerinde ne bir asil ne de şerefli kişi bulunur” dizeleri şa‘b-kabîle ilişkisinin güzel bir örneğini yansıtmaktadır. Bkz. Mâverdî, *en-Nüket*, 5/336.

¹⁴⁶ el-Meczûb, *Riyâz*, 32.

¹⁴⁷ “من شعب شئى وأنساب شجر” : Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs* (Bağdad: Matbaatü'l-Anî, 1397), 1/297. “إذا شعب الأنساب عد شجيرها” : Ebû Amr İshâk b. Mirâr Şeybânî, *Kitâbü'l-Cîm*, thk. İbrahim Ebyârî (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuunî'l-Matabii el-Emiriyye, 1974), 2/161.

¹⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/443.

¹⁴⁹ Daniel Martin Varisco, “Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab ‘Tribe’”, *Anthropological Quarterly* 68/3 (1995), 142.

kavramı anlam köklerine de uygun olarak hem kabîlelerin birleştiği noktayı hem de uzak kabîlevi yakınlığı ifade eder.¹⁵⁰

Şa‘bı Arap nesebî yapısı içerisinde mütalaa eden bakış açısının neseb âlimleri tarafından genel olarak benimsendiğini söyleyebiliriz. Zira bu kabul şa‘b terimi neseb tabakalarının başlangıcını oluşturur ve diğer kavramlar buna göre sıralanır. Alt kademedeki bütün nesebî yapılar şa‘bdan türemiş, aynı zamanda onu meydana getirmiş olurlar. Dolayısıyla “şa‘b” Arap sosyal yapısına ait bir kavram olarak,¹⁵¹ Araplar’ı bütünüyle kapsayan bir seviye ile kabîle arasında geçiş ögesi kabul edilebilir.¹⁵² Araplar’ın şa‘blar/şuûb olarak görülmelerinin sebebi olarak ise Hz. İsmâil ve Hz. Hûd’un soyundan çeşitli topluluklara ayrılmaları görülmüştür.¹⁵³ Taberî’nin aktardığına göre bir Arap “Hangi şa‘bdansın?” sorusuna “Mudar ya da Rebîa’dan” şeklinde cevap vermektedir.¹⁵⁴ Ancak başka rivayetlerde şa‘bların sayısı ve nesebî seviyeleri konusunda bir sabite ve netlik bulunmaz. Yukarıdaki iki isme, Temîm, Ezd¹⁵⁵ ve Bekr¹⁵⁶ gibi genellikle kabîle olarak bilinen toplulukların eklendiğini görebiliyoruz. Neseb âlimi Hemdânî bu listeyi biraz daha genişleterek Hemeysa‘ ve Mâlik’in Himyer şa‘bları, başka bir taksime göre de Himyer ve Kehlân’ın Sebe şa‘bları olduğunu belirtir.¹⁵⁷ İbn Abdülber’de konu ile ilgili rivayetlerin genel bir özetini bulabiliyoruz. Buna göre iki temel asıl olan Adnân ve Kahtân soyundan türeyen şa‘bların sayısı Mudar, Rebîa, Kudâa, Sebe ve Hadramevt şeklinde beş ya da Nizâr, Sebe ve Hadramevt olarak üçtür. Yine müellifin ifadeleriyle Adnân’dan türeyenlerin Rebîa ve Mudar yerine bu ikisinin babası Nizâr olarak; Yemenli Araplar’ın ise Kudâa, Sebe, Hadramevt ve Kahtân olarak ifade edilebileceğini, Sebe dendiği zaman Himyer b. Sebe’nin ayrıca belirtilmesine gerek olmadığını belirtir. Burada Kuzey ve Güney

¹⁵⁰ Varisco, “Metaphors”, 142.

¹⁵¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mecdî Muhammed Sürur Sa'd Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/337.

¹⁵² Orhan Atalay, “Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 210.

¹⁵³ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd Merzûbânî, *Nûrû'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*, thk. Rudolf Sellheim (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964), 256.

¹⁵⁴ Taberî, *Tefsîrû't-Taberî*, 22/310.

¹⁵⁵ Ebû'l-Hasen b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 4/97.

¹⁵⁶ Ebû Abdullah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, thk. Ebû Cafer Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 279.

¹⁵⁷ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/69. Benzer ifadeler için bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 1/100.

Arapları'nın ayırım yapılmadan aynı kategorilerde değerlendirildiğini görürüz. Zira İbn Abbas'a dayandırılan kimi rivayetlerde şa'bın nesep temelli bir yapı olarak Yemenli Araplar'a has olduğu belirtilir.¹⁵⁸ el-Hucurât sûresi tefsîri bağlamında yapılan bu açıklamalarda kabîle ile Adnânîler'in, şuûb ile Yemen'in kastedildiği söylenmektedir. Bu tasnifte -aşağıda daha detaylı biçimde açıklanacağı üzere- şa'b kavramının kan bağının câri olmadığı bir yapı olarak ele alındığına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Şa'ba dair yapılan açıklamaların ikinci grubunda bu kavramı nesep merkezli olmayan bir sosyal yapı olarak kabîlenin karşısında konumlandırılan görüşleri ele alabiliriz. Buna göre şa'b bütünüyle kan bağı esasına göre organize olan kabîleden farklıdır. Âyette geçen şuûb ve kabâil ifadeleri iki farklı yaşam tarzına ve nesep bakımından ayrılan iki ayrı sosyal organizasyon biçimine işaret etmektedir. Şa'b bu durumda bir kişiye nispet edilmek yerine bir bölgeye nispet edilen¹⁵⁹ yerleşik tarım toplumlarını ifade için kullanılmaktadır. Bunlar akrabalık ve kan bağı toplulukları değil; çeşitli insan gruplarının bir araya gelmiş olduğu yapılar (cümma')¹⁶⁰ olarak kabul edilir. Dolayısıyla şa'b kavramı Arap olmayanları¹⁶¹ ve mevâliyi¹⁶² ifade eder çünkü onların nesepteki asılları bilinmez,¹⁶³ sosyal yapıları nesep çerçevesinde yapılanmamıştır.¹⁶⁴ Kabîle ise bedevî tarzı bir yapı olarak kabul edilir ve temel ayırım kan bağının kesin biçimde câri oluşudur. Dolayısıyla şa'b ile Araplar'dan farklı etnik

¹⁵⁸ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/106; Beyhakî, *Lübâb*, 1/201.

¹⁵⁹ Mâverî, *en-Nüket*, 5/336; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *Tefsîrû's-Sa'lebî*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002), 9/87.

¹⁶⁰ Taberî, *Tefsîrû't-Taberî*, 22/310.

¹⁶¹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 7/569. Kavramın bu anlama geldiğine dair sözlüklerde sık rastlanılan bir örneğe göre *Arap olmayıp Müslüman olanlardan* cizye alınması meselesi anlatılırken bu kitle “şuûb” olarak ifade edilir (*أَنَّ رَجُلًا مِّنَ الشُّعُوبِ أَسْلَمَ*). Bkz. Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/281. Bu şekildeki bir tefsîrin anakronik olduğu yönündeki değerlendirmeler için bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1933), 56.

¹⁶² Ebû Muhammed Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. Komisyon (eş-Şarika: Camiatü's-Şarika Külliyyatü'd-Dirasatü'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008), 11/7011.

¹⁶³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2009), 20/364.

¹⁶⁴ Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Hâzîm Hâzîmî, *'Ucâletü'l-mübeddei ve fudâleti'l-müntehi fî'n-neseb*, thk. Abdullah Kenun (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li's-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1973), 6.

yapılar kastedilmiş olur. Bunlar nispet edilecekleri bir kabîleleri olmadığı kabul edilen Türkler, Hintliler¹⁶⁵ gibi bugünkü “ulus” (ceyl)¹⁶⁶ kavramı ile karşılayabileceğimiz topluluklardır. Araplar bu durumda şa‘b teriminin dışında mütalaa edilir. Çünkü onlar Adnân ve Kahtân gibi iki uzak ata ile temsil edilirler.¹⁶⁷ Câhiz ve İbn Haldûn’un kullanımlarında bu ayrım göze çarpar ve bedevî Araplar için kabîle (kabâilu’l-‘Arab) yerleşik halklar için ise şa‘b (şuûbu’l-acem) ifadeleri kullanılır.¹⁶⁸

Kabîle ve şa‘b terimlerinin geçtiği âyet aynı zamanda siyasî ve sosyal bir çekişme olan Şuûbiyye’nin temel argümanlarından biri olduğundan iki kavrama biçilen anlamların bu tartışmalarla da ilgisi bulunur. Bu çerçevedeki ana iddia şa‘b kavramının Araplar dışındaki milletleri temsil ettiği, Araplar’la ilgisinin olmadığıdır. Ayrıca gözetilen sıralamanın da şa‘bların üstünlüğüne bir işaret olduğudur. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Fazlu’l-Arab* adlı eserinde ilgili âyetin tefsîri bağlamındaki yorumlara değinmekte ve İranlılar’ın mezkûr iddiayı dillendirdiklerini belirtmektedir. Müellif bu söylemi yine Kur’an’dan çeşitli kullanımları örnek vererek çürütmeye çalışmaktadır. Ayrıca kavramın içeriği üzerinden de itirazlar ileri sürer. Şa‘bın insan topluluklarının çoğalmasının doğal bir sonucu olduğunu belirtir. Dolayısıyla İranlılar’la mukayyet değildir ve onlar Araplar’dan daha fazla bu kavrama layık da görülemezler. Araplar da şa‘b kapsamında yer alıyor olabilirler. Bununla Arap olmayanların kastedilmesinin sebebi ise Araplar’dan daha fazla Arap olmayan şa‘bın bulunmasıdır.¹⁶⁹ İbn Kuteybe bu şekilde şa‘b kavramına Araplar’ı da dahil ederek mezkûr bakış açısına karşı çıkmakta ve iki kelimenin ardışık oluşunu aralarındaki organik bağın bir delili olarak yorumlamaktadır.¹⁷⁰

Yukarıda iki ana grupta topladığımız görüşlerin dışında şa‘b kavramının tarihsel köklerine ışık tutacak bir başka alan Güney Arabistan müsned yazıtlarıdır. Bu metinlerde şa‘b teriminin pratik kullanımına dair çok sayıda örnek bulmak

¹⁶⁵ Vâhidî, *et-Tefsîrû’l-basît*, 20/364. Krş. Daniel Mahoney, “The Political Construction of a Tribal Genealogy from Early Medieval South Arabia”, *Meanings of Community across Medieval Eurasia* (Leiden: Brill, 2016), 168.

¹⁶⁶ Şa‘b kelimesinin ceyl anlamı için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/500.

¹⁶⁷ el-Geylânî, *Ehemmiyyetü’n-neseb inde’l-‘Arab*, 60.

¹⁶⁸ A. F. L. Beeston, “Kingship in Ancient South Arabia”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15/3 (1972), 259.

¹⁶⁹ İbn Kuteybe, *Fazlû’l-Arab*, 107-109.

¹⁷⁰ Savant, *Genealogy and Ethnicity in Islam*, 76.

mümkündür. Şa‘b, İslâm öncesi Güney Arabistan toplumunun temel sosyal birimidir. Ancak burada da kavramın kesin sınırları ve tanımı konusunda bir yargıya varmak ve sosyo-politik fonksiyonunu netleştirmek güçtür. Oldukça geniş bir kapsam çeşitliliği arz eden topluluklar şa‘b olarak ifade edilmektedirler.¹⁷¹

Müsned metinlerde geçen şa‘b (şa‘bun/ç: eş‘ubun) kelimesine kabîle, topluluk, insan topluluğu/halk, eyalet gibi anlamlar verilmiştir. Tanımların her biri şa‘bın değişik bir yönüne vurgu yapmakla doğruluk payı taşır. Farklılıklar ise her birinin aynı isim altında yapısal hiyerarşi arz eden çeşitli büyüklüklerdeki toplulukları kastetmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷² Bu tanımları yukarıda yaptığımız gibi nesep merkezli iki ana çerçevede ele almak mümkündür. Birinci ve genel olarak kabul gören, şa‘bın kan bağı gruplarından ziyade bölgesel ve toprak temelli, belirli bir iç düzenleri olan sosyo-ekonomik topluluk olduğu şeklindedir.¹⁷³ Bu durumda bedevî kabîlelerin (aşâ‘ir) karşılığı olarak¹⁷⁴ yerleşik topluluklar¹⁷⁵ için genellikle “arz” kelimesi ya da bir yerleşim birimi ile ilişkilendirilerek kullanılmaktadır. Buraya mensubiyet bir şarta ya da bir atanın soyundan gelmeye bağlı değildir.¹⁷⁶ Modern araştırmalarda genellikle şa‘b ve aşîret ile temsil edilen iki ayrı kültür arasındaki karşıtlık kan bağı/nesep

¹⁷¹ CIH 126, DAI Bar’an 1990-2, Demirjian 1, RES 3943, A-20-662, Bash 18, Bash 9, BynM 1, CIH 181, CIH 184, CIH 350 vb. birçok yazıtta bu kullanıma rastlanabilir. Bkz. Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions: Project DASI, <http://dasi.cnr.it>, ts. (Erişim 14 Ekim 2020).

¹⁷² Andrey Korotayev, *Pre-Islamic Yemen: Socio-Political Organization of the Sabaeen Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries Ad* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1996), 11.

¹⁷³ Mohammed Maraqtan, “Some Aspects of the Formation of the State in Ancient South Arabia”, *Alternatives of Social Evolution* (Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing, 2011), 322; Varisco, “Metaphors”, 142.

¹⁷⁴ Krş. Robert G. Hoyland, “Insider and Outsider Sources: Historiographical Reflections on Late Antique Arabia”, *Inside and Out: Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, ed. Jitse H.F. Dijkstra & Greg Fisher (Leuven: Peeters, 2014), 278 (Dipnot 41).

¹⁷⁵ A. F. L. Beeston - A. Ayalon, “Sha‘b”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/151. Buna dair bir kullanım için bkz. Ja 658+659 yazıtları: Bkz. DASI; Paul Dresch, *The Northern Tribes of Yemen: Their Organisation and Their Place in the Yemen Arab Republic, PQDT - UK & Ireland* (Ann Arbor: University of Oxford (United Kingdom), D.Phil., 1982), 1/35.

¹⁷⁶ Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/45. Örneğin Res 4677 yazıtında Ykn‘m şa‘bı ‘Albm şehri ile, A 249 yazıtında ismi okunmayan bir şa‘b Mhd şehri ile ve CIH 350 yazıtında Hâşid şa‘bı ismi okunamayan bir şehir ile ilişkilendirilerek verilmektedir. Başka bir yazıtta ise (CIH 323) tanrı Sa‘leb’e volkanik patlamalardan dolayı “kendi kabîlesi ve topraklarını” korumaya devam etmesi için yakarılmaktadır. Bkz. DASI. Bazen de Gymn örneğinde olduğu gibi şehir ve kabîle aynı ismi taşır. Bkz. Beeston - Ayalon, “Sha‘b”, 9/151.

üzerinden kurulur. Dolayısıyla kuzey ve güney kültürleri nesep üzerinden tamamen farklı iki ayrı yapı olarak kabul edilmiş olur.

Şa‘b kavramına bir başka yaklaşım ise bir dönem bedevî halde yaşayan kabîlelerin ticaret ya da yerleşik hayata geçmeleri sonucu toprağa bağlanmaları ve yapılarında kısmî bazı değişiklikler gerçekleşerek oluştuğu şeklindedir. Bu hali ile Kuzey Arapları’ndaki kabîle terimi ile aynı anlama gelmektedir. Ancak daima bir toprak parçası ile ilişkilendirilme söz konusudur ve bu, ilgili kabîle için birincil şarttır. Şa‘b içerisinde nesep bağları hala çok önemlidir ancak bedevîlere göre daha esnek bir nesebî bakış açısı hâkimdir. Yerleşik hayat sonucu tarımsal iş gücüne olan ihtiyaç başka grupların hilf yolu ile kabîlenin nesebine katılması ile sağlanır.¹⁷⁷ Burada bedevîlikten yerleşikliğe doğru bir evrilme farz edilir ve kabîleler şa‘blara dönüşür. Halihazırda var olan nesep bağları kabîlenin bedâvet döneminden tevarüs ettiği bir olgu olarak kabul edilir.

Müsned metinlerde şa‘b kelimesi bittiği kelimenin bir topluluk/kabîle olduğunu belirtir ve bu durumda o grubun, ailenin üzerinde bir büyüklüğe sahip olduğu kabul edilir.¹⁷⁸ Bununla birlikte -yukarıda belirtildiği üzere- kesin bir büyüklüğü olmayan esnek bir kavramdır ve genel olarak üç seviye olduğu söylenebilir. Birinci seviye en üst çatı ve toplumun genelini kapsayan bir konfederasyonu ifade eder. Binlerce kilometre karelik bir alanı kapsar. Bunlar çok sayıda ikincil seviye şa‘bdan meydana gelir. İkinci seviyedekiler ise yüzlerce kilometrekarelik bir alanı kapsar ve siyasî olarak merkezî bir yapıdırlar. Birçok üçüncü seviye şa‘bdan meydana gelir. Üçüncü seviye şa‘b ise kabîlenin bir alt kolu olarak kabul edilebilir. Bunlar daha alt

¹⁷⁷ Abdülazîz Dûrî, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, çev. I. Conrad Lawrence (London: Croom Helm, 2012), 12, 13. Krş. A. F. L. Beeston, “Epigraphic South Arabian Nomenclature”, *Raydan: Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy* 1 (1978), 13; Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/45. Bölgesel aidiyetle nesebî söylemin bir arada oluşuna bir örnek kırsal göçebe Arap toplumu için tipik bir nümune sayılan Sireyayka bedevîlerinin detaylı neseplerinin kademeli bir toprak hiyerarşisine göre düzenlenmiş olduğudur. Bkz. Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/46.

¹⁷⁸ Beeston, “Nomenclature”, 13. Müsned metinlerde şa‘b kavramı yalnızca topluluk isimleri ile birleşir ve onları belirtir.

birimler olan beytlerden müteşekkildir ve birkaç köyün bir araya gelmesinden oluşur.¹⁷⁹

Güney Arabistan bir şa‘blar toplumdur. Bu toplum ekonomik ya da politik sebeplerle baskın hale gelmiş, devlet gücünü temsil ederek bu şa‘bları birleştirme kudretini gösteren Kataban ya da Sebe örneklerinde olduğu gibi bir şa‘bın ismi ile anılmaktadırlar.¹⁸⁰ Himyerî kralı Zü-Nüvâs Ry 507 ve Ja 1028¹⁸¹ yazıtlarında buna işaret olarak kendini bütün şa‘bların kralı olarak takdim etmektedir.

1.3.2. Kabîle

Nesep tabakaları olarak ifade edilen kavramların ikincisi kabîledir. Kabîleler şa‘bdan ayrılan gruplardır. Kabîle kelimesi (ç: kabâil) sözlükte kafatasında karşılıklı konumlanmış ve birbirine geçmiş tabakalar halinde bulunan dört kemiğin her birisi, ağaç yaprakları, kuşlar içerisindeki her bir cins, derinin parçaları, kuyunun ağzındaki taş gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸² Terim olarak “*Arap kabîlesi*” kavramının baştaki kemiklerin (kabâilu’r-re’s) bir araya gelmesinden, ağaç yapraklarından (kabâilü’s-şecer) ya da neseplerin bu yapı içerisinde karşılıklı konumlanmasından mülhem olduğu kabul edilmiştir.¹⁸³

Kabîle kavramı sözlüklerde kabîl (ç: kûbul) kelimesi ile mukayese edilir ve her ikisine de nesep merkezli farklı anlamlar hamledilir.¹⁸⁴ İki kelime arasındaki temel fark ise genellikle kabîlenin bir babanın çocukları (*benû ebin vâhidin*) yani neseple birleşen bir grup oluşu, kabîlin ise değişik kabîlelerden bir araya gelmiş; ya da aynı şeylerin bir araya gelmesiyle meydana gelen bir topluluk olması şeklinde vurgulanır.

¹⁷⁹ Beeston, “Kingship”, 258; Korotayev, *Pre-Islamic Yemen*, 11-19; Andrey Korotayev, “Sabaeen Cultural Area in the 1st - 4th Centuries AD: Political Organization and Social Stratification of the Sha‘b of the Third Order”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 11 (1994), 129-130.

¹⁸⁰ Beeston, “Kingship”, 259; Maraqtan, “South Arabia”, 322; Andrey Korotayev, “The Sabaeen Community (sb’, ‘Sb’n) in the Political Structure of the Middle Sabaeen Cultural Area”, *Orientalia* 63/2 (1994), 68-69.

¹⁸¹ Bkz. DASI.

¹⁸² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/167; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 1/434; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/541; Adem Apak, *Kabile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 12.

¹⁸³ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2006), 304; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 30/217.

¹⁸⁴ Hâzîmî, *‘Ucâletü’l-mübtedei*, 7.

Ayrıca “ceyl” olarak insanlardan her bir sınıf şeklinde de açıklanmaktadır.¹⁸⁵ Kur’an’da ise bu kavram (el-A‘râf 7/27) şeytanın taraftarları için kullanılmıştır.

Kabîl kavramına dair yapılan açıklamalarda kabîle ile aynı anlama geldiği¹⁸⁶ ve bir babanın çocukları şeklinde de anlaşılabileceği belirtilmiştir.¹⁸⁷ Bu, zayıf bir görüş olarak belirtilse de ensâb eserlerindeki kullanım birincisinden ziyade bu tanımla uyum içerisindedir ve kabîle yerine de kullanılmaktadır. Bu çerçevede Kelb, Hüzeyl, Ezd, Hemdân, Havlân, Ans, Bekr b. Vâil gibi kabîle ve daha alt seviyelerdeki kolları belirtmek üzere *ḡabîlun azîm* (büyük bir kabîle), *ḡabîlun min ḡabâilihîm* (X kabîlelerinden bir kabîle) gibi ifadelerin kullanıldığı müşahade edilir.¹⁸⁸

Kabîle, terim olarak bir babanın soyundan gelenlerin oluşturduğu sosyal yapı anlamına gelir. Eğer şa‘bı uzak nesepler olarak kabul edersek kabîle seviyesi, neseplerin görece yakınlığı ve teorik olarak mensuplarının bir araya gelmelerinin mümkün olduğu bir akrabalık grubunu temsil eder.¹⁸⁹ Şa‘bı Araplar dışındaki milletler olarak kabul edersek kabîle, nesep bağlarının başladığı en üst seviyeyi karşılar ve bu durumda Arap sosyal yaşamının alâmet-i fârikası sayılır.¹⁹⁰ Daha dar kapsamlı bir bakış açısı ise bu yapıyı Kuzey Arapları’na has kılar. Buna göre *ḡabâil*, *Mudar* ve

¹⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/541.

¹⁸⁶ Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr* (Tunus: el-Mektebetü’l-Atika, 1978), 2/169.

¹⁸⁷ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luġa*, 5/54; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 20/125.

¹⁸⁸ “ḡabîlu’l-ekber”: Müberrred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 14. Şair Muntasır b. Bilâl “Kişi kendi kabîle ya da beldesinden olmasa bile kendine benzeyenlerle arkadaşlık eder” (ولن يصحب الإنسان إلا نظيره ... وإن لم يكونا من قبيل ولا بلد) mısralarında kabîl kelimesini kullanmaktadır. Bkz. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Ravzatü’l-‘ukalâ’ ve nüzhâtü’l-fuzalâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1977), 123. “Kelb: ḡabîlun azîm”: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luġa*, thk. Remzi Münir Bealbeki. (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1987), 1/377. ḡabîlun min ḡabâilihâ: İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 106. “...b. Amr b. Mâlik b. Fehm -ḡabîl- b. Gânîm b. Devs -ḡabîl- b. Adsân b. Abdullah b. Zehrân...Nasr b. Ezd -ḡabîl...” Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem‘ânî, *el-Ensâb* (Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1977), 5/342. “Bekr b. Vâil: ḡabîl, Kudâa: ḡabîlun kebîr, Himyer: ḡabîlun mine’l-Yemen”...: Hâzîmî, *‘Ucâletü’l-mübtedei*, 26, 33, 45 vd. “ḡabîlu Temîm ve butûnihâ”: Kurtubî, *et-Ta’rîfî’l-ensâb*, 75.

¹⁸⁹ Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, 22/310; Varisco, “Metaphors”, 143.

¹⁹⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 11/7011.

Rebîa'dır¹⁹¹ ve Yahudilerdeki sıbt kavramının Benî İsmâîl'deki mukabilidir.¹⁹² Binaenaleyh şa'b ve kabîle birbirinin devamı değil; karşıt kavramlardır.

Kabîle, ismini kabîlenin en uzak atasından alır. Bu isimlendirme cesaret, çocuklarının çokluğu, yöneticilikten dolayı şöhret sahibi olmak gibi özelliklerle öne çıkan birine kendi çocukları ile birlikte kardeş çocuklarının da nispet edilmesi ile başlar.¹⁹³ Kabîle nüfusu zaman içerisinde kalabalıklaşır ve ensâb tabakalarına göre imâreye ve batna karşılık gelen yeni alt kollar meydana gelir. Bunların bazıları kabîle ana grubu içerisinde kalmaya devam ederken bazıları da yeni bir isimle meydana çıkarlar.¹⁹⁴ Nesep cetvelinde yeni bir segment oluştururlar. Ortaya çıkan yeni gruplar eski isimlerini uzak bir ata olarak hatırdâ tutarlar.¹⁹⁵ Bu durumdaki bir kabîle, kavramın terim anlamını aşar. “*Kompleks kabile*”¹⁹⁶ böyle bir yapıyı daha iyi tanımlamış olacaktır. Bu seviyedeki liderlik kurumu Kûfe ve Basra gibi şehirlerde kabîlelerin bir araya toplanmış hallerini istisna edersek -ki bu dönemde kabîlelerin tek bir lider altında toplandıklarını görebiliyoruz- oldukça zayıftır. Zira bunun için bir

¹⁹¹ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/106; Beyhakî, *Lübâb*, 1/201.

¹⁹² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/718. Bu iki kavram arasındaki ayrım şu diyalogta görülebilir. İbn Ömer'e “*Siz bir sıbt ve hayırlısınız*” denilince o, “*Bu İsrailoğullarında olan bir şeydir... Biz Mudar'dan bu kabîlenin en hayırlılarındanız.*” şeklinde cevap vermiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/134.

¹⁹³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sînâ'ati'l-inşâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/362; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 414. İsmi ya da lakabını uzak bir atadan almayan kabîlelere Gassân ve Tenûh, Edîm (Havlân'a mensup bir kabîle), Yersüm ve Berâcım gibi topluluklar örnek verilir. (Bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 1/263; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 42; el-Meczûb, *Riyâz*, 32.) Tenûh'un farklı soydan birtakım kabîlevi grupların bir araya gelerek teşkil ettiği topluluk olması bakımından bu özelliği yansıttığı kabul edilebilir. Ancak Gassân ve Berâcım gibi örnekler kabîle üst yapısı altında gerçekleşen kabîle altı gruplaşmalardır. Zira bütün Gassânî gruplar Ezd b. Gavs b. Mâlik'in soyundan gelmektedirler. (Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 615-617.) Berâcım ise Temîm kabîlesinin bir alt kolu olan Benî Hanzale b. Mâlik içerisindeki akraba grupların birleşmesinden müteşekkildir. (Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 194.) Bu gruplar halihazırda ortak bir uzak atada nesep olarak birleşmektedirler. Dolayısıyla isim konusundaki farklılık kabîlenin nesebinin bir atadan gelmesi prensibine bir aykırılık oluşturmaz. Bu gerçeğe İbn Hazm da işaret etmektedir. Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 2/462.

¹⁹⁴ Örneğin Temîm kabîlesi içerisinde çıkan Hanzale b. Temîm soyu Benî Hanzale olarak bilinmekte ve Temîm ismini kullanmamaktadır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-cümân fî't-ta'rîf bi-kabâ'ili 'Arabi'z-zamân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1982), 20. Medine Vesîkasında'da buna dair örnekler bulmak mümkündür. Burada Evs kabîlesi ayrı bir topluluk olarak zikredilirken; aynı kabîleden türeyen alt kollar Benî Nebî ve Benî Amr b. Avf ayrı olarak zikredilmektedir. Yeni türeyen alt kollarla birlikte kabîlenin ana yapısı altında varlığını devam ettiren bir topluluğun olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/502.

¹⁹⁵ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University, 1981), 24.

¹⁹⁶ Muhammad Sarqawî, *History and Development of the Arabic Language: From Pre-Islamic Times to the Age of Conquests* (London and New York: Routledge, 2017), 7.

zemin ve gereklilik yoktur. Belli aralıklarla görünen liderler, kendilerini gerekli kılan durumlar ortadan kalkınca eski ve sınırlı seviyedeki sosyal statülerine geri dönerler.¹⁹⁷ Kabîle seviyesinin gruplar için uzak ancak yine de birleştirici bir etiket olduğuna dair bir kullanımı şair Ömer b. Lece'nin Temîmli Cerîr'i hicvederken, onun Temîmli olmakla övündüğünü ancak bunun kendisi (Cerîr) için oldukça uzak bir nesep olduğunu belirttiği dizelerinde bulabiliriz.¹⁹⁸

Kabîle, bünyesinde birçok alt birim barındırabilir. Bunlar birbirine denk bağımsız yapılar halinde hareket ederler. Bu alt kollar da yine kan bağına dayalı alt gruplara ayrılırlar. Kabîle büyük bir nüfusu ve geniş alanı kapsayabilir. Bunun sonucunda kabîle içinde farklı gruplaşmalar/hilfler oluşabilir.¹⁹⁹ Hatta kabîle mensuplarının birbirini tanımıyor olması oldukça doğaldır. Karşılaşmalar esnasında neseplerin söylenip akrabalıkların ve aidiyetinin vurgulanması sonucu geniş kapsamlı ortak kimlik gündeme getirilir.²⁰⁰

Kabîle içerisindeki nesepler yer yer izi sürülemez bir mahiyete bürünür. Bu da nesep iddialarına yol açar. Şair İmrân b. Hittân (ö. 84/703), Haccâc'dan kaçarken kabîlelerde konaklıyor, onlardan olduğunu söylüyordu ve belli ki bu, onlar tarafından kabul görüyordu.²⁰¹ Bu da kabîlevî yapıya intisabın nesep üzerinden takip edilemeyecek boşluklar bulundurduğuna ve kabîle mensubiyetinin yer yer itibarî bir soy iddiası kabilinden olduğuna işaret etmektedir.

¹⁹⁷ Marshall D. Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist* 63/2 (1961), 327.

¹⁹⁸ Yahyâ Cebûrî, *Şi'ru Ömer b. Lece' et-Teymî* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1983), 63.

¹⁹⁹ Örneğin Kays Aylân içerisindeki Ukayl b. Ka'b soyundan gelen kardeş toplulukları olan Âmir ve Rebîa, Ömer ve Ubâde, Avf ve Muâviye ikili grupları birbiri ile hilf yapmışlardır. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 332.

²⁰⁰ Zübeyr b. Bekkâr *Cemhere* adlı eserinde bu duruma örnek gösterilebilecek bir anekdot aktarır. Buna göre Kureyşli Benî Esed'den Mus'ab b. Sâbit, Benî Teym'den İbrâhim b. Muhammed'den bir ihtiyacı için yardım istedi. Ancak muhatabı olumlu cevap vermedi. Ta ki onun nesebi söylenince arkasından "*Ey kardeşimin oğlu gerçekten senin kim olduğunu bilmiyordum. Artık senin ihtiyacını görüp sana güzel bir şekilde davranacağım*" diye bağırды ve ihtiyacını karşıladı. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/110. Bu örnekteki yardımlaşmanın uzak nesebî bağlar için istisnâî bir durum oluşturduğunu, bu olaydaki şahısların konumlarından kaynaklı bir durum olduğunu da söyleyebiliriz. Özellikle Hz. Peygamber sonrası pek çok kabîle genişlediğinden mensuplarının birbirini tanınması imkânsız hale gelmiştir. Savaşlardaki karşılaşmalarda birbirlerine ancak kabîlelerini söylediklerinde aralarında uzak da olsa nesebî bağlar olduğunu hatırlıyorlardı. Örn bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâr'ut-Türâs, 1967), 6/302.

²⁰¹ Suhârî, *el-Ensâb*, 2/469.

Şa'b sonrasındaki kabîlevî seviye mutlak bir nesep birliği değil gevşek bir aidiyettir. Hatta bazı istisnâî durumlar hariç “*lugavi bir kategori*”²⁰² olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.²⁰³ Kabîle içindeki alt grupların çıkarların farklılaşmasından ve çatışmasından dolayı birbirine saldırması da bu gevşekliği artırır.²⁰⁴ Kardeşler bu durumda diğer kardeşlere karşı ittifak yaparlar.²⁰⁵ Dolayısıyla bu seviyedeki nesep topluluğuna her zaman için dışarıya karşı bir bütün olduğu ön kabulüne karşı daha esnek bir bakış açısı ile bakmak gerekmektedir. Bu yaklaşım dallanan/segmentik soy teorisi ile de kuvvetlenmiş durumdadır zira buna göre alt soylar birbiri ile büyük ihtimalle rekabet halindedirler.²⁰⁶ Ayrıca kabîle mensuplarının kabîle dışından evlilikler yaparak bu gruplarla kendi kabîleleri içerisindekilerden daha sıkı ilişki geliştirmeleri de aynı olumsuz duruma katkı sağlar.²⁰⁷ Çünkü kabîle içerisindeki nesebî bağlar kan davası ve diyet gibi ortak eylem birlikteliği ve karşılıklı sorumluluktan doğan dayanışma sağlamaktan genellikle uzaktır.²⁰⁸

²⁰² A Kuper, “Lineage Theory: A Critical Retrospect”, *Annual Review of Anthropology* 11/1 (1982), 78.

²⁰³ Kabîle teriminin kapsamlı soy grupları için uygun olmadığına dair bkz. Ella Landau-Tasseron, “Tribes and Clans”, *Encyclopaedia of the Qur’ân*, 2006, 5/364. Ayrıca bkz. Emiroğlu, *Antropoloji Sözlüğü*, 444.

²⁰⁴ Kinde’nin alt kolları olan Sekûn ve Benî Muâviye’nin Necebah gününde birbirine karşı savaşmaları, (İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/184.) Temîm içerisindeki alt kolların birbirleri ile savaşmaları (Muhammet Yekeler, *Câhiliye Döneminden Hz. Peygamber Dönemi Sonuna Kadar Temîm Kabilesi* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 18-19.), Gatafan alt kollarının taraflardan birinin göç etmesi ile sonuçlanan savaşları (İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 415.) ve Sıffin savaşında iki ordu tarafında aynı kabîle mensuplarının birbirine karşı savaşmaları buna dair örnekler olarak sunulabilir.

²⁰⁵ Örneğin küçük kardeş gruplar yine kardeşleri olan büyük bir gruba karşı bir araya gelirler ve buna ebnâ denir. Bkz. İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 411.

²⁰⁶ Fred McGraw Donner, “The Bakr b. Wâ’il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam”, *Studia Islamica* 51 (1980), 7; Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 127.

²⁰⁷ Robert F. Spencer, “The Arabian Matriarchate: An Old Controversy”, *Southwestern Journal of Anthropology* 8/4 (1952), 487; Salih Ahmed Ali, *Tanzîmâtü’l-ictimâ’iyye ve’l-iktisâdiyye fi’l-Basra fi’l-karni’l-evvel el-hicrî* (Bağdad: Matbaatü’l-Maârif, 1953), 43.

²⁰⁸ Kabîle düzeyindeki nesep bağlarının güçlü bir dayanışmaya medar olmadığına dair şu örneği verebiliriz. Tay kabîlesinden bir bedevî kabîle mensuplarından (benû’l-‘amm) destek bulabilmek amacıyla Kinnesrin’e gitti. Ancak umduğu desteği bulamadı. Ona çöl hayatını terk edip orduya asker olarak kaydolmasını tavsiye ettiler. Bunu kabul etmeyerek, yaşadığı bölgeye hayal kırıklığı içerisinde dönmüş ve bunu bir şiirle ifade etmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 4/404; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 101. Benzer bir örnekte kabîle üst yapısının gevşekliği Temîm kabîlesi lideri Ahnef b. Kays’ın Basra’da bir savaş sonrası rakibi olan Ezd ve Rebîa mensuplarına yaptığı şu konuşmada ortaya çıkar: “Ey Ezdli ve Rebîalılar! (...) Sizler komşularımız ve düşmana karşı yardımcılarımızsınız. Bilin ki Basralı bir Ezdli bana Kûfeli bir Temîmli’den ve bir Kûfeli

Kabîle seviyesi içerisinde nesep bağlarının izi yer yer sürülüyor olabilir ancak şecerenin birbirine “bir şekilde” bağladığı kişiler arasında etkin dayanışma ve destek duyguları her zaman oluşmaz.²⁰⁹ Belli bir çerçeve ile sınırlı bu duygular için şa‘b sonrası kabîle seviyesi oldukça uzak nesep bağları ile örülür. Ancak düşman bir kabîleye karşı savaş veya şehirlerdeki büyük güç gerektiren karşılaşmalarda, alt grupların sayı azlığından dolayı mukavemet edemediği durumlarda tahakkuk eden; başka bir deyişle hatırlanan bir birlikteliktir.²¹⁰ Bu durumlarda alt birimler bir araya gelmektedir. Örneğin Cemel savaşına dair rivayetlerde savaşan kabîleler daha alt birimlerden oluşur ve her birinin kendi komutanı bulunmaktadır.²¹¹

Küçük grupların idarî ve askerî bakımdan şehirlerde ve garnizonlarda birleştirilmesi de kabîlelerin bir nesebî seviye olarak ortaya çıkmasında önemli bir etken olarak kaydedilebilir. Küçük kabîlevi gruplar bu şekilde organize edilerek kabîleler arasında nüfus ve güç dengesi sağlanıyordu. Oluşturulan bu yeni durumlar kabîlevi kimlikler yani nesepler üzerinde de etki ediyordu.²¹²

Nesep tabakaları içerisinde en sık kullanılan terim kabîledir.²¹³ Bu, onun yapısal hiyerarşi oluşturan tabakalar içerisinde her bir terim için kullanılabilecek bir esneklikte olmasından ileri gelir. Dolayısıyla bu başlık altında incelediğimiz seviyeden nesep temelli organize olmuş en küçük birime kadar “kabîle” olarak

Ezdi bana Şamlı bir Temîmî’den daha sevimlidir.” Bkz. Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 99.

²⁰⁹ Benzer ifadeler için bkz. Holy, *Antropolojinin Akralılık Yaklaşımları*, 77.

²¹⁰ Câhiz, Ficâr savaşlarında Kureys’in birlik halinde olduğunu anlatırken alt kolların kendi komutanı ile savaşta bulunduğunu; denk konumda bulunan birlikler teşekkül ettiklerini ve bunlardan hiçbirinin kabîlenin tümünü komuta etmediğini belirtir. Bu da kabîle kolları arasındaki yek vücut oluşun, alt birimlerdeki otonom ve birbirine denk yapıya nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır. Bkz. Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 417.

²¹¹ Taberî, *Târîh*, 4/504.

²¹² Ali, *el-Basra*, 40-43; al-Azmeh, *The Emergence of Islam*, 126. Kabîlevi gruplar üzerinde devletin yapmış olduğu divana kaydetme, şehrin bir bölgesine yerleştirme ya da bu yerleşim yerinin değiştirilmesi gibi tasarrufların ilgili grubun nesebinin dikkate alınarak yapıldığına dair genel bir kabul mevcuttur. Ancak bu durumun döngüsel olduğuna dair kimi işaretler bulunmaktadır. Sadîf bunun için güzel bir örnektir. Bu kabîle Kinde’den ayrı bir heyet halinde Medine’ye gelmiştir. Mısır’da da müstakil olarak yerleştirilmiştir. Divan’da ise Kinde kabîlesi ile birlikte kaydedilmiştir. Bu ikircikli durumun nesep kitaplarına da yansıdığını ve kabîlenin Kûfe’de Hadramevt’e, Hadramevt’te ise Kinde’ye nispet edildiği belirtilmiştir. Bkz. Kosei Morimoto, “The Dîwāns as Registers of the Arab Stipendiaries in Early Islamic Egypt”, *The Articulation of Early Islamic State Structures*, ed. Fred M. Donner (London: Routledge, 2012), 230; Ömer Aras, *İslam Öncesinden Hz. Muhammed’in (s) Vefatına Kadar Kinde Kabilesi*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 18.

²¹³ Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb*, 3/190; Adnan Demircan, *Bedevi* (İstanbul: Endülüs, 2018), 29.

nitelendirilebilir.²¹⁴ Yani kavram teknik anlamından daha esnek bir tarzda alt gruplara teşmil edilmiştir.²¹⁵ Kabîle kavramının her seviye için “*gelişigüzel kullanımına*”²¹⁶ dair bir örneği Zübeyr b. Bekkâr’ın şu ifadesinde bulmak mümkündür: Hz. Peygamber İslâm’ı anlatmak üzere kabîleleri birer birer (*kabîleten kabîleten*) dolaşırken “*Ona en sert davranan kabîle ailesiydi*” (*ve usretuhu eşeddu’l-kabâili ‘aleyhi*).²¹⁷ Yine bu kullanıma dair bir örneği “*Huşeyne bir batndır, bir kabîledir*”²¹⁸ şeklinde teoride bir arada olmaması gereken iki terimi aynı ismi niteler şekilde peş peşe kullanan bir ifadede bulabilmekteyiz.²¹⁹ Herhalde Taberî’deki “*şuûb ve kabâil*” lafızlarını açıklayan rivayetlerde kabîlenin batn ve fahz olarak sunulması,²²⁰ tabakalar arası kaydırma yapılarak şa‘ba kabîle karşılığı verilmesi bu terimin esnekliği ile ilgili olmalıdır. Burada şa‘b sonrası kabîle, seviye olarak nesep bakımından daha gevşek bağları ifade ettiği için şa‘b ile eşleştirilmiş, kabîle ise alt nesep gruplarını kapsayıcı anlamı ile kullanılmıştır.

1.3.3. İmâre

Nesep tabakaları içerisinde kabîleden sonra gelen imâre (ç: ‘imârât/‘amâir) ve aynı anlamda kullanılan amâre sözlükte vücuttaki göğüs ve boyun bölgesi,²²¹ ibadet etmek, uzun ömürlü olmak, başa giyilen tolga ya da sarık, kabîleden,²²² yırtıcı

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 7/310; Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017), 162.

²¹⁵ Sarqawi, *History and Development*, 7.

²¹⁶ Fâris, *Mabâhisu ‘Arabiyye*, 88. (Müellif genel olarak tabaka isimlendirmelerinin gelişigüzel olduğunu düşünmektedir.)

²¹⁷ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/236.

²¹⁸ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 7/42. Benzer bir kullanım için bkz. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah b. Musa Bilbürrî, *el-Cevhere fi nesebi’n-nebî ve ashâbuhü’l-aşere*. (Riyad: Dârü’r-Rifai, 1983), 2/39.

²¹⁹ Müberred, *Tabihâ* b. İlyâs kabîlelerini sıralarken “batn” üzerindeki birçok seviye için kabîle kavramını kullanmaktadır. Seviyeleri numaralandırmak bu kavramı nasıl kullandığını anlamak bakımından faydalı olacaktır.

1) Benî Tâbihâ b. İlyâs *kabîleleri*: Benî Mürr b. Üd, Abdümenât b. Üd, Dabbe b. Üd’dür.

2) Abdümenât dört *kabîledir*: Teym, Adî, Ükl, Sevr.

3) Temîm b. Mürr b. Üd. Üç oğlu vardır: Amr, Zeydmenât, Hâris.

4) Amr *kabîlelerinden* Anber, Üseyid, Hüceym...gibilerdir.

5) Zeydmenât: Benî Hanzala b. Mâlik onlardandır.

6) Benî Dârim b. Mâlik Benî Hanzala *kabîlelerindendir*. Bkz. Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 14-15.

²²⁰ Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, 22/310.

²²¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/500.

²²² Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsu’l-muhît*, 3/2202-2203.

kuşlardan bir grup²²³ gibi anlamlara gelmektedir. İmar etmek anlamındaki “amere” (عمر) kökünden türemiştir.²²⁴ Amâre şeklindeki fethalı kullanımda bir topluluğun diğerini bünyesine alması ve bir arada bulunmaları; imârede ise “‘imâretü’l-ard” bir yerin imarı kastedilmiş olur.²²⁵

İmâre kelimesi için kabîleden daha büyük yapıları karşıladığı şeklinde açıklamalara²²⁶ rastlamak mümkün olsa da genel kabul, nesep tabakaları içerisinde kabîleden sonraki seviyeyi temsil ettiğidir. Bu seviyedeki grubun dışarıya karşı mukabele edebilen bir güce ulaştığına vurgu yapılır.²²⁷ Ayrıca kelimenin anlamı ile bağlantılı olarak bir bölgeyi imar eden topluluk olarak da anlaşılmıştır.²²⁸ Askerî (ö. 382/992) ise bu kelimenin anlamını diğer nesep tabakalarında olduğu gibi vücuttaki organların sıralamasından ilham alarak verir. Ona göre göğüs bölgesi baştan sonra gelir ve burada vücudun merkezi kalp bulunur ki bu kısmı imar eder. İmâre de ismini buradan alır.²²⁹

İmâre nesep tabakâtının genelinde olduğu gibi çeşitli büyüklükteki seviyeler için kullanılmıştır. Buna hem daha teknik olmasını beklediğimiz nesep eserlerinde hem de -seyrek kullanılan bir kavram olmasına rağmen-²³⁰ pratik kullanıma dair örnekler sunan şiirlerde rastlamak mümkündür. Hâris b. Hillize (ö. 570), kabîlesini “Biz misafire karşı en hayırlı imâreyiz”²³¹ şeklinde belirtirken; Câhiliye dönemi şairi

²²³ Süleyman b. Benin ed-Dakîkî Nahvî, *İttifâkü’l-mebâni ve iftirâkü’l-meâni*. (Amman: Dâru Ammar, 1985), 158.

²²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 2/137.

²²⁵ Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İshâk İbnü’s-Sikkît, *Kitâbü’l-Elfâz*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998), 26.

²²⁶ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 44; Ebû’l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hünaî Ezdî, *el-Münecced fi’l-luğa* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 270. İmâre kavramına kabîle, aşîre ve büyük kabîle gibi karşılıklar da verilmektedir. Büyük kabîle tanımında muhtemelen kabîlenin teknik anlamından ziyade en alt soy grubu temel alınarak bunların kalabalık ve güçlü olanları için kullanılmaktadır. Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 2/137; Cevherî, *Sihâh*, 2/757.

²²⁷ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 2/234.

²²⁸ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 13/132.

²²⁹ Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd Askerî, *Şerhu mâ yeka’u fihi’t-tashîf ve’t-tahrîf*, thk. Abdülazîz Ahmed (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1963), 471.

²³⁰ Kalkaşendî, *Kalâ’idü’l-cümân*, 16. Kavramın kullanım seyrekliğinin sebebi olarak daha esnek ve geniş bir kavram olan kabîle lehine alimler ve halk tarafından ihmal edilmesi şeklindeki bir değerlendirmeye için bkz. Sarqawî, *History and Development*, 8.

²³¹ Ebû Ubeyde (Ebû’z-Zalîm) b. Mekrûh el-Yeşkürî Hâris b. Hillize, *Dîvânü’l-Hâris b. Hillize* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, 1991), 44.

Müsellem b. Kırt ise “*Mead içerisinde benim imâremden daha izzetlisi yoktur*”²³² şeklinde bu kavrama dair bir örnek sunmaktadır. Yine bu cümleden olmak üzere Hutay’e (ö. 59/678 [?]) Bekr b. Vâil’den imârem,²³³ Ferezdak (ö. 114) ise Ümeyye ailesi içerisindeki Benî Mervân soyu ve başka bir mısrasında birinciden daha büyük bir topluluk Abdülkays ve Temîm kabîlelerini imâre olarak tavsif etmektedir.²³⁴ Bu kullanımlarda diğerlerinden ayrılan bir örnek Mühelhil b. Rebîa’nın (ö. 525 civarı) imâreyi kaçıp sığınılacak bir yer olarak tasvir etmesidir.²³⁵

İmâre kavramının bir mekanla ilişkilendirilmiş olmasından hareketle T. Nöldeke (ö. 1930) ikamet ile ilişkili olduğu sonucuna varmıştır. Smith de aynı kullanım ve Ferezdak’ın “*Temîm imâremdir*” beytinden ve muhtemelen kelimenin yerleşikliğe de işaret eden “*hay*” kavramı ile birlikte kullanılmasından hareketle anlam köklerinde yerleşim yerine işaret olduğunu belirtir. Ayrıca ekili yerler²³⁶ için kullanılmasından da yola çıkarak kavramın tarımla ilgilenen topluluklardan alınmış olduğunu düşünür. Bununla birlikte Araplar’ın, kabîlevî yapılarına işaret eden bir kavramı tarımsal bir kökenden devşirmiş olabilecekleri ihtimaline de sıcak bakmamaktadır. Dolayısıyla onun değerlendirmelerinden imârenin dış kökenli bir kavram olduğu sonucu çıkmaktadır ki Arapça’daki tarımsal kelimelerin Arâmîce kökenli olduğunu belirtmektedir.²³⁷ Bu sebeple Smith’in çıkarımlarının İslâm’dan önce uzun süre tarımla uğraşan ve çoğunluğu Yemenli olan Araplar’ın bu alandaki kültürel birikimini ihmal ettiği ileri sürülmüştür.²³⁸

²³² Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî, *Mu‘cemü me‘sta‘cem min esmâ‘i‘l-bilâd ve‘l-mevâzi*, thk. Mustafa es-Sekka (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, t.y.), 1/27.

²³³ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 2/434.

²³⁴ Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa‘sa‘a et-Temîmî Ferezdak, *Dîvânü‘l-Ferezdak*, thk. Ali Fâur (Beyrut: Dârü‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1987), 46, 289; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 404.

²³⁵ İbn Düreyd, *Cemheretü‘l-luga*, 2/772.

²³⁶ İmâre kelimesi tarım ve hayvancılıkla ilişkilendirilir. Bkz. Ebü‘l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâzıl Ya‘kûbî, *el-Büldân*, thk. Muhammed Emin ed-Dannavi (Beyrut: Dârü‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 2002), 64. Örneğin boş bir tarlanın ekilip mamur hale getirilmesi imâre ile ifade edilir. Bkz. Ebü‘l-Ferec Kudâme b. Ca‘fer b. Kudâme b. Ziyâd Kudâme b. Ca‘fer, *Kitâbü‘l-Harâc ve sinâ‘ati‘l-kitâbe* (Bağdad: Dârü‘r-Reşid, 1981), 213.

²³⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 70. Smith kelimenin ibadet etmek anlamından yola çıkarak kabîlevî bir din etrafında kümelenmiş insanlara işaret ettiğini de belirtmektedir. (Aynı yer).

²³⁸ Varisco, “Metaphors”, 143.

1.3.4. Batn

Batn (ç: abtun, buṭûn) kelimesi -isim ve fiil formunda- sözlükte bir şeyin iç yüzü,²³⁹ iç tarafı, bir bölgenin tam merkezi,²⁴⁰ dış yüzünün aksi, bir yere yerleşip orada ikamet etmek,²⁴¹ bir işin iç yüzüne vakıf olmak, toprak altında kalmış yerler²⁴² veya gizli kalmış her şey, insan ve hayvanların karnı²⁴³ gibi anlamlara gelmektedir.

Batn, terim olarak imâreden küçük fahzdan büyük nesep topluluğu anlamına gelmektedir. Kaynaklarda bu kullanımın sebebi olarak, kök anlamı ile de bağlantı kurarak, bir vadiye girip (*istibṭân*) orada kıldan çadırlar, evler yaparak yerleşenler anlamı gösterilmiştir.²⁴⁴ Ayrıca batnın/karnın vücutta göğüsten sonra gelmesi²⁴⁵ bu büyüklükteki grubun ismi olmasındaki sebep olarak zikredilir.²⁴⁶ Hz. Peygamber'in nesebinde Abdümenâf onun batnı konumundadır ve Kureyş soyları ifade edilirken genellikle “*Butûnu Kureyş/Kureyş batnları*” ifadesi kullanılmaktadır.²⁴⁷

Batn, nesep tabakaları içerisinde kabîle ile birlikte sık kullanılan terimlerden ikisi olarak belirtilir. Ancak nesep literatürüne baktığımızda genel olarak müelliflerin oluşturdukları sistemi “batn” üzerine kurduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.²⁴⁸ Bu da sosyal gerçekliğin bir yansıması olmalıdır. Nesepler sıralanırken metin içerisinde sürekli ve gelişigüzel olmayan, hassas bir biçimde tekrarlanan bilgi, ilgili soyun bir batn olup olmamasıdır. Örneğin İbnü'l-Kelbî, Abdülkays kabîlesine mensup Enmâr b. Amr'dan türeyen soyları Sa'lebe, Âize, Sa'b, Avf, Hâris ve Mâlik şeklinde vermekte ve bunlardan sadece ilk üçü için batn ifadesini kullanmaktadır.²⁴⁹ Bu

²³⁹ el-En'âm (6/151), el-A'râf (7/154).

²⁴⁰ el-Feth (48/24), Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 130.

²⁴¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/440-441.

²⁴² İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/360.

²⁴³ Âl-i İmrân (3/35), en-Nûr (24/45), es-Saffât (37/144); İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/52.

²⁴⁴ Beyhakî, *Lübâb*, 1/202; Hâzîmî, *Ucâletü'l-mübtedei*, 7.

²⁴⁵ Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 14.

²⁴⁶ İstibtân kelimesi bir kişinin bir kavme mensup olmasını, yine “min batnîl kavm” ifadesinin kişinin bir topluluğa mensubiyetini ifade etmek için de kullanıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Hüsameddin, *el-Karâbe*, 364-365.

²⁴⁷ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/274, 441.

²⁴⁸ İbnü'l-Kelbî'nin bu terimleri kullanım sıklığına bakacak olursak onun *Cemhere* adlı eserinde yalnızca üç kez kabîle kelimesini kullandığını görürüz. Bu seviyedeki toplulukları benî fulân şeklinde ifade etmektedir. Aynı durum *Nesebu Mead* adlı eserinde de geçerlidir. Oysa batn kavramı her iki eserde de yüzlerce kez kullanılmıştır. Dolayısıyla kullanım sıklıkları arasındaki makas oldukça açıktır.

²⁴⁹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/101, 102. Ayrıca bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 287.

hassasiyete bir örnek olması bakımından İbn Hazm Temîm kabîlesinin bir alt kolu Sa'd Zeydmenât içerisindeki soyların bazısının “benî” şeklinde bazısının ise butûn şeklinde ayrıldığını belirtmektedir.²⁵⁰ Bununla birlikte mezkûr ifadenin batn ve sonrasındaki fahz için de kullanıldığına rastlamak mümkündür. Batn olarak ifade edilen kimi soyların derinliğinin üç²⁵¹ ve dört²⁵² nesle kadar düşmesi bu fikri kuvvetlendirmektedir. Ayrıca bu müelliflerin fahz terimini neredeyse hiç kullanmamaları, batn seviyesi olarak tanımladıkları soyun ayrı bir isimle bilinir hale gelmesini önemsediklerini göstermektedir. Bunun yanı sıra batn ve altındaki fahz için önemli bir ayrım gözetmediklerini de söyleyebiliriz. Aslında bunun pratik ayrımı da oldukça güç görünmektedir. Dolayısıyla özellikle bu ikisi arasındaki farkın teorik düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.

Batn, soydan gelen ve sonradan da katılanların olabileceği topluluğa ismini veren, soyun babasıdır.²⁵³ Bu topluluğun kabîlesi ile nesep bağı devam etmekle birlikte siyasî olarak ayrı hale gelmiş olduğu söylenebilir.²⁵⁴ Aynı zamanda başka batnlarla birleşip ayrı bir batn meydana getirmiş de olabilir. Ancak kimliğini muhafaza eder.²⁵⁵

Batn seviyesindeki bir topluluğun niceliksel büyüklüğü konusunda bir tespit yapmak güç olmakla birlikte bu konuda kimi sayılara rastlıyoruz. İbnü'l-Kelbî'nin tasvirine göre küçük bir batn olan Hâris b. Zeydullât yaklaşık otuz erkekten oluşmaktadır. Buradan hareketle ortalama yüz ya da yüz elli arası bir nüfusa sahip olduğunu tahmin edebiliriz.²⁵⁶ Ayrıca batn seviyesinin diyet için nihaî sınırı temsil etmesinden yola çıkarak ortalama bir batnın nüfusuna dair bazı çıkarımlara rastlamak mümkündür. Elbette buradaki amaç sosyal ortamın dinamik zemininde sürekli değişken bir terime kesin sınırlar biçmek değildir. Yalnızca bir fikir vermek açısından faydalı olabilir. Buna göre on iki bin dirhem olan diyet miktarı batn mensupları

²⁵⁰ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/215.

²⁵¹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/730; İbn Hazm, *Cemhere*, 1/229.

²⁵² İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 586; İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/292, 303; 2/593.

²⁵³ Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/43. (Yazar burada Hemdanî'nin kullanımlarını örnek vermektedir, tespitini bütün literatür için yapmamaktadır.)

²⁵⁴ Batnların kendilerine ait mescitlerinin bulunmasına dair ifadeler, onların kısmen bağımsız kimliklerini pekiştiren şeyler arasında telakki edilebilir. Buna dair bir örnek için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/137-139 vd. Ayrıca batnların kendilerine has bir mezar yeri olduğuna dair de rivayetlere rastlamak mümkündür. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/391.

²⁵⁵ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 583.

²⁵⁶ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/557.

tarafından her biri için dört dirhemi geçmeyecek biçimde üç yıl içerisinde ödenmelidir. Sonuçta bir kişiye on iki dirhem düşmektedir ve toplam sayı ile bölündüğünde bin sayısı, dolayısıyla ortalama bir batnın nüfusu elde edilmiş olmaktadır.²⁵⁷ Modern dönemde bunun iki bin kişi civarında olduğuna²⁵⁸ ve derinliğinin on dokuz nesle kadar vardığına dair tespitler bulunmaktadır.²⁵⁹ Bununla birlikte nesep eserlerinin fahz için kullandıkları seviyeleri hariç tutacak olursak, “batn” olarak ifade edilen grupların derinliği tespit edebildiğimiz kadarıyla altı nesilde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca on bir nesle kadar her bir basamaktaki derinliğe sahip batnlara rastlamak da olasıdır.²⁶⁰

Batn olarak ifade edilen soylardan çok az kişi kalmış olabileceği gibi tamamen nesli tükenmiş olanlar da bulunabilir.²⁶¹ Nesil derinliği daha fazla olan büyük batnlar içerisinden ise yeni ve çok sayıda batn çıkmış olabilir.²⁶² Bu durumda ana soy ve alt soyların her biri yine batn olarak ifade edilirler. Bazı batnların mensuplarının farklı bölgelerde yaşamaları mümkündür. Bunlar genellikle nüfus bakımından kalabalık olanlardır.²⁶³

Batn kavramı ile birlikte yukarıda birçok kavram için geçerli olan muğlak ve belirsiz kullanımların genel olarak netlik kazandığını, teorik kullanımın sosyolojik gerçeklikle nispî olarak uyduğu bir alana girildiğini söyleyebiliriz. Özellikle büyük olmayan batnlar içerisindeki neseplerin kesin biçimde izi sürülebilir bir hale gelmesi mümkündür. Nesebin somut hale geldiği bu seviyedeki gruplar idarî ve hukukî bakımdan bir kimliğe sahiptirler. Bunun bir sağlamasını Medine divanını esas alan İbn

²⁵⁷ Kosei Morimoto, “The Dīwāns”, 229. Klasik dönemden aktarılan rivayetlerde de bu sayıya rastlamak mümkündür. Buna göre diyeti üstelenen kişiler “*bir babaya nispet edilen*” yedi yüz ya da bin kişi olmalıdır. Bkz. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi ala risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 2/196.

²⁵⁸ Shirley Kay, *This Changing World the Bedouin* (New York: Crane Russak & Company Inc., 1978), 73-75.

²⁵⁹ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 430.

²⁶⁰ Altı, yedi, dokuz ve on bir nesil için bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 1/41; 2/295, 411, 406.

²⁶¹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 446.

²⁶² Hemdânî, *el-İklîl*, 10/62; İbn Hazm, *Cemhere*, 2/332.

²⁶³ Bu tür durumlarda nesep kitapları ilgili batnın farklı bölgelerde mensupları olduğunu belirtirler. Örneğin İbnü'l-Kelbî Hevâzin'den İtr batnı için onların tamamının Kûfe'de olduğunu ve çölde mensuplarının bulunmadığını çünkü küçük bir batn olduklarını belirtir. (Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 384.) Bunun doğrudan ifade edildiği örnekler de bulmak mümkündür. Örneğin küçük bir batn olan Kinâne'den Safvân b. Hâris'ten az sayıda kişi çölde yaşamaktadır. Bir başka örnekte Lahm soyundan bir batnın mensupları Enbâr ve Şam'da bulunmaktadır. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/212; 2/565.

Sa'd'ın kayıtlarında bulmak mümkündür. Onun Hz. Peygamber dönemindeki savaflara katılan sahâbileri sıralarken batn seviyesinde gruplandırmalar yaptığını görürüz ve bunlar genellikle beş nesil üzeri derinliktedirler. Bu da resmî kayıtlarda batnların kabîle altı grup olarak dikkate alındığını göstermektedir. İbn Sa'd ve nesep literatürü arasında bu bağlamda birebir olmasa da büyük ölçüde bir uyumun olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca batn seviyesinin diyetler için nihaî nesebî sınırın başlangıcı olması da bunun en temel göstergelerindendir.

Batn kavramının kullanımına dair erken dönem örneklerinden biri Medîne Vesîkası'dır. Batn, metin içerisinde bir yerde terim anlamı ile geçmektedir ancak Evs ve Hazrec'in alt kolları batn olarak ifade edilmeden Benî ifadesi eklenerek yer bulmuşlardır. Derinlikleri yedi ile on üç nesil civarı arasında değişen,²⁶⁴ toplamda yedi batn diyet yüklenen ve savaş esirlerinin fidyesini toplayan; bu şekilde birbirlerine karşı sorumluluk ve dayanışma içerisinde olan birer nesep grubu olarak nitelendirilmişlerdir.²⁶⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in "her batna diyete dair sorumluluklarını yazdığına" dair hadisler²⁶⁶ de bunu pekiştirici niteliktedir. Nitekim bu hadisin Medine Vesîkası bağlamında ele alınması, onunla ilişkilendirilmesi ve buradaki şartlara genel olarak işaret ediyor oluşu da²⁶⁷ zikredilen grupların birer batn olarak kabul edildiğinin bir başka işaretidir.

Fıkîhî metinlerin âkîleye (diyeti üstlenen akrabalar) dair yaptığı açıklamalar batn seviyesindeki neseplerin niteliği ve ilgili grubun büyüklüğü konusundaki tespitleri berraklaştırmaya katkı sağlamaktadır.²⁶⁸ Buna göre diyeti üstlenen soy grubu katl fiilini işleyen kişi ile nesep bağlarını sürebiliyor ya da en azından aynı batn içerisinde olduğunu biliyor olmalıdır. Bu ikinci kıstas batn içerisinde nesebî bağların

²⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 415, 428, 449, 484, 495, 498, 514.

²⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/501; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eseri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 177-182.

²⁶⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 9/6 (No. 16154); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955), "İtk", 4 (No. 17).

²⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/41 (No. 14686, 14687).

²⁶⁸ Krş. Landau-Tasseron, "Tribes and Clans", 5/367.

izlenebilir oluşunun yer yer istisnası olabileceğini göstermektedir.²⁶⁹ Ayrıca Kureyş gibi kabîle seviyesindeki nesep grupları bu şartları sağlamadığından âkile için bir zemin sunmuş olmazlar. Bunlar tek bir babanın çocukları olsalar dahi ayrı bir babaya nispet edilerek birbirinden ayrılmıştır. Dolayısıyla ikinci seviye üzerinde birleşenler aralarında diyet konusunda yardımlaşırılar.²⁷⁰ Bu sonuncu hususa İbn Hazm özellikle dikkat çeker ve “Hz. Peygamber’in Kureyş ve Ensar’a diyet miktarını yazdığına”²⁷¹ dair, diyetle ilişkili olarak batn seviyesini aşan ifadelerin kabul edilemeyeceğini belirtir. Onun buradaki temel argümanı diyetin nihaî sınırının batn oluşudur. Aynı şekilde âkileye katılacak batn mensuplarının şehir ve çöl gibi farklı yerlerde ikamet etmeleri durumunda yapılması gerekenlere dair tartışmalar,²⁷² bu seviyedeki nesebî grupların durumlarına dair pratik ve bizzat hayatın içinden ipuçları vermektedir.

Batn, Arap anaerkilliğini savunan Smith ve Wilken tarafından tezlerine destek amacıyla temel bir argüman olarak kullanılmıştır. Smith’e göre batn kavramına Arap sözlük yazarları tarafından verilen kimi karşılıklar bütünüyle anlamsızdır²⁷³ ve bu kelime açıkça karın yani kabîlenin türemiş olduğu “anne”nin karnı anlamına gelmektedir. Batn seviyesindeki nesep grubu ise anaerkil olarak organize olmuş “kabîleden” başkası değildir.²⁷⁴ Wilken de kelimenin taşıdığı anlamdan hareketle bu kavramın, kadının ailenin kaynağı ve ana omurgası sayıldığı dönemden tevarüs edilmiş olduğunu düşünmektedir. Tezini güçlendirmek adına ana rahmi/karın ve kabîle arasında ilişki kuran dünyadaki çeşitli kabîlelerden örnekler vermektedir.²⁷⁵

²⁶⁹ İbn Hazm’ın Cemhere’inde bu istisnanın örneklerinden birini bulmak mümkündür. Buna göre Evs batnlarından Benî Dubay’a’ya mensup Mâlik b. Ümeyye, Becâd b. Osman gibi sahâbîlerin nesepleri batn içerisinde bir noktadan sonra takip edilememektedir. Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 2/333.

²⁷⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Mısır: Mektebetü’l-Kâhire, 1968), 8/394.

²⁷¹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/419 (No. 27577).

²⁷² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, thk. Abdülgaâffar Süleyman Bündari (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 11/259-264.

²⁷³ W. Robertson Smith, “Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament”, *The Journal of Philology* 9 (1880), 86.

²⁷⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 37-38.

²⁷⁵ A. G. Wilken, *el-Umûmetu inde’l-‘Arab*, çev. Bendelî Salîba el-Cevzî (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2017), 33.

1.3.5. Fahz

Fahz, nesep tabakaları içerisinde imâre ve fasîle ile birlikte en az kullanılanlar arasındadır.²⁷⁶ Sözlükteki temel anlamı vücudun diz ile kalça arasında kalan kısmıdır. Ayrıca tef'îl babında (فَهْزٌ) kişiyi yardımsız bırakmak, bir topluluğun arasını ayırmak ya da bir batnî/aşîreti fahzlar/gruplar halinde çağırmak²⁷⁷ ve dolaşmak anlamında kullanılmaktadır.²⁷⁸

Fahz, terim olarak kişinin batnî içerisinde kendisine en yakın nesep grubudur²⁷⁹ ve aileden sonraki halkayı temsil etmektedir. Modern çalışmalar ise üç ve beş nesil arası derinlikte bir topluluk olduğunu belirtir ki bu tespit nesep eserleri açısından da genel olarak doğru kabul edilebilir. Hz. Peygamber'in nesebinde bu seviyeye denk düşen Hâşim üç nesil derinlikte.

Fahzlar genellikle “benî” ifadesi ile birleştirilerek kullanılırlar.²⁸⁰ Kolektif kimlik meydana getirirler ve kabîlenin küçük bir prototipidirler.²⁸¹ Siyasî ve hukukî bir kimlik olarak gerçek akrabaların meydana getirdiği ilk seviyedir. Bunlar iş, evlilik, intikam gibi karşılıklı sorumluluk ve dayanışmanın gerçekleştiği; kesin biçimde erkek tarafından nesep izlerinin sürülebildiği gruplardır. Ayrıca nesebî manipölasyonun da başladığı zemindir. Bu seviyede politik birliktelik ile gerçek birliktelik beraberdir.²⁸² Fahzlar bedevîler arasında beraber konup göçen ailelerdir ve çöl hayatının en temel politik gruplarını oluştururlar.²⁸³ Şehirlerde de bu seviyedeki gruplar bir arada aynı bölgede yaşarlar ve istisnâî durumlar hariç ayrı birimler halinde bulunmazlar.

²⁷⁶ Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-cümân*, 16. Buna paralel olarak Arap şiiri içerisinde de cemâhir, fahz ve fasîle çok nadir kullanılmıştır. Bkz. Abdülganî Zeytûnî, “el-Kabîle ve tabakâtuhâ fi'ş-şî'ri'l-câhili”, *el-'Arab* 11-12/24 (1990 1989), 782.

²⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/502.

²⁷⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Basil Uyun Sevved (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/11.

²⁷⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/245.

²⁸⁰ el-Meczûb, *Riyâz*, 34.

²⁸¹ Yukarıda da temas edildiği üzere el-Hucurât sûresi 13. âyetin tefsîri bağlamında kabîle terimine dair yapılan açıklamalardan birinin fahz oluşu gerçek dayanışmanın bu seviyede gerçekleşmesinden dolayı olmalıdır. Bu rivayet için bkz. İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 44.

²⁸² Lancaster - Lancaster, “Bedouinisation of Arabia”, 55; Varisco, “Metaphors”, 143.

²⁸³ Kay, *The Bedouin*, 78.

Fahz dahilindeki nesepler batna göre daha kesindir.²⁸⁴ Yakın neseplerle birleşenlerin oluşturdukları en temel siyasî birim olmasının yanında kişinin genellikle nesebini dayandırdığı, kendini onunla tanımladığı seviyedir.²⁸⁵ Daha üst aşamalardaki aidiyet yeri geldiğinde kullanılmakla birlikte asıl kimlik bu seviye üzerine inşa edilir. Bireyin değeri bu seviyede mensup olduğu grupla yakından ilgilidir.²⁸⁶ Bununla birlikte kaynaklarda batnın fahza göre ön planda oluşu, İslâmî dönemde devletin idarî bakımdan batnları muhatap alması, divanların bu esas üzerine yazılmalarından dolayı olabilir.

Fahz aynı zamanda hukukî bir kimliği temsil eder. Batn içerisinde diyetleri yüklenen ana seviyedir. Eğer diyet fahzın yüklenemeyeceği bir ölçüde ise aynı batn içerisinde neseb bakımından yakın fahzlara doğru genişler. Fahz dahilindeki neseplerin bu denli yakın oluşu diyetin yanında miras ve evlilik gibi konularda mensuplarına hak ve sorumluluklar yükler. Miras taksiminde pay alan asabe, kişinin fahzı içerisinde. Asabe bulunmadığı zamanlarda ise miras fahz içerisinde dağıtılır.²⁸⁷ Bu cümleden olmak üzere herhangi bir erkeğin aynı fahzdan bir kadının velisi sayıldığına dair görüşler mevcuttur. Kadının mezkûr fahz içerisinde daha yakın akrabaları olsa dahi bu kabul edilmiştir.²⁸⁸ Bu da fahz seviyesindeki neseplerin yakınlığı ve bundan doğan bağların kesafetine dair önemli bir işaret sunmaktadır. Herhangi bir akraba bu yakınlıktan dolayı amcaoğlu ya da kızı gibi ifadelerle

²⁸⁴ Fıkıh metinlerinde bu kesinliğe dair kıstasların olduğunu görürüz. Benî fulân olarak ifade edilen gruplar içerisinde -ki biz bunu fahz olarak kabul edebiliriz- neseb bağlarının yani “oğlu” ifadesinin hakiki olması gerekir. Eğer bu grubun sayısı çok fazla ise buradaki “oğulluk” yani neseb/soyundan gelme hakiki kabul edilmez ve hukukî bir sonuç doğurmaz. Bkz. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i fî tertîbi’s-şerâ’i* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 7/344.

²⁸⁵ Bir kişi hakkında “sen şu fahzdan değilsin” denilmesi durumunda ceza terettüp eder mi şeklindeki tartışmalar kimliğin genel olarak bu seviyeden kullanıldığına işaret olarak yorumlanabilir. Bkz. İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/559. Ayrıca kişinin yabancı bir kadınla evlenirken kendini “filanca fahz mensubu” olarak tanıtmaya dair ifadeler de benzer doğrultuda yorumlanabilir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve ‘z-ziyâdât ‘alâ mâ fi ‘l-Müdevvene min ğayrihâ mine ‘l-ümmehât min mesâ‘ili Mâlik ve ashâbih*, thk. Muhammed el-Hacci (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 4/536.

²⁸⁶ Buna bir örnek olması bakımından, kişinin evlendiği zaman ben şu fahzdanım diyerek yüksek seviyeli bir fahza kendini nispet etmesi ancak bunun gerçek olmadığına anlaşılması durumunda nikahın geçerli olup olmayacağına dair tartışmalar bunu destekleyici argümanlar olarak sunulabilir. Bu tartışma için bkz. İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve ‘z-ziyâdât*, 4/536.

²⁸⁷ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî Tahâvî, *Şerhu müşkili ‘l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 6/194.

²⁸⁸ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb Sahnûn, *el-Müdevvenetü ‘l-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 2/111-119.

belirtilebilir. Ancak buradan anlaşılabilecek olan kişinin öz amca oğlu/kızı değil yakın akrabalarından birinin kastedildiğidir.²⁸⁹ Bu ifadelerden fahz seviyesinin babanın babası/dede seviyesini aştığı da net biçimde anlaşılmaktadır.

Fahz kök²⁹⁰ ve terim anlamı itibariyle çeşitli Sâmi kavimlerin kullandığı bir kelimedir. Palmira toplumunu bu listenin başında sıralayabiliriz. Zira bu kültüre ait kitabelerden anlaşıldığı üzere toplumsal yapı “pahd/z”lar/kabîleler şeklinde organize olmuştur. Pahd kelimesinin ise Arapça’dan geçtiği düşünülmektedir. Metinlerdeki kişiler kendilerini “fulân min fahzi benî fulân” şeklinde ifade etmektedir [örn. CIS 4114: “zû mn phd bny mgrt”(benî mgrt fahzından)]. Buradaki pahdın yapısal özellikleri Arap nesep terminolojisi ile benzerlik gösterir. Kesin sınırları yoktur ve kabîle, batn, fahz seviyelerine karşılık gelen soylar için de kullanılır. Bazen bu kelimeye yer verilmeden benî ifadesi kullanılarak pahda işaret edilmektedir.²⁹¹ Müsned metinlerde ise RES 4324 adlı Kataban yazıtındaki “bn fhz” ifadesinin yine kabîle alt birimi için kullanıldığı belirtilmiştir.²⁹² Ayrıca Mehre ve Sokotra gibi izole Güney Arabistan lehçelerinde fahzın kabîle ve insanlar²⁹³ anlamında kullanılması kavramın bu bölgedeki tarihî köklerine işaret olarak yorumlanabilir.

Fahz kelimesinin kişinin soyundan gelenler, ailesi gibi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı bir başka kaynak ise Tevrat’tır. Yaratılış 33:42, 53’te yer alan Hz. Ya’kûb’un ifadelerinde geçen “*pahad*” kelimesinin -buna dair rağbet görmeyen

²⁸⁹ Buna dair bir kullanım için bakınız (bintu ‘ammihî min fahzihi/fahzından amcasının kızı); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necat, 2001), “Megâzî”, 32 (No. 4141). Bu ifadenin mukayyet oluşuna dair açıklamalar için Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/472.

²⁹⁰ Örneğin RES 4782 yazıtında (fhzm: el-fahz) uyluk anlamında kullanılmıştır. Bkz. DASI.

²⁹¹ Smith, *Kinship and Marriage*, 38; Palmira. Piersimoni, *The Palmyrene Prosopography* (London: University College London, Ph.D., 1995), 2/530-535, 543-544; Mohammed Maraqtan, “The Arabic Words in Palmyrene Inscriptions”, *Aram Periodical* 7 (1995), 98-99. Maraqtan Palmira’da kelimenin sonunda hem d (د) hem de z (ز) kullanılmasının Arapça’da da mevcut olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu kelimenin iki kültür arasında geçişkenliğine ihtimal vermeyen görüşlere karşı bir argüman ortaya konulmuş olmaktadır. Bkz. Maraqtan, “The Arabic Words”, 98. Buna dair klasik kaynaklarımızdan bir açıklama için bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, 5/126.

²⁹² Stephen David. Ricks, *Lexicon of Inscriptional Qatabanian* (Roma: Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989), 129. [Aynı ifadenin bahsedilen çocuğu babanın uyluğuna nispet eden tercümesinin de olduğunu belirtmeliyiz. Bkz. DASI’de ilgili yazıtın A. Avanzini’den aktarılan tercümesi. (14/08/2020)]; Alexander Militarev - Leonid Kogan, “Non-Trivial Semantic Shifts in Semitic: S. Maisel’s ‘Isosemantic Series’ Applied to Anatomic Lexicon”, *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleague* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 295.

²⁹³ Militarev - Kogan, “Non-Trivial Semantic Shifts in Semitic”, 295.

itirazlar olmasına rağmen- Hz. İshâk'ın akrabaları ve soyundan gelenler anlamında olduğu belirtilmiştir. Bu kavramın soyun atasının, oğullarında yaşamaya devam eden çoğalma gücünü ifade ettiği ve genital uzuvların kinayeli bir işareti olduğu değerlendirilmiştir.²⁹⁴ Her ne kadar Arap kültüründeki kullanım vücuttaki sıralama üzerine inşa edilmiş olsa da Tevrat'taki bu kullanım kavramın anlam köklerinin değişik veçhelerine işaret etmesi bakımından önemlidir. Nitekim yukarıda ismi geçen RES 4324 yazıtındaki ilgili ifadelerin çocuğun “babanın uyluklarından çoğalması” şeklindeki tercümesi kabul edilecek olursa Tevrat'la paralellik arz etmiş olurlar. Smith de fahz kavramını anaerkil soy düzeninden ataerkil soya geçişin bir işareti olarak yorumlarken Tevrat'taki (Yar. 46:26) çocukların babaların uyluğundan türemeleri ve Süryânîce'de kralın soyu için kullanılan kralın uyluğu gibi ifadelerden yola çıkmakta ve batn ile birbirinin karşısı iki kavram olarak konumlandırmaktadır.²⁹⁵

1.3.6. Fasîle

Nesep tabakaları içerisinde en az zikri geçen kavramlardan biri de faşîledir. Sözlükte vücuttaki organlardan bir parça, fahz olarak ifade edilen uyluğun bir kısmı, sütten kesilmiş dişi deve yavrusu gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca bir grubun bütün olarak hareket etmesi yine bu kelimeyle ifade edilmektedir.²⁹⁶

Fasîle vücutta fahz/uyluktan sonra gelmesi ve ondan bir parça olması itibariyle fahzdan daha küçük olarak kabul edilmiştir.²⁹⁷ Başka bir bakış açısına göre ise kelimenin kök anlamı olan ayrılmaktan hareketle fasîlenin fahzlardan ayrılan nesep grupları olduğu belirtilmiştir.²⁹⁸ Yine bu kök ve terim anlamı ilişkisi üzerinden kişinin kendinden ayrı akrabaları ya da içerisinde ayrıldığı grup şeklindeki anlamlara tekabül ettiği de vurgulanmıştır.²⁹⁹

²⁹⁴ Meir Malul, “More on Paḥad Yiṣḥāq (genesis Xxxi 42, 53) and the Oath by the Thigh”, *Vetus Testamentum* 35/2 (1985), 192-194.

²⁹⁵ Smith, *Kinship and Marriage*, 38. Wellhausen de fahz -batn ve rahm kavramlarının ataerkil ve anaerkil soy düzeni için bir gösterge olacak şekilde karşıt olduklarını düşünmektedir. Bkz. Delbert R. Hillers, “Paḥad Yiṣḥāq”, *Journal of Biblical Literature* 91/1 (1972), 90.

²⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/522.

²⁹⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsu'l-muhîd*, 5/4692. Krş. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/126; Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 23/606.

²⁹⁸ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/103.

²⁹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 638; Atalay, “Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar”, 207.

Fasîle kelimesi terim olarak kişinin ailesi, en yakın akrabaları (rahtı), babasının çocukları³⁰⁰ gibi anlamlara gelir ve dar kapsamlı bir akrabalık grubunu, kişinin nesebindeki en alt “babasını” (*asğaru âbâihi*)³⁰¹ temsil eder. Nesebin temel olarak bu seviyelerde konumlandığı ve genellikle değerini buradan aldığına dair çeşitli rivayetler bulunur.³⁰² el-Meâric (70/13) sûresinde de bu kavram terim anlamı ile kullanılmıştır. Kıyamet günü günahkâr kişinin azaptan kurtulmak için oğullarını, karısını, kardeşini ve kendisini koruyup kollayan fasîlesini feda etmek isteyeceği anlatılmaktadır. Takip edilen sıra kişinin yakınlarından başlayarak genişleyen bir halkaya işaret etmektedir. Dolayısıyla fasîlenin aile ile birlikte kardeşleri de içerdiğini söyleyebiliriz. Buna ilaveten torunlar, baba, dede, amca, anne ve teyze gibi yakın akrabaları da kapsamaktadır.³⁰³ Binaenaleyh bu kavram çekirdek aileden ziyade geniş bir aileye tekabül etmektedir. Her ne kadar ehl, aile, itret, beyt, usre gibi kavramlarla aynı grupta kullanılsa da fasîle nadiren geniş kapsamlı nesebî seviyeleri ifade eder.³⁰⁴ Bu nesep seviyesinde her bir akrabanın nesebî yeri kesin biçimde bellidir. Akrabalık isimleri gerçek anlamı dışında kullanılmazlar.

1.3.7. Raht

Raht kavramı esas aldığımız sıralama içerisinde yer almaz. Bununla birlikte nesep kitaplarının sıkça başvurduğu bir terim olduğu için burada açıklamasına yer verilecektir. Yukarıda zikredilen en geniş sistem içerisinde fasîleden sonra gelmektedir. Buna göre sıralamada oldukça dar kapsamlı bir yapıyı ifade eder. Raht (ç: erhût/erhât/erâhit) sözlükte haddi aşır zulmetmek,³⁰⁵ deriden yapılan, çocuk ve

³⁰⁰ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/891.

³⁰¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati vd. (Kâhire: ed-Darü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, t.y.), 3/184.

³⁰² Ziyâd b. Ebîh'den nakledilen bir anlatıya göre kişiyi tam anlamıyla tanımak için gerekli olan şeylerden birisi onun fasîlesini bilmektir. Bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şirketü'l-a'lemi li'l-matbuât, 2010), 2/146. Buna dair bir başka örnekte Bâhile kabîlesinden olduğu için kendisine nesebini soranlara Araplardan biriyim, sonrasında ise Mudar'danım diyen Ebû Cez' b. Amr'a, muhataplarının “Bize seni koruyup kollayan fasîleni söyle” cevabından onu gerçek anlamda ancak bu seviyedeki bir bilgi ile tanıyabilecekleri anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/10.

³⁰³ Eġânî'de anlatılan bir anekdotta Hîre kralı, Kisrâ'ya gönderdiği câriyeyi tavsif ederken onun fasîlesinin nesebî yerine, babasının nesebî ile iktifa ettiğini belirtmektedir ki buradan fasîlenin babayı aştığına dair sonuçlar çıkarmak mümkündür. Bkz. el-İsfahânî, *el-Eġânî*, 2/410.

³⁰⁴ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 432; Varisco, “Metaphors”, 143-144.

³⁰⁵ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 1/297.

kadınların giyinmiş olduğu bir çeşit elbise, üçten yediye, ona veya kırka kadar kişiyi barındıran insan topluluğu³⁰⁶ anlamlarını karşılar. Kimi tanımlar ise kelimenin yalnızca erkekleri kapsadığını, raht içerisinde kadınların bulunmayacağını vurgular.³⁰⁷

Raht için çizilen kesin niceliksel sınırların aksine nesep kitapları bu kavramı, tanımdaki sınırları aşan, oldukça geniş kapsamlı ve bu doğrultuda kullanışlı bir terim olarak kullanırlar. Bu bağlamda kişinin en yakın akrabaları örneğin; babasının çocukları rahtın en alt sınırını çizerken (rahtu'l-ednâ),³⁰⁸ batn ve kabîle gibi daha üst seviyeler de raht olarak nitelendirilirler.³⁰⁹ Raht için vurgulanması gereken ikinci özellik onun -çoğunlukla³¹⁰ - herhangi bir topluluğu özellikle baba olmak üzere anne³¹¹ ya da kadın³¹² tarafından bağların da söz konusu olabileceği bir ilişki üzerinden hayatta olan ya da toplum hafızasında hala yaşayan, önemli konumu hâiz şahıslarla ilişkilendirmesidir.³¹³ Yer yer de rahtu Benî Kesîr,³¹⁴ rahtu Benî Cahş b. Ziyâd³¹⁵ ve rahtu Benî Abdilmedân³¹⁶ örneklerinde olduğu gibi rahtın, merkeze bir soy alınarak onunla ilişkilendirildiği örneklerle rastlamak da mümkündür. Burada kişi yerine ilgili soy zikredilir. Raht olarak nitelendirilen gruplar nesebin yönünü belirlemede

³⁰⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/20; İbnü's-Sikkît, *Kitâbü'l-Elfâz*, 25; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/306.

³⁰⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 6/101.

³⁰⁸ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 45.

³⁰⁹ Örneğin şair Husayn b. Humâm Fezâre'yi rahtı olarak niteler. Bkz. Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1942), 64. Yine bu cümleden olmak üzere Hz. Ömer'in mensup olduğu Kureyş batnlarından Benî Adî de onun rahtı olarak nitelendirilmektedir. Bkz. İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 71. İbnü'l-Kelbî'nin Ezd kabîlesinin alt kollarından Süreyka soyu için, “*Batndır ve Abdülmelik b. Cüz'ün rahtıdır*” ifadesi de kavramın kapsamına dair bir örnek olarak sunulabilir. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/480-482.

³¹⁰ Raht kavramını herhangi bir soy ya da kişi ile ilişkilendirmeden kullanan örnekler nadir de olsa rastlamak mümkündür. Örneğin bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/563; Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, thk. E. Levî Provençal (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 10.

³¹¹ Örneğin kişinin dayıları onun rahtı içerisinde sayılabilir. Bkz. Meçhul, *el-Fâsıl*, 120.

³¹² Ahyel b. Muâviye soyu şair Leylâ bt. Huzeyfe'nin rahtıdır, şeklindeki örnek için bkz. el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, thk. Meryem Muhammed Hayrüdîr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 261.

³¹³ Nesep eserleri bu tür bir genellemeyi doğrulayacak pek çok örnek barındırırlar. Ancak nesep müellifi Suhârî'nin rahtı batn ve daha alt seviyeler için özellikle kullandığını görmekteyiz. O bir gruba ismini veren kişileri raht olarak nitelermektedir ve kimi örneklerde bu rahtlar bünyesinde birçok rahtı barındırabilmektedir. Örneğin Gavs b. Becîle soyu üç rahttır. Bunlardan biri (Benî) Yezîd'dir. Benî Yezîd b. Gavs b. Becîle'nin çocukları ise Vâile ve Muâviye'dir. Vâile'nin çocukları ise üç rahttır. Kezâr, Zübân ve Sa'lebe. Bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 2/500, 621, 745.

³¹⁴ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/284.

³¹⁵ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 135.

³¹⁶ Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 30.

etkindirler. Göz ardı edilen, haberleri ve nesepleri müelliflere ulaşmayan soyların kendilerini ön plana çıkaran bir mensuplarının olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Kişi ile rahtı, politik ve nesebî birliktelik oluşturur. Bu bakımdan raht kelimesi kimi yerlerde kişinin askerleri, adamları, destekçileri anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır.³¹⁷ İlgili soy, nesep kitabında yer alıyor ya da nessâbe tarafından hatırlanıyorsa bu, rahtın nispet edildiği kişi sayesinde gerçekleşmektedir. Bunlar bir sahâbî,³¹⁸ bir şair,³¹⁹ halifenin yakın çevresinden bir vali,³²⁰ ya da bir savaşta sancağı taşıyan kişi³²¹ vb. dinî ya da siyasî bakımdan önemli konumlarda bulunmuş kişiler olabilirler. Rahtta hangi seviyenin kullanıldığı kurulmak istenen bağla ilgilidir. Çok zayıf ve aktif dayanışma üretmiyor olsa bile oldukça uzak bağlar bu şekilde raht kavramı kullanılarak vurgulanıyor olabilir.³²²

Raht, Kuzey Arabistan kültürü açısından kadim bir kavramdır. Safaî ve Hismâî³²³ yazıtlarından kullanımının MÖ ve MS'nin ilk yüzyıllarına uzandığına dair kanıtlar bulmak mümkündür. Bu metinlerde nesep kitapları ile paralel şekilde kişinin kavmi, yakın akrabaları ve kabilesi gibi anlamları karşılar.³²⁴ Kişi ile bir grubun bağlarını vurgular. Kabîle ya da soy belirten “âl” kelimesini kullanma imkânı varken yerine raht kullanılır. Zira vurgulanmak istenen, kastedilen grubun o kişi ile bağıdır ve soyun asıl ismi kullanıldığında kişinin rolü kaybolmuş olacaktır. Bu içeriklere örnek vermek gerekirse, KRS 2340'ta yazıtı nakşeden kişi, *Kst rahtının* kötü bir akıbetle uğraması için bedduada bulunmaktadır. ShNGA 1'de ise yazar Daif kabîlesinden (*âl-Df*) “*Hmlt bn slm*,” rahtından iki akrabası ile yolculuk yaptığını belirtmekte ve sefer esnasında kendi rahtını hatırladığını anlatmaktadır. Bu yazıtta yazarın akrabası olan ancak nesebin üst noktalarında birleştikleri anlaşılan akrabalarını kendi rahtı içerisinde

³¹⁷ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 5/440.

³¹⁸ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/711.

³¹⁹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 572.

³²⁰ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 432.

³²¹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/58.

³²² Bkz. Dipnot 309.

³²³ Safaî yazıtlar: KRS 2340, ShNGA 1, AAEK 301, AMSI 47, AMSI 50 ve Stehel 1960 s. 23-24'te bulunan yazıt. Hismâî yazıt: CTSS 3. İki Safaî yazıtta (LP 592: fd'l bn rht AbaNS 241: ...dr bn rht,) ise Raht bir erkek ismi olarak yer almaktadır. Bkz. Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia (OCIANA), <http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/>, ts. (Erişim 05 Ekim 2020).

³²⁴ Ahmad al-Jallad, *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions* (Leiden; Boston: Brill, 2015), 338.

saymasından, kavramın birkaç farklı soyu kapsayabileceği sonucu çıkarılabilir. Aynı yazar AMSI 50’de de aynı akrabasını kendi rahtı içerisinde zikretmektedir. Yine Stehel 1960’taki yazıtta yazar Dsr putundan, Hismâi bir yazıt CTSS 3’te Lat putundan kendi sadık rahtını hatırlamasını istemektedir. AAEK 301’de ise yazar “*Kdh bn Dy*” kendi rahtı için hüzünlenmektedir.³²⁵



³²⁵ OCIANA; Dorteia Rennestraum Alisøy, *Affiliations Carved in Stone: An Analysis of Kinship and Social Structure in the Safaitic Inscriptions* (The University of Bergen, Master Thesis, 2017), 28-32.

İKİNCİ BÖLÜM

NESEP KÜLTÜRÜNÜN KÖKENLERİ VE İÇERİĞİ

Ensâb eserleri ve nesep bilgisi içeren İslâm kaynakları Hz. Âdem'den başlamak üzere işlemiş oldukları tarihin ana iskeletini nesep üzerinden sunar. Bu bakımdan İslâm öncesi döneme ait nesebe dair fazlaca mâlûmat bulmak mümkündür. Ancak bu eserleri telif tarihi ve yazıldığı dönemin etkilerini hesaba katarak İslâmî dönem ürünleri olarak ele almak yerinde olacaktır. Ayrıca içeriklerinde yoğun biçimde Ehl-i kitap kültüründen alıntılar bulunmaktadır. Bu durumda Kuzey ve Güney Arabistan yazıtları üzerinden bir değerlendirme nesep kültürünün tarihî kökenlerine temas etme konusunda faydalı olacaktır. Bu bölümde ayrıca nesebî malzemenin sunmuş olduğu içerik ele alınacak ve bunun kültürel arka planına yer verilecektir.

2.1. Nesep Kültürünün Kökenleri: Kuzey ve Güney

Arabistan Yazıtlarında Nesep

2.1.1. Güney Arabistan Nesep Kültürü

Birinci bölümdeki “Şa‘b” başlığında belirtildiği üzere İslâm öncesi Arabistan toplumundaki toplumsal bağlarda nesep kültürünün ne ölçüde etkili olduğu hususunda iki temel yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. İlkine göre Güney toplumları yerleşik tarım toplumlarıdır. Dolayısıyla toplumsal yapı nesep çerçevesinde organize olmamıştır. Yazıtlarda İslâmî dönem neseplerinde olduğu gibi uzun nesep zincirlerine rastlanmaması ve kan bağı konusundaki vurgunun aileyi aşan seviyelerdeki seyrekliği bu düşüncenin dayanak noktalarındandır. Buna göre sosyal ortam, bedevî bir yapılanmanın izlerini taşımaktan oldukça uzaktır³²⁶ ve buradaki şa‘blar kuzeydeki kabîleden oldukça farklı bir yapıdadır.³²⁷ Bu söylem, Güney toplumlarının yer yer farklı kültürel özellikler gösterdiğinden Arap sayılamayacakları, onlardan farklı bir

³²⁶ Alessandra Avanzini, “Ancient South Arabian Anthroponomastics: Historical Remarks”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 36 (2006), 80.

³²⁷ Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/45.

Sâmî halk oldukları, Arap olarak addedilmelerinin ise İslâmî dönemin bir kabulü olduğu şeklindeki görüşün bir uzantısı olarak düşünülebilir.³²⁸

İkinci olarak ele alacağımız görüş ise güney toplumlarını Arap kültüründen ayrı olarak değil; Arap kültür havzasının bir parçası olarak ele alır. Yerleşik hayata geçmişlerdir ancak zayıf da olsa bedâvetten tevarüs ettikleri nesep bağlarının varlığını devam ettirmektedirler. Bununla birlikte kabîlenin oluşumu ekonomik ve sosyal bir zemine oturur. Burada kan bağı ve bölge aidiyeti iç içe geçmiştir ve birbirinin alternatifi değildir. Kabîlenin yapısı güneyli toplumları bütünüyle nesep kültürünün dışına çıkarmaz. Zira bunu yansıtacak yazıtlara rastlanmamış olsa da halihazırda elde bulunanları bunun işareti olarak yorumlamak mümkündür.³²⁹ Bunun sebepleri arasında taş ve bronz zeminlere uzun nesepleri nakşetmenin zorluğu³³⁰ gibi argümanlar ileri sürülse de yazmanın nispeten daha kolay olduğu ahşap metinlerde de aynı formun varlığı bunun geçerliliğini zayıflatmaktadır. Ancak çabuk deforme olabilen malzemenin günümüze ulaşmamış olması bize yansımayan daha uzun şecerelerin ve daha yoğun bir nesep kültürünün varlığını muhtemel kılmaktadır. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir başka yön ise İslâm öncesi devletler (Sebe, Kataban, Evsân vd.) çatısı altında birleşen kabîlelerin politik birlikteliğini perçinleyen neseplerin oluşabilmesinin yeni durumlara uyum sağlayabilecek bir esnekliği gerekli kılmasıdır. Yazıya geçirilmeleri ise bu özelliklerini kaybetmeleri anlamına gelecektir. Dolayısıyla politik işlev gören daha ileri seviyelerdeki segmentik nesepler yazılmamıştır. Bu, onların kendi doğalarının bir sonucudur. Yazılı olanlar ise daha alt seviyelerde politik işlevi olmayanlardır.³³¹ Ayrıca kralların kendi kabîlevî kimliklerini kasdi olarak

³²⁸ Bu fikri benimseyen cümleler için bkz. Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1989), 338-340. Arap kültürünün, Güney Arabistan'daki yüksek seviyeli medeniyet ürünleri vermiş olan toplumlarla alakası olmadığına dair görüşün sömürgeci zihniyetin bir uzantısı olduğuna dair bir değerlendirme için bkz. Mohammed Maraqtan, "el-Hadarâtü'l-kadîme fi'l-büldânî'l-'Arabîyye ve mes'eletü tekvîni'l-hüviyyeti târîhiyyeti li-ümme'ti'l-'Arab", *et-Târîhu'l-Arabî ve Târîh'ul-Arab: Keyfe Kûtibe ve Keyfe Yükteb: el-İcâbâtü'l-Mümkine* (Katar: Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirasâti Siyasât, 2017), 160.

³²⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/164.

³³⁰ el-Geylânî, *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab*, 18. Yazıtların Yemen toplumu dışında konumlandığı Kinde, Kahtân ve Mezhic kabîlelerinin yaşadığı Karyetü'l-Fav kazılarında çıkan yazıtlardaki nesep formlarının da bedevî bir yapılanmayı yansıtmıyor oluşu bu fikri destekliyor görünmektedir.

³³¹ Wilson, *Genealogy and History*, 160.

kullanmayı terk etmiş olmaları³³² siyasî olarak, kendi toplumlarını oluşturan kabîlelere karşı tarafsız bir konumda kalmaya çalışmalarının işareti olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu kabîleler arasında siyasî anlamda rekabetin varlığından ve bunun nesepler üzerindeki muhtemel etkisinden söz edilebilir.

Yukarıdaki her iki görüşün ortak yönü güney “Arap” toplumunda nesebe olan ilginin kuzeye nispeten az ve bölge aidiyeti bilincinin daha gelişmiş olduğudur.³³³ Bunun bariz bir yansımasını Himyer krallarının kendilerini tanımlarken kullandıkları lakaplarda bulmak mümkündür. Örneğin MS V. asrın ortalarına denk düşen CIH 540 ve Gar Sharahbil A’da kendini Sebe, Zû-Reydân, Hadramevt, Yemen, Tûd ve Tihâme bölgesindeki Araplar’ın kralı olarak uzun bir bölgeler listesine nispet eden Himyer Kralı Şurahbîl Ya’fur, nesebinde yine bu bölgelerin hepsinin kralı olarak zikrettiği babası Ebkerib Es’ad’ı zikretmektedir. Baba ile oğul arasına giren bu uzun bölgeler manzumesi ilk planda nesebin olmadığı fikrini akla getirmektedir.³³⁴ Kral neseplerinde “A b. B b. C” şeklinde olmamakla birlikte üç nesil derinliğe inen neseplere de rastlamak mümkündür. Ancak bu, oğul ve babanın aynı anda ülke yönetiminde söz sahibi olması dolayısıyladır.³³⁵ Yer yer de Ja 1028’de olduğu gibi krallar babalarının ismini zikretmez. Yalnızca kendi ismi ve lakabını zikreder.

İslâm öncesi Güney Arabistan’da krallar birleştirici bir figür olarak toplumu oluşturan bütün şa’bların lideridir.³³⁶ Şa’blar özerk alt birimler³³⁷ olsa da merkezî otorite onları birleştirmektedir. Bu da bütün toplumu birleştiren bir aynı soydan gelme inancının varlığını göstermektedir. Bu itibarı soydanlığın dinî terminoloji üzerinden kurulduğu da gözlenir. Örneğin Mainliler kendilerini Ved’in, Sebeliler Almakah’ın çocukları olarak görürken, Kataban toplumu birbirlerini amcaoğulları olarak akraba kabul etmektedirler.³³⁸ Ancak yukarıda da belirtildiği üzere yazıtlarda kabîlelerin akrabalığı konusunda segmentik nesepler bulunmamaktadır. Bununla birlikte

³³² Beeston, “Nomenclature”, 7.

³³³ Marieke Brandt, “Heroic History”, 136.

³³⁴ Bkz. DASI.

³³⁵ Ebkerib Es’ad ve oğlu Hasan Yeh’amin...Hasan Melkikerîb Yeh’amin’in oğulları. Bkz. Ry 509: Bkz. DASI.

³³⁶ RY 507 ve Ja 1028’de Yûsuf A’sar kendini bütün kabîlelerin kralı olarak sunmaktadır. Bkz. DASI.

³³⁷ Beeston, “Kingship”, 268.

³³⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 2/165.

yazıtlardaki neseplerin birleştirilmesi ile aileler arasındaki akrabalıkları gösteren detaylı şecerele oluşturulabilmektedir.³³⁹ Kişinin babası ile birlikte kardeşlerine dair bilgilerin sunulduğu yazıtlar (örn. al-Ka‘ab 29, Mafray-Mushji’ 23) bu tür bir inşayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla derin ve segmentik şecerelelerin varlığı, yazıtlar bunları yekûn halinde içermiyor olsa bile bilinir. Bu da mezkûr kıyaslamamızın geçerli olduğuna dair bir işarettir.

Güney Arabistan yazıtlarında sunulan nesepleri içerik olarak ele alacak olursak bunlar genellikle kişinin kendi ve babasının, takiben ailesinin ya da sülalesinin ve bu sülalenin içerisinde bulunduğu şa‘bın ya da daha alt bir seviyenin ismini içermektedir. Bunun “*fulân b. fulân*” şeklinde oldukça kısa örneklerine de sıkça rastlamak mümkündür. Bu örneklerde baba ismi yerindeki isim çoğunlukla aile ismi de olabilmektedir.³⁴⁰ Bu formülasyonda baba ismini kullanan kişilerin sosyal seviyelerinin yüksek olduğu düşünülmüştür. Ayrıca baba isminden ziyade aile isminin ön plana çıkmasının büyük yerleşik topluluklardaki bölünmeye, bir anlamda kan bağının gevşediğine işaret ettiği de mütalaa edilmiştir.³⁴¹ “*Fulân b. fulân b. fulân*” şeklindeki kullanımlarda ise ikinci isim baba ismi üçüncü ise aile ismi olarak yer almaktadır.³⁴² Bununla birlikte iki ve üç nesil derinliğe sahip neseplere de rastlamak mümkündür ancak bunlar sıra dışı örneklerdir.³⁴³ Burada nesebin en üst seviyeye ulaşması nesep kitaplarında olduğu gibi babaların birbirine bağlanması şeklinde gerçekleşmez. Teleskobik yöntem³⁴⁴ denilen ve İslâmî dönemdeki nispe

³³⁹ Bu konudaki kimi örnekler için bkz. A. Jamme, *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mârib)* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1962), 260.

³⁴⁰ Örn. Krba‘tt ‘sa‘d bin Sa‘rn (Ir 69). Bkz. DASI.

³⁴¹ Avanzini, “Ancient South Arabia”, 80.

³⁴² Beeston, “Nomenclature”, 1-3; Cevâd Ali, “el-Müdevvenâtü’l-‘Arabiyye limâ kable’l-İslâm”, *Mecelletü’l-Mecmai’l- ‘İlmi’l- ‘Iraki* 31/3 (1980), 227. Bunun çok nadir istisnalarına Gl 1701 a’daki Ammkerib b. Damaryumu b. Karsavum ya da CIH 37’deki Yeh‘an Zübyan b. Yes‘an b. Samahkerib gibi örneklerde rastlamak da mümkündür. Sırasıyla bkz. A. Jamme, “The Sabaeen Onomastic Lists from (?) Sirwâh in ‘arhab (second Half) (Documentation Sud-Arabe VII)”, *Rivista Degli Studi Orientali* 42/4 (1967), 369; C. J. Robin, “Ḥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity: The Epigraphic Evidence”, *Arabs and Empires before Islam*, ; (Oxford: Oxford University Press, 2015), 151.

³⁴³ Ja 863 yazıtı Ryckmans tarafından Teribet b. Mürr b. Sahh b. Rabih şeklinde üç nesil derinlikli bir şecere şeklinde tercüme edilmiştir ancak A. Jamme üç nesil derinliğinin Güney nesepleri açısından sıra dışılığı sebebiyle bunu doğru bulmamaktadır. Bkz. A. Jamme - W. F. Albright, “An Archaic South-Arabian Inscription in Vertical Columns”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 137 (1955), 33-34 (Dipnot 6).

³⁴⁴ Wilson, *Genealogy and History*, 159.

kullanımlarında örneklerini bulabildiğimiz gibi babadan sonra üç nesil üzerinden en üst seviyeye ulaşılmaktadır.

Güney Arabistan neseplerinde kişinin ailesi ya da kabîlesi ile aidiyeti “zû”, “bin” ya da bu iki sözcüğün birlikte kullanılması ile ifade edilir.³⁴⁵ “Bin” kelimesi ise hem baba oğul arasındaki gerçek ilişki hem de aile, sülale ve kabîleye mensubiyeti belirtmek üzere geniş bir kullanım alanı bulmaktadır. Bir kadın ya da erkeğin şa‘ba mensubiyeti bin şeklinde [örn. bn ş‘bn Fysn (CIH 126)] ifade edilirken kabîlenin bütün üyeleri (CIH 334) ve kabîle mensubu belli sayıda asker de (Ja 644) “bin” ile ifade edilmektedir. Bin kelimesinin bu esnek anlamı sebebiyle, kendisiyle birleşen isimlerin baba ya da aile ismi olduğu konusunda yer yer tartışmalar bulunur.³⁴⁶ Bunu kardeş kelimesi için de söyleyebiliriz. Bu kavram da gerçek anlamının dışında kullanılabilir. Aile ve kabîle isimleri arasındaki fark ise kabîle isminden önce kullanılan şa‘b ifadesi ile birbirinden kesin biçimde ayırt edilebilmektedir.³⁴⁷ Aileler ya da kabîleler “benî” kelimesi ile de ifade edilebilirler.³⁴⁸ Himyerîler döneminde bu ifadenin yönetici ailelere has bir kullanım olduğuna dair yorumlara da rastlamak mümkündür.³⁴⁹

Güney yazıtlarındaki nesep silsilelerinde nispe kullanımı da mevcuttur. Kelimenin sonuna “nun ve ya” eklenerek elde edilen nispeler bir kabîleye, aileye veya şehre mensubiyeti³⁵⁰ ifade etmektedir ve bu, nesebin daha ileri bir formu olarak kabul edilmiştir. Ya‘fadm el-Hadramî (BR-Yanbuq 47bis) ve Sâdık el-Necrânî’de (CIH 721) olduğu gibi kişinin kendini yalnızca bir nispe ile ifade ettiği örnekleri bu bağlamda zikredebiliriz. A. F. L. Beeston, nispelerin genellikle kabîle/şa‘b gibi yerleşik topluluklara ve bedevî aşîret isimlerine bitiştiği fikrindedir³⁵¹ ancak bölge ve kabîle

³⁴⁵ DAI FH ‘Awām 1997-6’da zû kelimesinin tek başına (Hyvm bn Lhyt z-Shr) ve bin ile birleşik kullanımlarına (a‘ndhmw bn Hm‘tt bn zû-Mhmrn) dair örnekler bulunmaktadır. (İkincil kullanıma dair bazı örnekler için bkz. Ja 635) Aile mensubiyetinin sadece “bin” ile ifade edildiği bir örnek ise RES 3902 bis N° 131’deki ‘b‘mr bn Şbhm bn Lzn ifadesinde görülebilir. Bkz. DASI.

³⁴⁶ CIH 657’deki Zemeryed b. Ma‘dikerib b. Milhân ifadesindeki sonraki isim aile ismi ya da dede ismi olarak iki farklı şekilde anlaşılmıştır. Bkz. DASI.

³⁴⁷ Beeston, “Nomenclature”, 1; Avanzini, “Ancient South Arabia”, 79-80.

³⁴⁸ Benî Haymet (CIH 597), Benî Lihyet (MAFRAY-Abu Tawr 4), Benî Keshet Ja 400b, Benî Hemdan (CIH 339). Bkz. DASI.

³⁴⁹ Robin, “Himyar, Aksüm, and Arabia”, 151.

³⁵⁰ A‘mryn: Âmirî, (Haram 49), Hdrrmvtyn: Hadramevtî (RES 4157). Bkz. DASI.

³⁵¹ Beeston, “Nomenclature”, 2.

isimlerinin iç içe geçmesinden dolayı bu konuda kesin bir yargıya varmak güçtür. Ayrıca Necrânî (Ve 2147) gibi yerleşim bölgelerine dair nispeler de bu kullanımın kapsamının daha geniş olduğunu göstermektedir.³⁵²

Bize ulaşan metinler itibariyle, Güney Arabistan neseplerinin genellikle baba ve ailenin ötesine geçmemesi, uzak nesebî bağlara fazlaca vurgu yapılmaması, İbn Haldûn'un nesebî dayanışmanın hakiki anlamda akrabalar arasında gerçekleşebileceğine, bunun insan doğasının bir gereği olduğuna dair görüşünü destekler niteliktedir. Zira akrabalığın itibarî bir forma büründüğü geniş toplulukları kapsayan nesepler hatıradan ibaretmiş gibi bir hal alır ve hakiki anlamda bir dayanışmayı sürekli olarak üretmezler.³⁵³

Güney neseplerinde bu dayanışmanın var olduğu sınırı, yazıtlarda geçen “beyt” kavramı ile tahsis etmek mümkün görünmektedir.³⁵⁴ Beyt, şehir ve köylerde yaşayan, muhtemelen birkaç evi içeren Güney toplumunun çekirdek nesebî birimini oluşturur. Kabîleden (üçüncü seviye şa‘b) ve kabîle altı birimden daha küçük bir seviyeyi temsil eder. Mensupları kan akrabalığı ile bağlıdırlar.³⁵⁵ Aralarındaki temel fark beyt içerisindeki neseb bağlarının kesin biçimde sürülebiliyor oluşudur. Efsanevî bir isim yerine bilinen bir atanın soyundan gelen aileleri içermektedir. Ailenin evlenmemiş kızları ve evlilik sebebiyle aileye katılmış kadınlar da beyt içerisinde sayılırlar. Bununla birlikte eşlerin asıl kabîleleri ile olan ilişkileri varlığını devam ettirir. Onların beyte mensubiyetleri gerçek bir ilişki değildir.³⁵⁶

2.1.2. Güney Arabistan Neseplerinde Yaşanan Değişim

Yukarıda genel hatlarıyla açıklanan Güney Arabistan nesepleri ve nesep kültürü ile İslâmî dönemde nesep kitaplarında rastladığımız Kahtânî kabîlelerin

³⁵² Ali, “el-Müdevvenât”, 232.

³⁵³ Ali, “el-Müdevvenât”, 231-232.

³⁵⁴ Beytin nispet edilen tek yapı olarak yer aldığı iki örnek için bkz. Gl 1127'deki ...ft zû byt 'myt', Ja 400 B'deki Hvftt bn Srshmv v-byt-hv Yf'n. Beytin kabîle altı bir seviye olduğuna dair kullanımlara ise Lebe' bt. El'am zû-Hanemet zû't-beyt Zi'bum zû-Yagar ve Ma'ad zû't beyt Lsa'ad zû-Havf'am ve bin Hadram gibi neseplerde rastlamak mümkündür. Bkz. A. Jamme - W. F. Albright, “Some Qatabanian Inscriptions Dedicating ‘Daughters of God’”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 138 (1955), 41-42.

³⁵⁵ Krş. Beeston, “Kingship”, 257.

³⁵⁶ Korotayev, *Pre-Islamic Yemen*, 23-41; Andrey Korotayev, “Bayt: Basis of Middle Sabaeen Social Structure”, *Rivista Degli Studi Orientali* 67/1/2 (1993), 59; Andrey Korotayev, “Internal Structure of Middle Sabaeen Bayt”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5/3 (1994), 179-180.

nesepleri arasında yapısal birtakım farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Bu, bölgedeki toplumsal yapının ya da bunun resmî ifade biçiminin değiştiğine işaret etmektedir. Zaman içerisinde bölgesel yapılar kan bağına dayalı, uzun ve detaylı nesep zincirlerine sahip kabîlelere dönüşmüştür. Yine bu kabîleler kan bağı üzerinden birbirleriyle akraba sayıldıkları segmentik bir sistem içerisinde kendilerine yer bulmuşlardır. Dolayısıyla bütün Güney toplumu bir akrabalar ve kardeşler topluluğu haline gelmiştir.

Güney Arabistan nesep kültürü üzerindeki değişimin sebeplerinden biri Yemen’den fetihler sırasında yaşanan güneyden kuzeye göçün, tersi bir istikamette yaşanmasıdır. Uzun bir süreci kapsayan³⁵⁷ kuzeyden gelen bedevî kabîlelerin göçleri ve bunların zaman içerisinde şehirlere yerleşmesi hâkim kültürün nesep anlayışını etkilemiştir. Bu kabîleler MS I. asırdan itibaren yazıtlarda görünmeye başlamıştır ve Yemen toplumu dışında³⁵⁸ aşîretlerden müteşekkil “A’râb”lar (örn. Ja 561bis, MAFRAY-al-Mi’sâl 4) olarak nitelendirilmişlerdir. Burada aşîret ve şa’b kavramlarının bir karşıtlık oluşturduğu düşünülmektedir. Aşîret, kan bağıının ve nesep kültürünün şa’ba göre daha etkin olduğu bir yapıyı temsil etmektedir. Otoritenin güçlü olduğu zamanlarda orduda görev yapan bu kabîleler devletlerin zayıflaması ile şehirlere saldırıp buralara yerleşmiş; daha da güçlenip yerel devletçikler haline gelerek önemli ölçüde var olan kültürü etkilemişlerdir. Bunun da en önemli yansıması nesep formlarındaki değişimde ortaya çıkmıştır.³⁵⁹

Merkezî otoritenin kalmadığı bölgelerde toprak temelli kabîlelerin ya da daha alt birimlerin kendilerini koruma gereksinimlerinin ortaya çıkması nesebin politik işlevselliğini ön plana çıkarmıştır. Kendini savunmak durumunda kalan yapılar için soy bilinci ve bunun üzerine inşa edilen asabiyye duygularının canlı tutulması

³⁵⁷ Mahoney, “The Political Construction”, 171.

³⁵⁸ Beeston, “Kingship”, 257.

³⁵⁹ M. A. Bafikiyye, *fi’l-‘Arabiyyeti’s-saîde: dirâsât târîhiyye kasîre* (San’a: Merkezü’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-Yemeni, 1987), 14-30. Bu sürecin dış âmilleri konusunda ilerleyen satırlarda da farklı argümanlar sunulacaktır. A. Korotayev kabîleleşmenin iç dinamiklerinin de olduğuna dair bir değerlendirme sunar. Ona göre bu süreç Sebe/Güney toplumundaki “egalitaryen” fikirlerin belli bir süreç sonunda hiyerarşik toplumsal düzene karşı bir galebesi; “soyların demokratikleşmesi” olarak da yorumlanabilir. Bkz. Andrey Korotayev, “The Chieftdom: Precursor of the Tribe? (Some Trends of the Evolution of the Political Systems of the North-East Yemen in the 1st and 2nd Millennia AD)”, *Alternatives of Social Evolution* (Vladivostok: Dal’nauka, 2011), 384-385.

kaçınılmaz bir zorunluluk gibidir. Bu da kan bağı vurgusunun, kabîlevî kimliklerin, bu kabîlelerin birbirleri ile ilişkilerini ve ittifaklarını düzenleyici segmentik şecere kültürünün ortaya çıkmasını tetiklemiştir.³⁶⁰

Güney Arabistan'daki kimi epigrafik kayıtlar şa'bların İslâmî dönemdeki nesep temelli kabîlelere dönüşümünün belli bir sürecin sonunda oluştuğuna dair bazı işaretler içerirler. MS VI. asrın ilk çeyreğine tarihlendirilen Fa 74 künyeli yazıtta, inşa ettikleri evlerine dair bilgiler sunan yazıt sahipleri, maddî ve mânevî yardımlarını hissettikleri kişileri sıralamaktadırlar. Burada daha önceki yazıtlarda (örn. Ja 653, 656, 735 vd.) kararlı bir biçimde şa'b olarak nitelendirilen Sebe Kehlân topluluğu "aşîret" olarak; daha önceki dönemlerde bedevî grupları ifade için kullanılan (örn. Ja 616+Ja 622, CIH 353, Ir 17 vd.) bir kelime ile tavsif edilmiştir. Bu da Sebe toplumuna yerleşen kabîlevî ve nesebî kültürün önemli bir işaretidir. Daha önce dışarıda ve eğreti öğeler olarak bulunan kimi kavramlar artık toplumun merkezini oluşturan birimleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca Ry 507'de bir bedevî aşîreti Kasmala'ya mensup Temîm b. Mead ismindeki kişinin kendini Sebeî olarak ifade etmesi bu sürecin bir başka işareti olarak yorumlanmıştır.³⁶¹

İslâmî dönemde Kuzey Arabistan kültürünün popülaritesinin artması Yemen toplumundaki nesep temelli değişimin ikinci etkin âmilî olarak ön plana çıkar.³⁶² Nesep, Kuzey kültürünün güçlü ortamında fetihlerde yer alan kabîleler için kazanımlarının ideolojik temellerini oluşturma konusunda katkı sağlamıştır. Ordularda görev almaları Kuzeyli kabîlelerle aynı soy kümesinde birleşerek Araplık üst kimliği altında bir araya gelme şuurunu desteklemiştir. Nihayetinde şa'b temelli organize olmuş kabîlelerden kan bağı esasına göre organize olmuş; toprağa nispet yerine "Benî" şeklinde ifade edilen ataerkil kabîleler ortaya çıkmıştır.³⁶³ Yazıtlarda daha önce kardeş olarak sunulmayan, baba ya da oğullar olduğu belirtilmeyen Hâşid ve Bakîl gibi

³⁶⁰ Korotayev, "The Chieftdom", 390.

³⁶¹ Andrey Korotayev, "Penetration of Nomads to the Arabian South And Formation of Tribal Organization Among the North-East Yemen Agricultural Population", *Nomadic Pathways in Social Evolution*, ed. Nikolay N. Kradin - Dmitri M. Bondarenko, The "Civilizational Dimensions" Series 5 (Moscow: Russian Academy of Sciences, 2003), 115-116.

³⁶² Benzer ifadeler için bkz. Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 340-341.

³⁶³ Korotayev, "Penetration of Nomads", 115. Güneyli toplumu Arap kültürü dışında mütalaa eden görüş açısından bu, Yemen toplumunun Araplaştırılması sürecidir. Örn. bkz. Maxime Rodinson, *The Arabs* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 16.

şa‘blar artık nesepler üzerinde kardeş olarak sunulmaktadır. Her bir kabîlenin ismini - gerçek ya da itibarî olsun- kurucu bir babadan aldığı kabul edilmektedir.³⁶⁴ Bir kabîle isminden ibaret olan Kahtân (örn. Ja 635) artık bütün Güney Arapları’nın atası olarak kabul edilen efsanevî bir isme dönüşmektedir.³⁶⁵ Kabîlelerin geniş planda akraba sayıldıkları kapsamlı neseplerin teşekkülü ise politik kabîlevî kültürün gelişmesini sağlamış, kabîlevî alt birimlerin birbiri ile ilişkilerini de kolaylaştırmıştır.³⁶⁶ Nesepler ve akrabalık yukarıdaki yazıt içeriklerinden de anlaşılacağı üzere fazlaca önem atfedilmeyen bir kültürel öge iken artık geçmiş ve şimdinin birbirine bağlandığı kabîlevî ve kabîle üstü kimliklerin üzerine inşa edildiği bir faktör haline gelmiştir.³⁶⁷ Bunun yapısal dönüşümü öngören bir sistem değişimi gerektireceği ya da bölge ve kan bağı aidiyetinin bir arada yoğrulması, şa‘bların toprak temelli yapısı muhafaza edilirken kendilerini ifade biçimi olarak kabîlelere dönüşmesi şeklinde bir ara geçiş formülü ile izah edilebileceğine dair açıklamalara da rastlamak mümkündür.³⁶⁸

2.1.3. Kuzey Arabistan Nesepler Kültürü

Kuzey ve Orta Arabistan’da bulunmuş yazıtların içerikleri ve bu içeriklerden hareketle çizilecek ana hatlar, bölgede var olan nesebî kültür, literatürün aktarmış olduğu neseplerin ve bunların doğduğu nesepler kültürünün genel olarak tarihsel arka planını anlamak için önem arz etmektedir. Birinci bölümde ortaya konulduğu üzere Güney Arabistan kültüründen nesepler literatürüne geçmiş nadir kavramlar (örn. şa‘b ve zayıf bir ihtimal olmakla birlikte fahz), bazı kabîle isimleri ve tahminlere dayanan ana yapı benzerliklerine kıyasla kuzeyde karşımıza çıkan sosyal yapı ve nesepler yazım biçimleri İslâmî dönemde elimizde bulunan örneklerle sıkı benzerlik içerisindedir. Güneydeki, derinliği babadan öteye nadiren geçen şecerelerin aksine, yine kısa nesepler genel yekûnu temsil etmekle birlikte derinliği yirmi dört nesle varan ve

³⁶⁴ Yemen’deki kabîlelerin bu yeni sistemdeki nesepleri için bkz. Halil Ortakçı, *Câhiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Yemen* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 83-116.

³⁶⁵ Benzer ifadeler için bkz. Ali, “el-Müdevvenât”, 229.

³⁶⁶ Korotayev, “The Chiefdom”, 390.

³⁶⁷ Mahoney, “The Political Construction”, 171.

³⁶⁸ Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/45; Mahoney, “The Political Construction”, 171. Örneğin Caskel’in “Arabistan’ın Bedevîleşmesi” teorisine göre VI. asrın sonu itibarıyla bütün Arabistan yarımadası sosyal ve ideolojik olarak bedevîleşmiştir. (Bkz. M. C. Macdonald, “Was There a ‘Bedouinization of Arabia’?”, *Der Islam* 92/1 (ts.), 52-53.) Buna göre sosyal yapının radikal bir değişime uğradığı şeklinde bir sonuç çıkarılabilir.

babanın ötesindeki nesillere uzanması çok sıradan görünen daha köklü bir nesep kültürüne rastlamaktayız. Bu okumayı her iki bölgedeki kralların kullanmış olduğu unvanlar ile de desteklemek mümkündür. Yukarıda değinildiği üzere Kuzey Arabistan yazıtları arasında müstesna bir yeri olan, MS 328 yılına tarihlendirilen Nemâra yazıtında Kral İmruülkays b. Amr kendini Araplar'ın tamamının, Esed, Nizâr, Mead'ın kralı ve Mezhiç'i yenen kişi olarak tanımlar.³⁶⁹ Burada kullanılan isimler ya da alt birimlerinin nesep temelli yapılar olduğunu tahmin etmek güç değildir. Aynı döneme tarihlendirilen Yemen yazıtlarında ise krallar kendilerini tanıtırken bölgeleri esas almaktadırlar.³⁷⁰ Yemen krallarının nesep temelli yapıları unvanlarında kullanmaları hâkimiyetlerini Orta Arabistan'da tesis etmeleri sonucudur ki burada görünen yine kuzey kültürüne mensup topluluklardır. Ancak onları da nesep merkezli değil; yaşadıkları bölgeler olan Tûd ve Tihâme'ye nispet ederek belirtmektedirler.³⁷¹

Kuzey Arabistan nesep kültürünü anlamak için bu bölgede konuşulan Arapça'nın değişik lehçelerinde yazılmış özellikle Safâî yazıtlar olmak üzere Semûdî, Dedânî, Hismâî; ayrıca Ârâmîce yazılmakla birlikte Arap kültürünü besleyen havzadan parçalar yansıtan Nebatî³⁷² ve Palmira yazıtlarından yansıyan nesepler inceleneyecektir. Bunlar Arap nesep düşüncesinin içerisinden neşet ettiği kültürel havzanın öğeleri olarak ele alınacaktır.³⁷³ Arap neseplerine benzer biçimde şecerele içermeleri sebebiyle Safâî yazıtlardaki nesepler üzerinde daha fazla durulacaktır. Diğer yazıt gruplarına ise genel hatları ile temas edilecektir.

Yazıtlarda var olan neseplerin, üretildiği kültürdeki câri nesep anlayışını bütünüyle yansıttığını iddia etmek elbette zordur. Zira yazılış amaçları bu değildir. Örneğin Safâî ve Hismâî yazıtlar düşünüldüğünde bunlar bedevîlerin boş vakitlerinde yazmış oldukları grafitilerden oluşmaktadır. Yazarın bulunduğu ruh hali, kazıma

³⁶⁹ Ali, "el-Müdevvenât", 235.

³⁷⁰ Örn. DhM 204, Şibām Kawkabān, Ry 509 vd. Bkz. DASI.

³⁷¹ Örn. bkz. RY 510 bkz. DASI

³⁷² Kuzey Arabistan yazıtlarının metinlerine ulaşmak için çoğunlukla "OCIANA: Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia" (<http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/>) veri tabanı kullanılmıştır. Veri tabanındaki yazıtlar için genellikle ayrıca ilgili yazıtta ait link verilmemiştir.

³⁷³ Cevâd Ali de İslâm öncesi yazılı malzemeler üzerine kaleme aldığı makalesinde bu yolu izlemektedir. Bkz. Ali, "el-Müdevvenât", 196. Nebatî ve Lihiyanîler'in Arap kültürüne etki eden öğeler arasında bulunduğu dair bir değerlendirme için bkz. A. T. el-Ensârî, "The State of Lihiyan: A New Perspective", *Topoi. Orient-Occident*, (1999), 195.

ameliyesinin güçlüğü, yazılan taşın hacmi, yazan kişinin bir istisna olarak soyunu çok fazla ezberlememiş olması, yazılış amacı, yazılan alfabeye yeterince hâkim olmama gibi sebepler etkili olmuş ve neseplerin olandan daha kısa biçimde aktarılmasına yol açmış olabilir.³⁷⁴ Bununla birlikte yazıtlar bizzat yaşanan kültüre dair kısa da olsa aracısız, ilk elden bilgi aktarmaları; toplumsal yapıya dair bizzat o topluluk mensubu kişi tarafından edebi bir kaygıdan uzak malûmat sağlamaları sebebiyle temel bilgi kaynakları arasında sayılabilirler. A. Ensârî'nin abartılı bulunabilecek bir deyişiyle ifade etmek gerekirse “Yazıtlarda bildirilen olaylar sanki kulak ve gözlerimizin bizzat görüp işittiği şeyler gibidir.”³⁷⁵ Dolayısıyla özellikle Câhiliye dönemi gibi bilginin, olayların gerçekleşme tarihinden yer yer yüzyıllar sonra yazıya aktarıldığı, yazıldığı dönemin sosyal, siyasî ve mezhebî vb. eğilimlerinden hâli olmadığı bir tarihsel dönemi anlamak için en önemli hatta en güvenilir bilgi kaynakları arasında addedilmişlerdir.³⁷⁶

Araplar'ın antik dönemde tesis ettikleri devletlerden biri olan³⁷⁷ ve kuzey Arapçası'nın bir lehçesini konuşan,³⁷⁸ bedevî bir geçmişten gelip yerleşik hale geçen Nebatîlere ait kitabelerde nesepler genellikle kişinin babasının adını içerir.³⁷⁹ Çoğunlukla tapınak duvarlarına kazılmış olan kitabelerde olduğu gibi resmî bir hususiyet arz edenlerde ise daha derin; örneğin yedi nesle varan nesep örneklerine rastlanır.³⁸⁰ Yazıtların teleskobik yöntemi kullanması, bize yansıyandan daha yoğun bir nesep kültürü olduğunun da göstergesi sayılabilir. Ârâmî kültürünün muhtemel etkisi ile oğlu ifadesi “bin” yerine “bar” şekline dönüşmüştür. Metinlerde kullanılan

³⁷⁴ Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 49.

³⁷⁵ el-Ensârî, “The State of Lihyan”, 194.

³⁷⁶ Benzer ifadeler için bkz. Ali, *el-Mufasssal*, 5/8. Yemen tarihi için yazıtların önemine dair kimi değerlendirmeler için bkz. Ahmed Hüseyin Şerefeddin, *Târîhü'l-yemeni's-sekafî* (San'a: Câmîatu San'a, 2004), 28-29. Safâî yazıtlar özelinde benzer değerlendirmeler için bkz. M. C. Macdonald, “Safaitic”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/761.

³⁷⁷ Nebatîler'in Arap kökenli olduklarına dair görüşler için bkz. İhsan Abbas, *Târîhu Devleti'l-Enbât* (Amman: Daru's-şürûk li'n-neşr ve't-tevzî, 1987), s. 24-27; Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016), 121. Ayrıca bkz. Ali, *el-Mufasssal*, 3/9-14.

³⁷⁸ M. C. vd. Macdonald, “Arabs and Empires before the Sixth Century”, *Arabs and Empires before Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 28.

³⁷⁹ İki nesil derinlik için bir örnek:” tymv br rvfs” (ThNIS 5). DASI veri tabanına kayıtlı ve “benî fulân” şeklinde nesep formu içeren Nebatî yazıtların tamamı iki nesil derinliktedir ve duvar yazısı olarak kazanmıştır. OCIANA veri tabanına kayıtlı yalnızca nesep içeren Nebatî yazıtlar da bu formdadır.

³⁸⁰ Kasiu Ta'cullat b. Ka'amme b. Rabbu b. Audu b. Radif b. Nataru b. Abdu. Bkz. Enno Littmann, *Semitic Inscriptions* (Newyork: The Century Co., 1904), 90.

“benî” ifadesinin tanımlayıcı ya da sınıflayıcı olduğu konusunda ise net bir tespit bulunmamaktadır.³⁸¹ Bir nesep grubunu ifade eder biçimde “soy adı” olarak kullanıldığına dair bazı tespitlere rastlamak mümkün iken bunun bir topluluk ismi olarak değil de kişinin öz oğullarını ifade etmek için kullanıldığına dair değerlendirmeler de bulunur. Zira Nebatî yazıtlarda sosyal yapılara aidiyet ilgili kelimenin önüne Arapça’da da kullanılan âl kelimesi getirilerek “zû min âl” formunda ya da nispe kullanılarak belirtilir.³⁸²

Tedmür Arap krallığının yönetim merkezi Palmira ve civarındaki şehirler kozmopolit bir kültür ve önemli bir ticaret bölgesi olmasına karşın nesep kültürünün ve kabîlevî yapının etkin olduğu bir toplumsal yapının ipuçlarını vermektedir. Bu şehirlerin kan bağı kültürünün etkin olduğu bölgelere yakın oluşu, şehirlere yerleşen kabîle liderleri ve eşrâfî ile bedevî hayat süren kabîlenin diğer kısmı ile bağların hayatiyetini sürdürmesi bölgenin kültüründe nesebî öğelerin canlı bir biçimde yer almasına neden olmuştur. Bunun bir sonucu olarak sosyal ilişkiler akrabalık terimleri üzerinden ifade edilmiştir.³⁸³

Palmira kitabelerinde sosyal yapının temelinde kabîleler bulunmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere bu kabîleler “fahz” olarak ifade edilmektedir. Kişiler kendilerini derinlikleri genellikle üç ya da beş nesil olan ve yedi nesil derinliğe varabilen neseplerle ifade etmektedir. Aile ve ailenin de bağlı olduğu kabîle bu neseplerin bir parçasıdır. Yazıtlardan hareketle on iki nesil derinliğe varan nesepler inşa edilebilmiştir ki buradan hareketle bu metinlerdeki şecerelerin var olan kültürün tamamını yansıtmadığı söylenebilir. Sosyal yapı segmentik soy esası üzerine kuruludur ve kabîle, kabîle altı gruplar ya da geniş aileler “benî” kelimesi eklenerek ifade edilmektedir. Bu da Arapça’da olduğu gibi kavramın geniş bir anlam kümesine sahip olduğunu göstermektedir. Her ne kadar bu gruplar arasındaki farklar ve kesin

³⁸¹ Klaas Dijkstra, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence* (Leiden: Brill, 1995), 59.

³⁸² L. Nehme - M. C. Macdonald, “‘Bny, ’l and ’hl in Nabataean and Safaitic”, *Dûma 3: The 2012 Report of the Saudi-Italian-French Archaeological Project at Dûmat al-Jandal, Saudi Arabia*, ed. G. Charloux vd. (Riyadh, 2015), 71.

³⁸³ Dijkstra, *Life and Loyalty*, 13-14.

sınırlar net olarak anlaşılmasa da teorik olarak aile, aşîret ve kabîle şeklinde sıralandıkları kabul edilebilir.³⁸⁴

Kuzey Arabistan lehçelerinde yazılan, özellikle Safâî ve Hismaî gibi Arapça sayılan,³⁸⁵ dolayısıyla Arap nesep kültürüne doğrudan etkileri bulunduğunu varsayabileceğimiz yazıt kümelerine dair genel bir panorama sunmak gerekirse, Kuzey yazıtları içerisinde bir istisnayı teşkil edecek şekilde hem grafiti hem de âbidevî tarzdaki Dedânî yazıtlarını³⁸⁶ ilk olarak sayabiliriz. Antik ismi Dedân olan el-Ûla bölgesi merkez olmak üzere tesis edilmiş Lihyânî krallığının³⁸⁷ yönetimi altında yaşamış Araplar'ın kazımış olduğu bu yazıtlarda genellikle kısa nesepler kullanılır ve pek azı, yazar hariç olmak üzere üç nesil derinliği geçer.³⁸⁸ Bir nesep grubuna aidiyet “zû” ya da “zû-âl” ifadesinin kelimenin başında kullanılmasıyla ifade edilir. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi yazar, kabîle mensubiyetini nispe³⁸⁹ ile ifade edebilmektedir. Hismaî³⁹⁰ yazıtlardaki nesep formları da çoğunluğu “*fulân b. fulân*” şeklinde iki nesil derinlikteyken nadir olmakla birlikte on nesil derinliğe varan neseplere rastlamak mümkündür.³⁹¹ Bu kısa yazıtlarda da yazar kendini “zû-âli fulân”

³⁸⁴ Piersimoni, *The Palmyrene Prosopography*, 544, 555, 845, 846; Dijkstra, *Life and Loyalty*, 97.

³⁸⁵ al-Jallad, *Safaitic inscriptions*, 11-12.

³⁸⁶ María del Carmen Hidalgo vd. (ed.), *The OCIANA Corpus of Dadanitic Inscriptions Preliminary Edition* (Oxford: The Khalili Research Centre, 2017), VII.

³⁸⁷ el-Ensârî, “The State of Lihyân”, 192.

³⁸⁸ JSLih 071: Aneze b. As b. Tenyel b. Abd zû-âl Han’ahneket. Bu derinliğin nadir örneklerinden bazıları, U 069, Qasr al-Sani 5 yazarların yalnızca neseplerini yazdığı yazıtlardır. Bkz. OCIANA Ayrıca bkz. F. Kootstra, *The Writing Culture of Ancient Dadân: A Description and Quantitative Analysis of Linguistic Variation* (Leiden, The Netherlands: Leiden University, Ph.D., 2019), 40.

³⁸⁹ JSLih 321: Azleh b. As el-Kasnî örneğinde olduğu gibi. Bkz. OCIANA

³⁹⁰ Çalışmamızda bu yazıtların sınıflandırılması konusunda OCIANA veri tabanı esas alınmıştır. Hismaî yazıtlar daha önce Semûdî olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmeler yazıtların bulundukları bölgeye nispetle sonradan üretilmiştir. Örneğin Semûdî yazıtların Kur’an’da bildirilen [el-A’râf (7/73)] Semûd kavmi ile ilgisi olmadığı, bu isimlendirmenin tamamen bir varsayımdan ibaret olduğu ve bu konuda bir bağlantı kurmanın riskli olduğuna dair görüşlere rastlamak mümkündür. [Bkz. M. C. Macdonald, “Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 11 (2000), 33; G. L. Della Vida, “Pre-Islamic Arabia”, *The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris (New York: Russell & Russell, 1963), 38; Irfan Shahid, “Thamud”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), X/436.]. Bununla birlikte bu yazıtların sahibinin Kur’an’da anılan Semûd kavmi olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Örn. bkz. Dursun Hazer, “Sâmî Diller ve Arapçanın Bu Diller İçindeki Yeri”, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2019), 68.

³⁹¹ G. J. Corbett, “The Signs That Bind: Identifying Individuals, Families and Friends in Hismaic Inscriptions”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 23 (2012), 175. Bu yazıtlar, KJA 138, CH.07-0001-01.02’dir. OCIANA veritabanına kayıtlı yalnızca nesep içeren 3210 yazıt içerisinde bu derinlikteki nesep içeren yazıt sayısı ikidir.

(örn. KJA 36) ya da “zû fulân” şeklinde bir kabîleye nispet etmektedir. Beyt ve ehl birer nesebî grup olarak kullanılırken nispetlere de rastlamak mümkündür.³⁹² Bu metinlerin yazarlarının nesep yazma konusunda örneğin Semûdî yazıtlara göre daha istekli olduklarını söyleyebiliriz.

Safâî Yazıtlar ve Nesep

Bugünkü Ürdün’ün kuzey doğusu, Suriye çölünün güneyi ve Suûdî Arabistan’ın kuzey bölgelerinde yaşamış bedevîler tarafından kazılarak, neredeyse tamamı grafiti tarzı yazılardan oluşan yazıt grubu Safâî olarak sınıflandırılmıştır. “Safâ” bu yazıtları yazan kabîlelerin kendilerine verdikleri bir isim değildir. Yazıtların ilk defa bulunduğu bölgenin yakınındaki dağın ismidir.³⁹³ Safâî yazıtlar ne zaman yazıldıklarına dair kimi tarihlendirmeler içerirler ancak bunlar yazan kişi ve kabîle açısından önemli bir olay olduğu için net bir tarihe sabitlenmeleri imkânsız gibidir.³⁹⁴ Ancak bunları MÖ I. yüzyıldan MS IV.³⁹⁵ yüzyıl ya da Müslümanların Suriye bölgesine girdikleri tarih³⁹⁶ arasındaki zaman dilimine tarihleyen görüşler mevcuttur.

Safâî yazıtları kazıyan kişiler çölde yaşayan bedevîlerdir. Sözlü geleneğe sahip; bununla birlikte yazının da bulunduğu bir kültürün mensubu olan bu bedevîler metinlerinde hayat tarzlarının pek çok ögesini yansıtmaktadırlar. Kederlenilen şeyler, yapılan savaş ve baskınlar, bu baskınlarda ölen yakınlar, develer, düşman topraklarından yağmalanan şeyler, kabîlelerin yaptığı hilfler, hayvanlar için yağmur mevsimlerine göre düzenlenen göçler, düşman kabîleler tarafından öldürülen akrabalar, bunlara duyulan üzüntü ve intikam için putlardan yardım dileme gibi

³⁹² Mahmûd Muhammed Revsân, *el-Kabâilü’s-Semûdiyye ve’s-Safeviyye: dirâse mukârene* (Riyad: Câmiatü’l-Melik Suud, 1987), 126-127.

³⁹³ G. L. Harding, “The Safaitic Tribes”, *al-Abhath* 3/4/22 (1969), 4; A. al-Manaser (ed.), *The OCIANA Corpus of Safaitic Inscriptions Preliminary Edition* (Oxford: The Khalili Research Centre, 2017), VII.

³⁹⁴ Amrat soyundan/kabîlesinden Kismet kimsesiz kaldı ve teslim oldu ancak daha sonra lider Ravdat’ın çölün içlerine güneye doğru göç ettiği “sene” kurtuldu (HCH 194). Ayrıca C 2555, C 2577 ve Betts 4 örneğinde (*Kayser’in eyaleti ilanı senesi*) olduğu gibi nadir yazıtlarda Safâîler komşu oldukları devletler ya da halklarla ilgili tarihlere atıf yaptıklarından tahmini tarihlere ulaşmak mümkündür. Bkz. OCIANA.

³⁹⁵ M. C. Macdonald, “Literacy in an Oral Environment”, *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard*, ed. Piotr Bienkowski vd. (New York; London: T & T Clark, 2005), 70; Alisø, *Affiliations Carved in Stone*, 70.

³⁹⁶ Littmann, *Semitic Inscriptions*, 113.

konular bu yazıtların içeriğini meydana getirmektedir. Dolayısıyla bedevî yaşamına dair bizzat kendi okuma biçimleri üzerinden mâlûmat sunmaktadırlar.³⁹⁷

Safâî kabîlelerin Arap oldukları ve bu yazıtlardan yansıyan kültürün Arap kabîlevi kültürü ile benzerliği konusunda genel bir kabul olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak bu yazıtların dili, gramer ve çeşitli dil özellikleri bakımından Arapça'ya benzemektedir.³⁹⁸ Dolayısıyla kullanılan dil Kuzey Arapçası'nın bir lehçesi olarak kabul edilir. Ayrıca Safâî yazıtların bulunduğu bölgelerin sakinleri Yunan ve Romalı müellifler tarafından Arap olarak nitelendirilmişlerdir ve bu bölgede Araplar'dan başkasının yaşadığına dair tarihî bir kayıt da bulunmamaktadır.³⁹⁹ Safâî kabîlelerin kesif bir bedevî hayat yaşadıkları gerçeği üzerinden; bedevî yaşam tarzının değişime olan direncini göz önünde tutarsak, bölgedeki kültürün kayda değer bir değişim geçirmediği sonucuna varılabilir. Bu da onların İslâmî dönemdeki bedevîlerle yakın bir hayat tarzı yaşadığı fikrini kuvvetlendirir.⁴⁰⁰ Dolayısıyla İslâmî dönemdeki nesep kültürü ve nesepleri anlamak açısından önemli bir kıyas noktası teşkil etmektedirler. Bu yazıtlarda yer alan nesepler ve içerisinden neşet ettikleri nesep kültürü konusunda, İslâmî dönemin kuvvetli tarihî kökleri olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁰¹ Aynı şekilde Safâî nesep kültürünü anlamak konusunda İslâmî dönem kültürü önemli bir açıklayıcı

³⁹⁷ Macdonald, "Sixth Century", 23; Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 1.

³⁹⁸ Ahmad al-Jallad, "What is Ancient North Arabian?", *Re-Engaging Comparative Semitic and Arabic Studies*, ed. Daniel Birnstiel vd. (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018), 17-21; E. Welfinson, *Târîhü'l-lugâti's-sâmiyye* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1929), 183.

³⁹⁹ Littmann, *Semitic Inscriptions*, 106.

⁴⁰⁰ V. A. Clark, *A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan* (Ann Arbor: University of Melbourne (Australia), Ph.D., 1980), 148.

⁴⁰¹ Birçok araştırmacının bu görüşü paylaştığını söyleyebiliriz. Örn bkz. Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/45; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Cassical Period* (Cambridge: Cambridge University, 1994), 54; Teresa Bernheimer, *Ali'nin Ailesi (The Alids: the first family of Islam, 750-1200.)*, çev. Kolektif (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015), 31. Arap nesepleri üzerine kapsamlı bir araştırma ortaya koyan ve neseplerin bu kadar detaylı ve segmentik oluşunu İslâmî dönemin suni ürünleri olmasına yoran Z. Szombathy (örn. bkz. s. 12) bu tezine kuvvetli bir karşıt delil sunan Safâî nesepler konusunu fazlaca irdedilememekte, bunların Safâî/Arap kabîle kültürünün iç dinamiklerinin ürettiği nesepler olmak yerine çevre yazılı kültürlerin etkisi sonucu oluşturulduğunu düşünmektedir. Ayrıca yazarların da yüksek seviyeli kişiler olduğu kanaatindedir. Ona göre bedevîlerin ezberledikleri nesepler derinliksiz ve yalnızca pratik bir dayanışma üretecek olanlardır. Bu açıdan Safâî neseplerinin İslâmî dönemdekiler için bir kanıt olamayacağını ileri sürer. Bkz. Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 75.

vazifesi görür. J. Ryckmans'ın da ifade ettiği gibi İslâmî dönemdeki örnekler İslâm öncesi örneklerini sıkı biçimde takip etmektedirler.⁴⁰²

Safâî yazıtları kazıyan kişiler kendilerini nesepleri ile tanıtmaya özel bir önem vermektedir. Bunu farklı konulardaki yazıtlarda görebilmek mümkün iken; yalnızca isimlerinden oluşan yazılar yazmak da onları cezbetmiş görünmektedir. Zira buna dair çokça örneğe rastlamak mümkündür. Nesebini, okuyanlara karşı ifade etmenin İslâmî dönemde olduğu gibi onlar için bir övünç vesilesi olduğunu tahmin edebiliriz. Soyunu kaç nesil derinlikte ifade ettiği, taşıdığı kanın da saflığı, kimliğinin derin köklerini ve yaşadığı bölgedeki hak sahipliğinin kadim meşruiyetini gösteriyor olacaktır. Bunun yanında nesebini daha çok ezberlemenin edebi bir yönü ve bedevî kültürdeki hafızaya vurguyu da içeren bir yanı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte nesebin pratik faydaları ile hafıza gücünü gösteren ezberin mezcedildiği bir zihin yapısına şahitlik ediyor da olabiliriz. Neticede Bedevî Arap kültürü ve bunun bir uzantısı olarak Arap kültüründeki nesebin önemini ortaya koyan, derinliği yirmi dört nesle varan neseplere rastlanmaktadır.⁴⁰³

Safâî yazıtlarda sadece yazarın isminden ibaret olanlar ve iki nesil derinliğe ulaşanlar diğer derinliklere oranla daha fazladır. Uzun neseplerin ise yüksek statü göstergesi olduğuna dair görüşler mevcuttur. Halbuki D. Alisoy'un da belirttiği gibi bu teori Safâî neseplerini bütünüyle açıklamaz. Binaenaleyh iki nesil derinlikteki nesepler nesebî kültürün yüzeyselliğine işaret olarak yorumlanmamalıdır. Kişinin ataları üzerinden kendini ifade ettiği, sosyal statü kazanıp geçmişle bağ kurmanın bu denli önemli görüldüğü bir toplumda neseplerin babanın ötesine geçmesi oldukça doğal olmalıdır. Bu açıdan yazıtlardan yansıyanın ötesinde bir kültürün varlığından kolaylıkla bahsedilebilir.⁴⁰⁴

Safâî yazıtlarda soy net bir biçimde baba yanlı olarak izlenir. Lineer formda neseplerle birlikte kardeş, amca gibi akrabalara da yer verilir. Bununla birlikte İslâmî

⁴⁰² J. Ryckmans, "Three Generations' Matrilineal Genealogy in a Hasaeen Inscription: Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia", *Bahrain Through the Ages : The Archaeology*, ed. S.H. Al-Khalifa (London: Newyork : Routledge, 1986), 408.

⁴⁰³ AbWS 8: *Kadm b. Samt b. Gayrel b. Zikr b. Zena'l b. Sib b. Adarul b. Ba'deh b. Gaddet b. Andet b. Vesit b. Zaf b. Gan'el b. Ga'r b. Avd b. Vehbul b. Uded b. Ayl b. Am b. Recelet b. Der'al b. Herm b. Ebcer b. Ans. Bkz.* http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/corpus/pages/OCIANA_0047066.html.

⁴⁰⁴ Alisoy, *Affiliations Carved in Stone*, 49.

dönem neseplerinde olduğu gibi ana tarafından akrabalık da tamamen göz ardı edilmez. Örneğin bir yazıtta yazar, ninesinin dört nesil anneler üzerinden nesebini saymaktadır⁴⁰⁵ ki bu, İslâmî dönemdeki örneklerle örtüşmektedir. Elbette ikinci gruptakiler bunun daha gelişmiş örnekleridir.⁴⁰⁶

Safâî yazıtlarda kan bağı net bir biçimde öne çıkar ancak kimi yazıtlarda yazar kendini bir süvariler topluluğuna nispet etmektedir. M. Macdanold bunu kimlik algısındaki değişime işaret olarak yorumlamaktadır.⁴⁰⁷ İslâmî dönemde şehirleşme ve hukukî otoritenin tesisi ile birlikte nesep bağlarının zayıflaması, yerine bölge, mezhep, meslek aidiyetlerinin ön plana çıkması şeklinde bir dönüşümü esas alırsak, bedevî yapının hala çözülmemiş olduğu Safâî kabîlelerinde bunun bir mesleki aidiyet olarak algılanması zor görünmektedir. Aynı zamanda savaşçı yönü ön planda olan bir uğraşın vurgulanması İslâmî dönem nesep eserleri ile uyum içerisindedir. Nitekim biz nesep eserlerinde herhangi bir savaş sırasında görev üstlenen kişilerin ön plana çıkarıldığını görürüz. Buradaki aidiyet bir açıdan nesep bağlarının daha kuvvetli biçimde vurgulanmasını da doğrurabilir. Zira bu tür önemli ve genellikle nesep grubunun kendinden güç aldığı kişiler, kimlik ve asabiyyenin korunması ve güçlenmesi açısından önemli bir figürdür.

Safâî yazıtlarda sosyal gruplar nesep bağı üzerine bina edilmiştir. Yazarlar neseplerini bağlı bulundukları soya ismini veren kişiye kadar götürürler. Kabîleî kimlik çok katmanlı bir yapı arz edebilir ancak bu seviyelerin İslâmî dönemdeki Arap nesep yapısında olduğu gibi özel isimlerine (fahz, batn vs.) rastlanmaz. Bununla birlikte kişi kendini bir fahz ya da batna ve onun üzerinde bir kabîleye nispet ederek ifade edebilir. Bu, babaların kabîlenin en üst atasına kadar sıralanması şeklinde

⁴⁰⁵ Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 40.

⁴⁰⁶ Nesep kitaplarında sıkça tekrarlanan örnekler arasından dikkat çekici bir örneği burada belirtmek gerekirse bu İbn Habîb'in Hz. Osman'ın annesinin soyunu yine anneler üzerinden on üç nesil derinlikte vermesidir. Ancak bu "Fulâne bt. Fulâne bt. Fulâne" şeklinde lineer biçimde değil onun annesi, onun annesi şeklinde ve her bir annenin de baba tarafından belli bir derinlikteki nesebi verilerek yapılır. ("...daha sonra Osman b. Affân b. Ebi'l-Âs... halife olmuştur. Annesi Ervâ bt. Küreyz b. Rebîa b. Habîb b. Abdüşems b. Abdümenâf'tır. Onun annesi ise Fâtıma bt. Amr b. Âiz b. İmrân b. Mahzûm b. Yakaza b. Mürre'dir..."). Bkz. İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 14-15.

⁴⁰⁷ M. C. Macdonald, "Nomads and the Hawran in the Late Hellenistic and Roman Periods: A Reassessment of the Epigraphic Evidence", *Syria. Archéologie, Art et histoire*, (1993), 374.

olabildiği gibi nadir⁴⁰⁸ de olsa nispe⁴⁰⁹ ile ya da “zû-âlu fulân” şeklindeki kullanımla da yapılabilir.⁴¹⁰ Batn ve fahz seviyesindeki neseplerde bir kesinliğin olduğu tahmin edilebilir ancak bunun üzerindeki kabîle düzeyinde yer yer takdim te’hir, bazı yerlerin zaman içerisinde göz ardı edilerek kesilmesi (teleskobik kullanım) gibi nesebin itibarî oluşuna işaret eden ameliyelerin varlığından söz edilebilir.⁴¹¹ Kişi kendini genelde bir soya nispet ederken nadir de olsa iki ve sıra dışı bir örnekte olduğu gibi dört soya nispet eder.⁴¹² Bunların yakından uzak olana doğru bir sıra izlemeleri kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte önce kabîle sonra daha alt seviyedeki soyun belirtilmesi ihtimali de bulunur.⁴¹³ Kişinin hangi seviyedeki nesebi kullanacağı ise bulunduğu durumla yakından ilgilidir. Birinci bölümde değinildiği üzere birey çok geniş grupların desteğine gerek duyduğunda onlarla kan bağını uzak bağlarla da olsa hatırlatacak ve bunu tesis etmeye çalışacaktır.

Safâî yazıtlarda nesebî yapıları ifade etmek üzere ilgili grubun isminin önüne “zû”, “zû-âl” ya da “âl” kelimesi getirilir ve bunun Arapça’daki “âl” kelimesinden mülhem olduğu kabul edilir. Bu, “zû-âl”, “zû-ehl” şeklindeki formun kısaltmış halidir. Zû kavramı burada kişiye, âl ise ait olduğu topluluğa işaret eder. Bu kullanımlar arasında kesin sınırlar çizmek zordur. Onların “zû” ekini eklemekle kabîleyi, bunu kullanmayarak daha küçük birimleri, aileyi ve kabîle alt kollarını kastettikleri düşünülmektedir. Âl kavramının kesin bir anlamı yoktur. Aileden kabîleye ve Romalılar (âlu Rûm) gibi büyük insan topluluklarına işaret edebilecek çok geniş bir anlam kümesine sahiptir. Dolayısıyla nesebin herhangi bir noktasındaki soylar için bu terim kullanılabilmektedir. Kabîle isimleri “âlu fulân” şeklinde olabildiği gibi “âlu fulân b. fulân” şeklinde de belirtilmektedir.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Macdonald, “Nomads and the Hawran”, 308.

⁴⁰⁹ Örn. C 2926 vd. bkz. OCIANA

⁴¹⁰ Üç kardeşin yazmış olduğu üç ayrı yazıttan biri kendini beş nesil derinlikte bir neseple fahza nispet ederken, diğeri bunu sekiz nesil ile yapmaktadır. Üçüncü kardeş ise ilginç biçimde on altı nesil derinlikteki bir nesep ile kabîlenin atasına bağlamaktadır. Bkz. Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 50-51.

⁴¹¹ Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 50, 67.

⁴¹² Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 61-62.

⁴¹³ Revsân, *el-Kabâilü’s-Semûdiyye ve’s-Safeviyye*, 263.

⁴¹⁴ Macdonald, “Was There a ‘Bedouinization of Arabia’?”, 47-53; Harding, “The Safaitic Tribes”, 3-5; al-Jallad, *Safaitic inscriptions*, 57-58; Z. A. Telafha vd., “Nukûşu ‘Arabiyye şimaliyye Safâiyye min maktai tulûli Zeyli’l-feresi’l bâdiyeti’l-Urdûniyye”, *Mecelletü Câmîati Taybe* 7 (2015), 386.

G. Harding, klasik sözlüklerde “âl” kavramının kabîle karşılığının olmadığını söylemekte ve sonraki dönemde anlam daralmasına uğradığını ima etmektedir.⁴¹⁵ Öte yandan bu kavramların pratik kullanımlarının lügat anlamlarını ziyadesiyle aşılıyor oluşu bir yana; âl kelimesinin sözlüklerde aileden, kişinin ehl-i beytinden, kendi kavminden, din mensuplarına uzanan çok geniş bir anlamı karşıladığını belirtmek gerekir. Bu kavramın ehlden dönüştüğü kabul edilir ancak kullanım alanı ona göre daha sınırlıdır. Örneğin zaman ve mekân isimlerinin başına gelmediğinden Âlu Kûfe şeklinde bir kullanım görülmez. Bu da nesep merkezli kullanımına işaret olmalıdır. Âlu Muhammed’de olduğu gibi dar bir aile anlamı ile Müslümanlar şeklinde geniş bir anlam da kastediliyor olabilir.⁴¹⁶ Dolayısıyla bu kavramın kullanımının İslâmî dönem kaynakları ile bir paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Safâî yazıtların kullanmış olduğu nesep temelli gruplardan raht kavramına yukarıda değinilmişti. Ayrıca beyt⁴¹⁷ ve ehl⁴¹⁸ kelimeleri de aileyi ve yakın akrabaları karşılar. Beyt kelimesi çadır⁴¹⁹ anlamında da kullanılır ve iki kavram arasında çadır ve çadırdaki yaşayanlar şeklinde bir ilişki olduğu düşünülmüştür.⁴²⁰

Safâî yazıtları yazan toplulukların kendilerini tanımladıkları, bütün kabîleleri kapsayan bir üst kimliğe ve buradan neşet eden kabîle neseplerine sahip olup olmadığını bilemiyoruz ancak İslâmî dönemle yapılan bir kıyaslama üzerinden bunların varlığından söz edilebilir. Cevâd Ali’nin belirttiği gibi eğer kabîleler arasında bağlantı kuran nesepleri hakiki akrabalıklar yerine hilflerin/ittifakların nesep üzerinden ifadesi olarak kabul edersek;⁴²¹ yine coğrafî yakınlığın da nesepler üzerinden akrabalık terimleri ile ifade edildiği gerçeğini göz önüne alırsak⁴²² -ki bunu modern dönem etnografik verileri ile de desteklemek mümkündür⁴²³ - Safâî toplumunu

⁴¹⁵ Harding, “The Safaitic Tribes”, 3. V. Clark da kelimenin köken olarak aynı olduğunu, kullanım olarak ise paralellik gösterdiğini ancak İslâmî dönemde farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. Clark, *Safaitic Inscriptions*, 148.

⁴¹⁶ Suhârî, *el-Ensâb*, 183; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 183.

⁴¹⁷ Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 33.

⁴¹⁸ NSR 1b, C 88, C 1871 vb. bkz. OCIANA

⁴¹⁹ C 1539, HASI 62 bkz. OCIANA

⁴²⁰ Nehme - Macdonald, “Nabataean and Safaitic”, 73.

⁴²¹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/165.

⁴²² Wilson, *Genealogy and History*, 160; Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/43.

⁴²³ Sahlins, “The Segmentary Lineage”, 331.

oluşturan kabîlelerin akrabalığını ifade eden yegane örneği⁴²⁴ geniş bir resmin henüz ortaya çıkmış küçük bir kısmı olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır.

2.2. Nesepler ve Kültürel Arka Planı

2.2.1. Kişi Açısından Baba Soyu ve Önemi (Babalar ve Oğullar Arasındaki Eşleme)

Nesepler yakın veya uzak fark etmeksizin temel bir bağ üzerinden gelişir. Bu da baba ile oğul arasındaki kan bağı ve bundan doğan ayniyet ve aidiyettir. Diğer Sâmi kavimlerde olduğu gibi Arap nesepleri düşüncesinde de oğul ve baba ifadelerinin hangi derecede bir kan bağına kastettiğini anlamak yer yer güç olabilir. Zira bu iki kavram öz baba ya da oğulu kastediyor olabileceği gibi nesebin en uzağındaki isim ile kabîle ya da kabîle grubu arasında bir baba oğul ilişkisini vurguluyor olabilir. Bu doğrultuda kişinin kabîleye ismini veren baba⁴²⁵ ya da çok daha uzak babalarla aidiyeti aynı ilişki üzerinden ortaya konulur. Kahtânî bir Arab'ın “*Babamız, Allah'ın peygamberi Hûd'dur (as), biz de onun temiz çocuklarıyız*”⁴²⁶ yahut da Adnânî şair Cerîr'in “*Babamız (Hz.) İbrâhim'dir*”⁴²⁷ ifadeleri bunun örneğidir. Aslında baba ile oğul arasındaki bu ilişkiyi matematikteki ‘x.y.z...n’ye benzetebiliriz. Burada öğeler arasında teorik olarak bir işlem önceliği yoktur.⁴²⁸ Dizinin başındaki ve sonundaki sıra arasındaki nesebî uzaklık teoride yakın addedilebilir.⁴²⁹

Uzun nesepler, kurucu atadan itibaren bozulmamış ve ona içkin üstün meziyetlerin nesiller boyu şaşırmadan aktarımını ima eder. Fakat pratik hayatta kişinin

⁴²⁴ Alisøy, *Affiliations Carved in Stone*, 55.

⁴²⁵ Örn. Ak b. Adnân bizim babamızdır. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 54.

⁴²⁶ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh Neşvân el-Himyerî, *Mülûkü Himyer ve akyâlû'l-Yemen ve şerhuhâ el-müsemmâ hulâsatü's-sîre el-câmi'a li-'acâ'ibi ahlâki'l-mülûki't-tebâbi'a*, thk. Seyyid Ali İsmail Müeyyed, İsmail Ahmed Cerafi (Beyrut: Dârü'l-Avde, 1978), 2.

⁴²⁷ Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 109.

⁴²⁸ İbn Sa'd'ın yer verdiği bir anlatıma göre İbn Ömer kendisine “*Ben Allah Resulü'nün havarisinin oğluyum*” diyen birine, “*Eğer sen Zübeyr'in (b. Avvâm) oğullarından biri değilsen bu iddia doğru değildir*” şeklinde cevap vermektedir. Bu anekdot bize uzak babalar üzerinden soy iddia etmek yerine kişinin kendi babası ile nispetinin uygun görüldüğüne ya da uzak babalar üzerinden nesebî bir övünmenin hoş görülmediğine dair imalar barındırmaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/99.

⁴²⁹ Kendisine Müslim b. Müslim şeklinde hitap edilen kişi “*Babalarımı baştan sona saydım ve içlerinde bu isimde kimseyi bulamadım*” diyerek seçerenin herhangi bir yerine kişinin nispet edilebileceği gerçeğine işaret etmektedir. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/279.

yakın akrabalarına, özellikle babası ve dedesi ya da birkaç nesil öteye geçmeyen batn içerisindeki dedelerine benzetildiğini söylemeliyiz. Elbette seçilen “baba” kişinin bulunduğu durumla ve beklentileri ile ilişkilidir. Bu konuya ileride temas edilecektir ancak neseplerdeki bu temel ilişkinin Arap zihniyetinde ne anlama geldiğini yani baba ile soyundan gelenleri özdeşleştiren tasarımları çözümlemek, nesep kavramının zihinlerde çağrıştırdığı anlamı ortaya koymak, nesebin sosyal arka planını anlamak ve seçmeleri inşa eden zihniyeti analiz etmek adına önemli bir adım olacaktır. Neseplerin genelinde görülen bu ilişki, kişi nesepleri kısmında daha etkindir.

Baba ile öz oğlu arasındaki ilişki biyolojik ve hukukîdir. Bir bakıma insan olmanın bir gereğidir çünkü yakın akrabalar arasında nesepten dolayı birbirini doğal olarak bir destekleme duygusu mevcuttur. Ancak kan bağı üzerinden geniş bir anlam dünyası ile karşı karşıya kalırız. Bu da nesep düşüncesinin temelini oluşturur. Yani nesep düşüncesi babaların sıralanmasından çok daha geniş bir arka plana dayanır.

Nesep, tarihsel öğeler üzerinden kişiyi ve sosyal yapıyı yönlendirici birtakım anlamlar üretir.⁴³⁰ Kişi nesep üzerinden babalar vasıtasıyla çok uzak bir geçmiş ile bağ kurar. Onun sosyal statüsü ve hayatına yön veren ilkeler kendi babasından olduğu kadar geçmişteki babalarından da aynı ölçüde etkilenir. Ahlakî sonuçlar ürettiğine inanıldığından bir bakıma nesep kişi için bir yazgıdır ve kendini onun içerisinde bulur.⁴³¹ Soy kimi anlatıların satır aralarında kişiler için belli hakların elde edilmesi için temel argümandır ve haklar soya verili şeyler olarak görülür.⁴³² Kişi kendi konumunu borçlu olduğu babalara derin bir saygı içerisinde⁴³³ ve uzak, efsanevî geçmişe uzanan nesepler bu dünyanın gücünü onun soyundan gelenlere aktarır.⁴³⁴ Kişi

⁴³⁰ Benzer ifadeler için bkz. Irving Goldman, “Genealogy”, *The Encyclopedia of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1987), 5/502.

⁴³¹ Benzer ifadeler için bkz. Lila Abu-Lughod, *Peçeli duygular = Veiled sentiments*, çev. Suat. Ertüzün (İstanbul: Epsilon, 2004), 98. Ayrıca, Muâviye’nin siyasî hayatı boyunca attığı adımların, onu motive eden şeylerin nesebinde kodlandığına, Benî Harb ve Benî Abdüşems’in onun genel politikasının şekillenmesi üzerinde etkili olduğuna, yetiştiği ortamdaki nesebî kültürün siyaseti üzerindeki etkilerine dair Humprey’in tespitleri isabetli bir örnek olarak sunulabilir. Bkz. Humphreys, *Mu’awiya Ibn Abi Sufyan*, 29-36.

⁴³² Örn. bkz. Taberî, *Târîh*, 2/69.

⁴³³ Adî b. Zeyd’in “*Ben efendilerin oğluyum ve onlar sayesinde efendi oldum*” dizelerini bunun basit bir örneği olarak sunabiliriz. Bkz. Ahmed Faruk İslîm, *el-Intima fi-şi’ri’l-câhilî* (Dımaşk: İttihâdû’l-Küttâbi’l-Arab, 1998), 54.

⁴³⁴ Rainer Neu, “Genealogy”, *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion* (Leiden : E.J. Brill, 2009), V/331.

için nesebi, maddî olduğu kadar mânevî de bir dayanak noktasıdır. Zor zamanlarda nesebini söylemek, bunu ilan etmek bir meydan okuma ve kuvvetini toplama vesilesi olabiliyordu. Bu düşüncenin bir yansıması olarak Amr b. Ma‘dikerib bir süvarinin kendini babasına nispet ettiği zaman daha şiddetli savaşacağını belirtmektedir.⁴³⁵ Nitekim bunun pratik birçok örneğini savaş sırasında neseplerini söyleyerek rakibine atılanların naralarında bulabiliyoruz.⁴³⁶ Bu şekilde nesepleri kendileri için mânevî bir istinat noktası olarak kullanan Araplar, düşmanın nesebini söylemesini de bir meydan okuma ve olumsuz sonuçlar doğuracak bir cesaret olarak yorumluyorlardı.⁴³⁷

Nesep, Arap için sosyal kimliğin bir parçası ve konumunu ifade eden temel yapı taşlarındandır. Kişi; nesebine ve hangi kabileden olduğuna göre değer görürdü. Bunu ortaya koyan bir örnekte Ziyâd b. Ebîh’in hâcibi insanları neye göre huzura aldığı sorusuna, ilk iki sırası “*ait oldukları aileler, nesepler*” olan bir sıralama ile cevap vermektedir.⁴³⁸ Karşılaşmalarda nesepler söylenmekte, böylece baba ve dedelerin ufkuna uzanarak buradan güç kazanılmaktadır.⁴³⁹ Kişiler babaları ve babalarının yaptıkları ile övünür, kimin daha üstün olduğu konusunda yarışıyorlardı. Bunu bir hakem ya da kâhinin huzurunda yaparlar ve daha az üstün olduğuna karar verilen, diğerine kararlaştırılan miktar malı vermekle yükümlü olurdu. Kişinin nesebini bilmemesi ise oldukça ayıplanan bir şeydir ve onu Ferezdak’ın “*Bir Taylı babasının kim olduğunu bilmez, her bir âlime bu soruyu sorsa da*” dizelerinde olduğu gibi hiciv şiirlerine malzeme yapabiliirdi.⁴⁴⁰

Babanın konumu kişinin şu anki konumu ile birebir ve açık bir ilişkiye sahiptir. Üsâme b. Zeyd’in, Yemen’den gelen bir kralın elbisesini giydiğinde Hakîm b. Hizâm’ın verdiği tepkide görüleceği üzere babası değerli elbise giymeyenin oğlunun

⁴³⁵ İslîm, *el-İntima fi-şi’ri’l-câhilî*, 50.

⁴³⁶ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen Merzûkî, *Şerhu dîvânî’l-hamâse*, thk. Garid eş-Şeyh (Beyrut: Dârü’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 2003), 128.

⁴³⁷ Buna dair bir örnek için bkz. Taberî, *Târîh*, 3/547-548.

⁴³⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 5/274.

⁴³⁹ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 164. Bu, herhangi bir metinde karşılaşılabileceğimiz üzere, anlatım bütün akıcılığı ile devam ederken müellifin kahramanın uzun nesebine yer vermesi onun okuyucu ile tanıştırılması ile aynı anlama gelmektedir. Buna dair bir örnek için bkz. Taberî, *Târîh*, 2/116. Eğer anlatılan kişinin nesebi hakkında bir bilgi yok ise bu, önemli bir eksiklik olarak görülecektir ve muhtemelen müellif bu eksikliğe vurgu yapacaktır.

⁴⁴⁰ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 164.

böyle bir konuma yükselmesi garip karşılanacaktır.⁴⁴¹ “*Beni ne ile hor görüyorlar? Babamda mı bir kusur var? Yoksa dedemde mi?*”⁴⁴² şeklinde çevirdiğimiz beyitleri ile şair bu gerçeğe işaret etmektedir. Kişilerin herhangi bir siyasî konuma layık olup olmadıkları direkt olarak, determinist bir bakış açısının katılığında babalarının konumu ile belirlenebiliyordu. Muâviye’ye gönderilen Kûfeli hoşnutsuzların onunla yaptıkları tartışmada Halife’nin “*Kim bu işe benden daha layıktır?*” sorusuna verdikleri “*Kimin babası ve kendisi İslâm’da senden daha kıdemli ise o*”⁴⁴³ şeklindeki cevapta bunun net yansımalarını bulmak mümkündür. Neseb, liyakat ve siyaset arasında kurulan bu sıkı ilişkiyi Muâviye ve Abdullah b. Zübeyr arasında geçtiği iddia edilen ve temel olarak çekişen tarafların kendi meziyetlerini göz ardı ederek bütünüyle babalar ve amcalar üzerinden bir üstünlük yarışına dönüşen tartışmada görebiliriz. Buna göre Muâviye oğlu Yezîd’in veliahtlığını ön plana çıkarmaktadır. Muhatabı ise onu “daha hayırlı olanı tercih etmemekle” suçlamaktadır. Muâviye onun kendini kastettiğini düşünerek her ikisinin yakın akrabaları (beyt) üzerinden bir kıyaslamayı gündeme getirmekte, oğlunun bu göreve layık olduğunu geçmiş babaları üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Zübeyr öncelikle kendi babasının “Cennetle müjdelenmesini” kastederek Allah tarafından, Yezîd’in babasının ise insanlar tarafından seçildiğini belirterek kendi üstünlüğünü iddia etmektedir. Muâviye ise bu “kutsal seçilmişliğe” Hz. Peygamber’in büyük dedesi Hâşim ile kendi büyük dedesi Abdüşems’in kardeşliğinden hareket ederek mukabele etmektedir. Onu “amcam” şeklinde tavsif ederek “Allah dini için amcamı seçti, insanlar da dünyaları için babamı seçti” şeklinde cevap vermektedir. Zira Hz. Peygamber Hâşim, insanların hilâfete getirdiği Muâviye ise Ümeyye soyundandır. Muâviye ayrıca amcasının onun babasını, babasının ise onun amcasını çağırdığında kendilerine itaat edildiğini belirtmektedir. Burada da yine Zübeyr’in büyük dedelerinden Abdüluzzâ’nın Hâşim’e itaat ettiğini hatırlatmaktadır. Babam ise amcamı çağırdı ve o da icâbet/itaat etti ifadesiyle de Abdümenâf’ın İbn Zübeyr’in “babası”nın kardeşi olan Abdüddâr’ı kendisine itaat ettirdiğini söylemektedir. İbn Zübeyr, Muâviye’nin Benî Hâşim’den olmadığını belirtirken; Muâviye onların kendisine neseben daha yakın oldukları argümanını

⁴⁴¹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/232.

⁴⁴² Hüsameddin, *el-Karâbe*, 373.

⁴⁴³ Taberî, *Târîh*, 4/324.

kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Zübeyr’e karşı onlarla övünmek kendisinin hakkıdır. Zira Abdümenâf isminde neseben birleşmektedirler ve iddiasına göre kendisi onlara, onlar da kendisine İbn Zübeyr’in konumundan daha sevimlidirler.⁴⁴⁴

Nesebin üst kısımlarında dahi olsa önemli bir kişi kendisinden çok sonra yaşayacak soyundan gelenlere avantajlar sağlayacaktır. Eğer Hz. Ebû Bekir gibi dinî bakımdan önemli bir kişi ise onun hatırına soyundan gelenlerin hatalarına göz yumulacaktır.⁴⁴⁵ Bunun aksi istikametinde yaşanan bir durum da Kerbelâ örneğinde olduğu gibi tarihsel kırılmalara yol açacaktır. İbn Sa’d’ın aktardığı rivayete göre Kerbelâ’da yaşananlara hayretini bildiren bir Yahudi lider “Benimle Hz. Dâvûd arasında yetmiş baba olmasına rağmen onlar beni ziyaret edip hürmet ederler. Ancak sizinle Peygamber arasında bir baba olmasına rağmen çocuğunu öldürdünüz”⁴⁴⁶ şeklindeki sözleri ile bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. Bu sözler Sâmiî dünyanın neseb anlayışına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Arap zihni babalar ile oğullar arasında fiziki benzerlik yanında davranış ve karakter aktarımı konusunda da sıkı bir geçişkenlik olduğunu kabul etmektedir.⁴⁴⁷ Çağdaş bir tarihçinin “Nutfelerin içerisinde âdeta tam anlamıyla teşekkül etmiş bir insanın varlığına inanılıyordu”⁴⁴⁸ ifadeleri bu tasavvuru açıklamaya oldukça uygundur. Kişilerin bir nesepten olmaları doğuştan belli davranışları da otomatik olarak kazanarak dünyaya gelmek anlamına geliyordu.⁴⁴⁹ Dolayısıyla kişinin doğası, değeri ve ahlakî meziyetleri nesebi ile ve buradan kendisine aktarılan kan ile birebir ilişkilidir.⁴⁵⁰ Yüksek seciyeli bir iş ortaya koyamıyor oluşu ise aslının düşüklüğü ile

⁴⁴⁴ İbn Kuteybe, *Garibü’l-hadîs*, 2/420-423.

⁴⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/420.

⁴⁴⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/452.

⁴⁴⁷ Goldziher, *İslam Kültürü*, 87.

⁴⁴⁸ Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Melek Fırat (İstanbul: Isık Yayınları, 2007), 242.

⁴⁴⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/66.

⁴⁵⁰ Abu-Lughod, *Peçeli duygular*, 60.

ilgilidir.⁴⁵¹ Baba ve annelerinin düşüklüğü onun şimdiki düşünüş tarzını etkiler ve bir yük gibi aşağı çeker, iyi iş yapmaktan uzaklaştırır.⁴⁵²

Araplar kişisel karşılaşmalar sırasında birbirlerini neseplerine göre kategorize etmekte ve buna göre kıymet vermekteydiler. Taraflar bu şekilde nesep bakımından denk olup olmadıkları konusunda fikirler üretiyor ve bu, davranışlarına etki edebiliyordu. Zira nesep, karşı taraf hakkında tahmin yürütülebilmesi için önemli bir argümandır. Çünkü bir babanın oğlu olmak kişinin ahlakı⁴⁵³ ve muhtemel davranışları açısından Arap zihni üzerinde kuvvetli bir yönlendiriciliğe sahipti. Bu etki kişinin en yakın babasından kaynaklanabildiği gibi çok uzak babaların karakteri de soyundan gelenlerde etkin biçimde görülebiliyor olabilir. Yani davranış konusunda baba ile oğul aynileşmesi nesil atlayabilir. Bu durumda kişi babasından farklı davranıyorsa geçmişteki babalarının etkisi altındadır anlamına gelmektedir.⁴⁵⁴ Örneğin İbn Kuteybe bunu kişinin ahlak ya da şemâil veya her ikisi bakımından şeceresinin derinlerinde bir yerdeki dedelerine çekmesiyle açıklamaktadır.⁴⁵⁵ Bunun tipik ve nesep eserleri içerisindeki nadir yorumlardan biri olan örneğini Zübeyr b. Bekkâr'ın Hz. Peygamber'e "*İbn Ebî Kebşe*" denilmesine dair yaptığı açıklamalarda bulabiliriz. Buna göre "*Araplar kişinin yaptığı hareketlerin onun soyunun yapmaya mecbur bıraktığı şeyler olduğuna inanırlardı.*" Bu bağlamda müşrikler Hz. Peygamber'in risaletini onun anne tarafından dedesi sayılan Ebû Kebşe'nin ilk defa Şira yıldızına tapmasına benzetiyorlardı.⁴⁵⁶ Bununla birlikte kişinin davranışları ya da karakteri babasından (ya da uzaktaki babalarından) farklı ise genel teoriye aykırı kabul edilir.

⁴⁵¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/138. Buna dair bir örneği Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin babası Abdullah hakkında Eġânî'de aktarılan rivayette bulabiliriz. İsfahânî onun, babaları gibi şerefli bir kişi olmadığını belirtir. Bu da onun babasının gerçek çocuğu olmadığı şeklindeki suçlamaların temel sebebi gibi görünür. Bkz. el-İsfahânî, *el-Eġânî*, 22/275.

⁴⁵² Ebû Nefr (Ebû Dubeybe) el-Hakem b. Hakîm Tırmîmâh, *Dîvânü't-Tırmîmâh*, thk. İzze Hasan (Beyrut: Dârü's-Şarki'l-Arabi, 1994), 91 (Beyit No: 5).

⁴⁵³ Nesep sahibi kişilerin genellikle ahlaklı ve üstün davranacaklarına dair bir örnek için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/404. Kendine cömert davranan -düşük nesepli kabul edilen- Bâhile kabîlesinden bir kişi hakkında şair Ebû Nüvâs'ın "*Nesebi Bahilî olsa da fiilleri tam bir hasep/nesep sahibi Kureyşli gibidir*" dizeleri belli gruplara ait otomatik davranış beklentilerini yansıtmaktadır. Bu anekdot ve şiir için bkz. Ebû Hiffân b. Harb Mühezzi, *Ahbâru Ebî Nüvâs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc (Kahire: Mektebetu Mısır, t.y.), 111-112.

⁴⁵⁴ Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in a Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University, 1980), 99.

⁴⁵⁵ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 62.

⁴⁵⁶ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 262.

Tebrîzî'nin aktardığına göre İslâm öncesi Araplar “*Babası korkak ya da cimri olduğu halde kendisi cesur olan kişiye haricî diyorlardı.*”⁴⁵⁷

Arap düşüncesi oğulu babasına nispet eder ve aksi bir durum yani babanın oğluna nispet edilmesi “*rezaletin en uç seviyesi*” olarak nitelendirilir.⁴⁵⁸ Kişiler eğer kendilerini babaları dışında bir şeye nispet ediyorlarsa bu kınanan ve ayıplanan bir durum olacaktır. Bu aynı zamanda kişide var olan meziyetlerin menbaina da işaret etmiş olur. Babalar ve oğullar aslında nesep üzerinden bir bütün oluştururlar. Babanın şerefi oğlun da şerefi sayılır.⁴⁵⁹ Eğer bir baba bedduaya uğramışsa soyundan gelenlerin de bu cezaya maruz kalacakları kabul edilir. Örneğin Kâsım b. Sellâm, Utbe b. Ebû Vakkâs'ın soyundan gelenlerin ön dişlerinin olmaması ve ağızlarının çirkin kokusunun sebebini babalarının Uhud'da Hz. Peygamber'in dişine zarar vermesi olarak sunar.⁴⁶⁰ Yine Hz. Peygamber'in babaya duası sonucu soyundan gelenlerde de bu duanın tahakkuk ettiği belirtilmiştir.⁴⁶¹

Oğul, babanın sırrı ve toplumda onun yerine bizzat geçebilecek kişidir. Ağacın kökleri üzerinde büyümesi⁴⁶² bir dalın ağaca ait olup ona benzemesi, çakılın büyük bir kayanın parçası oluşu gibi babasından bir parçadır.⁴⁶³ Bilinen bir asıldan gelmeyen kişiler ise mantara benzetilir. Zira onun ne bir kökü ne de kendine bağlı meyve veren dalları bulunur.⁴⁶⁴ Pek çok rivayette babanın oğluna bakıp onda kendinin ve babasının bir benzerini gördüğüne şahitlik etmekteyiz.⁴⁶⁵ Fiziki olarak babasına benzemesi önemsenen⁴⁶⁶ oğul eğer takdir edilecek bir fiil ortaya koyuyorsa bu onun kendi babasından ya da uzaktaki babalarından miras kalmış bir davranıştır. Kişi kendine yöneltilecek eleştirileri kendisinin olduğu kadar babasının taşıdığı meziyetlerle de bertaraf etmeye çalışabilir. Tıpkı Hz. Hasan'ın hilâfet meselesinden dolayı kendini

⁴⁵⁷ Tebrîzî, *Şerhu dîvânî l'-hamâse*, 1/274-275.

⁴⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/412.

⁴⁵⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/312.

⁴⁶⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 207; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/259.

⁴⁶¹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/404, 479.

⁴⁶² Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ahmed b. Muhammed ed-Dabbî el-Âtıs et-Tinnîsî İbn Vekî', *Kitâbü'l-Münsif*, thk. Ömer Halife b. İdris (Bingazi: Camiatü Bingazi, 1994), 694.

⁴⁶³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr ve nusûsü'l-ahbâr* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1992), 4/280.

⁴⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/413.

⁴⁶⁵ Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr*, 4/280-282.

⁴⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/427.

korkaklıkla suçlayan kişiye “*Babası Araplar’ın en cesuru ve Fâtıma’nın (r. anhâ) dünyaya getirdiği bir kişi nasıl cesur olmaz!*” şeklinde cevap vermesinde olduğu gibi.⁴⁶⁷ Yine bu bağlamda işlediği fiillerden pişmanlık duyan Kerbelâ olayının faillerinden Şemir b. Zülcevşen babalarının iyi oluşunu kendi iyi oluşu için bir gerekçe göstererek dualarında af dilemektedir.⁴⁶⁸ Züheyr b. Ebû Sülâmâ (ö. 609 [?]) “*Her kim doğru bir iş yaparsa onu babalarının babasından miras almıştır. Sağlam mızraklar ancak köklü ağaçlardan yapılır ve hurma ancak onu bitirebilecek uygun yerlerde biter*”⁴⁶⁹ şeklindeki beyitlerinde bu anlayışa işaret eder ve kişinin güzel davranışlarının sebebini onun nesebinin derinliklerinde arar. Başka bir şiirinde ise Câhiliye’de var olan ve İslâmî dönem içerisinde fiili olarak kaybolmadığı görülen iyiliğin ve kötülüğün devralınan özellikler olduğuna dair katı inancı “*Her kişi bir asla dayanır ki yücelik veya düşüklük konusunda kişinin kökleri buradadır*” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷⁰

Kişinin babalarından silsile yolu ile arada kopukluk olmadan devredilen kan ve ona mündemiç karakter nesep boyunca aktarılır ve halihazırda takdir edilen bir davranış şimdinin konusu olduğu kadar babalar vasıtasıyla kadim geçmiş ile de ilgilidir. Burada âdeti bir zorunluluk işmâr ediliyor gibidir. Eğer soylu bir fiil varsa o kişinin nesebi bilinmiyor dahi olsa sıradan bir nesep olmamalıdır. Çünkü Mütenebbî’nin (ö. 354/965) ifadesiyle şimdiye ulaşmış olan dal ile temsil edilen kişi ve onun fiilleri, aslı mazide bir gövde ile teşbih edilen kökün varlığını göstermektedir. Yine aynı şairin betimlemesi ile yağmur yüklü bulut, yağmur yüklü bulutların soyundan gelir ve onların karakteri ile bezenir.⁴⁷¹ Eğer kişinin babaları güzel davranışlar sergilememişse ondan güzel davranışlar beklemek beyhude olacaktır.⁴⁷² O, babalarının yaptığı gibi, bir zorunluluğu da içerir biçimde kötü fiilleri ve karakteri tekrar ediyor olacaktır.⁴⁷³ Zira ağacın öz suyunun dallara sirayet etmesi gibi onun karakteri babalarının karakteri ile mâluldür. Yılan ancak bir yılan doğuracaktır⁴⁷⁴ ve

⁴⁶⁷ Câhiz, *el-Mehâsin ve l-ezdâd*, 147.

⁴⁶⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/453.

⁴⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/412.

⁴⁷⁰ İslîm, *el-İntima fi-şi’ri l-câhilî*, 70.

⁴⁷¹ Yağmur yüklü bulut *oğlu* yağmur yüklü bulut *oğlu* yağmur yüklü bulut *oğlu* yağmur yüklü bulut. Bkz. Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *Şerhu l-Vahidî li-Dîvânî l-Mütenebbî*, thk. Yasin el-Eyyubî vd. (Beyrut: Dârü’r-Raidî’l-Arabi, 1999), 1/767.

⁴⁷² Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/413.

⁴⁷³ Cebûrî, *Şi’ru Ömer b. Lece’ et-Teymî*, 62 (Beyit No: 21).

⁴⁷⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/449.

yılan yumurtası olarak nitelendirilen kötü bir kişinin soyundan hayırlı işler işleyecek kimsenin gelmeyeceğine inanılacaktır.⁴⁷⁵ Böylece babalar ve oğullar bütün ve homojen farz edilen bir kümenin elemanları sayılırlar. Nesepteki her bir isim bunun bir parçasıdır ve bütünüün özelliklerini taşır.⁴⁷⁶

Nesep üzerinden aktarılan karakter düşüncesinin bir yansımasını bu konuda oldukça eleştirel ve gerçekçi düşünen İbn Haldûn'un Abbâse ile Ca'fer el-Bermekî arasında olduğu iddia edilen yakınlık konusunda sunduğu karşıt argümanlarda bulmak mümkündür. İbn Haldûn bu olayın meydana gelmesinin mümkün olmadığı konusunda muhatabını ikna etmeye çalışırken delillerinin ana omurgasını nesep üzerine bina eder. Ona göre Abbâse ile Abdullah b. Abbas arasında henüz dört nesil vardır. O da Hz. Peygamber'in amcasının oğludur. Dolayısıyla şeceredeki kişilerin sahip olduğu faziletlerle kuşatılmıştır. Bu açıdan ondan böyle bir fiilin sadır olması mümkün değildir. Nesebini Ca'fer ile karıştırmayı düşünülemez. Çünkü Araplık şerefini bir acem mevlâsı ile lekelemesi düşünülecek şey değildir. Aynı şekilde Hârûnurreşîd'in de kölelikten kurtarıp yücelmelerine vesile olduğu kişileri damat olarak kabul etmesi mümkün değildir.⁴⁷⁷ İbn Haldûn burada sıkı bir nesep ve nesep üzerinden karakter aktarımı ve neseple kazanılan konum üzerinden bir argüman geliştirmektedir. Ancak eserinin ilerleyen sayfalarında Fatımîler'in nesebinin sahih olduğunu vurgularken bu argümanı tersten işlettiğini ve nesep ile bağılı olsalar dahi fiiller üzerinde farklılıklar olabileceğini kabul etmektedir.⁴⁷⁸

Kişi ile babası arasında kurulan sıkı irtibat ve bu çerçevede oluşan nesep anlayışı o kişi için aynı zamanda zorunlu bir istikamet çizmiş olmaktadır. O babalarının karakterine bürünmeli ve onların yürüdüğü yolda yürümelidir. Eğer böyle yaparsa zulmetmemiş ve şerefini terk etmemiş olacaktır. Çünkü nesebin kişiye bahşetmiş olduğu payeye layık olmak babalarının çiğnemiş olduğu yolu çiğnemekle mümkündür. Bunun örneklerine Hz. Peygamber'in risâletine tepki gösterenlerin

⁴⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/412.

⁴⁷⁶ “Onları birer birer sınadık ve her birisini aynı bulduk. Allah onların çocuklarını çoğaltmadı ve babalarını da mübarek kılmadı” dizeleri bu düşüncüyü açığa vuran bir örnek olarak sunulabilir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/413.

⁴⁷⁷ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/21.

⁴⁷⁸ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/29.

argümanlarında sıkça rastlamak mümkündür. Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'e ilk karşı çıkış cümleleri arasında bulunan “*Abdülmuttalib'in ateşte olduğunu söylediğin sürece sana düşmanlık etmeye devam edeceğim*”⁴⁷⁹ ifadeleri mezkûr düşüncenin yansımasıdır. Bu şekilde kişi babalarının hatasının söylenmesini ya da kötü bir akıbeta duçar olduklarını duymak istemiyordu. Bu, onun için konumunu ziyadesiyle zedeleyici bir anlam taşıyordu. Yeni, çiğnenmemiş, babaların onayından geçmemiş ve onların ateşte olduğunu söyleyen bir yol kişiler için kabullenilmesi zor bir seçenek olarak görünmekteydi. Çünkü nesep düşüncesi şimdinin, tarihin; yani “babaların yaşadığı zamanın” bir simetrisi olması gerektiği inancını kuvvetli biçimde dikte ediyordu. Bir iş babaların zamanında olmamış ise onun şimdi olması kolay kabullenilen bir durum olmamaktaydı. Babaları güzel fiillerle yad etmek ise kişiyi oldukça hoşnut eden bir şeydi.⁴⁸⁰ Kur'an da buna işaret etmekte ve “*Tıpkı babalarınızı andığınız gibi hatta daha canlı bir şekilde Allah'ı anın* (el-Bakara 2/200)” buyurmaktadır. Burada işaret edilenin Hac sırasında bir ritüel şeklinde şahısların babalarının güzel yönlerini öne çıkarması olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır.⁴⁸¹

Nesep sahibi bir kişi üzerinde babalarının şan ve şerefine uygun olabilme baskısı sürekli olarak devam eder. Elde edilen konumu kaybetme korkusu da nesep sahibi olmayan kişi için konum kazanma isteğinden daha yoğun olabilir.⁴⁸² Fiilleri ile bunu başaran kişi kökeninin bir onayını gerçekleştirmiş ve herhangi bir iş için zihinlerde var olan kategoriye doğrulamış olacaktır. Düşük nesep sahibi bir kişinin ise bahsedilen kişiden daha fazla çabalaması gerekecektir.⁴⁸³ Eğer kişi babalarının kendisine kadar getirmiş olduğu nesep zincirinin bir halkası olamayacaksa bu nesebin hakkını veremeyecektir. Dolayısıyla nesebi kendisini yüceltmek için yeterli olmayacaktır⁴⁸⁴ ve sıradan bir insana göre hareketleri daha yoğun eleştirilere maruz kalacaktır.⁴⁸⁵ Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796 [?]) bir şiirinde ifade ettiği gibi *Nesebini*

⁴⁷⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/180.

⁴⁸⁰ Örn. bkz. Taberî, *Târîh*, 2/49.

⁴⁸¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/122; Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 4/195-198.

⁴⁸² Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 101.

⁴⁸³ Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. (Princeton: The Darwin Press, 1998), 105.

⁴⁸⁴ İbn Vekî', *Kitâbü'l-Münstf*, 694.

⁴⁸⁵ Mütenebbî, Hz. Ali soyundan bir kişiyi “*Şeriftir ve şerefli bir asıldan gelmektedir ancak o sanki kalpler Yezîd'e sevgi duysun diye yaratılmıştır*” şeklinde eleştirmektedir. Bkz. Muhibbuddîn

saydığında Kureyş'in bir koluna varıyor ancak hareketleri bayağı ve rezilce..." şeklinde, bu tezat dile getirilecektir.⁴⁸⁶ Babalarının makamının yüksekliğine ve giydikleri elbisenin "şeref ve yüksek karakter" olmasına karşın onun giydiği, "rezalet ve utanç" elbisesi olarak görülecek ve varacakları yer de birbirinden bu ölçüde uzak sayılacaktır.⁴⁸⁷

Eğer nesebî eşlemeyi Arap kültünün genel kabulü sayacak olursak bu genel kabule mugayir düşünce kalıplarına çokça rastlanabiliyordu ve bu, azımsanmayacak bir yoğunlukta karşımıza çıkabilmektedir. Zira hayatın pratik ve çoklu gerçekliği⁴⁸⁸ karşısında kişi bunu var olan teorinin tam tersi biçimde de yorumlayabilecektir. Çünkü bu bakış açısında zamanın dinamizmine ve değişkenliğine bir itiraz mündemiçtir. Verili şeylerin soy boyunca devam edeceğine dair inanç mevcuttur. Bu inanç kişinin zaman içerisinde yeni davranışlarla değişmeyeceğine dair bir fikri dikte eder. İbnü'l-Kelbî baba oğul arasındaki seviye farkı dikkatini çekmiş olmalı ki yüksek bir mevkideki Kays b. Becâd'ın babasının önemsenmeyen bir kişi olduğunu özellikle belirtmektedir.⁴⁸⁹ Oğlunun düşük seviyesi ya da babasının övülmüş olduğu seviyeye varmayan konumu şairlerin diline dolanacak ve geçmişe duyulan rekabet duyguları babalar ve oğullar arasındaki tezat ve çelişki üzerinden "*Eğer onların Ca'fer'i kanatlı bir kuş ise/ Oğulları bizim yanımızda kanatsız bir kuştur/ Eğer siz bizim nesebimiz Ca'fer-i Tayyâr'a varır diyorsanız/ Hurmanın zayıflarında şîs denilen çok kötü hurma yetişir*"⁴⁹⁰ şeklinde ifade edilecektir. Câhiz da kişinin yüksek konumunun neseple değil ortaya koyacağı fiillerle mümkün olabileceğini belirtir ve aynı babanın iki oğlunun konum bakımından farklı olduklarını ifade eder. Dolayısıyla nesepleri aynı olsa da birinin diğerinden üstün olabileceğini belirterek kişisel meziyetlerin neseple değil fiille gerçekleştiğini vurgular. Buna kanıt olarak "*Baban babamdır ve şüphesiz*

Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh Ebü'l-Bekâ, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 1/156.

⁴⁸⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-suarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2002), 2/777. Kişinin davranışları ile babasıninkiler arasındaki uyumsuzluk onun öz babası olmadığına dair işaretler arasında da sayılabilecektir. Örn. bkz. Taberî, *Târîh*, 2/145.

⁴⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/421.

⁴⁸⁸ Biri Bedir şehidi diğeri münafık iki kardeşin aynı babanın oğlu olarak şecerede yan yana aynı kanı taşıyor şekilde yer almaları buna dair bir örnektir. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/367.

⁴⁸⁹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 508.

⁴⁹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/420.

dedelerimiz de birdir ancak iki dal ki biri güzel diğeri kötü meyve verendir” şeklindeki dizeleri sunmaktadır.⁴⁹¹

İbn Haldûn’un değerlendirmelerini de bu tür yorumlar arasında sıralamak mümkündür. Müellif bu konuda oldukça gerçekçidir ve teorik düzeyde kalan, beklentilerin yönlendirdiği babalar ve çocuklar arasındaki benzeşmeyi, çocukların da babalar gibi olması gerektiği kabulünü ancak boş bir kuruntu olarak görür. Bunu “ehlü’l-ensâb” şeklinde nitelediği kişilerin vehmi olarak değerlendirir.⁴⁹² Zira babalarından kendilerine devredilmesini istedikleri şeyler ancak kuvvetli bir asabiyye ile gerçekleşecek türden meziyetlerdir. Onun bakış açısına göre kişi nesebinin değil alışkanlıklarının ve bir bakıma yaşadığı şartların çocuğudur. Karakteri hayatın getirdiği şartlar çerçevesinde şekillenir. Bu bakımdan doğuş itibarıyla insanlar arasında bir fark görmez. Nesepleri çok temiz ve yüksek olsa dahi çevrelerinde teşekkül etmiş toplumsal yapının bir parçası olarak hareket ederler. Ona göre yüksek neseplere sahip ailelerin çocukları bayağı halk tabakası gibi davranabilir.⁴⁹³ Bu zeminde nesebin eleştirel değeri de ortaya çıkmış olur. Çünkü neseplere salt bir emrediciliğe sahip değildir ve tamamen bir söylemdir. İddiaları destekleyen ancak genellikle güç ile birleştiği zaman aktifleşen bir olgudur. Ancak ulaşılan konum neseplere sayesinde meşruiyet kazanır ve kutsallaştırılabilir. Kişileri başarıya ulaştıran yegâne araç değildir.⁴⁹⁴ Bunu yukarıda geçen Hz. Hüseyin’in katline dair Re’su’l-Câlût’un ifadelerinden de çıkarmak mümkündür. Ya da Hz. Ali soyundan gelenlerin isyanlarında soyun kitlelerde uyandırdığı coşkuya rağmen bir sonuç üretmede yetersiz kalmasını da bu bağlamda değerlendirebiliriz.

2.2.2. Kişi Nesebi Açısından Anne Soyu ve Önemi

Bir sonraki bölümde daha detaylı olarak temas edileceği üzere, kimi istisnaları göz ardı edecek olursak Arap nesepleri baba yanlı bir çizgi izler. Bu yönü ile anne soyu kişinin şeceresinin bir parçası değildir ve teorik olarak onun konumuna ve kimliğine bir etkisi olmadığı düşünülebilir. Zira birey babaları üzerinden bir batn veya kabîleye

⁴⁹¹ Câhiz, *el-Mehâsin ve’l-ezdâd*, 149; Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, 109.

⁴⁹² İbn Haldûn, *Târîh*, 1/490-491.

⁴⁹³ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/467.

⁴⁹⁴ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 193.

ve daha üst yapılara mensubiyet kazanır. Nihayetinde Arap ırkına nispeti de babaları yoluyla tahakkuk eder. Fakat nesep şeması anne soyunu bütünüyle ihmal etmez. Nesep kitapları nesebine yer verdiği kişinin anne soyunu nesebin önemli bir parçası olduğunu açık biçimde ortaya koyar şekilde belirtir. Ehl-i beyt gibi siyasî bakımdan önemli soylarda ise anne tarafından mensubiyetin soya mensubiyet anlamına geldiğine dair görüşlere rastlamak mümkündür. Kureyş mensupları için de bu tür kullanımlar bulunmakta ve kişinin oğulları vasıtasıyla soyu devam etmiyorsa kızları vasıtasıyla devam ettiğine dair ifadeler bulunmaktadır.⁴⁹⁵

Nesep kültürü kişinin anne tarafından nesebinin ve bundan kaynaklanan akrabalıkların onun konumu ve karakteri üzerinde önemli etkisi olduğunu kabul eder. Bununla birlikte kişinin nesebini şeceredeki görünümde olduğu gibi yalnızca baba figürü üzerinden tasvir eden anlayışın izlerine rastlamak da mümkündür. Aslında bu, kişilerin nesebi nasıl yorumladıklarıyla da bağlantılıdır. Zira nesep gibi sosyal temelli bir konuda kesin sınırların varlığından bahsetmek güçtür. Resmî söylem ve bilgin bakışı halkın çeşitlenen ve kâidelere uymayan görüşlerini kısıtlama konusunda yer yer etkili olamayacaktır. Buna göre baba yanlı aile içerisinde dahi ayrılma noktaları oluşabilir. Bu çerçevede anne ile çocukları arasında bir ayrım bulunur, anne ise kendi babası üzerinden ayrı bir kabîleye ve soya mensuptur. Karikatürize bir örnek olmakla birlikte bunu bir Ezdli'nin "*Annene neden dua etmiyorsun?*" sorusuna verdiği, "*O Temîmlidir*" şeklindeki cevapta görmek mümkündür.⁴⁹⁶ Elbette bunda kabîleler arası siyasî çekişmelerin etkin olduğu rahatlıkla görülür. Her ikisi de Kureyş'in Teym koluna mensup olan anne Ümmü Külsûm bt. Ebû Bekir ile kızı Âişe bt. Talha arasında geçen diyalogda ikincisinin "*Ben senden daha hayırlıyım babam da senin babandan daha hayırlıdır*"⁴⁹⁷ ifadeleri ile nesebin bütünüyle babalar üzerinden temellendirildiğini görürüz. Bu ayrımın keskinliğini ve grup asabiyyesi karşısında "annenin" kendini çocuklarından soyutlayıp baba soyuna aidiyet hissetmesine dair ilginç bir örneği Mus'ab ez-Zübeyrî aktarır. Buna göre Muâviye'nin Hz. Osman ile evli olan kızı kendi doğurduğu çocukların Benî Ümeyye'nin diğer kolunun -babası Muâviye'nin aleyhine- hilâfete daha layık olduğu konusunda birer argüman olarak

⁴⁹⁵ Örn. bkz. (La 'akibe lehu illâ min kibelin nisâ) Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 241.

⁴⁹⁶ Semîr Abdürrezzâk Kutub, *Ensâbü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, t.y.), 258.

⁴⁹⁷ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/398.

kullanılmasını babasına şikâyet etmiş ve “*Kendi çocuklarımın ölmesini temenni ettim*” diyebilmiştir.⁴⁹⁸

Babayı önemseyen bakış açısına göre kadınlar ekilen ne ise onu bitiren bir toprak gibidir⁴⁹⁹ ve nesep üzerinde bir etkileri olduğu düşünülmez. Bu yüzden şairin ifadesiyle kişi, annesinin Rum ya da siyahî bir kadın olması sebebiyle ayıplanmamalıdır. Zira kadınlar erkek tarafından aktarılan nesebin birer taşıyıcısından ibarettirler. Bu yüzden nice soylu kadının çocuğu nesep olarak düşük olurken; nice siyahî kadın da nesep bakımından beğenilen kişileri dünyaya getirir.⁵⁰⁰ Hz. Ömer ile Amr b. el-Âs arasında geçtiği nakledilen bir diyaloga göre de ikincisi anne tarafında câriye olmaması ile övündüğü zaman muhatabı bunu yadırgamış ve övücün nesebin dayandığı asıl nokta olan babalar üzerinden olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰¹

Arap nesep anlayışının genel görüşü olarak ifade edilebilecek düşünceye göre ise anne soyu kişi açısından önemlidir ve karakterinin oluşumunda pay sahibidir. Hassân b. Sâbit Bedir savaşından kaçan Hâris b. Hişâm’ı hicvederken onun bu hareketinin sebebini soyunun derinliklerinde annesinin dedesinin bir köle olmasında bulmaktadır. Eğer böyle olmasaydı o cesaret gösterebilecekti.⁵⁰² Kendini yıldız olarak tavsif eden kişi annesini güneş babasını ise ay olarak sunar ve nesebinin kendindeki payını ifade eder.⁵⁰³ Cömertlik gören bir şairin coşkun ve abartılı ifadeleri olmakla birlikte anne ve baba soyunun çocuğun “müstesna” karakterindeki rolünü yansıtan bir şiirde Hz. Ebû Bekir’in soyundan Talha b. Abdullah için “*Baban Ebû Bekir ve cömert kişinin kızı annedeki vasıflar sende birleşmiş ve bu cömertlik ortaya çıkmıştır*” ifadeleri kullanılmaktadır.⁵⁰⁴ Bir bedevînin kızını severken söylediği tekerleme üzerinden de anne soyunun halk nezdindeki konumu okunabilir. Buna göre o, “*Kızım*

⁴⁹⁸ Zübeyrî, *Nesebu Kureş*, 110.

⁴⁹⁹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/165.

⁵⁰⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr*, nşr. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 4/11; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 93.

⁵⁰¹ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-belagâ*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 12/40.

⁵⁰² Ebû’l-Velîd (Ebû Abdîrrahmân) b. el-Münzir el-Hazrecî Hassân b. Sâbit, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, thk. Abd Muhanna (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 36; M. J. Kister, “On the Wife of the Goldsmith from Fadak and Her Progeny: A Study in Jâhilî Genealogical Traditions”, *Le Muséon* 92 (1979), 328.

⁵⁰³ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/216.

⁵⁰⁴ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/137.

en şerefli kızlardandır. En hayırlı ana babalardan dünyaya gelmiştir” demektedir.⁵⁰⁵ Basra valisi olarak görevlendirilen Abdullah b. Âmir’in, selefi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî tarafından; anneleri, halaları ve teyzeleri bütünüyle şerefli bir kişi olarak tavsif edilmesi bunun bir diğer örneğidir.⁵⁰⁶

Soyun kuvvetli bir biçimde baba vurgusu taşıdığı Arap kültüründe anne figürü nesep anlayışı açısından aynı zamanda bir esneklik getirir. Onun sayesinde babalar yolu ile sınırlandırılmış, farklı soylardan nesebî geçişleri imkânsız kılan, soyu bir manada ari tutan, böylece donuklaştıran⁵⁰⁷ çizgi aşılır. Sabit ve tek düze erkek soyu ile dinamik, değişken ve verimli kadın soyu karşılıklı bir dengeye kavuşmuş olur.⁵⁰⁸ Anne kendi soyunun özelliklerini çocuklarına aktarır. Bu yüzden Hz. Ebû Bekir kendisine nispet edilen bir konuşmada, kişinin evleneceği kadını erkek kardeşi ya da babasına bakarak alması gerektiğini belirtir çünkü çocukları bunlardan biri olacaktır.⁵⁰⁹ Yani kadın burada aslında erkekte erkeğe geçmesi istenen ya da istenmeyen özelliklerin bir taşıyıcısıdır. Bunun devşirilmesinin yegâne yolu böyle bir kadınla evliliktir ya da bu kadından uzak durmaktır. Dolayısıyla bir kadınla evlilik onun kendinden ziyade soyundan gelecek çocukların anne tarafından alacakları meziyetlerle babanın nesebine katacağı katkı ile ilgilidir. Uyeyne b. Hısn’a atfedilen bir rivayette o Tâif muhasarasına katılmayı savaş için değil savaş sonunda payına düşen bir Sakifli kadından erkek evlat sahibi olabilmek için istemiştir zira Sakifliler zeki insanlardır.⁵¹⁰

Anne soyu kişinin nesebini tamamlayan önemli bir parça olması hasebiyle kişiler hem anneleri ile hem de annelerinin akrabaları; özellikle dede ve dayıları ile övünmüşlerdir. Kendilerinde gördükleri sıradan davranışların ya da karakteristik özelliklerin kaynağı olarak anne tarafını da göstermişlerdir. Dolayısıyla kalıtımın hem fiziksel hem de karakter üzerindeki etkisini kuvvetli bir biçimde öngören anlayışın benimsendiğini görebiliyoruz. Bu her iki özelliğe örnek olan bir rivayette İbn Ömer kendindeki esmerliği dayılarına ve annesinin soyuna atfetmektedir. Zira ona göre dayı

⁵⁰⁵ Meçhul, *el-Fâsıl*, 47.

⁵⁰⁶ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 148.

⁵⁰⁷ Kabîle neseplerinin bu yönü konusundaki bir değerlendirme için bkz. Dûrî, *The Historical Formation of the Arab Nation*, 108.

⁵⁰⁸ Marshall Sahlins, *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2018), 112.

⁵⁰⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/276.

⁵¹⁰ Taberî, *Târîh*, 3/85.

kişinin en çok benzeştiği akrabasıdır. Yine evlilik yapmaya dair ilgisi dayılarından gelmektedir. Çünkü babası Hz. Ömer’de bu iki haslet de bulunmamaktadır.⁵¹¹

Kişi için anne ve soyuna mensup olanlar, geniş planda annesine atfettiği değeri kanalize ettiği akraba topluluğudur. Annenin yakın akrabalarında bu durum daha net olarak görülür. Annesi küçük yaşta ölen, bu bakış açısıyla dayısına yaptığı iyiliği annesine yapmış gibi kabul edecektir.⁵¹² Annelerin mensup olduğu soy sayesinde yakınları ile akraba olunurken, kabîleleri ile de “dayılık-yeğenlik” ilişkisi üzerinden geniş bir akrabalık bağı tesis edilmiş oluyordu. Kişi dayılarım dediği zaman eğer muayyen şahısları kastetmiyorsa yüksek ihtimalle annesinin mensup olduğu kabîleyi işaret ediyor olacaktır.

Anne tarafından kabîlevî ilişkiler de en az anne soyu kadar önemsenen ve tarihî akışa yön veren sonuçlar üretirler. Örneğin katliamla sonuçlanan olaylarda istisna olarak kurtulan kişilerde yer yer anne tarafından uzak ya da yakın akrabalıklar ön plana çıkmaktadır.⁵¹³ Yezîd b. Muâviye’yi namazı terk etmekle suçlayan bir şair, “*Ne sen ne de dayıların bizden değildir*” şeklindeki şiiri ile onu dışlamanın yolunu anne akrabalığı ile bulmaktadır. Abdullah b. Zübeyr ise yine Yezîd hakkında “*Sen bizdensin ama dayıların bizden değildir*” şeklinde söylediği⁵¹⁴ şiirle onun anne tarafından Kelbî oluşunu vurgulamaktadır. Böylece kendi anne ve babasının Kureyşli olması karşısında onun bu durumunu hilâfet için bir nakısa olarak ön plana çıkarıyor, anne nesebinin baba nesebi üzerindeki tamamlayıcılığını ortaya koyuyordu.

Baba soyundaki tekdüzelik ve lineer çizgi anne soyu söz konusu olduğunda takip edilmesi zor bir tarza bürünür. Zira her bir evlilik ayrı bir soyun nesebe iliştilmesi anlamına gelmektedir. Bu da lineer/dikey bir istikamet yerine yanal olarak genişleme sonucunu doğurur. Arap geleneğinde nesebi konusunda çok sayıda küçük düşürücü hikâye bulunan Bâhile kabîlesi hakkındaki “*Onlar diğer bütün Araplar’ın aksine kendilerini neseplerinin yanal kısımlarına nispet ederler, yani dayımız ve*

⁵¹¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/302.

⁵¹² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/461.

⁵¹³ Zeyd b. Ali (ö. 122/740) olayında buna dair bir örnek için bkz. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 61.

⁵¹⁴ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/260.

dedemiz şudur derler”⁵¹⁵ şeklindeki ifadelerden anne ile baba nesepleri arasındaki farka da işaretler bulunabilir. Şecerenin her seviyesindeki annenin kişinin nesebinde ne derece önemli olduğu cevabı muğlak bir sorudur. Buna verilecek cevap da kişinin nesebini nasıl yorumlayacağına ve deyim yerindeyse halihazırdaki durumu nasıl speküle edeceğine bağlıdır. Çünkü anne soyunun nesepleri lateral olarak genişletmesi kapsamlı isimler kümesi üzerinde yorum yapmayı daha da kolaylaştırır. Eğer anne tarafından önemli bir aile ya da kişi ile akrabalık tesis ediliyorsa, kavramlar genişletilir ve birbirinin yerine kullanılır. Abbâsî ailesinin dayısı olduğunu söyleyen şair, dayının baba gibi olduğunu vurgulayarak buna dair bir örnek sunmaktadır.⁵¹⁶ Bir Arap atasözü bunu “*Katıra baban kim diye soruyorlar, o annem attır diye cevap veriyor*”⁵¹⁷ şeklinde nesep bağlarının nasıl kullanılacağını kişinin içinde bulunduğu durumun belirleyeceğini metaforik bir anlatımla ifade eder.

Hız. Peygamber’in nesebi, anne ve baba soyunun hangisinin ön plana çıkarılacağı konusunda önemli tartışmaları barındırır. Kerbelâ olayı sonrası Emevîler’in Medine valisi, Hız. Hüseyin’in vefatından dolayı üzüntülerini ifade ettiği hutbesinde onunla aralarındaki akrabalık bağlarına vurgu yapmayı ihmal etmeyecektir. Bu konuşma karşısında Benî Esed kolundan bir kişi ise Hız. Fâtıma’nın hayatta olsaydı bu olaydan dolayı üzüntü duyacağını söyleyerek itiraz etmiştir. Vali ise kendisi ile Hız. Fâtıma’nın aynı kökten olduğunu belirterek ve “*Hüseyin bizim oğlumuz annesi de bizim kızımızdır*” diyerek onu susturmaya çalışmıştır. Onun burada ön plana çıkardığı baba tarafından akrabalıktır. Fakat muhatabı nesep eserlerinde sıkça rastladığımız “ve ümmüha” şeklinde devam eden anneler nesebinde olduğu gibi “*Hüseyin Fâtıma’nın oğludur. Fâtıma da Hatice bt. Hüveylid’in kızıdır*” şeklinde anne nesebi üzerinden onun kendi soyu ile bağlantısını vurgulamıştır.⁵¹⁸

Arap kültüründe kadın genellikle değerini dünyaya getirdiği çocukla bulur. Şecereelerde yer alması ise bir eş olmaktan ziyade anne olması, dolayısıyla kişiler

⁵¹⁵ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 1/29. Buna dair başka bir kullanım örneği için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/411.

⁵¹⁶ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 368.

⁵¹⁷ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Abdülmecid Katameş (Kahire: el-Müessesetü’l-Arabiyye, 1964), 2/100.

⁵¹⁸ İbn Sa‘d, *Tabakât*, 6/450.

arasında dayı-yeğen ilişkisine vesile olan bir figür olarak kıymet bulmasından kaynaklanır. O, çocuk doğurmakla nesebin devam etmesini temin eder. Eğer saygın bir çocuk sahibiyse neseplerde belirtilmesi gereken önemli bir isim haline gelir. Örneğin şair Nâbiğa (ö. 604) kendi soyundan Kureyş ile evlilik yapmış kadınların çocukları sayesinde Kureyş'in nesebine ve asaletine ortak olduklarını belirtmektedir.⁵¹⁹ Anne dolayısıyla mı çocuğunun neseap sahibi kabul edildiği yoksa oğlunun konumu sebebiyle mi annenin geriye dönük olarak neseap sahibi addedildiği muğlak bir durumdur ancak buradan döngüsel ve birbirini besleyen bir görüntü ortaya çıkar. Neseap eserlerinde her iki duruma da örnek olabilecek kullanımlara rastlanır. Ancak bunu açık biçimde ifade etmezler.⁵²⁰ İbn Habîb buna dair bir kavramsallaştırmaya yer verir ve bir kadının önemli sayılabilmesi için en az üç oğlunun “şeref” sahibi olması gerektiğini belirtir.⁵²¹ Mütenebbî bu düşüncüyü onaylarcasına annesine hitaben söylediği şiirinde “*Eğer neseap sahibi bir babanın kızı değilsen, Ebû Tayyib'in annesi denmesi neseap için sana yeterli gelecektir*” diyerek buna işaret eder.⁵²²

2.2.3. Grup Aidiyeti Açısından Neseap

Birinci bölümde neseplerin, aynı istikamette hareket etmeleri oldukça güç grupları teorik olarak bir araya getirdiğini ve nesebin asıl amacı olan dayanışmanın sürekli olarak şecerenin kişiye yakın kısımlarında fasîle ve fahz gibi gruplarda gerçekleştiğini, daha üst seviyelerde ise belli durumlarda bunun tahakkuk ettiğini belirtmiştik. Ancak asabiyyenin gerçekleştiği gerçek bir nesebî grubu karşılamak üzere kesin bir seviye belirlemek segmentik nesepler açısından kullanışlı olmayacaktır. Bununla birlikte bu başlık altında mezkûr evsâftaki topluluğu karşılamak üzere kabîle kavramı kullanılacaktır. Bu terimin klasik kaynaklarımızdaki esnekliğine başvurarak nesebî grup yerine kullanmak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla kastedilen şa'b sonrası seviyeye sabitlenmiş teknik manadaki kabîle değil; genel

⁵¹⁹ Şair Ebû Süfyân'ın annesi olan Lübâbe bt. Hâris el Hilâlî ile dedesi Ümeyye b. Abdüşems'in eşi olan Âmine bt. Ebân'ı kastetmektedir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/363; İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 367. Benzer bir şiir için bkz. İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 457.

⁵²⁰ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 319.

⁵²¹ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 455.

⁵²² Vâhidî, *Dîvânu'l-Mütenebbî*, 133.

olarak aralarında dayanışmanın gerçekleştiği gruptur. Bu grupların büyüklüğü yaşanan duruma göre farklılık gösterebilir.

Kabîle kavramına dair yapılan tanımların merkezinde mensuplarının ortak bir babanın soyundan geldiklerine dair inanç yer alır. Kabîle bu baba ile övünür ve diğer kabîlelerden ayrılır. Babanın kanı bütün kabîle mensuplarının damarlarında dolaşır.⁵²³ Kan aynı kimlik etrafında birleşmenin temel argümanıdır. Kabîle içerisinde alt birimler bulunabilir. Bunlar ayrı babalar üzerinden bir çizgi oluştururlar ancak nesepleri ortak atada birleşir. Kişiler ve gruplar kendi neseplerini kabîlenin ortak atasına ulaştırarak ortak kimliğe katılırlar. Oluşan kimlik eyyâm anlatıları ile ortak bir tarihle kuvvetlenir. Bununla, yaşanan ortak durumların ortak tecrübelerini elde ederler. Farklı alt soylardan kabîle mensuplarının kahramanlıkları ise bu ortak kimliği besler. Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600) şiirinde kabîlesi ve kendi asilliğinden bahsederken hem kendi soyundan hem de kabîlesi içerisindeki diğer soyların atalarından bahsederek bu ortak kimliğe vurgu yapmaktadır.⁵²⁴ Oluşan bu tarih nesiller boyunca aktarılır⁵²⁵ ve kabîleyi anlamamanın yolu kimliğin tahakkuk ettiği nesepleri anlamaktan geçer.

Kabîlenin ortak atadan miras aldığı ortak kana sahip oluşu, diğer kabîleler arasında kendi kanının mümtaz bir yeri olduğu konusunda ayırıcı bir şuur doğurur. Yönetici kabîlelerde bu, riyaset hakkını o kabîleye has kılar. Çünkü bu hak “temiz” ve kırılmamış bir zincir şeklinde nesep boyunca devredilmiş olur. Bu düşünce kabîle üstü yapılar için de genişletilebilir.⁵²⁶

Kabîlelerin sürekli mücadele içinde bulunduğu, yağma kültürünün yaygın olduğu çöl ortamında, nesep ile meydana gelen kimlik kabîle mensuplarını bir araya getiriyor ve kabîle dışarıya karşı korunmuş oluyordu. Böylece nesebin ana dayanağını

⁵²³ Ali, *el-Mufasssal*, 2/118.

⁵²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993), 405-407; İslâm, *el-İntima fi-şi'ri'l-câhili*, 51-52.

⁵²⁵ İslâm, *el-İntima fi-şi'ri'l-câhili*, 53.

⁵²⁶ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 266; Vamık D. Volkan, *Kanbağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 32.

oluşturduğu kabîle, devletsiz toplumlarda devletin yaptığı görevi yerine getirmiş; etnik temelli küçük bir otonom siyasî yapı teşekkül etmiş oluyordu.⁵²⁷

Kişi kabîle ortamında kendi başına bir anlam ifade etmez. O kabîlesi ile anlam bulur ve hakkını ancak kabîlesi ile alabilir. Tehlikeleri de yalnızca kabîlesi sayesinde bertaraf edebilir. Hz. Ali'nin bu konudaki “*Kişi için kabîlesinin önemi, kabîle için kişinin taşıdığından daha fazladır. O elini çekse aşîret için tek bir el eksilmiş olur. Ancak onlar elini çekse birçok el koruma, destek ve sevgilerini onun üzerinden kaldırmış olurlar*” ifadeleri kabîle-kşi ilişkisini ortaya koymuş olmaktadır.⁵²⁸ Bu durumda bireyin şerefi kabîlesinin şerefinden kaynaklanır. Kimliği de onun üzerine bina edilir. Karşılaşmalarda kişiyi tanımlamak üzere sorulan soru “Sen kimsin?” yerine “Kimlerdensin?”dir.⁵²⁹ Böylece kişiler kabîlelerinin konumuna göre müttefik, düşman, akraba olduklarını anlayabilmektedirler.⁵³⁰ Kişinin grup içerisindeki yeri grup açısından değeri ile ilgilidir. Onun kazanmış olduğu payeler bütün grubun konumuna sirayet eder ve yükseltir.⁵³¹ Ölmesi durumunda yerine kendi kabîlesinden birileri geçecektir. Kabîlenin hayatiyetini devam ettirmesi kişinin de bir bakıma hayatta kalması anlamında yorumlanabilir. Abdullah b. Zübeyr'in, kardeşinin ölümü karşısında, onun yerine geçecek Zübeyrîlerin olduğunu söylemesi bu bağlamda değerlendirilebilir.⁵³² Ayrıca kabîle ortamı kişilerin meziyetleri ile ön plana çıkmasına kollektif ortam dahilinde müsaade etmekteydi. Öyle görünüyor ki bu durum kabîle ruhuna zarar vermiyor aksine kabîlesi de o kişi sayesinde yükselmiş oluyordu. Bir rivayette Hz. Ebû Bekir karşılaştığı kabîlenin Araplar içerisindeki konumunu tespit etmek için hem kabîleyi hem de mensuplarını ön plana çıkaran sorular sorarak bunu

⁵²⁷ İhsan Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabîyye ensâbihâ ve a'lâmihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/49; Leis Henry Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2015), 171; Stefan Leder, “Nasab as Idiom and Discourse”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58/1-2 (2015), 65.

⁵²⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/208.

⁵²⁹ Modern dönem Arap bedevîleri açısından bu tür tespitler için bkz. Abu-Lughod, *Peçeli duygular*, 65.

⁵³⁰ Humphreys, *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan*, 28.

⁵³¹ Câhiz'in şu ifadeleri buna örnek gösterilebilir: “Hz. Peygamber'in livâ ve hicâbe konusundaki tasarrufları bunlara hâkim olduğunu gösterir. Binaenaleyh görevlerden doğan övünç ona aittir. O'ndan dolayı da Benî Hâşim şeref kazanır.” Bkz. Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 409.

⁵³² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/279.

yapmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla her iki durum birbirini besler bir tarzda var olmuş görünmektedir.⁵³³

Kabîle mefhumu Arap toplumsal yapısının temel taşıdır. Kabîleler ve babalar piramidi şeklinde oluşan bu yapı kabîleler arasındaki ilişkiler üzerine bina edilmiştir. Zihinsel kategoriler de kabîle temellidir.⁵³⁴ Hukuk pek çok bakımdan (akîle, kasâme vb.) kabîle üzerinden işlemektedir. Kabîlenin kişiye sağladığı koruma (el-mene'a) ona izzetle yaşamayı temin eder. Aynı şekilde kabîle mensubu da zalim ya da mazlum olduğuna bakmaksızın kabîlesine destek olur.⁵³⁵ Bu döngüsel koruma ilişkisi kabîleyi dışarıya karşı bir vücut haline getirir. Bu da asabiyye olarak tanımlanır ve temelinde neseb, kan bağı bulunur. Dolayısıyla kabîle kimliğini ayakta tutan, ona birlik ruhunu veren şey neseptir. Kabîlenin nesebi ona isim veren babadan alt kollara ayrılır. Kabîle genel karakterini bu babadan alır. Bu neseb aynı zamanda grubun ismi anlamına gelir ve ismi terk etmek kimi örneklerde kabîle mensupları tarafından babalardan yüz çevirmek, kimliğinden sıyrılmak olarak değerlendirilmektedir.⁵³⁶

Kabîle mensuplarının ve alt grupların nesepleri toplamda kabîlenin ensâbını meydana getirir. Fertler bu durumda hem kendi hem de kabîlenin babasının oğlu olurlar.⁵³⁷ İbn Haldûn bunu genel (en-nesebu'l-âm) ve özel nesepler (en-nesebu'l-hâs) olarak iki aşama şeklinde belirtir. İlki bir babanın oğulları ya da aşîretin (fahz olarak kabul edebiliriz) mensubu olmayı gerektirir ki asabiyye üretmesi bakımından daha kuvvetli bir seviyedir. Kabîle genelinde var olduğuna işaret ettiği neseb bilinci ise muhtemelen oldukça dar kapsamlı bir grupta ilgilidir.⁵³⁸ Neseb, kabîleler arasında ayırıcı vasıfların temelidir. Kendi mensuplarını kucakladığı ölçüde kabîle dışı unsurları onun dışında tutar. Bu kimlik kabîle mensuplarına görece bir varoluşsal

⁵³³ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 141-142.

⁵³⁴ İbn Abbas'a dayandırılan rivayetlerde meleklerin, cinlerin ve şeytanın kabîleler şeklinde ifade edilmesi gibi...Bkz. Taberî, *Târîh*, 1/81.

⁵³⁵ Benzer ifadeler için bkz. Reşîd el-Cümeylî, *Târîhü'l-'Arab* (Beyrut: Müessesetü'l-Lübnaniyye li'l-Kitabi'l-Ekadimi, 2014), 48.

⁵³⁶ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 182.

⁵³⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 28.

⁵³⁸ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/164.

yeterlilik duygusu verir.⁵³⁹ Böylece saf bir nesep meydana gelir ve asabiyyeyi kuvvetlendirir.

Nesep kabîledeki yardımlaşma duygularını harekete geçiren en önemli olgudur zira insan öncelikle yakın akrabalarına yardım etmeye, zor durumda kaldıklarında onları kurtarmaya doğal olarak meyillidir. Kabîle içerisindeki kişilerin birbirleri ile akraba olduklarını bilmeleri onların yardımlaşma duygularını artırır. Nesep onları kaynaştırır ve dışarıya karşı kuvvetli bir bütün haline getirir. Çünkü kan oldukça güçlü bir “sosyal tutkaldır” ve kabîleyi bir arada tutmak için gerekli asabiyyeyi, mekanik dayanışmayı sağlar.⁵⁴⁰ Bu, diğer bütün ortaklıkların üzerinde bir olgudur. Eğer nesepler birbirinden ayrı ise kişiler arasında yardımlaşmanın gerçekleşmesi oldukça zordur. Nesebin uzaklaştığı ancak bir noktada hala birleşiyor olduğu durumlarda da yardımlaşma gerçekleşir. Zira bu uzak nesep bile kişilerde akrabalık hislerinin varlığına imkân vermektedir.⁵⁴¹ İbn Haldûn’a göre nesebin gerçek manası da budur. Net olmayan iddialarla oluşturulan bağlar ile nesebin gerçek anlamından kopuk bir bilgi türü haline gelmesi, yardımlaşmaya medar olmadığından gerçek manada nesep sayılmaz ve “beyhude” bir uğraştan ibaret kalır.⁵⁴² Müellif tabii bir olgu olmasına rağmen beraber yaşama, ortak kaderi paylaşma gibi durumların nesebi aktif hale getirdiğini ve amaçlanan durumları sağladığını belirtmektedir. Yani menfaat birlikteliğinden doğan asabiyyenin varlığını gerekli görmektedir ki yakın soylar arasındaki çekişmeler onun bu değerlendirmesini haklı çıkarmaktadır.⁵⁴³

Kabîlenin nesebinin saflığı onun asabiyyesinin de güçlü olmasını mümkün kılar. Bu da daha izole bölgelerde yaşayan kabîleler için geçerlidir. Zira verimli ve kalabalık bölgelerde yaşayan kabîlelerde dışarıdan katılım ve başka kabîlelerle iç içe geçme söz konusu olduğundan nesepleri ihtilafli hale gelmiştir. Bu da nesepten doğan asabiyyenin zayıflamasına sebep olmaktadır.⁵⁴⁴ Arap nesep düşüncesine göre bu

⁵³⁹ Marx, “The Tribe”, 343.

⁵⁴⁰ John Monaghan - Peter Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 119-120. Benzer ifadeler için bkz. Morgan, *Eski Toplum*, 171.

⁵⁴¹ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/160.

⁵⁴² İbn Haldûn, *Târîh*, 1/161.

⁵⁴³ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/230.

⁵⁴⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/161-163; Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun’un Bedavet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Tez (Doktora), 1998), 85-88. Modern dönem bedevileri bu düşüncenin

durumda dışarıdan karışan kan, asil Arap kanını bozmakta ve taşımış olduğu meziyetlerin yeni nesillere katıksız aktarımını imkânsız hale getirmektedir. Üneyf b. Hâkim şiirinde asil Arap kanına mensup savaşçıların, neseplerinde bozukluk ve karışıklık olanları mağlup edeceğini belirtmektedir.⁵⁴⁵ Burada şairin savaşta gerekli olan maharet ve cesaret gibi özellikleri nesebe indirgediği, bu gibi özellikleri ona mündemiç kabul ettiği söylenebilir.

Kabîlenin bütün mensupları aynı babanın oğulları oldukları için aynı kanı taşımaktadır. Böylece atalarından kabîle mensuplarına hususi bazı özellikler, kırılmamış nesep zincirleri ile aktarılmış olur.⁵⁴⁶ Bu durumda kabîle mensuplarına atfedilen kollektivite düşüncesi Aristo'nun "ayrık öznelerdeki bütünlük" düşüncesi ile benzerdir. Kabîlenin babası ve onun soyundan gelenler homojen bir bütünün ayrı parçaları sayılırlar. Buna kan davalarında gruptan herhangi birinin cezalandırılması ya da suçun nesiller boyunca taşınması düşüncelerinde de rastlanır.⁵⁴⁷ Smith bunu tek bir yaşamı paylaşmak olarak niteler ki "kanımız aktı" deyimini bunun formülize edildiği terkiplerden biridir.⁵⁴⁸ Bu durumda kişinin işlediği suç yüzünden bütün kabîlesi kötülenmektedir. Onursuz hareketler de bütün kabîleye şamil kabul edilir.⁵⁴⁹ Sempati ve düşmanlık kişi üzerinden gruba yönelmektedir. Dua ve beddualardaki bütün soya, bütün kabîleye teşmil ifadelerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Kabîle mensuplarının bir nesepten geliyor oluşu mensuplarının kabîlede var olan belli bir özelliği topluca taşıdıkları düşüncesine yol açar. Bu, yukarıda değinilen

yansıması olarak kendileri için "ötekini" temsil eden Mısırlılar'ın nesebî düşüklüklerini kanlarının saflığının bozulmasından, Firavun ve askerlerinin helâkinden arda kalan hizmetçilerin ve düşük seviyeli kişilerin çocukları olmalarından kaynaklandığını düşünmektedirler. Bkz. Abu-Lughod, *Peçeli duygular*, 59.

⁵⁴⁵ Merzûkî, *Şerhu divâni 'l-hamâse*, 126. Kanın sembolik bir anlamla birlikte maddî olarak üstünlük taşıdığına inanıldığına da işaret eden örnekler bulunur. Buna göre Araplar ve mevâliden bir grup esir düşmüş ve boyunları vurularak idam edilmişlerdir. Bu durumu izleyen kişi Arap kanlarının mevâlî kanına karışmadığını, aralarında bir boşluk oluştuğunu, hecîn kanlarının ise Arap kanı ile ayrılmadığını ancak Arap kanının üste çıktığını belirtmiştir. Bkz. Zâhiye Kaddûre, *eş-Şuûbiyye ve eseruha 'l-ictimâi ve 's-siyâsî fi 'l-hayâti 'l-İslâmiyye fi 'l-asri 'l-Abbasî el-evvel* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 50 (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, 3/41'den naklen).

⁵⁴⁶ D. Volkan, *Kanbağı*, 32.'de daha geniş etnik gruplar için kullanmış olduğu ifadeler kabîleler için rahatlıkla geçerli sayılabilir. Zira bunun daha net ve kesin örneklerini sunarlar.

⁵⁴⁷ Marshall Sahlins, *Akrabalık Nedir*, 55, 74; Adem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyyet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 55.

⁵⁴⁸ Smith, *Kinship and Marriage*, 47.

⁵⁴⁹ Benzer ifadeler için bkz. Bloch, *Feodal Toplum*, 210.

babalar ve oğullar arasındaki karakter geçişi ile ilgilidir. Kişisellik bu durumda fertlere değil kabîlelere özgü bir kategori haline gelmektedir.⁵⁵⁰ Bu kişisellik genellikle kabîlelerin babalarının şahsında gerçekleşir. Babaya atfedilecek kötü özelliklerle, kabîle kötülenmiş olmaktadır. Bunu şair Cerîr'in (ö. 110/728 [?]), Ömer b. Lece'yi hicvederken kabîlesi Teym'i hedef alması ve kimi dizelerinde kabîleyi babası üzerinden eleştirmesinde görebiliriz. Buna göre kabîleye ismini veren Teym bir köledir, eşi ise kötürüm ve dul bir kadın olduğundan soyundan gelenler "Habis kokulu ve hastalıklı bir nesildir." Ayrıca onun (Teym) Hz. İsmâil ile de bir nesep bağı bulunmaz. Teym'in oğullarının babalarından dolayı düşük bir nesep sayılan siyahî ırkın babası Hâm ile akrabalığı bulunur. Bu yüzden her asil kişi babasına nispet edildiği zaman Teym için böyle bir durum söz konusu olmaz. Teym en kötü hasebin kendisidir. Bu yüzden kabîle mensuplarının "*Ben Teym'in oğluyum demesi onlara düşüklük olarak yeter*" demektedir.⁵⁵¹ Kabîlelerin kazandığı özellikler muhtemelen mensuplarından bazılarının özelliği idi ancak bunlar kabîlenin bütününe sârî kabul ediliyordu. Bazı kabîlelerin akılsız,⁵⁵² cimri,⁵⁵³ inatçı ve işleri alt üst eden,⁵⁵⁴ kurnaz⁵⁵⁵ ya da Benî Uzre gibi âşık olmaları ile şöhrat bulmaları⁵⁵⁶ bu kabil şeyler arasındadır.

Kabîle mensuplarının her birinin aynı babanın soyundan gelmesi, birbirleri ile akraba oluşları kabîle içerisinde teorik olarak bir eşitlik düşüncesini doğurur ve hiyerarşi bulunmaz. Onlar birbirini amcaoğlu olarak görürler. Eşit yaş grupları birbirinin kardeşi⁵⁵⁷ ve amcaoğlu, gençler ise yaşlılar için "kardeşin oğlu/yeğen"⁵⁵⁸ konumundadır. Arap zihni teorik düzeyde de olsa bu eşitliği kendisinin ayırıcı vasfı

⁵⁵⁰ Monaghan - Just, *Antropoloji*, 177. "Uhud savaşı sırasında kim daha cesurdu? Evs mi yoksa Hazrec mi?" ifadesi buna dair bir örnek olarak sunulabilir. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/188.

⁵⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, *Şerhu Dîvânî Cerîr*, thk. Numan Muhammed Emin Taha (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.y.), 1/360; 2/586. Modern dönem Arap bedevîlerinde de kabîlenin seviyesine göre onun anne ve babasına çeşitli özellikler atfedildiği ve bunun kabîlenin karakterinde etkili olduğuna dair kabuller gözlenmiştir. Bkz. Hugh Kennedy, "From Oral Tradition to Written Record in Arabic Genealogy", *Arabica* 44/4 (1997), 537.

⁵⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/201.

⁵⁵³ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 477.

⁵⁵⁴ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 503.

⁵⁵⁵ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 440.

⁵⁵⁶ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/264.

⁵⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/412.

⁵⁵⁸ Bu kullanımlara dair bir örnekler için bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/75, 293.

olarak öne sürer ve bununla övünür. Muğîre b. Şu‘be (ö. 50/670) Müslüman ordusunun sözcüsü sıfatıyla İranlı ordu mensuplarına yaptığı rivayet edilen konuşmada Araplar’ı birbiri ile eşit, savaş dışında insanları köleleştirmeyen kişiler olarak tanıtırken karşı tarafı bunun zıttı, birilerinin tanrılaştırılırcasına yüceltildiği bir toplum olarak sunmaktadır.⁵⁵⁹ Aynı savaş öncesinde geçtiği aktarılan bir başka konuşmada ise İranlılar’ın kadim zamanlarından bu yana toplumsal sınıflar oluşturarak alt seviyedeki insanları zor yaşam koşullarına mahkum edip sınıflar arası geçişi imkânsızlaştırdığı belirtilirken, Araplar insanları Hz. Âdem ve Havvâ’nın çocukları olarak eşit kabul eden ve aşağı seviyedeki insanlara İranlılar gibi davranmamakla temayüz ederler.⁵⁶⁰

Kabîle mensuplarının birbiri için amcaoğlu ve kardeşimin oğlu gibi kullanımları hem sosyal kimliği ortaya koyar hem de kabîle içerisinde denklik düşüncesini kuvvetlendirir.⁵⁶¹ Bu sayede kişiler arası akrabalık vurgulanarak ilişkiler tahkim edildiği gibi⁵⁶² uzak akrabalık bağlarının hatırlatılması sağlanır.⁵⁶³ Bu kavramların Arap bilincindeki karşılığını göstermesi bakımından aşağıdaki örnek oldukça değerli bilgiler sunmaktadır. Buna göre Harre Vak‘ası (63/683) sonrası Yezîd b. Abdullah kendisini biate zorlayarak “*Aşağılık bir köle olarak halifeye biat edeceksin*” diyenlere karşı “*Hayır, şerefli ve özgür bir amca oğlu olarak biat ederim*” diyerek cevap vermiştir.⁵⁶⁴ Kabîle içi bütünlüğün ve entegrasyonun sağlanması açısından siyasî olarak esnek bir biçimde kullanılan bu kavram, kabîleye yeni katılımlar olması durumunda, katılımı onaylayıcı ve onların kabîlenin koruması altında olduğuna dair imaları da barındırmaktadır.⁵⁶⁵ Kabîle içerisindeki denklik aynı zamanda bir sıradanlık da verir.⁵⁶⁶ Kabîle liderinin güçlü bir konumunun olmamasını bu bağlamda değerlendirebiliriz. Kabîle mensupları ise kabîle açısından önem taşımakla birlikte bireysellikleri kabîle için feda edilmiş olabilir. Zira yerine gelecek

⁵⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 3/522.

⁵⁶⁰ Taberî, *Târîh*, 3/518.

⁵⁶¹ Khuri, “Kinship Terms”, 357.

⁵⁶² Aynı kabîle içerisindekiler amcaoğlu oldukları için birbirlerini affetmeleri gerekir. Bkz. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 329.

⁵⁶³ Morgan, *Eski Toplum*, 543. (Müellif’in Aryan ailesi için kullandığı bu tespitler Arap kabîle yapısı için de geçerlidir). Aynı kabîleden ve tanımadığı bir kadın için ona zulmeden bir genci öldüren kişi şiirinde “*Amcaoğlu haksızlığı ortadan kaldırır*” diyerek kabîle içerisindeki ilişkiyi bu kavramla ifade etmektedir. Bkz. İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 224.

⁵⁶⁴ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 222.

⁵⁶⁵ Buna dair bir örnek için bkz. el-İsfahânî, *el-Egânî*, 3/179.

⁵⁶⁶ Demircan, *Bedevis*, 29, 34.

olanlar, onun gibi olup yerini kapatabileceklerdir.⁵⁶⁷ Buna dair bir örneği Saîd b. el-Âs'ı kurtarmak için toplanan fidyeyi gören kişinin “*Bu parayı tek bir faniye harcamayın. Bununla içinizden bir genci evlendirin. Onun gibi birçok çocuk dünyaya gelir*”⁵⁶⁸ şeklindeki cümlelerinde görmek mümkündür.

Kabîle nesebinde baba kadar olmasa da ikincil seviye olarak tanımlayabileceğimiz bir nesebi özellik kabîlenin annesidir. Bütün kabîle mensupları aynı zamanda bu annenin çocukları olarak kabul edilir. Osman b. Hüveyris, Kureyş’e hitaben yaptığı konuşmada “*Ben sizin annenizin oğluyum*” diyerek bu dayanışma ruhuna atıf yapmaktadır.⁵⁶⁹

2.3. Nesepler

Birinci bölümde kavramlar kısmından da anlaşılabacağı üzere nesep, kapsamı oğul ile baba arasındaki birinci ve en temel ilişkiden başlayarak aile, yakın soy, kabîle ve bütün Arap ırkı ile akrabalığı ifade etmektedir. Daha geniş planda ise bütün insanlık bir babadan türeyen soylar şeklinde akraba toplumlar olarak görülür. Nesep şemalarında bütün gruplar ve kişiler birer baba olarak temsil edildikleri için görünürde kişi ve grup nesepleri birbirinin aynıdır. Bu, teoride doğrudur ancak yakın soyu içeren nesepler yapı itibarıyla daha üst seviyedeki neseplerden farklıdır. Bunu “nesep” ve “ensâb” arasındaki bir ayrım olarak sunmak da mümkündür. Bu durumda çoğul olan “ensâb” grupların birbiri ile nesebî ilişkilerini belirtmek üzere kullanılabilir. Bununla birlikte bu konuda çok kesin ve net çizgiler çekmenin imkânsızlığını da kabul etmek gerekir. Kabîle ve üzeri seviyelerdeki neseplerde kişi isimleri ile grup isimlerinin art arda dizildiği örnekler bunun engellerinden biridir. Bu da hatırlanan

⁵⁶⁷ E. Reed’in modern dönem kabîlevî toplumlara dair yaptığı tespitleri konunun anlaşılması bakımından kullanmak mümkündür. Buna göre kabîle toplumunda bireycilik gelişmemiştir ve kişiyi tek başına ifade edecek kavramlar yok gibidir. Kimi örneklerde ise kabîle mensubu “ben” dediği zaman kabîlenin bütününe geçmişe uzanan bir biçimde kasteder. Nesiller önceki bir savaştan “düşmanı yendim” şeklinde bahsederken; kabîlesine ait toprakları ise kendi toprakları şeklinde işaret eder. Bununla kendi şahsi sahipliğini kastetmez ve böyle anlaşılabacağını da düşünmez. İleride nesep anlayışlarına değinilecek olan Maoriler’in Avrupalılarla karşılaştıkları zaman özel toprak mülkiyeti düşüncesine sahip olmadıkları ve “ben” dedikleri zaman kabîlesini kastetmeleri de bireyin nasıl kabîle kimliği ile özdeşleştiğine işaret olarak görülmüştür. Bkz. Evelyn Reed, *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel Yayınları, 2012), 1/210.

⁵⁶⁸ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/259.

⁵⁶⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/257.

önemli şahsiyetlerin grup neseplerinde yer almaları dolayısıyla karşılaşılan bir durumdur. Alhân b. Bakîl ve Amr b. Hemdân örneklerinde olduğu gibi birincisi bir kral ikincisi ise büyük bir kabîle ismi olan örneklerle rastlamak mümkündür.⁵⁷⁰ Bir şehir ismi olan Dûme ve bir halkın babası olarak görülen Nebat'ın Hz. İsmâîl'in oğlu olarak sunulmasını da benzer bir örnek olarak verebiliriz.⁵⁷¹

Bu kısımda nesepler; kişi aidiyeti, kabîle aidiyeti, kabîle üstü aidiyet, Araplık ve daha üst plandaki aidiyetleri belirleyen nesepler şeklinde ele alınacaktır.⁵⁷²

2.3.1. Kişi Nesepleri

Kişisel plandaki nesepler, “fulân b. fulân” (A oğlu B) şeklinde bir nesil derinlikten başlamak üzere kişiyi kabîlenin alt koluna bağlayan neseplerdir. Kabîleye ismini veren en üst babadan başlayan şecere bu noktaya geldiği zaman -genellikle- durur.⁵⁷³ Artık isimler birer batn ya da fahz olmaktan ziyade nesep grubuna ait ön plana çıkan fertlerdir. Nesep anlatısı bu kısımda farklılaşır ve bir şema çizmek, kabîlenin alt gruplarını bütünüyle kapsayıcı olmak, onları bir babaya bağlamak amacı taşımaz. “Ve min veledi fulân” (X oğullarına mensup) şeklinde her bir basamaktaki grupları sırayla veren nesep anlatısı bu kısımda soyu birebir takip etmez ve “minhum” (onlardan), “min benî fulân” (X oğullarından) , “min veledi fulân” (X oğullarından) gibi kelime grupları ile istenilen isme geçilir. Eğer verilen isim sahâbî gibi önemli bir dinî figür ise “ve min veledihi” (ve onun oğullarından) denilerek ikinci kademede onun da çocuklarına yer verilir ki burada, yukarıda verilen baba oğul eşlemelerine dair imaları bulmak mümkündür. Bu nesepler genellikle beş-yedi nesil civarındadır ve segmentik

⁵⁷⁰ Hisam İbn Muhammad al-Kalbi (Caskel), *Gamharat an-Nasab Das Genealogische Werk Des Hisam İbn Muhammad Al-Kalbi: Einleitung, Die Tafeln*, nşr. Werner Caskel, Gert Strenziok (Leiden: E.J. Brill, 1966), Tablo 232 (T 232); Hemdânî, *el-İklîl*, 10/35.

⁵⁷¹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/119.

⁵⁷² Mikro ve makro nesepler terimlerini kullanan H. Kennedy'nin de benzer bir ayrıma gittiğini belirtmeliyiz. Bkz. Kennedy, “Arabic Genealogy”, 532, 541 vd. H. Sakkout nesepleri üç aşama halinde ferdi/kişisel nesepler/kişî nesepleri, orta seviyedeki kabîlelevî nesepler ve kabîleleri iki ana asıl olan Adnân ve Kahtân'a bağlayan makro nesepler şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Yazar makro terimini H. Kennedy'den alarak kullanmaktadır. Bkz. Ihab Hamdi el-Sakkout, *The Arab Tribes From Jâhiliyya to İslâm: Sources and Historical Trends* (Ann Arbor: University of St. Andrews (United Kingdom), Ph.D., 1994), 225-230.

⁵⁷³ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 227. Kişisel neseplerin ilgili kişiyi en az bu seviyeye bağlaması beklenir. Sehl b. Sâid'in hicvedildiği bir şiirde şair onu nesebinin kısalığı ile eleştirmekte ve Sâid'in babası kimdir? şeklinde sorarak onun nesebinin daha üst seviyelere çıkmadığını hatırlatmaktadır. İnsanlar birçok babaya kendini nispet ederken zemmedilen kişi nesebindeki tek bir babayı geçememektedir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/431.

yapının vardığı son noktaya ulaşmasına dikkat edilir. İbnü'l-Kelbî'nin Benî Huzeyl b. Müdrike'den Şemh b. Fâr b. Mahzûm soyu için verdiği bilgileri buna dair bir örnek olarak sunabiliriz: “Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb b. Şemh b. Fâr b. Mahzûm onlardandır/minhum. Hz. Peygamber'le birlikte Bedir'e katılmıştır. “Ve” kardeşi Utbe ve Dahhâk b. Kays el-Fihri'nin Kutkutâne'de öldürmüş olduğu Hz. Ali için valilik yapmış Amr b. Umeys b. Mes'ûd. Abdullah b. Mes'ûd'un çocuklarından olanlar ise Kûfe'de kadılık yapmış Kasım b. Ma'n b. Abdurrahman b. Abdullah ve Bağdat'da kadılık yapmış olan Avn b. Abdullah b. Avn b. Abdullah b. Utbe'dir.”⁵⁷⁴ Bu kısımda genellikle kabîleye mensup erkeklere yer verilir ancak bazı istisnalarda çeşitli şekillerde öne çıkmış kadınların da kabîle mensubu olarak kendi batnlarının ya da fahzlarının nesebinde yer aldıkları görülebilir.⁵⁷⁵

Kişisel nesepler kısmında neseplere literatürü belli isimlere odaklanır. Bu da pek çok boşluk doğurur zira ilgili bölümdeki diğer fertler göz ardı edilir. Aradaki boşluk neseplere kitaplarının doldurmak istediği bir şey değildir ve bu yapılması oldukça zor, hatta imkânsız bir iş olacaktır. Seçilen kişiler ilgili soyun öne çıkan isimleridir. Birbiri ile uzaktan akraba olabilirler ve aralarında kullanılan “atıf vavı” artık gerçek kardeşlik bağına ve sıralamaya riayet edildiğine işaret etmez. Onların soyun babasına olan uzaklıkları da çeşitli derinliklerde olabilir. Kişisel nesepler kısmındaki isimler müfâharelerde kabîle mensuplarının “*ve minnâ*” (bizden olanlar...) diyerek soylarından öne çıkan isimleri saymaları gibidir. Neseplere kitapları buna açıkça vurgu yapmaz ancak isimlerden hemen sonra verilen kısa bilgilerden bunu anlamak güç değildir. Hemdânî'ye göre bu ifade (minnâ) aynı zamanda onu kullanan kişilerin ilgili isimlerle kendileri arasındaki baba-oğul ilişkisini ortaya koymaları anlamına da gelir.⁵⁷⁶

Kişisel nesepler kısmında vurgulanması gereken bir başka kavram “raht”tır. Birinci bölümde açıklaması verildiği üzere bu kavram grup nesepleri ile kişi neseplerinin bağlanma noktasıdır. İbnü'l-Kelbî'nin, Temîm'den Benî Hâris b. Temîm koluna mensup Benî Ka'b b. Şakrâ için fakih Müseyyeb b. Şerîk b. Mекреbe b.

⁵⁷⁴ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 131.

⁵⁷⁵ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/146; İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 89, 279, 283, 319.

⁵⁷⁶ Hemdânî, *el-İklil*, 1/124.

Rebîa'nın rahtıdır⁵⁷⁷ şeklindeki ifadelerini sıkça başvurulan bu kavramın kullanımına dair bir örnek olarak sunabiliriz. Bu kullanımda olduğu gibi kişisel neseplerin her zaman için fahz/batna ulaştığı görülmez.⁵⁷⁸

Kişisel nesepler kısmında “*minhum*” kavramı ile söylem değişir ve anlatının odak noktası artık uzak geçmiş ve efsanevî atalar, kabîlelerin isimlendirilmeleri konusundaki hikâyeler yerine genellikle şimdiki zamandır. Nesepler artık soyun devamlılığına, hayatiyetine, fonksiyonelliğine ve önemine işaret eder. Burada kastedilen “şimdi” hafızanın hatırladığı yakın geçmiş zamanı ve önemli şahsiyetleri kapsar. Bu isimlerle, ilgili kabîle tarihle bağ kurar ve olaylar arasında görünür hale gelir. Hadiselerin yöneliminde bir pay sahibi olur.

Nesep anlatısı şahıs nesepleri kısmında genel olarak resmî üslubun katılığından kısmen uzaklaşır. İlgili neseplerin neden burada verildiğinin sebeplerini izah edercesine kısa anekdotlara yer verilir. Sahâbî olmak, şair olmak, bir şiirde kendinden bahsediliyor olmak, savaşta önde gelen bir kişiyi öldürmüş olmak, sancağı taşıyor olmak, önemli bir kişi ile akraba olmak, bir yerin valiliğini yapmak, halifenin yakınında bulunmak, Câhiliye döneminde önemli biri olmak vb. özellikler verilen bilgiler arasındadır. Bu nesepler aynı zamanda nesep eserlerinin kapsamı konusunda bir işarettir. Zira bütün halkı kapsamayıp; önemli kişilere yönelirler. Dolayısıyla kapsamı dar tutulan bir yazın olduğuna bu kısımdaki isim sayılarından rahatlıkla ulaşılabilir.

Kişî neseplerinin nesepler içerisindeki yoğunluğu konusunda yazılan esere göre değişiklikler olduğunu söyleyebiliriz. Bu meyanda kabîlelerin görece önemini kaybettiği ancak nesep yazınının aristokratik ailelerin ya da Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin bir uğraşısına dönüşmesi sonucu daha dar bir alanı kapsayan, aileleri ve kişisel nesepleri içeren eserlerin ön plana çıktığına dair tespitlere rastlanabilir. Ancak isimleri ve kendileri günümüze ulaşan eserler üzerinden bakıldığında her ikisinin de bir arada olduğunu söyleyebiliriz. İlk nesep kitabı olan Sedûsî'de odak noktası Kureyş ve Abbâsî ailesidir ancak onun aynı zamanda *Kitâbu*

⁵⁷⁷ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 192.

⁵⁷⁸ Benî Hüzeyl b. Müdrike'nin bir alt kolu olan Benî Kırd b. Muâviye'den şair Ebû Hüveylid b. Mürre örneğinde olduğu gibi. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 133.

*Cemâhiri 'l-kabâil*⁵⁷⁹ adlı eseri bulunmaktadır ki isminden içeriğinin kabîlelerin nesebi olduğunu tahmin edebiliyoruz. Aynı şekilde İbnü'l-Kelbî'nin bütün kabîleleri Adnân ve Kahtân'a bağlama planı üzerinden yazılmış *Cemhere* adlı eseri olduğu gibi kabîle lideri çıkaran ailelerin nesebini ele aldığı anlaşılan *Kitâbu Büyûtâtî Kureyş*, *Kitâbu Evlâdi 'l-hulefâ*⁵⁸⁰ vb. eserleri bulunmaktadır. Ayrıca Kasım b. Sellâm'ın eseri gibi kabîle neseplerini özet olarak verip kişilerin nesebine yönelen eserler de mevcuttur. Burada nesep bilgisinin sosyal hayattan ziyade ilmî ortama dönük, örneğin muhaddislerin nesebini önceler bir tarzda sunulduğunu söylemek mümkündür. Ebû Tâlib soyundan gelenlerin nesebini içeren Akîkî'nin (ö. 277/890) *Kitâbu 'l-Muakkibîn*⁵⁸¹ adlı eseri de benzer bir örnek olarak zikredilebilir. Kişisel neseplerin öncelendiği nesep kitapları arasında, Kureyş nesebi üzerine yazan Mus'ab ez-Zübeyrî ve Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerini özellikle zikretmek gerekir.

Neseplerin kabîle gruplarına yoğunlaştığı durumlarda odak noktası Arap kimliğinin tescilidir. Kişisel plana odaklanan neseplerde ise Hz. Peygamber'e yakınlık, belli bir aileye mensubiyet önemli hale gelir ve nesebî duruluk, nesepten kaynaklanan prestijin daha ön plana çıktığı görülür.⁵⁸² Bu da babalar ile oğullar arasındaki özdeşleştirmenin daha ziyade ortaya çıkmasına sebep olur. T. Khalidi'nin Sedusî özelinde yapmış olduğu değerlendirmeler kişi neseplerinin arka planında yatan sebepler için genelleştirilebilir. Buna göre resmî ve tekdüze nesep dizileri artık soy üstünlüğünü öne çıkaran, bütün değerlerin kendisinden meşruiyet kazandığı kutsal bir kana dayanmayı vurgulayan tarihe dönüşmüş oluyordu. Kişi, soyundaki kahramanların ruhunun toplandığı cesaret, takva, dindarlık cömertlik gibi özellikleri kendinde mezcetmiş hale geliyordu.⁵⁸³ Dolayısıyla nesep yazınında kişisel neseplerin daha merkezî olduğu lokal ve tek bir kabîleye odaklanan neseplerden bütün kabîleleri toplayan neseplere genişleyen, daha sonra ise tekrar daralıp lokalize olan bir yazına dönüldüğüne dair işaretler bulmak mümkündür.

⁵⁷⁹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 70.

⁵⁸⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 125-126.

⁵⁸¹ Yahya b. Hasan b. Ca'fer el-'Akîkî, *Kitâbu 'l-Mu'akkibîn min veledi İmâm Emîri 'l-mü'minîn*, thk. Muhammed Kazım (Kum : Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 1322).

⁵⁸² Hüsameddin, *el-Karâbe*, 175.

⁵⁸³ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 55-57.

Şecerele ve arka planındaki düşünceleri bir arada sunmayı başaran Zübeyrî çalışmaları ve ön plana çıkan kişilerin neseplerine yer veren nesepler eserleri tek bir yönelim üzerinden seçki yaptıkları için ferdi nesepler üzerinde kıyaslama yapmak için yeterli bir alan sunmazlar. Bu konuda Tabakât eserleri daha eşitlikçi bir tarzda nesepler bilgisi sunar. Bu da şecereleler arası kıyaslamayı daha mümkün hale getirmektedir. Çünkü müellif bir olaya katılan kişilerin biyografilerine yer verdiği için seçme şansı kısıtlanmış olmaktadır. Burada serdedilen biyografilerin temel öğelerinden biri kişilerin nesepleridir. Çok kısa biyografilerde dahi önemsenen bilgi formlarının başında gelmektedir.⁵⁸⁴ Ensâb ve tabakât ayrımı Câhiliye’den tevarüs edilenle İslâm’ın getirdiği dönüşümün genel bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira tabakât dinî olayları merkeze alır ve kişi atlamadan onlara yer verir. Ensâb ise mezkûr olaylardaki kişilere değinmekle birlikte bu onun bakış açısının yalnızca bir yönüdür. Ensâb kasıtlı bir seçki yapar ve geride kalanları dışlamış olur. Bununla birlikte ensâbın Arap kültüründeki hâkim konumu tabakât yazınında pek çok ismin nesebine ve biyografisine dair oldukça az bilginin korunmasıyla kendini gösterir. Ensâbın tabakât ile ortak kümesi olan önemli ailelere mensup kişiler hakkında ise bunun tersi bir bilgi genişlemesi ile karşı karşıya kalırız.

Kişî nesepleri, nesepler anlatısının bütün kaynaklarda görebileceğimiz formlarıdır ve ilk özelliği genel olarak babalar üzerinden devam etmesidir. Şecere çoğunlukla kişiyi batnın babasına kadar ulaştırır.⁵⁸⁵ Bununla birlikte bazı kişilerde kabîlenin babasına ya da Ebû Mûsâ el-Eş‘arî örneğinde olduğu gibi yirmi dört nesil derinlikteki bir neseple Kahtân’a ulaştığı örneklere rastlamak mümkündür.⁵⁸⁶ Burada nesebin, kabîlenin babası Eş‘ar’da ikiye bölünmesi, sonrasının genellikle kişisel planda kullanılmayan bir kısım olduğunu düşündürmektedir ancak önemli kişilerde nesebin kabîlenin babasını aşması nadir bir durum değildir. Önemli olaylara elitlerin yön vermesi, kritik durumlarda “neseper sahibi” kişilerin karar verici durumda olmaları bunun sebebi olarak görülebilir. Nessâbelerin ve neseper müelliflerinin sahâbî gibi önem

⁵⁸⁴ Örn bkz. İbn Sa‘d, *Tabakât*, 4/362-369.

⁵⁸⁵ Örn. Benî Kilâb soyundan Üveymir b. Rebîa’nın oğulları...ve Amr’dır. Muhammed b. Abdullah b. Ülâse b. Alkame b. Malik b. Amr b. Üveymir b. Rebîa onlardandır. İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 333.

⁵⁸⁶ İbn Sa‘d, *Tabakât*, 4/98.

kazanmış kişilerin nesebi konusunda özel araştırmalara girişmesi de şecerelerdeki derinliğin sebepleri arasında düşünülebilir.

Önemli bir olayın anlatımı sırasında ana aktörlerin derinlikli neseplerine yer verilmesinin, kimi olayların soyların geleneksel de denilebilecek bir çatışmasının ya da dayanışmasının sonucu olduğu söylenebilir. Yaşanan olay kadim zamanların/babaların yaptıklarının bir devamı niteliğinde görülür. Bunu Sedûsî'nin Hz. Hamza'yı "Bedir günü Benî Abdüşems b. Abdümenâf'tan rakiplerini yenen üç kişiden biri"⁵⁸⁷ olarak tavsif etmesinde müşahade edebiliriz. Müellif, Bedir savaşında Benî Hâşim ile Benî Abdüşems'i karşılıklı konumlandırır, müşrik ve Müslümanlar konumlandırması yapmaz. Bir bakıma Abbâsî ve Emevî karşılaştırması geçmişteki olaylara yansıtılmış olur. Aynı şekilde İbnü'l-Kelbî de son Emevî halifesinin Benî Hâşim tarafından öldürüldüğünü belirtir.⁵⁸⁸ Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi karşısında Yezîd'in Bedir'de öldürülen atalarının intikamını aldığına dair zayıf rivayetler de olayların nesebî karşıtlık çerçevesinde yorumlandığına dair işaretlerdir. Bu bakış açısına göre genel olarak savaşlar ya da olaylar nesebî olarak anlamlı bir harmoni ortaya koyarlar.⁵⁸⁹

Kuşkusuz nesebinin derin oluşu kişi ve mensup olduğu grup açısından köklü bir maziye ve hakların kıdemine işaret etmektedir. Uzun bir nesep aynı zamanda yüksek nesep anlamına gelir.⁵⁹⁰ Bunu ifade etmek üzere kabîlenin en üst babası ile kişi arasındaki isim fazlalığı "tarîf" (الطريف) olarak betimlenir. Bunun zıttı ise babaların sayısının düşüklüğünü ifade eden "kaîdü'n-neseb/ku'dûd"dur.⁵⁹¹ Aynı zamanda kötü işler yapan, savaştan kaçan gibi anlamlara gelen bu kelime kişinin nesebindeki ataların azlığına hem yergi hem de övgü anlamında işaret ediyor olabilir. Övgü sebebi olması liderlikte büyük çocuğun öne çıkmasıdır. Yergi sebebi olması ise hem babaların yaşlı

⁵⁸⁷ Ebû Feyd Müerriç b. Amr b. el-Hâris Sedûsî, *Kitâbü Hazf min nesebi Kureyş*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Beyrut: Dârü'l-arûbe, t.y.), 14.

⁵⁸⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 40.

⁵⁸⁹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Leder, "Nasab", 62. Harre Vak'ası'nı konu edindiği şiirinde Benî Adîlî şair Abdurrahman b. Sâid'in "Siz bizi Harretü Vâkım'da öldürdüyseñiz, biz de sizi Bedir'de öldürdük" şeklindeki ifadeleri de bu şekilde yorumlanabilir. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 366.

⁵⁹⁰ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/754.

⁵⁹¹ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hünaî Ezdî, *el-Müntehab min ğaribi kelâmi'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Umerî (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1989), 1/511.

olmasının kişinin karakterine olumsuz etki etmesi⁵⁹² hem de uzun ömrün savaş ve ölümün sık yaşandığı bir ortamda cesaretsizlik göstergesi sayılmasındandır.⁵⁹³

Ku'dûd kavramı iki kişi için aynı nesil sayısı ile aynı atada birleşmeye de işaret etmektedir.⁵⁹⁴ Her iki kişi kabîlenin ayrı alt kollarına mensup olsalar da şecerenin üst kısımlarında birleşirler. İbn Habîb bu kavram üzerinden kişilerin neseplerini kıyaslamakta ve kullanımına dair yetkin bir örnek sunmaktadır. Onun yaptığı kıyaslama Benî Hâşim'in ku'dûdu olarak nitelenen Abdüssamed b. Ali ile çeşitli isimler arasında gerçekleşir. Bunlar Nizâr'a kadar uzanan ve şecerenin çeşitli noktalarındaki isimlere göre kıyaslama yapma imkânı veren örneklerdir. Bu örneklerde seçilen isimlerin doğum ve ölümü gibi belli tarihler verilerek geçen sürede neseplerin uzunlukları kıyas edilir. Nesil sayıları aynı olduğu için Abdussamed b. Ali'nin (b. Abdullah b. Abbas) şeceresindeki yaşlı kişilerin sayısının fazlalığı ortaya konulmuş olmaktadır ve müellifin bu durumu olumsuz görmediği anlaşılmaktadır. Ancak onun Abdussamed b. Ali'nin kardeşi Muhammed'in soyunun henüz o hayatta iken yedi nesil daha derine indiğini belirtmesi bütünüyle övgü ve yergi arasında bir konumda olduğunu göstermektedir.⁵⁹⁵

Ku'dûd kavramı miras konusunda da karşımıza çıkar. Herhangi birinin öldüğünde kimsesi kalmamış ise miras en üst babada ona en yakın olarak birleşen kişiye verilir. Bu da ku'dûd dikkate alınarak tevdi edilmiş bir miras olur.⁵⁹⁶ Nesebin kısa oluşu aynı zamanda kişinin mensup olduğu soyun sayısının az olduğuna da işaret ettiğinden bazı şairler soylarının çokluğunun kendilerini ku'dûd üzerinden miras almaktan uzak tuttuğunu belirterek bununla övünmektedirler. Zira nesebin uzun oluşu kişiler ile uzak dedenin arasındaki nesil sayısını artıracak ve aynı atada birleştikleri başka bir soydan gelenin mirasını almaları daha da zorlaştacaktır.⁵⁹⁷ Ayrıca kişinin nesebindeki uzak bir bağlantı sebebiyle miras almasının yer yer eleştiriye maruz

⁵⁹² Cevherî, *Sihâh*, 2/572.

⁵⁹³ Mahmud Mukaddes Gurayfî, *Mu'cemu mustalahâtî'n-nessâbin*. (Beyrut: Dârü'r-Râfideyn, 2008), 84.

⁵⁹⁴ Beyhakî, *Lübâb*, 1/209.

⁵⁹⁵ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 257-258.

⁵⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/143-144.

⁵⁹⁷ Krş. Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 66.

kaldığına dair işaretler bulmak mümkündür⁵⁹⁸ ancak bu konuda kesin bir yargıya varmak zordur zira ekonomik fayda elde etmenin bu duyguların üzerinde bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Çünkü bu argümanı kullanarak miras hususunda çekişen insanlara rastlamak mümkündür.⁵⁹⁹

Neseplerde asıl olan kişinin babasına nispet edilmesidir. Nesebinin bir parçası sayılan künye ise kişinin en büyük çocuğu ile oluşturulmalıdır. Ancak bunların istisnalarına çokça rastlamak mümkündür.⁶⁰⁰ Kişi bazen babası yerine dedesine nispet edilebilir. Bu durumda silsile değişmez. Dedesinden önce babasının olduğu bilinir ancak bu isim atlanarak dedeye nispet gerçekleşir. İlerleyen satırlarda değinileceği üzere kişisel nesepler çerçevesindeki ihtilaflardan birinin sebebi de bu tür nesil atlamalar olmalıdır ve neseplerde nadir olmayan bir durumdur. Buna dair Nu'man b. (Amr) b. Mukarrin⁶⁰¹ ve Cündüb b. Abdullah'ın bazen dedelerine bazen de babalarına nispet edilmesi⁶⁰² örneklerini sunabiliriz. Bu, kişinin dedesinin önemli bir konumda bulunmasından dolayıdır.⁶⁰³ Bunlar şecerenin alt kısımlarındaki küçük yer değiştirmelerdir ve daha derinlerdeki bir babaya nispet örneklerine de aynı sebeple rastlamak mümkündür. Bazı örneklerde kişinin amcasına,⁶⁰⁴ kimilerinde ise üvey babasına nispet edildiğini görmekteyiz. Bu kayıtların düşülmesi kişinin asıl nesebinin unutulmadığını göstermektedir. Ancak bu durumun unutulduğu ve üvey baba isimlerinin neseplerde asıl baba yerine geçtiği örneklerin varlığını muhtemel görmek gerekir. Üvey babaya nispet kişinin şeceresinde bir kesiklik meydana getirir. Zira o iki nesep ile bilinir. "Abbâd b. Alkame..." örneğinde İbnü'l-Kelbî onun nesebini

⁵⁹⁸ Meçhul, *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbas ve veledihi*, thk. Abdülcebbar Muttalibi., Abdülazîz Dûrî (Beyrut: Dârü't-Talia, 1971), 381.

⁵⁹⁹ Örn. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehî (Beyrut: Dâru Hazar, 1414), 3/304.

⁶⁰⁰ Bu istisnaları gruplara ayıran ve örnekler sunan kapsamlı bir liste için bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-hadîs = Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984), 370-373.

⁶⁰¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/146.

⁶⁰² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/305.

⁶⁰³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/338. Bu durumun ortaya çıkardığı karışıklıklara dair bir örneğe Taberî dikkat çeker ve Irak fetihleri ile ilgili bir rivayetteki Abdullah b. Verkâ er-Riyâhî ve Abdullah b. Hâris b. Verkâ el-Esedî'den birinin dedeye nispet edildiğinin sanılarak olaylara tam anlamıyla muttali olmayanlar tarafından Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ adındaki farklı bir kişi sanıldığını belirtmektedir. Bkz. Taberî, *Târîh*, 4/139.

⁶⁰⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şuarâ*, 1/243.

verdikten sonra “O aynı zamanda Abbâd b. Ahdar’dır. Ahdar onun annesinin kocasıdır” kaydını düşmektedir.⁶⁰⁵

Kişisel neseplerde karşımıza çıkan bir durum kimi neseplerin oldukça kısa bir formda olmasıdır. Bu isimler genellikle kabîleler içerisinde mevlâ statüsünde bulunanlardır. Aslında bu şaşırtıcı değildir zira babasının bilinmezliği (belki hatırlanmıyor oluşu) mevlâlar için kanıksanmış bir durumdur.⁶⁰⁶ Örneğin Rebâh⁶⁰⁷ Cüleybîb,⁶⁰⁸ Sehl,⁶⁰⁹ Ebû Eymen⁶¹⁰ ismindeki mevlâ sahâbîler önemli savaflara katılmışlardır ancak yalnızca isimleri bize ulaşmıştır. Sahâbî oluşları ve özgürlüklerine kavuşmuş olmaları isimlerinin anılmasını sağlamıştır. Çünkü köle olsalardı önemli bir iş yapmadan onların adları anılmayacak, sadece köle olarak bilineceklerdi.⁶¹¹ Mevlâların toplumsal konumları ve yer yer Büceyr b. Ebû Büceyr⁶¹² örneğinde olduğu gibi soylarından kimsenin gelmemiş olması sonraki dönemde neseplerinin unutulması sonucunu doğurmuş olabilir. Onların biyografilerindeki bu eksiklik nesebin toplumsal konum ile bağlantısına önemli bir işaretidir ve şaşırtıcı bir biçimde Bilâl-î Habeşî gibi oldukça önemli sahâbîlerin bile babadan öteye geçen nesepleri bilinmez. Bu da kişisel plandaki nesebin teşekkülünün bir kabîleye bağlı olmakla gerçekleştiğini göstermektedir. Zira nesebin bir kabîle grubuna ulaşması şecerenin otomatik olarak bunun üzerinden daha üst birimlere, kabîlenin atasına akabinde şa‘b seviyesine aktarılmasını sağlamaktadır. Buna bir mevlâ olduğu halde Kahtân’a ulaşan nesebi verilen ancak bir Arap kabîlesine mensup Zeyd b. Hârîse’nin biyografisinde rastlamak mümkündür.⁶¹³ Yukarıdaki genel durumun istisnası olarak zikredilen Hz. Peygamber’in mevlâsı Şukrân hakkındaki on nesil derinliğe varan ve İranlı önemli bir aileye bağlayan nesep ve Ebû Zumayre gibi azatlıların uzun Fârisî şecereleleri⁶¹⁴ ise sonraki dönemlerin bir etiketleme çabası olmalıdır.

⁶⁰⁵ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 263. Mikdâd b. Esved örneği için bkz. Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 2/20.

⁶⁰⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/335.

⁶⁰⁷ İbn Sa‘d, *Tabakât*, 4/311.

⁶⁰⁸ İbn Sa‘d, *Tabakât*, 5/393.

⁶⁰⁹ İbn Sa‘d, *Tabakât*, 4/270.

⁶¹⁰ İbn Sa‘d, *Tabakât*, 4/402.

⁶¹¹ Taberî, *Târîh*, 4/415.

⁶¹² İbn Sa‘d, *Tabakât*, 3/483.

⁶¹³ Sedûsî, *Kitâbu Hazf*, 28.

⁶¹⁴ Taberî, *Târîh*, 3/170-172.

Bu son “iddianın” zayıflığını ve nesep literatürünün elde ettiği bilginin toplumsal gerçekliğine işaret eden kimi kanıtlara İslâmî dönem yazıtlarında geçen mevlâ neseplerinden de ulaşmak mümkündür. Zira ulaşabildiğimiz örneklerde mevlâ nesepleri “Umâre b. Süleym mevlâ Safiyye,”⁶¹⁵ “Züheyr mevlâ bt. Şeybe,”⁶¹⁶ Hâzim b. Yezîd mevlâ Hind bt. Süheyl”⁶¹⁷ ve “Muhalled b. Ebû Muhalled mevlâ Ali”⁶¹⁸ gibi sadece isim ve baba isminden ibarettir. Son örnekte yukarıda zikri geçen Büceyr b. Ebû Büceyr örneğinde olduğu gibi kendi isminden türetilen künye ile nesep oluşturulması Z. Szombathy tarafından neseplerin yazıldığı dönemde baba isminin hatırlanmadığı için bir “yama” faaliyeti olarak görülmüştür.⁶¹⁹ Yukarıdaki epigrafik örnekler bu kalıbın mevlâ isimleri için yaygın bir kullanım olduğunu göstermektedir ve tedvîn döneminde yapılan bir ameliyeden izler taşıdığı fikrini zayıflatmaktadır. Hem bu örnekler sadedinde hem de yazılı literatürde geçen isimlerden hareketle mevlâların yalnızca isim ile belirtilmesi Arap nesep geleneği açısından bünyesinde eksiklik barındıran bir durum değildir. Bu yüzden neseplerine herhangi bir ekleme gereği duyulmasına bir sebep de görünmemektedir. Zira mevlâ için asıl olan baba oğul ilişkisi değil mevlâ azâd eden ilişkisidir. Mevlâ için efendisinden başkasına kendini nispet etmek ise hür kişinin babasını bırakıp başkasına nispet etmesi ile eş değer tutulmaktadır.⁶²⁰ Aynı kalıpta bir başka örnek Mersed b. Ebû Mersed’de karşımıza çıkmaktadır. Babası Hz. Hamza’nın halîfi olan bu kişinin on iki nesil derinlikteki nesebi bilinmektedir ancak kısa ve baba ismi, künye şeklinde oğlun isminden türetilmiş, hatırlanmıyor iması taşıyan bir tarzda kullanılmaktadır.⁶²¹ Bu örneği de mezkûr iddiayı zayıflatan bir argüman olarak sunmak mümkündür.

Kişisel neseplerde bir Arap kabîlesine mensup olup mevlâ olmayan kimi sahâbîlerin de neseplerinin oldukça kısa bir biçimde kaydedildiğini görebiliyoruz.

⁶¹⁵ Ali b. İbrahim Gabbân, “Nakşun İslâmî mübekkir min tarîki’l-hacci’ş-Şâmiyyi”, *Alemü’l-mahtutâtî ve’n-nevâdir* 5/1 (2000), 226.

⁶¹⁶ Thesaurus d’Epigraphie Islamique TEI, <http://www.epigraphie-islamique.uliege.be/thesaurus/>, ts. (Erişim 10 Aralık 2020), Yazıt No: 27538.

⁶¹⁷ TEI, Yazıt No: 14858.

⁶¹⁸ TEI, Yazıt No: 14489.

⁶¹⁹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 141.

⁶²⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1999), 2/450 (Hadis No: 1223).

⁶²¹ Sedûsî, *Kitâbu Hazf*, 29.

Halîf olan Esved b. Huzâ'î⁶²² ve Uhud savaşına katılan Ubeyd b. Amr'ın yalnızca Hazrec'ten Benî Beyâza'ya mensup oldukları bilinir.⁶²³ Talha b. Utbe isminde Uhud savaşına katılmış ve Yemâme'de şehit düşmüş sahâbî hakkında ise İbn Sa'd babasının ve kendi ismi dışında nesebine ulaşamadığını belirtmektedir. Müellif onun hangi kabîle ile halîf olduğunu tespit edemediğini belirterek nesebine dair bilgi eksikliğini halîf olmasına bağlamaktadır⁶²⁴ ancak diğer kaynaklarda halîf olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır.⁶²⁵

Şüphesiz Arap olduğu mâlûm bir kişinin kabîle mensubiyetinin bilinmeyişi kişinin nesebi açısından önemli bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Bunun yazılı literatürde bulunmayışı ise daha dikkat çekicidir zira bu yazın, içerisinde resmî divan kayıtlarının da bulunduğu geniş bir kaynakçadan beslenir. Bu durumun sebepleri arasında onların soylarından kimsenin kalmamış oluşu, toplumsal konumlarının görece düşüklüğü gibi durumlar zikredilebilir.

Yazılı literatürün yansıttığı nesep formlarının gerçek hayatta kullanılan nesepleri ne ölçüde yansıttığı konusunda iki kaynak grubu üzerinden bir kıyaslama mümkün görünmektedir. İlki, yazılı kaynaklar özelinde konuya genel bir bakıştır. Öncelikle uzun nesep silsilelerinin ilmî bir kullanım olduğunu belirtmek gerekir. Sosyal hayatta kişilerin bunların gerekli olan kısmını belli durumlarda kullandıklarını söyleyebiliriz. Genel olarak kullanılan nesep tarzının ise “fulân b. fulân min benî fulân” (X kabilesine mensup A oğlu B) şeklinde olduğunu söylemek mümkündür ki bu, şecerenin uzun bir biçimde sayılmasına gerek bırakmıyordu. Neseplerin uzun şekilde kullanımı, örneğin dört nesil derinlikte bir nesebin kullanılması pratik hayatta konuşmaların uzamasına sebep olacağı için kullanışlı da olmayacaktır.

Neseplerin pratik hayattaki görünümü, uzun halinin zihinlerde, gerektiğinde kullanılmak üzere saklı olduğunu ve karşılaşmalara göre uzatılıp kısaltıldığını göstermektedir. Bunu yukarıda ikinci kaynak grubu olarak belirtilen İslâmî döneme ait

⁶²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Amir Hasan Sabri (el-Ayn: Camiatü'l-İmarati'l-Arabiyyeti'l-Müttehida, 2005), 535-536.

⁶²³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/403.

⁶²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/311.

⁶²⁵ Örn. bkz. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/433.

yazıtlar ve mezar taşları üzerindeki neseplerden de teyit etmek mümkündür. Bu yazıtlar büyük bir yekûn oluşturmakla birlikte henüz İslâm öncesi dönem örneklerinde olduğu gibi yeterince ele alınmamış, ekseriyetle incelenmemiş ve neşredilmemiştir. Birçoğu yazıldığı yılı da içeren bu yazılar var olan nesep kültürüne dair önemli ipuçlarını birinci elden sunmaktadırlar.

İslâmî dönem yazıtlarında kişilerin yalnızca neseplerini içeren örnekler genel yekûn içerisinde oldukça az bir orandadır. Ele aldığımız mezar taşı kitabeleri ile birlikte toplamda yetmiş yedi adetten ikisi bu türdendir.⁶²⁶ İki nesil derinlikteki neseplerin genel içindeki oranı yaklaşık %50'dir. Bu oran içerisinde baba isminden sonra kabîle ya da batn nispesi kullananların sayısı yedidir ve ikili nesepler içerisinde %25 oranına tekabül etmektedir.⁶²⁷ “Ömer b. Sâbit b. Mekîs el-Cühenî sümme er-Rib'î” örneğindeki gibi iki nispe kullanan neseplere de rastlamak mümkündür. “Ali b. Abdullah b. Be'ce b. Abdullah b. Bedr el-Cühenî” örneğinde olduğu gibi beş nesil derinlikli neseplerde de nispe kullanımına rastlıyoruz. Ulaştığımız yazıtlar altı⁶²⁸ nesle kadar nesep örnekleri sunmaktadırlar ve nesep literatüründe olduğu gibi yazıt sahipleri neseplerini şeceredeki önemli isme ulaşıncaya kadar yazmışlardır.⁶²⁹ Bu örneklerdeki nispe kullanımları derinliğin istenildiğinde artırılabilceğini göstermektedir. Zira batna ulaşan nesep bu nokta üzerinden kabîlenin atasına bağlanacaktır ve ortak hafıza devreye girdiğinden hatırlanabilirliği daha kuvvetli hale gelecektir. Buna ilave olarak elimizde daha uzun nesepler içeren İslâmî dönem yazıtları da bulunmaktadır. Örneğin hicrî III. yüzyıla ait bir mezar taşında medfûnenin sekiz nesil öteye uzanan nesebi zikredilmektedir.⁶³⁰

⁶²⁶ “Ben Hâkim b. Umâreyim” (Bkz. TEI, Yazıt No: 14260.) ve “Ömer b. Sâbit b. Mekîs el-Cühenî sümme er-Rib'î” şeklindeki yazıtlar.

⁶²⁷ Yezîd b. Abdullah es-Selûlî, Ebû Ca'fer b. Hasan el-Hâşimî, Amr b. Abdullah el-Becelî (TEI, Yazıt No: 30817, 14272, 14855.) ve Sâbit b. Zeyd el-Eş'arî.

⁶²⁸ Abdülvâhid b. Muhammed b. Abdullah b. Muttalib b. Ezher b. Abdüavf.

⁶²⁹ Rebâh b. Âsım b. Hafs b. Ömer el-Farûk, Ömer b. Abdullah b. Urve b. Zübeyr, Sâlim b. Abdullah b. Urve b. Zübeyr örneklerinde olduğu gibi.

⁶³⁰ Rukıyye bt. Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib. Bkz. Ebû Hâşim İbrahim b. Mansûr el-Hâşimî el-Emîr, *İnâyetü'l-'Arab bi-ensâbihim ve sebkum fî zabtihi ve hifzihi sâire'l-ümem* (Cebil: Dârü's-Sıddık, 2014), 150. İncelediğimiz dönem dışında olan ancak bu dönemdeki kültüre de işaret olarak yorumlanabilecek başka örnekler de bulunmaktadır. Hicrî IV. yüzyıla ait bir kitâbede “Ahmed b. Muhammed b. Musâ b. Abdullah b. Musâ b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib”, şeklinde bir nesep bulunurken; aynı yüzyıla ait bir başka

Kişisel neseplerin kaynaklardaki kullanımı ise genellikle yukarıdaki derinliklerle paraleldir. İki nesil derinlik ve kabîle nispesinin standart bir nesepe için yeterli görüldüğünü söylemek mümkündür. Bununla birlikte pek çok istisnaya rastlanır. Örneğin başka biri ile karıştırılması muhtemel neseplerde daha derine inilerek bunun önüne geçilmektedir. “Muhammed b. Hakem b. Ebû Akîl” isminde Hakem’in Emevîlerdeki Hakem ile karıştırılmaması adına bu yapılmış görünmektedir.⁶³¹ Sâbit b. Kays b. Münka‘, Ebû Leylâ b. Ömer b. Cerrâh isimlerinin de yine bu sebepten iki nesil derinliği geçen bir neseple kullanıldığı görülebilir.⁶³² Peş peşe gelen iki nesil derinlikli iki nesepe aynı olunca onların farkının bir sonraki nesil üzerinden verilmesi gerekir. Bu da bir nesil eklemeyi gerektirir. Afrika fetihlerine gönderilen Abdullah b. Nâfi‘ b. Abdülkays ve Abdullah b. Nâfi‘ b. Husayn isimleri buna örnektir.⁶³³ Abdullah b. Abdullah⁶³⁴ gibi baba ve çocuk isminin, Şihâb b. el-Muhârik b. Şihâb,⁶³⁵ Adî b. Süheyl b. Adî’deki⁶³⁶ gibi dede ve çocuk isimlerinin aynı olduğu neseplerde üç nesil kullanılması muhtemel karışmaları önlemek adına gereklidir. Sahâbî çocuklarında da iki nesil derinliğin aşıldığını görüyoruz. Bu, babalarının meşhur olmuş isimlerinin bölünmemesi amacıyla yapılmış görünüyor. Zira Ümmü Külsûm bt. Ali ya da Abdullah b. Amr denildiğinde babaların nesebi yarım bırakılmış olacaktır. Ayrıca bu, onların babaları üzerinden bilinirliğini de artıracaktır. Dolayısıyla üç nesil derinliğin kullanıldığını görürüz.⁶³⁷ Bunu Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm örneğindeki gibi sahâbî torunlarında da görmek mümkündür.⁶³⁸ Savaşlarda hayatını kaybedenlerin ya da sancak taşımak gibi harpteki bir görevi üstlenenlerin konu edildiği anlatılarda da neseplerin derinleştiğini müşahade

mezar taşında “Abdülvehhâb b. Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Hamza b. Bekr b. Abdullah b. Sâlih b. Abbâd b. Abdullah b. Zübeyr” şeklinde bir silsile bulunur. “Hesnâ’ bt. Ali b. İsmâil b. Şeybe b. İbrâhim b. Şeybe b. Muhammed b. Abdullah b. Cübeyr b. Osman b. Şeybe b. Ebû Talha b. Osman b. Şeybe b. Abdudâr b. Kusay” ise V. yüzyılın ilk çeyreğine ait bir mezar taşında bulunan neseptir. Bkz. Muhammed Hamza İsmail Haddâd, *en-Nukûşü’l-âsâriyye: masdaran li’t-târîhi’l-İslâmî ve’l-hadâreti’l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetu Zehrai’ş-Şark, 2002), 1/30-32.

⁶³¹ Taberî, *Târîh*, 4/299.

⁶³² Taberî, *Târîh*, 4/323.

⁶³³ Taberî, *Târîh*, 4/253.

⁶³⁴ Taberî, *Târîh*, 4/180.

⁶³⁵ Taberî, *Târîh*, 4/181.

⁶³⁶ Taberî, *Târîh*, 4/265.

⁶³⁷ Taberî, *Târîh*, 4/289, 299.

⁶³⁸ Taberî, *Târîh*, 4/453.

etmek mümkündür.⁶³⁹ Bazen de sürekli ikili isimler zikredilirken bir anda nesebin derinleştğini görüyoruz. Hz. Âişe’yi Cemel dönüşü misafir eden hanımın Abdüddâr’a uzanan yedi nesil derinlikli nesebi böyledir.⁶⁴⁰ Ancak kimi örneklerde üç nesil derinlik bu gibi bir sebep olmadan kullanılmaktadır. Bu da kişinin soyunun toplumsal öneminden dolayı olmalıdır. Bu tür kullanımların günlük hayatta sıra dışı karşılandığına dair kimi örneklerle de sahibiz. Buna göre A‘şâ’nın (ö. 7/629 [?]), şiirinde “*Ey Kays b. Mes ‘ûd b. Kays b. Hâlid*” diye hitap edip övdüğü kişi bu durumu “*Beni neredeyse Âdem’e nispet etmiş*” şeklinde karşılamıştır.⁶⁴¹ Buna benzer bir örnekte ilk nesep bilginlerinden Dağfel en-Nessâbe, Muâviye’nin huzurunda Kudâme b. Dırâr adlı kişinin nesebini uzun uzadıya saydığı zaman karşısındaki buna hayret etmiş ve “Soyumdaki herkesi saydın, ne zaman öleceğimi de söyleyebilir misin!” şeklinde bir tepki vermiştir.⁶⁴² Nitekim resmî belgelerde de genellikle iki nesil derinlikli neseplerin kullanıldığını görüyoruz⁶⁴³ ki daha derin nesepler yazışmalar açısından pratik olmayacaktır.

Nesebin kısalığının bir başka sebebi ise nihaî noktadaki babanın, toplumdaki şöhreti dolayısıyla şecerenin derinlere inmesine gerek bıraktırmayacak bir bilinirliğe sahip olmasıdır. Bu durum şairler tarafından kişinin nesebinin üstünlüğüne bir işaret sayılmıştır.⁶⁴⁴ Ancak Ru‘be b. Accâc örneğinde olduğu gibi sıra dışı isimler de neseplerin kısalmasına ve kişinin bilinmesine sebep olmaktadır.⁶⁴⁵ Burada neseplerin toplumca meşhur kişiye kadar ulaştırılması ameliyesini de görebilmekteyiz. Eğer ilgili kişi hayattakilere yakın ise nesepler kısalacaktır.⁶⁴⁶ Yani bu durum uzun neseplerin köklü aileleri işaret etmesi ile bir çelişki oluşturmamaktadır. Bunun daha dar kapsamlı

⁶³⁹ Taberî, *Târîh*, 515, 522.

⁶⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 4/534.

⁶⁴¹ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/37. Benzer bir tepkiyi Düreyd b. Sımme’nin şiirinde kullandığı “*Züâb b. Esmâ b. Zeyd b. Kârib*” ifadesini okuyup onu neredeyse Âdem’e kadar nispet etmiş diyen Abdülmelik b. Mervân’ın cümlelerinde bulmak mümkündür. Bkz. el-İsfahânî, *el-Egânî*, 10/249; Szombathy, “Nasab”, 74.

⁶⁴² İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 117.

⁶⁴³ Taberî, *Târîh*, 4/137, 141, 152 vd.

⁶⁴⁴ Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 65.

⁶⁴⁵ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr*, 2/134. Rü’be b. Accâc’ın bunu ifade ettiği ve bu konuda ilk sayılan dizeleri için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’s-şuarâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Cidde: Dârü’l-Medeni, t.y.), 2/761 (Beyit No. 927).

⁶⁴⁶ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî vd., *Şürûhu Sakti’z-zend*, thk. Taha Hüseyin vd. (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitâb, 1987), 3/1302.

bir örneğini Hz. Ömer için “O âdeta Hz. Âdem gibidir ve nesebinde kendi isminden başka bir şey yoktur”⁶⁴⁷ diyerek sadece kendi ismi ile bilinebilirliğini vurgulayan; bu amaçla nesebinin uzatılmasına gerek olmadığına işaret eden bir şiirde bulabiliriz.

Kişi neseplerinde karşımıza çıkan bir özellik bazı neseplerde baba yerine anneye nispetin varlığıdır.⁶⁴⁸ Bu isim bazen anne değil kişiyi yetiştiren kadındır.⁶⁴⁹ Anneye nispet babalar arasındaki kesintisiz çizgiyi bozar. Bu yüzden ikinci bir şecere ile kişinin baba tarafından nesebi ayrı olarak verilir. Ancak kimi örneklerde kişinin asıl nesebinin unutulmuş olduğu tahmin edilebilir. Anneye nispetin arkasında ise temelde iki düşünce yatar. İlki annenin övülecek bir fiil ile meşhur olması, diğeri ise kişinin anneye nispetinin bir hiciv olarak yapılmasıdır ancak ikincinin bir nesep şeklinde değil de künye şeklinde yapıldığı müşahade edilir.⁶⁵⁰ Kişinin nispet edildiği annesi baba tarafından “anneleri”nden biri olabileceği gibi anne tarafından da olabilir.⁶⁵¹ Suhârî’nin Tucîb soyuna mensup Rebîa b. *Gazâle*’ye dair verdiği bilgilerde bunun tipik bir örneği bulunabilir. Buna göre onun nesebi Rebîa b. Abdullah b. Rebîa...’dır. Annesi ise “*Gazâle* bt. Kanân’dır” ve müellifin yer verdiği şiire bakılırsa şair annesine nispet edilmekle övünmektedir.⁶⁵² Bu da bu isimle anılmasının sebebi konusunda bir fikir vermektedir.

Kişinin babası yerine anneye nispetle şöhret bulmasının nedenlerini açıklayan bir örneğe İbn Sa’d’ın biyografisine yer verdiği sahâbî Abdullah b. Buhayne isminde rastlayabiliriz. Diğer kaynakların da muttakiliğine vurgu yaptığı Abdullah b. Buhayne baba tarafından detaylı şeceresi bilinen bir kişidir. Onun bu nesep yerine annesine nispet edilmesi ise annesi Buhayne bt. Hâris b. Muttalib b. Abdümenâf ile ilgili olmalıdır. Muhtemelen muttaki kişiliğini anne tarafından miras aldığı düşüncesi böyle

⁶⁴⁷ İbn Vekî’, *Kitâbü’l-Münstf*, 693.

⁶⁴⁸ Anneye nispetin sebeplerine dair kimi değerlendirmeler ve örnekler için bkz. Hatice Dokgöz, *İslâm Siyasi Tarihinde Şürahbil Bin Hasene* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5-7.

⁶⁴⁹ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/620.

⁶⁵⁰ Fuad Salih Seyyid, *Mu’cemüllezine nusibu ila ümmihâtim* (Beyrut: Şeriketü’l-Alemiyye li’l-Kitâb, 1996), 8; G. L. Della Vida, “Muḥammad Ibn Ḥabīb’s ‘Matronymics of Poets’”, *Journal of the American Oriental Society* 62/3 (1942), 157.

⁶⁵¹ İsmâil b. Üleyye örneğinde onun anne annesi olabileceği de belirtilmiştir. Bkz. Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, “Tuhfetü’l-ebîh fi men nûsibe ilâ gayri ebîh”, *Neṣâdirü’l-mahtûtât* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1972), 102.

⁶⁵² Suhârî, *el-Ensâb*, 1/458.

bir duruma sebebiyet vermiştir. Nitekim öz kardeşi Cübeyr b. Mâlik annesine nispetle meşhur değildir.⁶⁵³ Bu örnekteki sahâbînin babası Benî Muttalib'in halîfidir. Babanın soy içerisinde halîf oluşu ve hilf yaptığı soydan evlenmiş olması çocuklarının anneye nispetini gerektirmez fakat kişinin ön plana çıkan biri oluşu hilf yapılan soyun onu kendilerine nispet etmesi sonucunu doğurmuş olabilir. Halîfin çocuklarının anneye nispetinin sonradan eklemelendiği soy içerisinde daha sıkı nesep bağları tesis etmeye yönelik olduğu düşünülebilir. Ancak halîflerin tümünün nesebinde bu ameliyenin olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

Bazı neseplerde kişinin kendi öz annesi dışında bir “annesine” nispet edildiğine rastlanabilir. Sa'd b. Hanzaliyye dedesinin annesine,⁶⁵⁴ Hâris b. el-Bersâ ise babasının annesine nispet edilmektedir.⁶⁵⁵ Kimi kayıtlarda onun annesi olduğu da belirtilmektedir.⁶⁵⁶ Bu, anneler üzerinden de olsa nesil atlayan nesebin bir sonucu olarak durmaktadır ve küçük karışıklıklara sebep olduğu söylenebilir. Şecerenin derinlerinden bir anneye nispetin de söz konusu olduğu örneklerle rastlamak mümkündür. Ahmed b. Teymiyye ve İbn Vâkıfiyye örneklerinde Teymiyye ve Vâkıfiyye nispeleri ile belirtilenler mezkûr kişilerin uzak dedelerinden birinin annesidir.⁶⁵⁷ Bunların şecerenin yanında ayrı birer meşhur nispe olarak kullanıldığını ve bir karışıklığa sebep olmadığını belirtmek gerekir.

Anneye nispetin bulunduğu neseplerde dikkat çeken bir husus câriye çocuklarının baba isminin eksikliği ve bunun ayırt edici bir özellik olarak göze çarpmasıdır. Her ne kadar kaynaklarımızda buna dair bir ayırım olmasa da câriye çocukları konusunda farklı bir hususun olduğu kabul edilmelidir. Bu durumun sebeplerine dair yukarıda bazı tahminler öne sürülmüştü ancak kaynakların özellikle babanın isminin bilinmediğine dair kayıtlar koymaları, câriyelerin satılması dolayısıyla kimi durumlarda babanın bilinmemesi ile açıklanabilir. Ayrıca Antere⁶⁵⁸

⁶⁵³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/259.

⁶⁵⁴ Fîrûzâbâdî, “Tuhfetü'l-ebih”, 105.

⁶⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/150; Fîrûzâbâdî, “Tuhfetü'l-ebih”, 104.

⁶⁵⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/660.

⁶⁵⁷ Fîrûzâbâdî, “Tuhfetü'l-ebih”, 101; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, “Kitâbü Men nüsibe ilâ ümmihî mine's-şu'arâ”, *Nevadirü'l-mahtutat*, thk. Abdüsselam Harun, ts., 93.

⁶⁵⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-şuarâ*, 1/143.

ve Hâlid b. Abdülmelik⁶⁵⁹ örneğindeki gibi babaları tarafından sonradan sahiplenilmeleri sebebiyle böyle bir durumla karşılaşılıyor olabiliriz.

Kişisel neseplerdeki anneye nispetin bir diğer sebebi de çok evlilik yapmış bazı şahısların çocuklarını ayırmak için onların annelerine nispet edilerek sınıflandırılmasıdır.⁶⁶⁰ Nesep literatürü kişinin çocuklarını ayırırken onları anneleri üzerinden yeni bir gruplandırmaya tabi tutar. Çok evlilik durumlarında bu genellikle yapılır ancak anneye nispet bazı örneklerde ortaya çıkar. Muhammed b. Hanefiyye örneğinde olduğu gibi bu kullanımlarda nesebin ayırt edici yönü ortaya çıkar ve bu kişiyi anne aidiyeti üzerinden diğerlerinden ayırır. Bu da Hz. Ali'nin diğer oğulları Hz. Hasan ve Hüseyin'den onu ayırmak için kullanılmış görünmektedir. Zira Hz. Ali'nin soyu onun da içerisinde olduğu dört oğlu ile devam etmiştir.⁶⁶¹ Bu kullanımlar aileye sonradan katılan eşin ve onun çocuklarının aile içerisinde ayrı bir klik gibi oluşları, aile bütünlüğü içerisinde iç ve ince nesebî ayırım noktaları teşkil ettiklerinin bir göstergesidir. Örneğin Ebû Süfyân, eşi Hind ile arasındaki konuşmada Yezîd b. Ebû Süfyân için “oğlum”, Muâviye b. Ebû Süfyân için ise “oğlun” diyerek aralarındaki anne ayırımına işaret etmektedir.⁶⁶² Bu ayırım Muâviye'nin anne ayrı kardeşi Anbese'yi azledip anne ve baba bir kardeşi Utbe'yi valilikle görevlendirdiği zaman sitem eden kardeşine, “*Utbe İbn Hind'dir*” şeklinde verdiği cevapta da ortaya çıkar. Diğerisi ise hepimiz Ebû Süfyân'ın çocuklarıyız ancak Hind aramızı ayırdı şeklindeki sözleriyle bu duruma işaret etmiştir.⁶⁶³ Ahyâf ve Benû'l-allât gibi kavramlar da özel olarak babanın, anneleri ayrı çocuklarına işaret etmek için kullanılır.⁶⁶⁴

Yukarıda sunulan örneklerden kişinin nesebinde annelerinin yer alması sıra dışı bir durum gibi görünmemekte ve bunun birçok örneğine rastlanmaktadır. Ancak mevlâ nesepleri üzerinden yapılan ayırmada da görüleceği üzere bütün bu kullanımları tek bir potada toplamak uygun değildir ve aralarında ayırım yapmak gerekir. Bu ayırımı kaynaklarda bulmak güçtür. Örneğin İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Bilâl b. Rebâh (r)

⁶⁵⁹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 42.

⁶⁶⁰ Corcî b. Habîb Zeydân, *Ensâbü'l-'Arabi'l-kudemâ* (Kahire: Matbaatü'l-Hilal, 1906), 21-22.

⁶⁶¹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 31.

⁶⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/23.

⁶⁶³ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 50.

⁶⁶⁴ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/618; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/78.

hakkında bilgi verirken onun Bilâl b. Hamâme olarak bilindiğini belirtir. Ayrıca bu şekilde bilinen bütün sahâbîleri örnek vererek bunun sıra dışı olmadığını ima eder ve bu gibi nesepler ile mevlâ neseplerini bir başlık altında toplamış olur.⁶⁶⁵

Câriyeden doğmak Arap toplumunda kişi için önemli bir eleştiri noktası teşkil etmektedir. Ancak bunun ötesinde anneye nispetin, ardında yatan sebeplere bakılmaksızın bir eleştiri/ta'n vesilesi olduğunu görebiliyoruz. Bunun bir örneğini İbn Değmâ adlı şaire hitaben söylenen ve nesebindeki bu özelliğin baba yönünden meçhuliyete işaret ettiğine değinildiği şiirde bulabiliriz.⁶⁶⁶ Daha ilginç bir örneği Hucr b. Adî aleyhine şahitler arayan ve yazılı belge halinde kaydeden Ziyâd b. Ebîh'in, şahitler arasında Şeddâd b. Büzey'a ismine rastlayınca "*Bunun intisap edecek bir babası yok mu?*" diyerek tepki göstermesinde bulmaktayız. Kendisine onun baba tarafından nesebinin hatırlatılmasına rağmen ismini listeden kaldırmış ve şahitliğini kabul etmemiştir. Muhatabı bunu duyduğunda, Ziyâd'ın da kendisi gibi, üstelik bir "zaniye" olarak nitelediği annesi ile Ziyâd b. Sümeyye şeklinde bilindiğini belirtmiştir.⁶⁶⁷ Olayın gelişim süreci valinin şahitlik konusunda ince bir hassasiyet gösterdiğine işaret etmektedir.⁶⁶⁸ Onun anneye nispete verdiği tepkide resmî söylemin babaya nispet konusundaki kabulü, bunun sosyal ortamdaki farklılıklarla çelişkisi ve anneye nispetin taşımış olduğu muhtemel saklı imalar olabilir. Çünkü anneye nispet bazen çocuğun evlilik içinde doğmuş olsa dahi hukukî babaya ait olmadığı ve babanın kendinden teberri ettiği durumlara işaret edebilmektedir.⁶⁶⁹ Anneye nispetin daha az istenilen bir durum olduğunu gösteren bir örneği kendini evlatlık alan Hayye bt. Mes'ûd adlı kadına nispet edilen Cübeyr b. Hayye isminde bulabiliriz. Halîfe b.

⁶⁶⁵ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Tenvîrü'l-ğabeş fi fazli's-Sûdân ve'l-Habeş*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Riyad: Dârü's-şerif, 1998), 122.

⁶⁶⁶ Şairin kullandığı benzetme, bazı kuş yumurtalarının hava ile oluştuğu ve toprak ile kuluçka ortamının tamamlanmasına dair inanç üzerinden diğer şairin nesebindeki baba vurgusu eksikliğini öne çıkarmaktadır. Bkz. İbn Habîb, "Kitâbü Men nüsibe ilâ ümmihî", 94 (Açıklama için dipnot: 20). Hz. Ömer ile Amr b. el-Âs arasında geçtiği rivayet edilen bir diyalogda aynı argüman anne nesebindeki düşüklüğü ima eden bir sembol olarak kullanılmaktadır. Bkz. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/194.

⁶⁶⁷ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/53.

⁶⁶⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5/256; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 17/98.

⁶⁶⁹ Buna dair bir örnek için bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî (Ebûzabî [Abudabî]: Müessesetu Zâyed b. Sultan Âl-i Neheyân li'l-A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004), "Talâk", 35.

Hayyât onun bir mevlâ olduğunu belirtmektedir⁶⁷⁰ ki bu durum nesebindeki ihtilafların da kökenine işaret eder. İbn Düreyd'in ifadesine göre Cübeyr, Hayye ismindeki kadını bir baba haline getirmiştir. Müellif bunu “*Hayye bir zamanlar bir kadın idi, daha sonra ise bir topluluğun dedesi haline geldi*” şeklinde ifadeler içeren ve oldukça garipseyen duygular izhar eden bir şiirle de açıklamaktadır. Ayrıca onun Ebû Fertana olarak küçümseyici imalar taşıyan bir lakapla tavsif edilmesi de nesebindeki değişimi açıklayıcı olabilir. Nitekim pek çok kaynakta onun nesebini Cübeyr b. Hayye b. Muattib... şeklinde devam eder bulmaktayız.⁶⁷¹

2.3.2. Anne Nesepleri

Arap nesep anlayışı anne soyunu kişinin nesebini tamamlayıcı önemli bir unsur olarak görür ve bir kişinin nesebi sunulurken eğer biliniyorsa anne nesebine de yer verilir. Genellikle “Onun annesi fulâne bt. fulân’dır, X kabilesindendir” şeklindeki ifadelerle belirtilir. Bu hemen her kişinin nesebinde yapılır. Şecerelerin derinliği ise çoğunlukla ilgili kişinin konumuna bağlı olarak değişmektedir. Hz. Peygamber’in eşi Ümmü Seleme ya da Yezîd b. Muâviye’nin annesi Meysûn gibi örneklerde bunun tipik nümuneleri bulunabilir.⁶⁷² Müellifler anne neseplerinin yokluğunu biyografideki önemli bir eksiklik olarak görürler. İbn Sa’d buna Abdullah b. Amr b. Becre’nin, ne annesi ne de büyük annesi hakkında kendilerine bir bilgi ulaştığını belirterek işaret etmektedir.⁶⁷³ Buna dair örnekler çoğaltılabilir ve kaynakların telif edilmiş olduğu dönemde anne soyuna ilginin en az baba soyuna olan ilgi kadar olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Neseplerdeki anne soyu üzerine değerlendirmelerde bulunan T. Bernheimer, Tâlibî nesepler içerisinde anne ve kız kardeşlere yapılan vurgunun giderek azaldığından bahseder. Buna dair, kaydedilmesi gereken isimlerin çoğalması ya da sahte soy iddialarının engellenmesi gibi bazı sebepler ileri sürer.⁶⁷⁴ Onun atıf yaptığı eserler incelediğimiz dönemin dışındadır ancak müellif bunun Abbâsîler’in ilk

⁶⁷⁰ Ebû Amr b. Halife eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1993), 1/349.

⁶⁷¹ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, 13/352; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 307. Fertana kelimesinin olumsuz manasına dair bkz. Hüsameddin, *el-Karâbe*, 277.

⁶⁷² İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 50, 78.

⁶⁷³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/104.

⁶⁷⁴ Bernheimer, *Ali’nin Ailesi*, 59-62.

dönemlerinden itibaren başlayan bir trendin devamı olduğunu düşünmektedir. Bu konuda A. Ahmed'in görüşlerine de başvurur. Buna göre anne tarafından soy Câhiliye ve İslâm'ın ilk dönemlerinde bazı ailelerin neseplerinde pratik ve teorik olarak meşruiyet kaynağı kabul edilmektedir ancak Abbâsîler'in ilk döneminden itibaren azalmış ve baba soyu lehine önemli bir kayma yaşanmıştır. Bu da Abbâsîler'in meşruiyet kaygılarının bir yansımasıdır.⁶⁷⁵ Ona göre erken dönemde Hz. Ali'nin bütün anneleri, kızları ve kız kardeşleri nesep eserlerinde yer alırken ilerleyen dönemlerde bu bilgiler kaybolmuş ve tamamen ataerkil bir söylem takip edilmiştir.⁶⁷⁶

Abbâsî taraftarı Sedûsî'nin bu iddiayı destekler biçimde anne soyunu muhtemelen kasdi bir şekilde ön plana çıkarmadığını, en azından bu konuda seçici davrandığını görüyoruz. Örneğin Hz. Peygamber'in sadece dört nesil annesini Kureyşli olmaları sebebiyle saymaktadır.⁶⁷⁷ Devamında Abbas b. Abdülmuttalib'in annesine yer verir ve A. Ahmed'in⁶⁷⁸ ortaya koyduğu gibi Hz. Ali soyunun iddialarını destekleyen Hz. Peygamber ile Ebû Tâlib'in anne bir kardeşliği durumunu göz önüne getirmemek gibi bir hassasiyet güder. Bilinçli bir uzak duruşu öncelikle Hz. Peygamber'in çocuklarına yer vermemekle başlatmaktadır. Ayrıca Hz. Ali soyuna gelince onu babası Ebû Tâlib üzerinden "Abdülmuttalib'in iman etmeyen oğulları" başlığı altında ilk sıraya koyarken, Hz. Hasan ve Hüseyin için anneleri Hz. Fâtıma ismine Hz. Peygamber ile nesep bağlarını zikretmemek için yer vermemektedir. Abbâsî ailesi içerisinde böyle bir görmezden gelmeye başvurmamaktadır ve kız çocuklarının da isimlerine yer vermektedir. Onun anne soyunu dışlayıcı tutumu Abbâsî nesepleri kısmında anneleri önemseyen bir hale geçer. Burada sıradan bir nesep bilgisinde rastlanılacağı üzere Ümmü Fazl⁶⁷⁹ gibi annelerin detaylı neseplerine yer verir ve annenin ümmüveled oluşunu özellikle belirtir. Ayrıca kız kardeşlerin de neseplerine değinir. Dolayısıyla mezkûr iddiayı yansıtmayı beklenen elimizdeki en temel örneklerden birinin bu sağlamayı tamamıyla desteklemediğini söyleyebiliriz. İbnü'l-Kelbî'nin *Cemhere* adlı eserinin sonunda Hâşim'in kızlarından Kureyş dışından

⁶⁷⁵ Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijâz: Five Prosopographical Case Studies* (Oxford: Unit for Prosopographical Research, 2011), 136; Bernheimer, *Ali'nin Ailesi*, 60.

⁶⁷⁶ Ahmed, *The Religious Elite*, 136.

⁶⁷⁷ Sedûsî, *Kitâbu Hazf*, 6.

⁶⁷⁸ Ahmed, *The Religious Elite*, 135.

⁶⁷⁹ Sedûsî, *Kitâbu Hazf*, 7.

evlenenler (el-Muğteribât min benâti Hâşim) ve çocukları hakkında uzun bir liste vermesi, kız kardeşlere dair bilgiler sunması ve anne akrabalıklarını zikretmesini de aynı iddiayı nakzedici olarak sunabiliriz.⁶⁸⁰ A. Dûrî bunun Kureyş'in nesep olarak Araplar'ın merkezinde bulunuşu ve bütün kabîlelerle ilişkisi olduğunu vurgulamak amaçlı olduğunu belirtmektedir.⁶⁸¹ İbnü'l-Kelbî gibi bütün Araplar'ı kapsayıcı eserlerde kişisel nesepler kısmında annelere yer verilmediğini fark ediyoruz. Dar kapsamlı neseplere yer veren ve bu iddiayı desteklemesi beklenen Zübeyrî eserlerinde ise kız kardeşlere dair bilgiler sunulduğunu görürüz. Örneğin Mus'ab ez-Zübeyrî Hz. Osman'ın kızlarını ve kimlerle evlendiklerini sayarken evlenmeyenleri de zikreder.⁶⁸² Zübeyr b. Bekkâr ise Abdurrahman b. Hâris'in kızlarının kimlerle evlendiklerine dair detaylı bir liste sunar ki bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür.⁶⁸³ Aynı müellifin, soyu kızları tarafından devam ettirilen bazı örneklerde muhtemelen kendisine bilgi ulaşmadığından herhangi bir bilgi vermediği de görülür ancak bunu nadiren yapmaktadır.⁶⁸⁴ Kasım b. Sellâm özet mahiyetindeki eserinde anne isimlerine nadiren yer verirken, Akîkî'de anne isimleri önemsenir ancak kız çocuklarına dair bir bilgi görülmez. Bu açıdan mezkûr teorisinin bütün eserler özelinde geçerli olmadığı söylenebilir. Ayrıca kız kardeş ya da kız çocuğu olarak ihmal edilen kadınlar oğullarının soyunun dayandığı önemli bir nokta olarak zikredilecektir.

Anneye ait neseplerin ilk özelliği onun Arap olup olmayışına yer vermesidir. Kişinin bir câriyeden doğmuş olması nesep literatürünün ön plana çıkardığı bir husus olacaktır ve burada bir nakısa olarak vurgulandığını tahmin etmek güç değildir. Aynı babanın çocukları içerisinde bu, bir alt parametre olarak kişiyi diğerleri arasında farklı bir yere konumlandırmaktadır. Nesep literatüründe câriyenin kim olduğu konusundaki malumata çoğunlukla rastlanmaz. Onlar “ümmüveled” olarak Araplık dışındaki diğer kümenin üyeleridir. Bir çocuğun annesi olmalarının hoş karşılanan bir durum olmaması şecerelerin bu sessizliğinin sebebidir. Çocuklarının önemli bir konuma gelmeleri de çoğunlukla isimleri üzerindeki bilinmezliğin kalkmasına yetecek bir

⁶⁸⁰ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 302.

⁶⁸¹ Abdülazîz Dûrî, *Evrâk fî 't-târîh ve 'l-hadâre: Evrâk fî İlmi 't-târîh* (Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 151.

⁶⁸² Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 112.

⁶⁸³ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/463-464. Ayrıca bkz. s. 471; Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 15, 75.

⁶⁸⁴ Örn bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/571.

durum değildir. Câriyeler içerisinde “Sebiyye” olarak nitelendirilen köle kadınların ise kabîleleri belli olduğu dolayısıyla Arap oldukları için Arap olmayan unsurlardan ayrıldıklarını söyleyebiliriz.⁶⁸⁵ Zira bir bakış açısına göre annenin köleleştirilmiş bir Arap olması siyahî bir câriye olmasına kıyasla nesep açısından daha az bir nakısa teşkil eder.⁶⁸⁶

Yer yer ümmüveledlerin isminin kaydedildiğine rastlıyoruz ancak bunlar oldukça nadir istisnalar.⁶⁸⁷ Eğer kral soyuna dayanıyor, Ali b. Hüseyin (annesi: Sülâfe bt. Yezdücerd b. Şehriyâr b. Nuşirevân b. Kubâz)⁶⁸⁸ veya Emevî halifesi III. Yezîd gibi birinin annesi ise şecereelerde bir istisna olarak nesebi ile (Şah Efriz bt. Feyrûz b. Yezdücerd b. Şehriyâr b. Kistrâ b. Bervân)⁶⁸⁹ yer alacaktır. Hz. Peygamber’in câriyesi ve oğlunun annesi Mâriye bt. Şem‘ûn b. İbrâhim⁶⁹⁰ örneğinde olduğu gibi bazı neseplerde baba figürünün geniş tanımı üzerinden Hz. İbrâhim’e ulaşan neseplerin kullanıldığı görülür. Burada baba oğul arasında binyıllarla ifade edilecek bir süre önemsenmez ve nesepteki bir bakıma eksiklik oldukça itibarî bir köken üzerinden bu şekilde doldurulmuş, S. Szombathy’nin ifadesi ile “yama” yapılmış görünmektedir. Ancak buradaki durum, kişisel neseplerdeki yakın dedelerin takibi yerine bir kökene işaretler ve bilinmeyen bir figürün ikamesi olarak algılanmaması gerekir.

Annenin Arap olması nesep literatürü açısından bazı alt başlıklara ayrılan farklı bir kümeye dahil olduğu anlamına gelir. Kimi anneler hakkında yalnızca Arap olduğuna dair kayıt bulunur.⁶⁹¹ Kabîlesi ve daha alt plandaki nesebinin bilinmemesine rağmen bu kaydın düşülmesi onun yukarıda belirtilen ümmüveledler başlığının dışında olduğuna işaret eder. Bazı annelerin nesebi ise sadece hangi kabîleden ya da alt kollarından olduğuna dair bilgi içerir.⁶⁹²

⁶⁸⁵ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/257; 2/561, 584. Krş. İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 517.

⁶⁸⁶ İbn Ebü’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-belagâ*, 12/40.

⁶⁸⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/202; İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 306.

⁶⁸⁸ Bilbürrî, *el-Cevhere*, 2/223.

⁶⁸⁹ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 128. Krş. Taberî, *Târîh*, 4/293. Gazal bt. Kistrâ için de aynı durum geçerlidir. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/333.

⁶⁹⁰ Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 21.

⁶⁹¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/324.

⁶⁹² İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 54, 118, 129, 315.

Annenin hangi kabîleden kimin kızı olduğu belirtilirken; kimin kız kardeşi olduğu, dolayısıyla nesebi verilen kişinin anne tarafından akrabaları nesep literatürünün önemsedığı hususiyetler arasındadır.⁶⁹³ Burada öne çıkan akrabalık, kişinin anne bir kardeşleridir. Kadınların çok evlilik yapmalarının sık rastlanan bir durum olması bunu yaygın olarak ortaya çıkarmıştır.⁶⁹⁴ Bu bağlar sayesinde kabîleler arası anneler üzerinden akrabalıklar kurulmuştur. İbnü'l-Kelbî'nin aktardığına göre Ümmü Hayrân ismindeki kadının beş çocuğu farklı evliliklerden doğmuştu. Bunlar Hadramevt, Hemdân, Kinde, Temîm kabîlelerine mensuptu ve annelerinin yanında bulunuyorlardı.⁶⁹⁵

Baba yanlı bir nesebin takip edilmesi oldukça kolaydır. Arapça'nın kendine has yapısı da buna katkı sağlar. Anne soyunun takip edilmesi ise böyle değildir zira başka bir soya mensuptur. Anne şecereleri genellikle sadece annenin bilgisini barındırdığından bu zorluk göze çarpmayabilir. Ancak bazı kişilerin annesinden öteye geçilir ve “anneler” üzerinden ayrı bir şecereler topluluğu verilir. Bu, babalar şeceresinden bütünüyle uzaktır ve istikametini kestirmek güçtür. Eğer kişinin annesi esir edilmiş bir Arap ya da câriye ise bu ondan öteye bir soy yürütülmesini -yüksek ihtimalle- engellemiş olacaktır. Bu durumda onun babasının annesi kendi nesebinde farz edilen nakısanın bir telafisi olarak zikredilecektir.⁶⁹⁶ Anne neseplerinde soyu derinlere götürme isteği fark edilir. Bu da nesebin derinlerinde var olan bir anneye ulaşmak içindir ve herhangi bir noktadan hareket ediliyor olabilir. Bu nokta üzerinden toplumsal bakımdan önemli kişilerle akrabalık vurgulanmış olur. Örneğin üst basamaklardaki “babanın” anneleri üzerinden bir nesep bağı kurulabilir. Hz. Peygamber'in nesebinde buna dair kapsamlı örnekler bulunur. Örneğin İbnü'l-Kelbî'de birinci basamakta annesi ve onun anneleri üzerinden bir nesepler grubu sunulur. İkinci basamak babasının annesi üzerinden devam eder. Bir sonraki adımda

⁶⁹³ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 27.

⁶⁹⁴ Medainî'nin (ö. 228/843) “*Kitâbu'l-Murdiât min Kureys*” adlı eserinin Kureys kabilesi mensubu kadınlardan çok evlilik yapanların evliliklerini ve bu evliliklerden doğan çocuklarına yer veren bir eser olması hasebiyle aynı amaca da hizmet ettiği söylenebilir. Burada kardeşlik çizgileri evlilikler takip edilerek bulunabilir. İbn Habîb'in *Muhabber* adlı eserinde de üç ve daha fazla evlilik yapan kadınların isimlerine ve bu evliliklerden doğan çocuklara dair bir başlık bulunmaktadır. Bkz. Bernheimer, *Ali'nin Ailesi*, 60 (Dipnot 151).

⁶⁹⁵ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 256.

⁶⁹⁶ Sahâbî Alkame b. Ülâse'nin annesi Neha' dan bir esiredir. Ülâsenin annesi ise Mâriye bt. Abdullah b. Şeytan b. Neha' dır. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 316.

anne tarafından dedesi Vehb'in anneleri üzerinden bir okuma mevcuttur.⁶⁹⁷ Bu bağlantıların kabîle seviyesinde en üst isimlerden biri olan Nadr b. Kinâne gibi uzak bir isim üzerinden yapıldığı da görülür. Amaç ise “Ben Âtike’lerin ve Fâtıma’ların oğluyum”⁶⁹⁸ hadislerinde belirtilen isimlere ulaşmaktır. Örneğin Hz. Peygamber’in Ezdli ninesi Âtike bt. Ezd b. el-Gavs ile irtibatı için şu yol izlenir: Gâlib b. Fihri’nin annesi Leylâ bt. Hâris...’tir. Onun annesi Sülmâ bt. Tâbiha...’dır. Onun annesi ise Âtike bt. Ezd...’dir.⁶⁹⁹ Politik tartışmaları göz ardı edecek olursak⁷⁰⁰ bu bağlantılar üzerinden Hz. Peygamber ile Süleym, Hüzeyl, Advân gibi kabîleler ve Kaysî, Yemenî büyük nesep grupları arasında akrabalık tesis edilmiş olur. Sedûsî’nin ifadesi ile “*Onu bütün Araplar doğurmuştur*” sözü nesebî bir ağ ile ortaya konulur.

Kureyşli ya da Hâşimî annelerin soyundan gelmek anne neseplerinin serdedilmesindeki önemli sebeplerden biri olarak görünür. Zübeyr b. Bekkâr’ın “Veledü Münzir b. Zübeyr” başlığı altında verdiği on nesil derinlikteki anne nesebi buna bir örnektir. Buna göre dördüncü isim olan Süleym’dan Benî Zekvânlı anne hariç hepsi Kureyş’in alt kollarına mensuptur.⁷⁰¹ Abdullah b. Zübeyr’in çocukları kısmındaki örneklerde de aynı duruma şahit olmak mümkündür. Onun bir oğlu için, hepsi Kureyşli olan annelerin altı nesil derinlikli nesepleri verilirken, diğer oğlu için üç nesil derinliğe inilmektedir ve hepsi Kureyşlidir.⁷⁰² Bazı neseplerde bu derinlik azdır. Bir veya iki nesil istenilen isme ulaştırdığından daha fazla isim zikredilmeye gerek duyulmamış görünmektedir. İbnü’l-Kelbî iki nesil olarak zikrettiği Hz. Osman’ın annelerinin nesebini onun anne annesi Ümmü Hâkim bt. Abdülmuttalib ile bitirmektedir ki buradan sonraki anneler Kureyş’in diğer batnlarındanıdır.⁷⁰³ Bu isim ise Hz. Peygamber ile yakın akrabalık bağlarını vurgulayan noktadadır. Müellif diğer Râşid halifeler için de bunu yapmaktadır. Ancak Hz. Osman ve Ali’de derinliğin arttığına şahitlik ediyoruz ki bunun sebebi onların bulunduğu siyasî ortamda nesep bağlarının ön plana çıkması olabilir. Zira daha derin nesep daha fazla kişi ile iletişim

⁶⁹⁷ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 29.

⁶⁹⁸ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 1/532.

⁶⁹⁹ İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 47-52.

⁷⁰⁰ Bazı değerlendirmeler için bkz. Ahmed, *The Religious Elite*, 136.

⁷⁰¹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 183.

⁷⁰² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/60.

⁷⁰³ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 42.

ve dayanışma zemini oluşturacaktır.⁷⁰⁴ Odaklandığı alan daha dar olanlar ise annelerin art arda belli bir soya mensubiyeti üzerine bir taharriye girişebilir. İbn Habîb'in üç annesi de Hâşimî olan kişi şeklinde Abdullah b. Ubeydullah b. Hâris ismini vermesi bunun örneğidir⁷⁰⁵ ve anne neseplerinin ardındaki zihniyete işaret etmektedir.

Bazı anne neseplerinin bir nakısaya işaret etmek, bir câriyenin varlığını belirtmek üzere derinleştiği görülür. Abdullah b. Ubeydullah'ın çocukları olan Hasan ve Hüseyin'in anneleri Esmâ bt. Abdullah b. Abbas'tır ve bu haliyle yüksek seviyeli bir nesebi temsil etmektedir. Akabinde onun annesinin ümmüveled olduğu belirtilir ki eksiksiz bir soy kabulünü engellemek için konulmuş görünmektedir.⁷⁰⁶

Kimi örneklerde de anneler üzerinden giden soy annelerin kızları üzerinden devam eder. Bu durumda aynı dizide aşağıdan yukarıya bir istikamet izlenmiş olur. Musab ez-Zübeyrî'nin sunduğu bu örneğe göre Ervâ bt. Abdülmuttalib, Kelede b. Hâşim ile evlenmiştir. Bu evlilikten Fâtıma dünyaya gelmiştir. Fâtıma ise Zeyneb bt. Ertâd b. Abdüşurahbîl'i dünyaya getirmiştir. Zeyneb de Kebşe bt. Hâris'i dünyaya getirmiştir. Kebşe, önce Müseylime daha sonra Abdullah b. Âmir ile evlenmiş ve bu evlilikten üç erkek ve Zeyneb adında bir kız dünyaya gelmiştir.⁷⁰⁷ Zikredilen evliliklerde başka çocukların dünyaya geldiğine dair bir bilgi bulunmadığından müellifin özellikle bu çizgiyi takip edip etmediği konusunda bir tespit yapmak güçtür ancak Abdullah b. Âmir'in çocukları ile Hz. Peygamber arasında bir akrabalık vurgusu göze çarpmaktadır.

Hz. Peygamber'in nesebinde olduğu gibi kabîleler arasında da anneler vasıtası ile politik bir dayanışmanın zemini inşa edilir. Bunlar yazıya geçirildiği dönem itibariyle genellikle salt bir nesep kaydı ve artık aristokratikleşmiş ailelerin geriye dönük birer köken onayı olarak görünmektedir. Ancak kahramanların yaşadığı dönem itibariyle gerçek zeminde pratik amaçlar için kullanıldıklarını tahmin etmek güç değildir. Anneler şeceresinin üst noktalarındaki ihtilaflar da buna işaret olarak

⁷⁰⁴ Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 13.

⁷⁰⁵ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 262.

⁷⁰⁶ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 33. Benzer örnekler için bkz. s. 38, 205; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü'r-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946), 98, 262.

⁷⁰⁷ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 19-20.

yorumlanabilir.⁷⁰⁸ Yalnızca yazın amaçlı kayıtlarda bu tür ihtilafların göz ardı edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

2.3.3. Kişi Nesepleri Çerçevesinde İhtilaf Noktaları

Burada yukarıda nesepler üzerinde yapılan ayrımı da dikkate alarak bazı örnekler üzerinden kişisel plandaki neseplerdeki ihtilaflar ve bunların yansıma biçimleri üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır.

Her kabîle bir birey/baba olarak belirtildiği, kullanılan kavram ve sebepler aynı olduğu için neseplerdeki ihtilafları birbirinden ayırmak hemen hemen zor gibidir. Problemler aynı bağlam içerisinde gerçekleşir. Örneğin kabîlelerin bölünme ve birleşmeleri aile içi sorunların birer yansıması gibi kabul edilir. Evlenme, boşanma, makt gibi değişik nikâh çeşitleri, göç, çocuğun yetiştirilmesi gibi olaylarla ilişkilendirilir.

Kişisel ölçekteki nesepler konusunda ilk planda karşımıza çıkan ortalama ilk beş nesil derinlikteki ihtilaflardır. Bunlar hafızanın canlı olarak hatırladığı kısımdır ve nispeten değişime kapalı bir bölgeye tekabül eder. Bu bakımdan üzerinde değiştirmelerin en az bekleneceği bir seviyedir. Birinci bölümde değinildiği üzere bu kısımdaki nesepler hukukî sonuçlar doğurduğundan manipülasyona ve unutulmaya daha dirençlidirler. Muğlak alan nesebin hafızanın dışına çıktığı yaklaşık ilk beş nesil sonrasında bulunmaktadır.

Kişisel nesepleri etkileyen önemli durumlardan biri, kişinin çeşitli şekillerde nesebini terk ederek başka bir nesebe katılmasıdır. Örneğin kavminden dışlanan biri hilf ve civâr yoluyla başka kabîleye katılabilir. Bu da nesebini bırakarak yeni bir nesep benimsemesi sonucunu doğurabilmektedir.⁷⁰⁹ Hatta kimi müellifler kişinin sonraki nesebini içtenlikle benimsediğini ve onu süsleyerek sunduğunu belirtmektedir.⁷¹⁰ Elbette intisabın tam anlamıyla gerçekleşmesi için en önemli şart uzun bir süre ilgili kabîle arasında yaşamaktır. Sosyal süreçler bunun için bir insan ömrünü aşan sürelerle ihtiyaç duyar. Fıkhi tartışmalar ise bu sürenin hukukî açıdan daha kısa kabul edildiğini

⁷⁰⁸ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 13.

⁷⁰⁹ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/163.

⁷¹⁰ Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-si'r*, 172.

göstermektedir. Buna göre Arap olduğunu iddia ederek bir kabîle ile yaşayan (intisap eden olarak kabul edebiliriz) kişi için çocukları olacak kadar bir süre geçtikten sonra bu nesep ile bilinir hale gelmesi iddiasına bir şekilde kesinlik kazandırır. Artık bu iddianın hakikat olmadığına dair imalar ceza terettüp edecek bir suç olarak kabul edilecektir.⁷¹¹ Dolayısıyla “uzun bir süre” içerisinde inşa edilen ya da bu şekilde kabul edilen yeni kimlik hukukî açıdan yeni durumun onayı olarak geçerli sayılacaktır.

İbn Haldûn bu konuya farklı bir açıdan bakar. Ona göre nesebin itibarîliği önemsizdir ve asıl olan nesepten hasıl olması gereken dayanışma duygularının varlığıdır. Eğer bu dayanışma üretiliyorsa nesep -yok dahi olsa- vardır ve kişinin grup aidiyeti açısından şu veya bu kabîleden olmasında bir fark yoktur. Şahıs gerçekten bir kavimdenmiş gibi davrandıkça bu gerçekmiş gibi bir bağ oluşur. Zaman içerisinde de hakiki nesebi unutulur ve kabîlenin asıl mensupları gibi olur. Herhalde bu durumlarda yakın nesebini değiştirmek yerine, genellikle nesebin muğlaklaştığı ve hafıza dışına çıktığı bölge üzerinden ya da nispe şeklinde kendini direkt bir gruba bağlayarak bunu yapıyordu. Aksi halde Hutay’e’nin (ö. 59/678 [?]) yaptığı gibi ‘Gittiği her kabîleden olduğunu iddia etmek’ ya da ‘birine kızınca diğerinden olduğunu söylemek’ sürekli kullanılan şecerenin de değiştirilmesini gerekli kılacaktır.⁷¹²

Nesep literatürü sunduğu kişi neseplerinde neseplerin karıştığı durumların yoğunluğuna dair bir fikir vermez. Zira odak noktası genel olarak grupların birbirine karışıp karışmadığına yöneliktir. Ancak kimi kaynaklarda Câhiliye döneminde bunun yaygın olduğuna ve “gelişigüzel” yapıldığına dair ifadeler bulmak mümkündür.⁷¹³ Ayrıca İslâm’ın bu konuda getirdiği şiddetli kısıtlamalar da yaygın olduğuna dair bir fikir vermektedir.⁷¹⁴ Kimi örneklerde kişinin “Ben sizden filancanın oğluyum” iddiası

⁷¹¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/11.

⁷¹² el-İsfahânî, *el-Egânî*, 431-434.

⁷¹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/335. Taberî’nin bu konudaki ifadelerine dair bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 10/8/383. Krş. Ella Landau-Tasseran, “Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 66/2 (2003), 171.

⁷¹⁴ Ait olmadığı bir nesebe katılmak konusunda uyarıcı bir hadis için bkz. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Dîneverî, *el-Mücâlese ve cevâhiri'l-ilm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlî Selmân (Bahreyn: Câmîatü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1998), 4/239. “Babası olmadığımı bildiği halde birine soy isnat edene Allah Cenneti haram kılar” ve “Babalarınızdan yüz çevirmeyin, kim babasından yüz çevirirse bu nankörlüktür (ya da küfürdür)” şeklindeki hadisler için bkz. Buhârî, “Feraiz”, 29 (No. 6768)

ile başka bir nesebe dahil olmaya çalıştığını görmekteyiz.⁷¹⁵ Şair Nehâr b. Tevsi ‘a (ö. 85/704) bu tür süreçleri “*Kabîleye katılmak isteyeninin çeşitli yardımlarla muhataplarını ikna ettiği ve şerefli bir nesebe katıldığı*” şeklinde tarif ederek eleştirmektedir.⁷¹⁶ Bu da fahz ve altı düzeylerde neseplerin gerçekliği bütünüyle yansıtmadığına dair bir işaret sayılabilir. Her ne kadar nesep literatüründe bunlar kendi ayrı nesepleri ile belirtiliyor olsa da birkaç nesil sonra en azından hatırlanan neseplerin dışında bir isim üzerinden asıl kabîleye eklenilerek neseplerde bir değişim meydana getirdiğini tahmin etmek güç değildir.⁷¹⁷ Bu konuda meşhur bir örnek Arfece b. Herseme’dir. O, Becîle kabîlesinden olmadığı halde bu kabîleye katılmış ve yüksek bir konum elde etmiştir. Hz. Ömer onu kabîleye komutan olarak atamak isteyince, kabîle mensupları mezkûr durumdan dolayı bunu kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla asıl nesebi unutulmaya yüz tutmuş; intisap ettiği kabîlenin liderlik konumuna gelebilmiştir.⁷¹⁸

Kişisel neseplerdeki değişime dair ilginç bir örneği İbn Habîb aktarır. Buna göre Benî Dabbe mensubu *Süveyd b. Hittân*, Benî İcl mensubu Mürre b. Ebû Ca ‘vene ile hilf yapmış ve kendini ona nispet ederek *Süveyd b. Hittân b. Mürre* şeklinde takdim etmeye başlamıştır.⁷¹⁹ Her ne kadar kabîlenin şairi tarafından “*kıyamete kadar sürececek bir yalan*” olarak tavsif edilse de bunun ilerleyen nesillerde nesep üzerinde kalıcı bir değişikliğe yol açacağını kestirmek güç değildir. Bu da kişilerin kendilerine nesep uydurmak gibi bir işe giriştiklerini göstermektedir. Ancak bunun baba vurgusunun yoğun olduğu kabîlevî ortamda yapılması olumsuz sonuçlar doğuracak bir çabadır. Bu tür kişiler mülsâk, zenîm, muhtelic, müsned, müstelât gibi alçaltıcı ve kabîleye sonradan katıldıklarını vurgulayıcı sıfatlarla tavsif edilmektedirler.⁷²⁰ Herhalde bu durumlarda sürekli eleştiriye açık bir nokta, nesepler eksiksiz görünse dahi kabîle mensuplarının zihninde taşınyordu. İlişkiler iyi gittiğinde gündeme gelmeyen bu “eklemlenme”, ilişkiler kötüleştiğinde öfkeli bir şairin dilinde önemli bir eleştiri malzemesine dönüşüyordu.⁷²¹ Örneğin şair Zürrumme, vali Hakem b. Avâne’yi

⁷¹⁵ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 4/314; el-Emîr, *Înâyetü’l-‘Arab bi-ensâbihim*, 101.

⁷¹⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-suarâ*, 1/528; J. Obermann, “Early Islam”, *The Idea of History in the Ancient Near East*, ed. R. H. Bainton vd. (London: Oxford University Press, 1955), 300.

⁷¹⁷ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/163.

⁷¹⁸ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/163.

⁷¹⁹ İbn Habîb, “Kitâbü Men nûsibe ilâ ümmihî”, 93.

⁷²⁰ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 313-316.

⁷²¹ Benzer ifadeler için bkz. İbn Haldûn, *Târîh*, 1/165.

eleştirirken onun gerçek bir Kelbli değil onlara mülhak olduğunu duyduğunu belirtir. Bunu da balinaların kertenkeleye nispeti ya da kırık bir kırbanın odun parçası ile yamanmasına benzetmektedir.⁷²²

Bazı durumlarda neseplerde isim eksiltmenin kasdi olarak yapıldığına dair imalar bulmak mümkündür.⁷²³ Kimi kabîleler bunu bir şairin eleştirisi yüzünden yapar. Kimi örnekler ise şiir sebebiyle yeniden ön plana çıkarılan; neseplere eklenen isimlerden bahseder.⁷²⁴ Bazı mevlâların çeşitli meziyetlerinden dolayı bir kabîle tarafından nispet edildiğine dair örnekler üzerinden de kişisel neseplerin yer yer tamamen kurgulandığına dair işaretlere rastlamak mümkündür.⁷²⁵ Kimi örneklerde ise mevlâların babasının ismi yerine yakın bir Arap ismi yerleştirilerek nesebinde değişikliğe gittiğine şahitlik etmekteyiz.⁷²⁶

Bazı neseplerde yukarıda değinildiği üzere kişinin amcasına nispet edildiğini görüyoruz. Ancak amcanın baba yerine değil; baba ile birlikte kullanılması, amcanın dede yerine geçmesi sonucunu doğurmaktadır ve nesep sırası babadan sonra bir nesil yer değiştirmektedir.⁷²⁷ Nispesi ile bilinen ve muhtemelen bu yüzden kendi ismi yerine amcasının ismi ile anılan örneklere de rastlamak mümkündür.⁷²⁸ Bazı örneklerde baba ile oğul ismi yer değiştirmektedir.⁷²⁹ Ayrıca sözlü ya da yazılı aktarım sırasında Umeyr ve Mi'yer gibi ses benzerliği olan isimler birbirine karıştırılarak kullanılabilir. ⁷³⁰

Kişisel neseplerin gerçeklikten koparak itibarî söylemi yansıttığı bir başka durum “tebennî” meselesidir. Burada kişi azat ettiği mevlâsını evlatlığı kabul ederek

⁷²² Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 65.

⁷²³ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 473.

⁷²⁴ Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati 'ş-şi'r*, 49-50.

⁷²⁵ Landau-Tasserou, “Adoption, Acknowledgement of Paternity”, 181.

⁷²⁶ Michael Cooperson, “‘Arabs’ and ‘Iranians’: The Uses of Ethnicity in the Early Abbasid Period”, *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (Leiden: Brill, 2015), 370-372.

⁷²⁷ Cebr b. Atîk b. Kays yerine Cebr b. Atîk b. Hâris b. Kays. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/435. Amcaya nispetin şecerinin ileri noktalarında gerçekleştiğine dair bir örneği İbn Sa'd sunar. Buna göre Bedir şehidi olan Süleym b. Kays'ın soyu devam etmemiştir ancak onun kardeşinin soyunun devam ettiği ve bazılarının da soylarını amcalarına nispet etiklerini belirtmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/453.

⁷²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/476.

⁷²⁹ Abdurrahman b. Sâid b. Yerbu' yerine Sâid b. Abdurrahman b. Yerbu' kullanılması gibi. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5.

⁷³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/113.

nesebine katmaktadır.⁷³¹ İlgili kişi aynı zamanda kabîleye de katılmaktadır. Muhtemelen kabîleye mensubiyet açısından kişinin gerçek üyelerden daha düşük bir konumda kabul edilmesi bunun bütünüyle unutulacak bir şey olmasını engelleyecektir. Neseplerdeki bütün kusursuzluğa rağmen kaynakların buna dair kayıtlarını mezkûr duruma dair işaretler olarak yorumlamak gerekir.⁷³² Evlatlıkların nesebe katılması durumunu Zeyd b. Hârîse ile Hz. Peygamber örneğinde görmek mümkündür. Azat eden, baba yerine geçmekte ve birbirlerine mirasçı da olabilmektedirler. Ancak bu, el-Ahzâb sûresindeki (33/4-5) âyetler ile yasaklanmış ve asıl babalarına nispet edilmişlerdir. Kur'an'daki ifadelerden bunun babası bilinmeyen kişiler için de yapıldığı anlaşılmaktadır. Mikdâd b. Esved gibi bazı örnekler ise kişilerin onları evlatlık alan “babalarına” nispet edilmesinin devam ettiğine dair yorumlara yol açmıştır. Herhalde bu kişilerin meşhur isimlerinin olduğu şekliyle kaldığını ancak resmî olarak gerçek babalarının ve neseplerinin kabul edildiğine dair yorumu kabul etmek gerekir.⁷³³

Neseplerdeki bir başka değişiklik sebebi “*istilhâk*”tır. Babanın bir kişiyi kendi oğlu olarak nesebine katmasıdır. Buradaki genel uygulama zayıf kişinin konumundan faydalanmak üzere güçlü kişiye nispet edilmesidir. Evlilik dışı doğan çocukların Ziyâd b. Ebîh örneğinde olduğu gibi babanın nesebine katılması için de başvurulmuş bir yöntemdir. Bazı durumlarda ise yüksek seviyeli bir kişi, konumundan faydalanmak üzere bir nesebe ilhak edilmek istenebilir. Bu durumda da onun nesebinde değişiklikler yapılarak bir kişi üzerinden grubun nesebine katılmış, nesebi “tashih” edilmiş olacaktır. Şarkıcı Nusayb'ın (ö. 108/726), kendisine bu teklifle gelen Benî Damre mensuplarına verdiği “Babamdan yüz çevirip anneme iftira edecek değilim. Sıradan bir mevlâ olmayı soysuz bir yaşama olmaya tercih ederim” sözlerinden bunun toplumsal olarak hoş karşılanmayan bir durum olduğuna dair işaretler çıkarılabilir.⁷³⁴ Bununla birlikte bu tür eleştirileri göze alan örnekler bulunur. Bu tür bir örneğe arkasındaki motivasyona işaret eder biçimde değinen bir şiirde eleştirilen kişi “*Yüksek*

⁷³¹ Kureyş'ten İyâs adlı kişinin onu evlatlık alan Ma'bed b. Vehb'den dolayı İyâs b. Ma'bed olarak bilinmesi örneğindeki gibi... Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/444.

⁷³² Landau-Tasseron, “Adoption, Acknowledgement of Paternity”, 172.

⁷³³ Landau-Tasseron, “Adoption, Acknowledgement of Paternity”, 170-172.

⁷³⁴ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülkerim İbrâhîm Azbâvî (Dımaşk: Dârü'l-Fîkr, 1982), 2/150; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 319.

*seviyeli neseplerde bir izzet gördüğünden ebeveyninden başka bir nesebi benimseyerek kendisine şerîf denmesinden mutlu olan” şeklinde tavsif edilmektedir.*⁷³⁵

Mevâlînin Araplar arasına nesebi ile katılmak isteği de bu seviyedeki nesepler üzerinde etkili olmuş görünmektedir. Nesep zinciri üzerinde ne tür değişimlere yol açtığı ile ilgilenmeseler de kimi şiirler içerdikleri eleştirilerle bu tür iddiaların varlığına dair işaretler sunmaktadır. Buna göre onlar toplum tarafından küçük görülen noktalar üzerinden bile olsa Arap neseplerine dahil olmak için çeşitli iddialar ortaya atmakta ve bu iddialarını gerçek gibi göstermek için çok miktarda mal sarf etmekten geri durmamaktadırlar.⁷³⁶

Yukarıdaki örnekler kişi neseplerinde genellikle gayri ihtiyarî yapılan hatalara ve değişimlere işaret etmektedir. Kişinin tek başına kendi için bir nesep uydurarak bir gruba eklenmesi kabîlevî ortamda şerefini lekeleyecek bir fiildir. Ziyâd b. Ebîh gibi olaylarda bunun yankılarını görmek mümkündür. Bu açıdan nesebî kaymalar ve eklemeler genellikle kabîlevî gruplar için daha yoğundur. Buna bir sonraki başlıkta değinilecektir.

2.3.4. Kabîle Nesepleri

Teorik olarak bir nesep dizisinde kişiden, en uzaktaki ataya kadar babaların isimleri gerçek hayattaki sırayı takip eder ve her biri bir “kişi” olarak yer alır. Ancak kişi nesepleri olarak belirlediğimiz seviyenin üzerindeki isimler ‘genel olarak’ bir grubu temsil etmektedir.

Kişi nesepleri kabîlenin alt kolu üzerinden kabîle nesebine katılırlar. Bu nesepler içerisinde kabîle nesebi lineer bir çizgi üzerinden yürür ancak kabîle, bünyesinde birçok alt birimi barındırdığından segmentik/parçalı bir yapıdadır. Parçalı yapı fasîle düzeyindeki soylardan başlar. Bu iki çizgi bir üst babada birleşir ve denk iki eşit grup oluşturur. Bağlı oldukları babaları da kardeşleri ile birlikte başka bir grubun içerisinde ve bu Araplık sınırı olan Adnân ve Kahtân’a hatta Hz. Âdem’e

⁷³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/430.

⁷³⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/470; Adnan Demircan, *İslam Tarihi’nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 58.

kadar uzanabilir. Grupları birleştiren temel argüman ortak bir ataya nesebî bağlılıktır.⁷³⁷

Kabîle içerisinde her bir yapı için kabîlenin babasına uzanan lineer bir çizgi mevcuttur ve bunlar birbiri ile akrabadır. Kişiler arasında olduğu gibi nesepler üzerindeki yakınlık ve uzaklık üzerinden akrabalık bilincine sahiptirler. Bu yapıların tümü kabîlenin nesebini meydana getirir. İbnü'l-Kelbî, kabîle ve daha üst seviye neseplerin bu yapısını “cemheretü nesebi Hanîfe” örneğindeki gibi alt birimleri toplayıcı yapısına işaret ederek belirtmektedir.⁷³⁸

Kabîle nesepleri ile burada kastedilen, kişi neseplerinin bağlanmış olduğu kabîle altı birimden yani batn veya fahzdan kabîlenin isim babasına uzanan kısımdır. Bu nesepler nesep ilminin ana uğraş alanını teşkil etmektedir demek yanlış olmayacaktır.⁷³⁹ Örneğin “Abdullah b. Ya‘mer’ b. Avf b. Ka‘b b. Âmir b. Leys b. Bekr b. Abdümenât b. Kinâne” şeklinde “Benî Abdullah b. Ya‘mer’in soyu Kinâne’ye bağlanır. Abdullah b. Ya‘mer parçalı yapının son bulduğu ve kişi neseplerinin başladığı noktadır.⁷⁴⁰

Kabîle nesepleri konsept olarak kişi neseplerinden farklıdır. Bu seviyedeki akrabalıklar grupları ilgilendirir ve yaşayanlar dışındaki alana uzanır. Aktif hafızanın uzağındaki bir alanı kapsar ve kavramlar kısmında değinildiği üzere kesin çizgi ifade etmeyebilirler. Kişi neseplerine kıyas edilmeyecek ölçüde manipülasyona açıktırlar. Modern dönemde bedevî nesepleri üzerinde yapılan araştırmalarda neseplerin sürekli olarak yenilendiği ve zamanla bazı parçaların düştüğü gözlenmiştir. Bazı isimler ise kabîle içerisinde ön plana çıktığından kalıcı hale gelirler. Yeni isimler nesebe eklendikçe bazı isimler düşmektedir. Zamanın ilerlemesiyle şecerenin alt kısmındaki isimlerin yukarı doğru hareketi bütün seviyelerdeki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi anlamına gelmektedir.⁷⁴¹

⁷³⁷ Benzer ifadeler için bkz. Wilson, *Genealogy and History*, 23.

⁷³⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 538.

⁷³⁹ Örneğin İbn Reşîk nesep ilmine dair başlık altında kabîleler, kabîlelerin yaptığı ittifaklar konusunda bilgi vermektedir. İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/193-194.

⁷⁴⁰ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 134-139.

⁷⁴¹ Emrys Peters, “The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90/1 (1960), 38-39.

Nesep literatürü belli bir zaman zarfında sözlü olarak dolaşımdaki rivayetlerin yazıya aktarılmış hali olduğundan neseplerdeki isim düşmelerinin varlığını tespit etmek güçtür. Çünkü birçok nesep halihazırda kabul edilen formun yazıya geçirilmiş halidir ve bu tür ameliyelerden genellikle ari olduğunu düşünen topluluklardan derlenmiştir. Ancak tarihsel süreç göz önüne alındığında daha uzun olması gereken neseplerin buna nispetle kısalığı ve nesil sayısının azlığı, içeriklerinde belli bir zamanı birkaç isimle özetleme ameliyesinin olduğunu göstermektedir. Elimizde neseplerdeki isimlerin yaşadığı tarihlere dair -genellikle- kesin bilgi bulunmadığından bu konuda net tespitler yapmak güçtür.⁷⁴² İlerideki başlıklarda görüleceği üzere kabîleler birleştikleri zaman nesepler üst seviyelerde birleşmektedir. Ayrıca geriye doğru hatırlanan isimlerin sıralanarak sunuldukları örneklerde olduğu gibi geriye dönük şecere oluşturma durumlarının varlığı bilinmektedir.

Bir örnek olması açısından İbnü'l-Kelbî'nin Kinâne kabîlesinin nesebini nasıl verdiğine -Kureyş'i hariç tutarak- bakmak kabîle neseplerinin nasıl sunulduğunun anlaşılması bakımından faydalı olacaktır. Kabîleye ismini veren Kinâne dört nesil üzerinden Mudar grubuna bağlanır. Kinâne, kabîle sınırının başladığı isimdir. İlk adımda onun on dört oğlunun ismi verilir ancak bu isimlerden yalnızca üç ismin soyu devam ettirilir. İbn Hazm soyun bu isimler üzerinden devam ettiğini belirtmektedir ancak bu durum muhtemelen kabîle içerisinde birbirine katılımların sonucudur. Çünkü bir ismin soyu devam etmeyince “derece” ifadesi ile küçük yaşta öldüğü belirtilir. Her ne kadar karışan soylar bildiriliyor olsa da bunların unutulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. İkinci adım Kinâne'nin oğlu Abdümenât'ın beş oğlunun verilmesidir. Bunlardan Hilâl için “derece” kaydı düşülmüştür. Üçüncü adım bu verilen isimler içerisindeki ilk isim olan Bekr'in yedi çocuğunun sıralanmasıdır. Dördüncü adımda Bekr'in çocuğu Leys'in beş çocuğu verilmektedir. Altıncı adımda Leys'in beş oğlunun ismi verilir. Yedinci adım Leys'in oğullarından Âmir b. Leys'in dört, sekizinci adımda ise Âmir'in oğlu Ka'b b. Âmir'in iki oğlunun ismi verilir. Dokuzuncu adımda Avf b.

⁷⁴² D. Varisco, Hz. Peygamber ile Mead arasındaki yirmi iki isim üzerinden, bir nesil için otuz yıl dikkate alınırsa Mead'ın Hz. İsa'nın doğduğu yıllarda yaşadığı sonucunun çıktığını belirtmektedir. Oysa kimi rivayetlerde Mead'ın MÖ VI. asırda yaşayan Buhtunnasr (Nebukadnezar) ile çağdaş olduğunu kabul ederek bunun neseplerden çıkarılan sürenin iki katı olduğunu belirtir ve buradan Hz. Peygamber'in nesebinde isim düşmelerinin olduğu sonucuna ulaşır. Bkz. Varisco, “Metaphors”, 146.

Ka‘b’in dört oğlu verilir. Bu seviyedeki Ya‘mer isimli grup/oğul Şeddâh olarak isimlendirildiğinden buna dair kısa bir açıklama yapılır ve “Haulâi Benî Şeddâh” şeklinde ayrı bir başlık açılır. Bu kısımda (Onuncu adım) Ya‘mer’in dört oğlu verilir. On birinci adım Mülevvîh b. Ya‘mer’in dört, on ikinci adımda ise onun oğlu Âmir b. Mülevvîh’in yedi oğluna yer verilir. Devamında Benî Şeddâh’ın çeşitli kollarına mensup isimlere ve bunlara dair kısa açıklamalara yer verilir. On üçüncü adım Kelb b. Avf’in oğullarıdır. Bu, Ya‘mer soyunun kardeşidir. Ardından Avf b. Ka‘b b. Âmir b. Leys soyuna yer verilir. On dördüncü adım Sa‘d b. Avf b. Ka‘b’in iki oğlu Haram ve Abdullah verilir. Devamında bu kısımda kalan son kardeş olan Âmir’in dört oğlu verilir. Ardından şecerede iki adım geriye dönerek ve on beşinci adım olarak (yedinci adım olarak verilen) Âmir b. Leys’in Şîc’ adlı oğlunun üç oğlu verilir. Bu kısımda Ka‘b’in, Avf adlı oğlundan bütün gruplara yer verilirken diğer oğul Zebîb hakkında herhangi bir bilgi sunulmamaktadır. Buradan hareketle iki kardeş soy arasında bir katılımın olduğunu tahmin edebiliriz. On altıncı adımda Uveyre b. Şîc’in iki, on yedinci adımda ise Ca‘vene b. Uveyre’nin üç oğlu verilir. Devamında üç basamak geri gidilir (on beşinci adım) ve Kays b. Âmir’in soyundan gelen Abdullah b. Umeyr’in sekiz nesil derinlikli bir nesebine yer verilir. Burada Kays’ın oğul ve torunlarından gelen en az bir çizgi bilinmektedir ancak muhtemelen bunlara birer grup olmadıkları ya da diğer kardeşler hakkında bilgi bulunmadığı için yer verilmemiştir. Böylece Kinâne’nin Abdümenât kolunun Âmir b. Leys b. Bekr kolu -Zebîb hariç- tamamlanmış olmaktadır.⁷⁴³

Devamında on sekizinci adım olarak (tekrar yedinci adıma dönülerek) Sa‘d b. Leys b. Bekr’in oğullarına dönülür ve onun dört oğlu sunulur. On dokuzuncu adımda Giyere b. Sa‘d’in üç oğlu, yirminci adımda Humeys b. Sa‘d’in dört, yirmi birinci adımda Cüdeyy b. Sa‘d’in üç oğlu verilir. Burada bir cep açılır ve yirmi ikinci adım olarak Teym b. Cüdeyy b. Sa‘d’in iki oğluna yer verilir. Benî Cüdeyy’e mensup birkaç isim ve onlara dair kısa bilgiler eklenir. Müellif burada tekrar yedinci basamağa döner ve “Haulai Benî Cünde’ b. Leys” başlığı altında yirmi üçüncü adımda onun altı oğlunu sayar. Yirmi dördüncü adımda Avf b. Cünde’nin beş oğlunu, yirmi beşinci adımda ise kardeşi Zebîbe’nin üç oğlunu sayar ve bunlardan sonuncusuna mensup kişilere dair

⁷⁴³ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 134-145.

bilgiler verir. Böylece soyu devam etmeyen Adî ve Behrâ kabîlesine katılarak onlara nispet edilen Benî Abdullah hariç Benî Leys b. Bekr b. Abdümenât kolu tamamlanmış olmaktadır.⁷⁴⁴

İbnü'l-Kelbî devamında yirmi altıncı adım olarak (üçüncü adıma geri dönerek) Benî 'Ureyc'in tek oğlu Hamas'ı ve onun soyundan gelen bir kişinin sekiz nesil derinlikteki nesebini verir. Devamında Ureyc'in kardeşi Benî Dîl alt koluna geçer ve üç adım daha ekler. Bu başlık altında birçok kişinin ve bazı ailelerin isimlerine yer verir. Bir sonraki adım Benî Damre'dir (otuzuncu adım). Burada dört adımda nesepleri vermektedir. Böylece Benî Bekr b. Abdümenât'ın nesebi eksiksiz verilmiş olmaktadır. Devamında otuz beşinci adımda Benî Mürre b. Abdümenât'a geçilir ve beş adımda çeşitli nesepler verilir. Devamında kardeşi Benî Âmir b. Abdümenât ve diğer kardeş Hâris'in nesepleri üçer adımda verilir. Buraya kadar toplamda kırk beş adımda Kinâne'nin Abdümenât kolunun nesebi verilmiş olur. Her bir seviye kabîlenin nesebini lineer ve yanal olarak derinleştirmekte ve genişletmektedir.

İbnü'l-Kelbî bu seviyede başa (ikinci adım) döner ve Benî Mâlik b. Kinâne'yi on adımda ve devamında Benî Milkân b. Kinâne'yi ise tek adımda vererek kabîlenin nesebini tamamlamış olur. Oluşan yapıda bütün soylar ve kişiler kabîlenin babası Kinâne'ye bağlanmaktadır.

R. Wilson sözlü neseplerin üç temel özelliğini segmentasyon, derinlik ve değişkenlik olarak sunmaktadır.⁷⁴⁵ Segmentasyonda her yapı diğerine göre bir karşıtlık, denge unsuru olurken aynı zamanda bir üst baba açısından da kardeş konumundadır. Yani kardeşlik hem bir rekabet hem de bütünleştiricilik içeren bir kavramdır.⁷⁴⁶ Bir segment iki farklı kabîleyi içerir ancak yan segment açısından bu iki

⁷⁴⁴ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 145-149.

⁷⁴⁵ Wilson, *Genealogy and History*, 22-44.

⁷⁴⁶ Smith, *Kinship and Marriage*, 16. Tağlib'den Amr b. Külsûm'üm "babamızın oğulları" olarak nitelediği ve Yemenli kabîlelere karşı birleşmeleri gerektiğini vurguladığı Bekr b. Vâil kabîlesi (Bkz. İslim, *el-İntima fi-şî'ri'l-câhilî*, 30.) Tağlib kabîlesi ile darb-ı mesellere konu olacak şiddetli savaşlar yapmıştır. Ancak bu onların kardeş oldukları kabulünü ve yeri geldiğinde daha büyük segmentlere/kabîle bloklarına karşı bu kavramın işe koşulmak üzere hazır bekletilmesine engel değildir.

kabîle tek bir grup olarak görünür. Geniş plandaki iki segment de aynı şekilde karşıtlık oluştursalar da başka gruplar tarafından tek bir kabîle olarak görülürler.⁷⁴⁷

Her ne kadar elimizdeki nesepler yazılı olsalar da onları bu üç özellik açısından incelemek mümkündür. Bir sonraki başlıkta değinilecek olan son özelliği istisna ederek küçük bir kabîle olan Kinâne'nin⁷⁴⁸ nesebine genel olarak bakıldığında en temel özelliğinin segmentik yapısı olduğu göze çarpar. En küçük birim büyüklük olarak bir kayıt bulunmasa dahi, fahz ve yer yer daha alt birim olan fasîlelere kadar ulaşmaktadır. Bu noktalar ise segmentik yapının durduğu noktayı temsil eder. Nihâî noktadan itibaren yaşayan kişilere ulaşmak için ortalama beş ile sekiz nesil bir derinliğe varmak gerekmektedir. Yer yer Umeyr b. Utârid gibi önemli aileler ve muhtemelen müelliflerin direkt bilgi alabildikleri kimi soylar için kişilere kadar inildiğini de görüyoruz.⁷⁴⁹ Ancak bunu onların sıra dışı konumlarına ve bilgi kaynaklarına ulaşımın kolaylığına bağlayarak bir istisna olarak görmek gerekir.

En alt birim olan fasîleler kendi içerisinde bir babanın birkaç oğlunu içerdiğinden -teorik olarak- segmentik yapı burada başlar.⁷⁵⁰ Her birim birkaç alt birimi içerir ve daha büyük bir yapının da alt bileşenidir. Alt soylara bağlı olarak şekillenen yeni gruplar ilgili kabîlenin ulaştığı genişliği ve tabanı oluşturmaktadır. Teoride bunun bir sınırı yoktur ancak nesepler kabîlenin bir fotoğrafı olduğundan gerçek hayatta kabîlenin birlikte hareket edebilmesi ile sınırlanırlar. Bu aynı zamanda derinlik ile doğru orantılıdır.⁷⁵¹ Kinâne'nin nesebinde şecerinin güncel kısmına gelindikçe, yani kişi nesepleri ile grup neseplerinin yakınlaştığı seviyelerde kabîlenin tabanının genişlediğini görmekteyiz. Örneğin en geniş tabanlı grup olan on nesil derinlikteki Kelb b. Avf soyu on bir segmentik yapıdan oluşmaktadır. Yine şecerinin alt kısımlarında yedi ve sekiz alt grup genişliğine ulaşan yapılara rastlamak mümkündür ki buna kabîlenin üst seviyelerinde rastlamak zordur. Bu seviyeler her ne

⁷⁴⁷ E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940), 148.

⁷⁴⁸ İbn Hazm, *Cemhere*, 2/488.

⁷⁴⁹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 198.

⁷⁵⁰ Wilson, *Genealogy and History*, 23.

⁷⁵¹ Wilson, *Genealogy and History*, 24. Yukarıdaki genel varsayımı Abdülkays kabîlesi nesebi üzerinde daha net biçimde görmek mümkündür. Kabîle nesebinin genişlik ve derinliği nesebin üst basamaklarından itibaren doğru orantılı olarak artmaktadır. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 582-600.

kadar kardeş sayısı konusunda daha geniş bir görünüm arz etse de soyu devam eden isimler çerçevesinde daha sınırlı bir düzeydedir. Bu durumda biyolojik yapı ile nesebî söylemin alt seviyelerde daha uyumlu hale geldiğini söylemek mümkündür. Ancak bunu bütün kabîlelere teşmil etmek zordur. İstisnalarına rahatlıkla rastlanabilir. Kabîlenin bütün nesebinin sunulmuyor oluşu da bu konuda kesin yargılara varmayı güçleştirmektedir.

Kabîle neseplerinin segmentik yapısı alt soyların kabîle içerisindeki siyâsî konumu ve ilişkilerini göz ardı ederek kabîle dahilinde bir homojenite ve denklik görünümü sağlar. Ancak bunun kabîlevî yapının iç dinamiklerini ve tarihsel değişim sürecini ortaya koymadığına dair itirazlar mevcuttur. Buna göre bedevî karakterli yapılar sürekli olarak içlerinde bir heterojinetyi barındırır ancak segmentik model şecere üzerinde bunu yansıtmaktan oldukça uzaktır. Bütün soyların tek bir atada birleşiyor şekilde dizilmeleri kabîleyi âdetâ nesepten ibaretmiş ve bütün kabîle mensuplarının birbirinin nesebî konumunu biliyor ve tanımlıyor olduğu şeklinde bir yanılgıyı doğurduğu savunulmaktadır. Oysa kabîlevî yapılar bazı soyların merkezîleştiği bazılarının ise görece daha dışarıda periferik olarak konumlandığı heterojen bir yapıdadır. Kimi soylar kabîleye sonradan katılır ve kabîlenin merkezine yerleşirler. Oysa segmentasyon bu durumları yansıtmaz ve sahadan ziyade teorik bir örgütlenmeyi aksettirir.⁷⁵² Nitekim bu teorinin bir ideoloji mi yoksa fiili bir yapılanma mı olduğu Arap kabîlevî yapısı açısından önemli bir sorudur. Zira bu yaklaşım kabîle mensuplarının kendi tanımlarından ziyade onları dışarıdan gözleyen antropologların kurguladığı bir söylem eleştirisi ile karşı karşıyadır. Yani bu kabîlelerin davranışlarına biçim veren bir olgu olmaktan ziyade onların kendi hakkında nasıl düşünüp konuştuğu ile ilgili bir şeydir.⁷⁵³ W. Young bunun yerine iç içe geçmiş eş merkezli halkalar şeklindeki konsantrik modeli önermektedir. Buna göre kabîle içerisindeki asıl soylar merkezde yer alırken halîf olanlar dış çemberlerde yer aldıklarından kabîle içi yapılanma daha net biçimde görülmüş olur.

⁷⁵² William C Young, “Kinship and History: Tribes, Genealogies, and Social Change Among the Bedouin of the Eastern Arab World”, *Structure and Dynamics* 11/9-47 (2019).

⁷⁵³ Lila Abu-Lughod, “Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World”, *Annual Review of Anthropology* 18 (1989), 281. Benzer değerlendirmeler için bkz. Holy, *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*, 133.

Bunu ilk dönem İslâmî nesepler üzerinde de müşahade ederiz. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere kimi kabîleler başka bir kabîleye katılırlar ve bu kabîle içerisindeki neseplerde yer alırlar. Ancak sırf şecere temelli bir bakış bunların halîf olduklarına dair hiçbir ipucu vermez. Yalnızca tamamlayıcı bilgilerle bu anlaşılabilir. J. Chelhod da klasik neseplerin bu yönüne bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Ona göre Arap kabîlesi dışarıdan bünyesine kattığı yapılar sebebiyle kan bağı birliğini kaybetmiştir. Daha alt birimlerde de kabîle bünyesine katılan şahısların nihayetinde nesepler bakımından da birleşmesi kan bağı birlikteliğini kısmen bozmaktadır. J. Chelhod alternatif olarak kabîlevî üst seviyelerde ikili şekilde bölünen bir modeli öne sürmektedir. Buna göre kabîle içerisinde iki ana güç merkezi meydana gelir ve bir üçüncü grup oluşursa denge görevini üstlenir. Bu modelin modern Arap kabîleleri açısından pek çok örnek üzerinde geçerli görüldüğü her iki müellif tarafından belirtilmektedir. Chelhod, İslâm öncesi Mekke’de Kureyş’in şehire yerleşim biçimini ise ikili ve iç içe geçmiş merkez ve çevre üzerinden değerlendirir. Merkezde Kureyşü’l-bitâh, çevrede ise Kureyşü’z-zevâhir bulunur. Bunlar rakip ve tamamlayıcı öğeler olarak konumlanmıştır. Merkezdeki bir rekabette çevredekiler tarafsız kalarak kabîle içi dengeyi korumaktadırlar.⁷⁵⁴

Kureyş konusunda merkezî ve çevredeki kabîleler nesepler üzerinden ayrılırlar. Zevâhir olarak nitelendirilen Kureyş batnları kabîle nesebinin üst kısmına kısa zincirlerle bağlanır. Herhalde burada “ku’dûd” ve “kaîdü’n-neseb” ifadesinin olumsuz anlamını hatırlamak yerinde olacaktır. Buna göre nesebin en üst babaya ittisali ne kadar kısa olursa o kadar hoş görülmez.⁷⁵⁵ Bu, gruplar açısından düşünüldüğünde kabîleye sonradan katılan bir nesebe işaret ediyor olabilir. Ayrıca kabîlenin sayıca azlığı şeklinde bir ima da barındırmaktadır.⁷⁵⁶ Bu da kabîleyi denkleri arasında siyaseten güçsüz bir konuma düşürecektir.

Bu bakış açısına dair bazı işaretleri, özellikle ilk tanışma diyaloglarında kabîlelerin ikili tarzda bölündüklerine dair rivayetlerde görmek mümkündür. Hz. Ebû

⁷⁵⁴ Young, “Kinship and History”, 14-16.

⁷⁵⁵ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 1/138.

⁷⁵⁶ Ömer b. Lece’nin, Cerîr’i hicvederken kullandığı “*Bekr’in yok olmuşlarına mensup ve kısa bir neseb sahibi olduğuna*” dair ifadeler kavramın bu yönüne işaret olarak yorumlanabilir. İlgili beyit için bkz. Cebûrî, *Şi’ru Ömer b. Lece’ et-Teymî*, 63.

Bekir ile Rebîa'dan bir genç arasında geçtiği söylenen konuşmada her bir soruda muhatap, aldığı cevabı iki ana alt bölüme ayırarak karşıdakine bunların hangisinden olduğunu sormaktadır. Bu hem kabîle içi heterojenliğe hem de muhtemelen kabîle içinde kurulan ikili gruplaşmalara işaret etmektedir. Rebîa, yüksek ve daha alt seviyeliler, Zühl-i Ekber ve Asğar şeklinde ikiye ayrılır. Rivayetin devamında Mekke'deki görevler üzerinden Kureyş içerisinde bir ayırım yapıldığına şahitlik etmekteyiz.⁷⁵⁷ Buna benzer yukarıdaki teoriye genel olarak uyum sağlayan bir rivayete İbnü'l-Kelbî yer vermektedir. Yine bir karşılaşma esnasında muhatabının nesebini öğrenmeye çalışan kişi Arap üst kimliğinden başlayarak fasîlelere ve kişilere uzanan sorular sormaktadır. Kabîlelevî gruplar ikili ve üçlü halde, siyasî bir anlamı ifade eder biçimde belli lakaplarla anılmaktadırlar. Alt birimlerde ise buna rastlanılmaz.⁷⁵⁸ Kullanılan isimleri kabîlenin nesebiyle kıyaslayınca, şecerenin alt kısımlarında herhangi bir birim gibi görünürler ve diğerlerinden farkını ayırmak ancak bu tür ikincil verilerle mümkün olur. Hangi isimlerin bir grup oluşu ve grupların kabîle içerisindeki siyasî konumuna dair ipuçları batn, aded, şeref, şiddet gibi kayıtlar düşülerek verilir. Bu kayıtlar olmadan salt bir şecere içerisinde hangi seviyenin bir grup olduğunu bilmek ve gruba dair bir bilgi edinmek bazı istisnalar dışında mümkün değildir. Bu istisnalardan biri alt kolların çokluğu üzerinden kabîlenin büyüklüğü konusunda bir tahmin yürütmek olabilir. Örneğin yukarıdaki rivayet benzeri bir anlatımda Bâhile'den bir kişi ile onun nesebini soran arasında geçen konuşmada muhatap dört alt kol ismi sayarak “Eğer bunlardan birine mensup değilsen Bâhile'nin oldukça değersizleri arasındansın” anlamına gelecek sözler sarf etmektedir.⁷⁵⁹ Bunlar siyaseten güçlü alt kollara işaret etmektedir. Verilen isimlerin nesep üzerindeki konumlarına ve alt birimlerine bakılınca kabîlenin neredeyse bu gruplardan ibaretmiş gibi bir görüntü arz ettiği fark edilir.⁷⁶⁰ Kabîle içerisindeki dengeyi yansıtan bu ikili ya da üçlü yapılar aynı segmentteki kabîlelerin birbiri ile dengelenmiş bir karşıtlık oluşturmaları ancak bir üst

⁷⁵⁷ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 141-142.

⁷⁵⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 273-277.

⁷⁵⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/29.

⁷⁶⁰ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 37.

segmentte birleşerek daha üst yapılara karşı bir araya gelmelerinin⁷⁶¹ de arkasında yatan sebep olarak ön plana çıkar.

Kabîle neseplerinin bir diğer özelliği belli bir derinliğe sahip oluşlarıdır. Modern dönem kabîlelerdeki nesebî derinliğin belli bir standartta tutulduğuna ve hafızası kuvvetli kabîlelerde dahi bunun aynı olduğuna dair değerlendirmeler bulunur. Dolayısıyla var olan nesep, biyolojik olarak olması gerekenden daha kısadır. Bu durum kendilerini nesep bakımından İslâmî dönemdeki figürlere bağlayan kabîlelerde de görülür. Bunlar kendi neseplerini ezberledikleri şekilde sayarlar ancak uzak geçmişe nispe ile bağlarlar. Bu da nesep ile bağlanmaktan ziyade bir soy ve köken iddiasıdır. Şecerenin uzunluğu ise ortalama on dört nesildir.⁷⁶² Bu kıstasları incelediğimiz kabîle nesepleri ile kıyasladığımızda neseplerin bu tespitlerle uyum içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Hatta pek çok kişinin kabîlenin atasına varan nesebinin bu ortalamanın altında olduğunu görmek mümkündür.

Modern literatürde neseplerdeki seviye ve genişlikler konusunda bir tutarlılığın olduğuna dair kayıtlara rastlamak mümkündür. Burada kabîlelerin otlak için alan kaygılarının neseplerinin genişliği üzerinde bir etkisi olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır. Otlak sınırları konusunda hassas olan kabîleler daha üst yapılara göre düzensiz ve daha geniş bir taban oluşturacak şekilde fazladır.⁷⁶³ Bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere kabîle nesepleri çeşitli düzenleme ve manipülasyonlardan kesinlikle hâli değildir ancak yukarıdaki gibi bir tutarlılığın varlığını söylemek zordur. Bu Arap neseplerinin doğası ile alakalıdır. Zira artık yazıya geçmişlerdir ve ortak hafızanın ürünüdürler. Etkin oldukları zamandan uzak gibidirler. Geriye dönük ameliyeler mümkündür. Etkin oldukları dönemdeki fonksiyonelliklerinden uzak olma ihtimalleri ve edebi bir tür halinde önümüzde olmaları sebebiyle gerçek sınırlarını belirlemek zordur.

Kabîle neseplerinde göze çarpan bir özellik kabîlenin babası ile birlikte annesinin de nesebine yer verilmesidir. Kimi alt kollar için anne bilgisi verilmemektedir. Bu daha ziyade şecerenin alt kısımlarında küçük birimler için söz

⁷⁶¹ Evans-Pritchard, *The Nuer*, 143.

⁷⁶² Wilson, *Genealogy and History*, 25-26.

⁷⁶³ Peters, “The Proliferation of Segments”, 39.

konusudur. İbnü'l-Kelbî bunu “*Anneleri câriye olan hecînlerin annelerinin isminin verilmesi hoş karşılanmaz*” şeklinde açıklamaktadır⁷⁶⁴ ancak Adnânî kabîleler için başvurmadığı bu ifadeleri Kahtânî kabîlelerin nesebini verdiği eserinde kullanmaktadır. Bu da her anne ismi verilmeyen soyun aynı kategoride değerlendirilmeyeceğini gösterir. Anne neseplerine genel olarak baktığımız zaman detaylı değil, bir kadın isminin kabîle nesebine bitleştirilmesi ile meydana geldiği görülür. Temîm kabîlesinin nesebinden örnekler bakacak olursak “Temlek bt. Neha’...”, “Mâviye bt. Cüleyy b. Ahmes...”, “Hav‘eb bt. Kelb b. Vebere”, “Kayn b. Cısr”, vb. isimlerin kişi nesepleri yerine kabîle neseplerine bitleştirildiklerini görürüz.⁷⁶⁵ Bu da kişinin baba ve dede isimlerinin hatırlanmadığından bu şekilde şecerenin üst kısmına bitleştirildiğini göstermektedir. Ayrıca kabîle annelerinin ümmüveled olduklarına rastlamak zordur. Dolayısıyla bu isimlerin siyasî ittifaklar açısından önemli olduğu, buradaki amacın salt bir anne ismi bilme olmadığı anlaşılmaktadır.

Annenin nesebi şecerenin ne kadar üst kısımlarında ise onun çocukları olan kabîle de o kadar geniş bir küme ile kardeş sayılacaktır. Örneğin Kays Aylân’ın ana kollarından biri olan Benî Amr’ın (b. Kays Aylân) annesine dair “Cedîle bt. Mürr b. Üd” ve “Cedîle bt. Müdrike b. İlyâs” şeklinde iki ayrı kabul bulunur. İlginç biçimde kardeşini öldürdüğü için ana kabîleden ayrıldığı söylenen “Advân” ismindeki bir soy bunlardan ikincisini benimsemektedir. Buna göre Kays Aylân’ın bu kısmı Kinâne, Esed ve Hüzeyl kabîleleri ile kardeş olmaktadır. Birinci rivayetteki isme göre ise Dabbe, Müzeyne, Temîm ve Abdümenât gibi kabîlelerle anne bir kardeş haline gelmektedirler.⁷⁶⁶

Anneler vasıtası ile aralarında baba üzerinden kan bağı olmayan kabîleler kardeş olabilmektedir. Bu söylem ittifaklara zemin hazırlamakta, var olan ittifakları kuvvetlendirmekte ve nesep açısından meşruiyet sağlamaktadır. Kabîleler arasındaki bu ilişkiler genelde çok evlilik, süt anneliği, üvey babalık gibi hikâyelerle desteklenir. Ümmü Hârice isminde evlilikleri ile darb-ı mesellere konu olmuş kadın figürü bu

⁷⁶⁴ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/137.

⁷⁶⁵ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 189-191.

⁷⁶⁶ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 471.

konuda açıklayıcı bir örnektir. Becîle mensubu bir kadın olan Ümmü Hârice, öncelikle İyâd'dan biri ile evlenmiştir. Daha sonra Ezd'den Bekr b. Yeşkür soyunun babası ile, ardından Huzâa'dan Amr b. Rebîa ile evlenmiş ve bu evlilikten Benî Mustalik'in babası dünyaya gelmiştir. Daha sonra onunla Kinâne'den Bekr b. Abdümenât evlenmiş Leys, Dîl ve Üveyc adlı oğulları dünyaya gelmiştir. Sonrasında yaptığı evlilikten ise Benî Esed'den Gâzire dünyaya gelmiş, bilahare Kudâa'dan Cüşem b. Mâlik, ardından Kudâa'dan Âmir b. Amr isminde biri ile evlenmiş ve bu evlilikten Anber b. Amr b. Temîm ile birlikte altı çocuk dünyaya gelmiştir. Akabinde Amr b. Temîm onunla evlenmiş, Üseyyid ve Hüceym adlı çocuklar dünyaya gelmiştir. Bir önceki evlilikten doğan Anber'i ise öz çocuğu olmadığı halde kendine nispet ettiği belirtilir.⁷⁶⁷ Böylelikle pek çok kabîle yer yer daha üst Adnânî ve Kahtânî sınırları da aşarak anne üzerinden kardeş haline gelmektedir. Bunun bir başka örneği de Temîm ve Müzeyne'nin neseplerinin birleştiği Mürr b. Üd b. Tâbiha'nın kızlarının neseplerde yer almasıdır. Bu, kabîle neseplerinde neredeyse rastlanmayan bir şeydir ve burada güçlü Temîm kabîlesi ile akrabalık kurma gayretini görmek mümkündür. Bu şekilde Temîm ile Kinâne, Bekr, Tağlib, Şuhays, Aneze, Gatafân, Kays Aylân'dan Fehm ve Advân gibi bazı kabîleler ve Süleym, Kudâa'nın büyük bir bölümü anne tarafından akrabalık bağları ile birleştirilmiş olmaktadır.⁷⁶⁸

Kabîle neseplerindeki anne isimlerinin bir başka özelliği kişi neseplerinde olduğu gibi aynı baba üzerinde nesepleri birleşen kabîle alt kollarının ana yanlılık üzerinden kardeş olmalarını sağlamaktır. Bu durum baba akrabalığını nakzetmez ancak ona ayrı bir kuvvet verir ve daha alt kümede yeni grupların meydana gelmesine olanak sağlar.⁷⁶⁹ Temîm içerisinden Benî Abdullah b. Dârim mensubu kabîleleri ele alacak olursak bunlar beşi bir anneden diğeri ayrı anneden olmak üzere altı kardeşdir. Kabîle içi ittifaklara dair sunulan bilgi ise bu ayrımın siyaseten yansımaları gösterir. Buna göre tek bir anneden olan grup kendi alt birimleri ile birlikte bir ittifak meydana

⁷⁶⁷ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 354.

⁷⁶⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 191.

⁷⁶⁹ Peters, "The Proliferation of Segments", 29.

getirmiştir.⁷⁷⁰ Anneler ayrıca kendi ait oldukları soy üzerinden kabîle dışı ittifakların da yolunu açtığından iki yönlü bir avantaj sağlamış olurlar.

Modern dönemdeki kabîleler üzerine yapılan gözlemlerde ana yanlı akrabalık ilişkilerinin kabîleler arasında otlak paylaşımı konusunda ön plana çıktığına ve bu konuda problemlili dönemlerde kolaylıklar sağladığına işaret etmektedir. Burada yeni ve resmî bir kabîle kimliği oluşmaz ancak bu bağlar geçici ittifaklar ve bazı hakların kullanımı için kolaylıklar sağlar.⁷⁷¹

Kabîle nesepleri teorik olarak biyolojik izleri takip eder ve soylar belli basamaklar üzerinden kabîlenin babasına bağlanır. Kabîlenin babası bütün neseplerin kendisinde temerküz ettiği ve buradan Mudar, Rebîa, Kahtân gibi kabîle üstü yapılara bağlanılan kabîle açısından en üst noktayı -“ebu’l-ekber/ceddü’l-a‘la”- temsil eder. Kabîlenin nesebi bu noktada toplandığından aynı zamanda cima‘,⁷⁷² cemî‘⁷⁷³ olarak belirtilir ya da “ileyhi cimâ‘u kabâili Ezd”⁷⁷⁴ (Ezd kabilesinin tamamı onun soyundan gelmektedir) gibi ifadelerle şeceredeki önemine vurgu yapılır. Kureyş gibi siyasî bakımdan önemli kabîlelerde bu seviye değişkenlik gösterebilir.⁷⁷⁵

Kabîlenin babası nesebî bakışa göre gerçekte yaşamış bir kişidir ve kabîle alt kolları da onun oğullarıdır. Bu düşüncenin bir ürünü olarak kabîlelerin isim babalarına ait mezarlara dair rivayetler aktarılmıştır.⁷⁷⁶ Bununla birlikte bu isimlerin gerçekten yaşadığı konusunda çeşitli tartışmalar bulunur. Örneğin Smith gerçekten yaşamış babalar olabilecekleri kanaatinde değildir. Elbette onun bu tartışmayı anaerkillik ve

⁷⁷⁰ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 197. Benzer bir gruplaşmayı Kays Aylân’dan Ukayl b. Ka‘b soyu içerisindeki alt gruplar arasındaki hilflerde görebiliriz. Buna göre Ukayl b. Ka‘b’ın yedi oğlundan türeyen soylar iki ayrı anneden üç ve dört olmak üzere yedidir. Bunlar arasında üç hilf bulunur. Ancak hilflerin anneler üzerinden şekillendiği görülmektedir. Yani anne sınırı aşarak farklı anne çocukları arasında yapılan bir hilf yoktur. Dörtlü grupta iki, üçlü grupta ise bir hilf gerçekleşmiştir. Bkz. İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 332.

⁷⁷¹ Marx, “The Tribe”, 356.

⁷⁷² Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, 1/39.

⁷⁷³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’n-Neseb*, 325.

⁷⁷⁴ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/514.

⁷⁷⁵ Fihri’den Mudar’a kadar çeşitli seviyeleri Kureyş için en üst seviye kabul eden bakış açıları bulunmaktadır. Bkz. İbn Kesîr, *el-Fusûl*, 85-86.

⁷⁷⁶ Örn bkz. İbn Hişâm, *Kitâbü’t-ticân*, 156. Smith bu mezarların bazılarının kabîlenin uzak atasının değil yakın bir tarihte vefat etmiş kabîle liderlerine ait olabileceğini düşünür. Bkz. Smith, *Kinship and Marriage*, 22.

totemizm çerçevesindeki teorisine uygun biçimde yürüttüğünü belirtmemiz gerekir. Bu konuya üçüncü bölümde temas edilecektir.⁷⁷⁷

Kabîle içerisindeki her bir alt kol, kabîle genel nesebinde ait olduğu baba üzerinden ayrılır. Bu noktadan sonra kabîlenin en üst noktasına kadar şecere tek bir çizgi üzerinden devam eden lineer bir yapıdadır.⁷⁷⁸ Bu isim sonrası nesepler segmentik/parçalı yapıdadır. Bazı kabîlelerde ise batnlar oluşsa bile nesep hala kabîlenin en üst atasına bağlanır. Bu bazen batnların kayda değer bir büyüklüğe ulaşmamlarından kaynaklanır.⁷⁷⁹ Batnlar ile kabîlenin en üst atası arasında belli bir uzaklığın olması gerekir. Ancak kimi kabîlelerde bu uzaklık yok gibidir. Üst atanın oğulları batn olarak bilinirler. Bu da neseplerde bazı isimlerin düştüğüne işaret olarak yorumlanabilir. Bu durum nesep literatürü açısından da olağan bir durum olarak görünmemektedir. Örneğin Müberred bu gibi durumlar için özel kayıtlar düşmektedir.⁷⁸⁰

Kabîle nesepleri soy gruplarına dair çeşitli kayıtlar düşer ve belli parametreler bakımından onların öne çıkan yönlerini belirtir. Birincil vurgu bazı soyların mensup oldukları alt kol içerisinde yönetici oluşları “kabîlenin şerefının kendileri ile tebarüz ettiği”⁷⁸¹ anlamındaki “beyt” oluşlarına dairdir.⁷⁸² Yöneticilik tek kişinin uhdesindedir⁷⁸³ ancak kabîlenin tamamı için bir özellik haline gelir. Kişi kabîlenin “reisi” olur ve soyu bir beyte dönüşür. Bu geçişi Cihl b. Nadle için kullanılan “kâne reisen ve fihim el-beyt” (lider idi ve yöneticilik onun ailesinde idi) ifadesinde bulabiliriz.⁷⁸⁴ Kişi ile kabîlesi arasındaki bu ilişki “ileyhi el-beytü min benî fulân” (X oğullarının yöneticiliği onda idi) şeklindeki ifadelerle de belirtilmektedir.⁷⁸⁵ Bu kabîleler genellikle ait oldukları grubun lideri konumundadır ya da riyaset konusunda denklerine göre daha uygun görülürler. Düşük seviyeli dahi olsa her kabîlenin bir beyti bulunur ve birkaç nesil bu görevi yürütenler kabîle nesebinde hâkim bir pozisyona

⁷⁷⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 22.

⁷⁷⁸ Örn. bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 331.

⁷⁷⁹ Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 24.

⁷⁸⁰ Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 19.

⁷⁸¹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/258.

⁷⁸² Suhârî, *el-Ensâb*, 1/456.

⁷⁸³ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 301.

⁷⁸⁴ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 460.

⁷⁸⁵ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/591.

yükselir.⁷⁸⁶ Beyt kavramı Arap zihninin kabîle içerisindeki sarîh nesep sahipleri arasında yaptığı bir kategorizasyonun da sonucudur ve sayı bakımından çokluk, cesaret, kahramanlık gibi özelliklere sahip olmayı gerektirir.⁷⁸⁷ Bu da kanın ve nesebin temizliğine bir işaret olarak sayılıyor ve kabîlenin yönetim merkezi bu soy üzerinde temerküz ediyordu.⁷⁸⁸ Kabîle içerisindeki denklik söylemi ile beytin yönetim hakkı arasında bir tezat olduğu söylenebilir. Bu da denkliğin gerçek hayatta bütünüyle uygulanamadığına bir işaret olarak değerlendirilebilir.⁷⁸⁹

“Beyt” oluş soy için sürekli devam eden bir durum değildir. İlgili kabîlenin asabiyyesinin yok olması “beyt”in başka bir soya geçmesine sebep olacaktır. Nitekim kimi rivayetlerden bunun soylar arasında değişebildiğini görebiliyoruz.⁷⁹⁰ Bu bakımdan soyla birlikte devam eden bir özellik değil; zamanla ve kabîlenin konumu ile “*tahavvül edebilen*”⁷⁹¹ mukayyet bir durumdur. Zira bu payeyi elde edebilmek belli sorumlulukları yerine getirebilme gücünü gerektirmektedir. Ancak daha önce bu görevi sürdürmüş olmak o soyu bu iş için öne çıkaracaktır ve bir dönem bu sorumluluğu yüklenmek kabîle için bir övünç olarak yad edilecektir.⁷⁹² Bunun birkaç nesil boyunca kesintisiz sürdürülmesi ise kabîleyi Araplar arasında önemli bir konuma yükseltir.⁷⁹³ Kabîle hem çöl hem de şehirde yerleşik ise her bir parça için ayrı bir “beyt” bulunabilir.⁷⁹⁴

Kabîle neseplerinde verilen soylarla ilgili sunulan bilgiler arasında -genel bir kural olmamakla birlikte- yaşadıkları bölge,⁷⁹⁵ nüfusları,⁷⁹⁶ genel olarak büyüklük ve

⁷⁸⁶ Donner, *The Early Islamic Conquests*, 33.

⁷⁸⁷ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 85, 95 vd; İbn Hazm, *Cemhere*, 1/14.

⁷⁸⁸ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 272.

⁷⁸⁹ Benzer ifadeler için bkz. Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 53.

⁷⁹⁰ Örneğin, “*Temîm'in beyti eskiden Himmân soyu içerisindeydi. Daha sonra Huveyy b. Ganeme'ye geçmiştir*” şeklindeki ifadeler için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 241-244. Benî Adî içerisindeki değişimler için bkz. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 380.

⁷⁹¹ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 50-51.

⁷⁹² İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 50; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 244.

⁷⁹³ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/277.

⁷⁹⁴ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/31.

⁷⁹⁵ Suhârî, *el-Ensâb*, 459, 600; İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 165, 384 vd.

⁷⁹⁶ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 54; İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/561.

küçüklükleri, hadarî ya da bedevî olduklarına dair kayıtlar,⁷⁹⁷ kabîlelerin isimlendirilmelerine dair hikâyeler⁷⁹⁸ bulunur.

2.3.5. Kabîle Nesepleri ve Değişim

Neseplerin temel özelliklerinden biri tarihsel süreci ve soyun devamlılığını eksiksiz yansıtmaları konusunda kendi içerisinde tutarlı gibi görünen iddialarıdır.⁷⁹⁹ Yani kabîle nesepleri “teorik olarak” biyolojik izleri takip eder. Buna göre kabîle salt biyolojik sınırlara göre hareket eder ve değişime uğrar. Nesepler çerçevesinde kabîle içi ilişkiler, ittifaklar ve sorumluluklar belirlenmiş olur. Bu zaviyeden bakıldığında nesepler kabîlenin gerçek tarihî kayıtlarıdır ve doğal gelişim sürecini yansıtır, herhangi bir değişime ve manipülasyona kapalıymış gibi görünürler. Kabîle mensuplarının hareketleri nesepler çerçevesinde şekillenir, özellikle kabîle içi ve dışı siyasî davranışlar buna göre tasarlanır. Nesepler bu tür davranışlara ruhunu veren ana âmiller olarak görünürler. Kabîle mensupları da bunları gerçekmiş gibi kabul eder.⁸⁰⁰

Neseplerin teorik değişmezliği ve sınırlayıcılığına tezat biçimde kabîle yapısı donuk ve sınırları kesin biçimde çizilmiş değil; dinamik ve sürekli değişken bir yapıdadır. Kabîlelerin ittifak yaparak bir araya gelmeleri ya da zayıf kabîlelerin güçlü kabîlelere sığınması, yeni grupların meydana gelmesi, göçler, savaşlar, kaynakların yetersizliği kabîle gruplarının sabit bir yapı üzerinde bulunmalarını engellemektedir. Dolayısıyla kabîle içi ve dışı ekonomik, siyasî ve sosyal ilişkiler sürekli bir değişim halindedir ve bu bağlar neseplerin sınırlarını aşan, başka bir deyimle neseplerin açıklayıp onaylamadığı ancak gerektirdiği bir tarzda teşekkül etmektedir. Bu da kan ve soy gibi değişmez olguların yoğun değişimle karşılaşması kadim olguların yeni şartlara ayak uydurmaları gerekliliğini doğurmuştur. Çünkü kadim değerler yeni ihtiyaçlara cevap vermek ve uyarlabilir olmak durumundadır. Bu da neseplerin

⁷⁹⁷ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/565, 593.

⁷⁹⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 272.

⁷⁹⁹ Meyer Fortes, “The Structure of Unilineal Descent Groups”, *American Anthropologist* 55/1 (1953), 27.

⁸⁰⁰ Örneğin muntazam ve kusursuz görünen bir silsile ile Fezâre'ye ulaşan nesebi bulunan Beyhes b. Hilâl b. Halef kabîlesi, önce Kudâa'nın alt kolu olan Nehd'e, ardından Cerm'e katılmıştır. Akabinde bu kabileyi Mezhic'in Benî Ruhâ' kolu içerisinde buluyoruz. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 13/188.

düzenlenip uygun hale getirilmesi ile gerçekleşir.⁸⁰¹ Bu prensip nesep bilgisi üzerindeki pek çok tartışmalı yönün anlaşılmasını sağlayabilir.

Hilf kabîle ortamında yaşanan hızlı değişime verilen cevaplardan biridir.⁸⁰² Burada küçük kabîleler başka kabîlelere sığınabilir ya da denk iki kabîle güçlerini birleştirerek yeni bir kabîle meydana getirebilir. Bu da donuk olan “nesepler” ve dinamik olan “güncel” arasındaki uyumsuzluğu ortaya çıkarır. Nesepler kabîlevi yapıyı oluşturan ideolojik birlikteliğin formu olduğundan yeni durumları yansıtmaları gerekir. Dolayısıyla karşımıza katı bir yapı olarak çıkmaz ve değişime açıktırlar. Çağdaş bir müellifin ifadesiyle kabîlevi yapının hapsediği deli gömlekleri değildir ve düzenlemeye açıktırlar.⁸⁰³ Wilson’un dikkat çektiği neseplerin form ve fonksiyonunun döngüsel ilişkisi burada meydana çıkar ve fonksiyon genellikle formu sınırlamış,⁸⁰⁴ kendine göre düzenlemiş olur. Oluşan yeni ilişkiler de neseplerde yansımaları bulmuş ve meydana gelen nesep formu halihazırdaki ilişkileri geçmişteki nesep bağları üzerinden de onaylamış hale gelir.

Modern antropolojik veriler yukarıdaki gibi düzenlemelerin kabîle nesepleri açısından oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. Nesepler öncelikle hafızanın hatırlamadığı kısımlarda isimlerin düştüğü ve ortalama bir uzunluğun korunduğuna, “yaşayan nesiller ile kurucu atalar arasındaki uzunluğun standardize edildiğine” dair kanıtlar sunmaktadır. Bu da bazı isimlerin düşmesi ile mümkün olmaktadır.⁸⁰⁵ Unutulan bazı isimlerin kabîle büyükleri tarafından hatırlanması ve bu konuda yaşanan ihtilaflar en alt soyun isim babası ile daha üstteki babalar arasına bu isimlerin sıralanması şeklinde gerçekleşir ve bu sıralamada bir standardın olmaması farklı rivayetlerde farklı sıralamaların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Nihayetinde kesin olan kısımdan yukarı doğru teleskobik uygulamalara rastlanır. Yer yer de kabîle tarihi açısından önemsiz isimlerin önemli olanlar lehine neseplerden düşmesi ve bu soylara

⁸⁰¹ Holy, *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*, 129.

⁸⁰² Young, “Kinship and History”, 24.

⁸⁰³ Robert F. Murphy - Leonard Kasdan, “The Structure of Parallel Cousin Marriage”, *American Anthropologist* 61/1 (1959), 23.

⁸⁰⁴ Wilson, *Genealogy and History*, 21.

⁸⁰⁵ Kabîle altı soylar konusundaki bu kabil örnekler için bkz. Kennedy, “Arabic Genealogy”, 534.

mensup olanların kendilerini öne çıkan kardeş soyuna dahil etmeleri ve kardeş adının diğer kardeşin oğlu gibi şecerede yer alması mümkündür.⁸⁰⁶

Çağdaş veriler coğrafi dağılımın nesebî bölünmeler şeklinde belirtildiğini, kabîle ittifaklarının da “aynı annenin iki oğlu olmak gibi” akrabalık terimleriyle ifade edildiğini göstermektedir.⁸⁰⁷ Örneğin Kuzey Arabistan kabîlesi olan Ruvala bedevîleri farklı bir nüfus yapısına sahip yeni bölgeleri ele geçirdiğinde neseplerinde yeni düzenlemeler gerçekleşmiştir.⁸⁰⁸ Aynı şekilde Sirenayka bedevîlerinin de neseplerinde değişimlerin olduğu, kabîlenin yaşadığı toprakların kabîle nüfusunu kaldıramaması durumunda nesebî kopmalar ve bazen kabîle nüfusunun azaldığı durumlarda yeniden düzenlemelerin olduğuna dair tespitler bulunur. Arabistan yarımadasındaki kabîlelere dair yapılan gözlemler de yüzyıllık bir süre içerisinde şecerelerin değiştiğini kabîle içerisindeki alt kolların ve kabîlenin ana yapısının değişim gösterdiğine işaret etmektedir.⁸⁰⁹ Örneğin kendi kabîlesinden ayrılıp başka kabîleye sığınan bir grup on altı yıl sonra sığındığı kabîlenin kolu olarak şecerelerde görünmeye başlamıştır. Neseplerdeki birleşme ve kaynaşma ise henüz karşılıklı evlilikler yapacak kadar sosyal zemine yansımamıştır. Bu süreç siyasî olarak organize olmuş kabîle grupları için nispeten daha zor gerçekleşir ancak birkaç aileden müteşekkil ve siyasî olarak bağımsız olmayan grupların başka kabîleler içerisindeki entegrasyonu daha kolay bir süreçtir.⁸¹⁰ Özellikle kabîlenin bütününden kopan küçük parçaların başka kabîleye sığındığı durumlarda bu kaynaşma sürecinin daha çabuk ve güçlü olanın lehine gerçekleşeceği açıktır.

Neseplerin çizmiş olduğu kabîlelevî katı sınırlar, hilf ve velâ gibi kabîleye katılım yolları ile gevşetilir ve yeni grupların kabîleye katılımına imkân sağlanır.⁸¹¹

⁸⁰⁶ Evans-Pritchard, *The Nuer*, 201-202; Peters, “The Proliferation of Segments”, 32.

⁸⁰⁷ Evans-Pritchard, *The Nuer*, 143.

⁸⁰⁸ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 215-216.

⁸⁰⁹ Elizabeth E. Bacon, *Obok; a Study of Social Structure in Eurasia* (New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1958), 125.

⁸¹⁰ Bacon, *Obok; a Study of Social Structure in Eurasia*, 127.

⁸¹¹ Benzer ifadeler için bkz. Takkûş, *Târihü'l-Arab*, 164. Suhârî Umân'daki Ezd kabîlesine katılımlar ve kabîlenin tek bir kan bağı üzerine yükselmeyişine dair şu bilgileri sunar: “Umân'daki Ezdliler'in yanına diğer Ezdliler ve Benî Temîm'den Âli Huzeyme b. Hâzîm, ve Câhiliye döneminde Ensar soyundan Benî Lebid ailesi, Hâris b. Ka'b ailesi ve yüz civarında kişi olarak Benî Kayn b. Cîsr, Kudâa'dan bir kavim, ve Revâha b. Kutay'a b. Abs dan bir kısım insan yerleşmiştir.” Bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 2/727.

Bu durumda kan bağı temelli organize olmuş bir gruba yabancı bir kan katılmış olur ve bu teorik olarak nesebe aykırı bir durumdur. Aslında bu tür katılımlar kabîlevî yapıyı da zayıflatmış olur zira tek bir nesep üzerine yükselen ve dışarıdan katılımların az olduğu kabîlelerin bir aradalık duygusu daha kuvvetli olur. Halîflik duygusu her ne kadar itibarî bir nesep oluştursa da bunun hakiki nesep yerine geçmediği de kabul edilmelidir. Hilf gibi bağlardan doğan asabiyye, nesebe göre ikincil bir duygu sayılır.⁸¹² Bununla birlikte halîf oldukları gerçeği hafızadan silinmediği sürece -bu gerçek kabîle mensupları tarafından bilinmekle birlikte- kabîlenin diğer mensupları gibi sayılırlar. Kabîlenin bir oğludurlar ve yardımsız bırakılmaları kabîle açısından bir kusur anlamına gelecektir.⁸¹³ Bu çelişki ise arada bir kan bağı varmış gibi, başka bir ifadeyle kan bağının taklidi yoluyla aşılır ve iki kabîle birbiri ile kaynaşarak itibarî bir kan bağı kurulmuş olur.⁸¹⁴ Bu da nesebin geçiş objesi sayılan ve kabîle mensuplarını birbiri ile özdeşleştiren, kanın ana tema olduğu çeşitli törenler ve buna eşlik eden yine kan içerikli lafızlarla sağlanırdı. Hilf esnasında kan yalamak, elini kan dolu kaba daldırmak, kesilen bir devenin etini yemek ve kanını vücuduna ya da putlara sürmek gibi uygulamalar⁸¹⁵ kanın atalardan miras alınan, damarlarda dolaşan ve nesebe asıl hüviyetini veren bir konuma yükselmesini gerçekleştirmiş oluyordu.⁸¹⁶ Anlaşma esnasında kullanılan lafızlar ise kanın ve malın ortaklığına yani miras alınmasına ve bu çerçevede birbirinin yardımına koşmaya dair ifadeler barındırmaktaydı. Örneğin “kanımız kanın, kanımızın dökülmesi senin kanının dökülmesi” gibi ifadelerle kabîleler tek bir kabîle halinde nesepleri birmişçesine hareket ederler.⁸¹⁷ Bu, yeni bir kabîlenin meydana gelmesi anlamındadır ve kimi araştırmacılara göre Arap neseplerinin oluşumunda biyolojik izlerden ziyade bu hilfler önemlidir.⁸¹⁸ Zira iki ayrı

⁸¹² Burhâneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslam* (Beyrut: Darü'l-Farabi, 2001), 167-168; Kutub, *Ensâbü'l-Arab*, 257-258.

⁸¹³ Ebû Ahmed b. Caşş'ın konu ile ilgili dizeleri için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/97.

⁸¹⁴ Bloch, *Feodal Toplum*, 219.

⁸¹⁵ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 251.

⁸¹⁶ el-Cümeylî, *Târihü'l-Arab*, 199.

⁸¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/67.

⁸¹⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 2/166; Goldziher, *İslam Kültürü*, 1/114. Cerîr kabîlesinin tek ve saf bir nesep üzerinden geliştiğini ifade eder ve kendilerinin bir araya gelmiş kabîle parçaları gibi olmadıklarını söyler. Bu şekilde kabîlesinin saflığını ortaya koyar. Bkz. Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 65. Buradan hareketle Arap bilincinin tek bir nesep üzerinde olsa dahi bazı kabîlelerin hilfler sonucunda meydana geldiğinin farkında olduğunu söylemek mümkündür. Buna dair bir örneği Has'am kabîlesinin nesebinin Akbel b. Enmâr b. Nizâr olmasına karşın Has'am dağında

nesebe sahip kabîlenin oldukça uzak da olsa bir araya gelmeleri yine akrabalık bağları üzerinden ifade edilmekteydi ve zamanla ortak bir nesep oluşuyordu.⁸¹⁹ İttifak yapan Kinde ve Bekr'in neseplerinin aynı noktada birleştiğine dair iddiaları bu süreçlerin bir sonucu olarak görebiliriz.⁸²⁰ Zira her bir seviyenin üzerinde çok geniş grupları birleştiren nesepler bulunmaktadır. Nesep yapısındaki söylemin genişletilmesi yani geniş soy gruplarına alt soylardaki gibi muamele edilmesi ve aralarında anlaşmazlıkların olmaması gerektiği inancı onların bir arada tutunması için önemli bir argüman olarak modern kabîlelerde de kullanılan bir esnekliktir.⁸²¹

İbn Haldûn neseplerin birleşmesi ve tek bir nesep haline gelmesi konusunda “zamanla unutulmak” üzerinden bir açıklamayı benimser ancak onun için nesebin lafızlarının değişmesinin önemi yok gibidir. Çünkü kişinin şu veya bu gruba mensup oluşunun ehemmiyeti bulunmaz. Mühim olan neseple amaçlanan yardıma koşma, diyetlerin paylaşımı, asabiyyeye sahip olma gibi duyguların hasıl olmasıdır.⁸²² Ona göre nesep esasında doğal bir fenomen olmakla birlikte aynı zamanda itibarî ve vehmidir. Uzun süre bir arada yaşamak, ortak menfaat birlikteliği gibi durumlar nesebin sağladığı şeyleri sağlayacaktır ve nesep varmış gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Ayrıca nesebin kendi başına varlığı bu durumları doğurmakla birlikte hilf ve velâ gibi bir araya gelmeler de zaman içerisinde nesebe dönüşecektir.⁸²³ Uzun süreli kader birliktelikleri topluluklar arasında kaynaşmayı getirecek ve bu, zamanla bir nesep varmış gibi kabul edilecektir. Onun bu bakış açısı hilâfet ve Kureyslilik ilişkisine dair getirdiği farklı ve dinamik bir yaklaşımın önünü açar. Hz. Ömer'in vefatı sırasında bir mevlâ olan Sâlim (r.) hakkında “*Hayatta olsaydı halifelik için onu önerirdim*” ifadelerini değerlendirirken onun hakiki nesep itibariyle Kureysli

hilfleştikleri için bu isimle anılmasında bulabiliriz. Bu aslında kabîle nesebinin tüzel bir kabul olduğunu ve biyolojik olmadığına işaret eder. Zira kabîlenin oluşumunun bir hilfle yani grupların bir araya gelişiyle başladığına işaret edilmektedir. Bu durumda kan bağı ve tek babanın çocukları olma esası teorik olarak daha kabîlenin meydana gelişi sırasında bozulmaktadır. Has'am kabîlesinin doğuşuna dair bilgi için bkz. Bkz. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 7.

⁸¹⁹ Takkûş, *Târîhü'l-'Arab*, 165.

⁸²⁰ Aras, *Kinde Kabilesi*, 15.

⁸²¹ Fortes, “The Structure of Unilineal Descent Groups”, 28.

⁸²² İbn Haldûn, *Târîh*, 1/163.

⁸²³ Belâzürî'nin Züheyr b. Ebû Sülmâ ve çocuklarına dair verdiği bilgilerde bunun işaretini bulabiliriz. Onun bu aileye dair ifadeleri “...*(bu aile) Abdullah b. Gatafân içerisinde. Belki de bir kısmı onlara intisap etmiştir.*” şeklindedir ve hilf süreçlerinin nesepler üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 11/330.

olmadığını belirtir. Bununla birlikte nesepten amaçlanan şey asabiyye olduğundan ve eğer hayatta olsaydı velâ yolu ile Sâlim’de mevcut olduğundan, yani onu azat eden kabîlenin gücüne dayanarak bu görevi yürütecek desteğe sahip olacağından gerçek nesebin, yani biyolojik silsile ile bağlanılan bir neseb olmasını artık önemsiz olarak görmektedir.⁸²⁴

Yukarıdaki genel giriş neseplerdeki değişimin teorik genel çerçevesini ve zihnî arka planını ortaya koymaya çalışmaktadır. Modern dönem neseplerine dair yapılan tespitler birebir Arap nesepleri üzerinde sonuç üretmeyebilir ancak bu tür ameliyelerin anlaşılması ve yoğunluğu konusunda bir fikir verebilir.⁸²⁵ İslâmî dönem nesepleri üzerindeki düzenleme ve değişimin pratik olarak nasıl ve hangi seviyede gerçekleştiğine dair bir değerlendirme ise konunun bütüncül olarak anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kabîle neseplerindeki manipülasyonun yoğunluğuna dair işaretleri -şairin abartılı eleştirileri olabileceği rezerviyle bakmak kaydıyla- Abdülkays kabîlesinin neseb konusunda hassas olmayışını eleştiren bir şiirde bulabiliriz. Hatipliği ile öne çıkan bir mevlâyı evlendirerek onu kazanmak, kabîlesine katmak isteyen kişiden dolayı şair bu kabîleyi; “sayılarının azlığını kapatmak amacıyla gelişigüzel bir biçimde tacir olsun, çiftçi olsun sıradan kişileri neseplerine katmakla” suçlar. Bu da kabîle içerisinde nesepleri birleşen ancak görüntü itibarıyla oldukça farklı kişilerin mevcudiyetine sebep olmuştur. Fakat bu durum aynı nesebe bağlı kişilerin aynı kandan gelmesine aykırıdır ve ayıplanacak bir durumdur. Hatta şairin ifadeleriyle kabîle bunu öylesine ileri götürür ki kendilerine gelen, “sizdenim” diyen ve görüntüsü ile böyle olmadığı rahatlıkla anlaşılan bir siyahînin bile iddiasını onaylayıp kabul eder. Ayrıca şairin eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla kabîlenin alt kollarına bağlanırlar ve bilinen neseplere iliştilmiş olurlar. Görüntülerinin olanca farklılığına rağmen kabîlenin kadınları ile de evlenirler. Şair sonunda bu uygulamaların yaygınlığına işaret eder şekilde kabîlelerin neseplerine baktığı zaman kimin hangi kabîleye mensup olduğunu bilemez hale geldiğini belirtmektedir. Devamında eleştirilerini genişleterek Temîm ile

⁸²⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/230-231.

⁸²⁵ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 215.

Murad, Hazrec ile Benî Hilâl arasındaki nesep bakımından birleşmeleri ya da buna dair iddiaları örnek vermektedir.⁸²⁶

Neseplerin bu yönünü ele alırken, yazıldıkları döneme kadar sözlü olarak kaldıkları ve fonksiyonel olarak işlev gördüklerini, bu tür ameliyelerin zaman içerisinde kalıcı hale geldikleri için çoğunlukla görünmediğini tahmin edebiliriz. Bununla birlikte kabîlelerin yer değiştirmesinin nesepler üzerindeki etkisi nesep literatürünün üzerinde hassasiyet gösterdiği bir konudur. Genel olarak bakıldığı zaman neseben karışan soyların varlığını kabul eder ve bu izleri takip edebildiği gibi bir iddia içerisinde görünür. Ancak kabul etmek gerekir ki sadece hatırlanabilenleri kayda geçirmiştir. Göçler ve ittifaklarla sürekli akışkan haldeki bütün gruplara dair bilgilerin eksiksiz olarak literatüre yansıtılması mümkün değildir. Üstelik toplanan bilginin siyasî bakımdan sonuç üreten bir formda olması onun manipüle edilebilirliğini de artırmaktadır ki yer yer hatırlanabilenlerin dahi saklanmış olabileceğini akla getirir.⁸²⁷

İslâmî dönem neseplerinin sözlü formdan yazılı hale aktarılımları onları nispeten değişime kapalı hale getirmiştir. Bununla birlikte kabîle yapısının devam ettiği sosyal zeminlerde nesep söylemi sözlü olarak devam etmiştir. Yazılı kayıtlar ise sözlü neseplerin dayandıkları sabit ve değişmez noktalar olarak kabul edilmiş; köken iddialarının dayandığı noktalar haline gelmiştir. R. Wilson'un dikkat çektiği bazı Arap bedevî kabîlelerinin Cüheyneli köklerini nesepler üzerinden ifade ederken Cüheyne'yi sadece bir nispe olarak ifade etmeleri bunun bir göstergesidir. Onların asıl nesepleri ise on iki nesil düzeyinde ve kabîle babalarına ulaşan bir silsile şeklindedir. Kabîle babası ise fonksiyonelliği devam eden sözlü nesebin yazılı neseplerle bağlantı noktasını temsil eder.⁸²⁸

Burada nesep eserlerinin yazılı kayıtlar olarak tartışılmaz otoritesi ortaya çıkar ve ana yapı olarak kabul edilirler. Artık nesebî bağlantılar bu yapıları dikkate almak

⁸²⁶ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/147.

⁸²⁷ Modern dönemde önde gelen kişilerin antropologları kendi rekabetleri çerçevesinde yönlendirmelerine dair ifadeler için bkz. Monaghan - Just, *Antropoloji*, 36.

⁸²⁸ Wilson, *Genealogy and History*, 26.

“zorundadır” ve buralar üzerinden bağlantılar kurmak gerekmektedir.⁸²⁹ Yazılı hale getirilen nesepler sözlü olarak kalmaya devam etseydi muhtemelen şu an elimizdeki şecere düzeninden daha farklı bir sistemle karşı karşıya olabilirdik. Elbette bunun daha ziyade kabîlelerin orta düzeylerinde gerçekleşeceğini tahmin etmek güç değildir. Ayrıca nesebî malzemenin toplanması ve kayda geçirilmesi sırasında yaşanan süreçler nesepleri gerçek formlarından kısmen de olsa uzaklaştırmış ve geriye dönük neseplere dair ihtilafları çoğaltmış olabilir. Örneğin farklı kaynaklardan bir nesebe dair toplanan bilgiler mezcedilebilir. Bu da nesebi asıl kullanıldığı formundan uzaklaştırmış olabilir.

Nesep literatürü bazı nesebî değişimler ve nasıl uygulandığına dair örnekler sunar ancak buna ilişkin sistematik bir değerlendirme yapmamaktadır. Bunu İbn Haldûn’u istisna edecek olursak muahhar dönemde neseplerle ilgili bilgi ve değerlendirmeler sunan eserlerde de bulmak zordur. İbn Haldûn nesebin biyolojik izlerin ötesindeki doğasının ve kabîle asabiyyesinin temel dayanağı olduğunun farkındadır. Bu bakımdan neseplerin karışmasına ve değiştirilmesine dair belli esaslar ortaya koyar ancak şecere üzerindeki değişime fazlaca değinmez zira onun temel yaklaşımı nesebin parçalarının dizilimi değil; ürettiği asabiyye ve yer yer köken bilgisinin doğruluğudur.

Neseplerin sonradan tasarlandığı ve halihazırdaki haliyle gerçeklikten ziyade nesep âlimlerinin bir “kurgusundan ve hayali düzmecelerinden” ibaret olduğunu savunan Z. Szombathy modern dönem nesepleri ile İslâmî dönem nesepleri arasındaki kıyaslamasında E. Peters’in beş nesil ötesinde muğlak bir alan olduğu ve kabîle üst yapısının sabit kaldığı şeklindeki tespitlerinin genel olarak İslâmî dönem nesepleri açısından doğru olmadığını, bu tür bir düzenleme alanının bulunmadığını savunur. Tartışmalı ve çelişkili alanların bütün nesebî malzemeye yayıldığını ileri sürer ve şecerenin derinlerine ilerledikçe neseplerin gerçeklikten daha uzak bir hal aldığını

⁸²⁹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 181. Buna dair yetkin bir örneği Resûlî hanedanının nesebinde bulabiliriz. Bu hanedan Türk kökenli olmasına rağmen Gassânî olduklarını iddia etmektedir. Hanedanın babası Ebû'l-Feth'den itibaren detaylı nesepler bilinir. Bununla birlikte neslinden geldiği ileri sürülen Cebele b. Eyhem ile arasında herhangi bir nesep silsilesi sunulmaz. Burada hanedanın babasından itibaren yazılı kayıtlara bir sıçrayış görülür ki aradaki boşluk yaklaşık altı yüzyıla tekabül etmektedir. Bu, yazılı neseplerin bir sabite oluşuna önemli bir örnek teşkil eder. İlgili nesep silsilesi için bkz. el-Melikü'l-Eşref Mümeħhidüddin Ömer b. Yûsuf b. Ömer el-Gassânî Resûlî, *Turfetü'l-ashâb fî ma'rifeti'l-ensâb*, thk. K. W. Zettersteen (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 89.

belirtir. Her ne kadar çok genel efsanevî isimler üzerinde nispî bir ortak kabulün olduğunu belirtse de bunların arasındaki nesebî ilişkiler konusunda bir ittifakın olmadığını ileri sürer.⁸³⁰ Yukarıda geçen Ruvala bedevîlerinin neseplerinin üst kısımlarında değişimlerin gerçekleştiği ifadelerini hatırlarsak bunun İslâmî dönem neseplerine has olmadığını düşünebiliriz ki bu yalnızca modern Arap kabîleleri için değil Orta Asya'daki kabîleler için de geçerlidir. Şecerelerin üst kısımları gerçeklikten ziyade ideolojik ve mânevî bir söylemdir⁸³¹ ve ait olduğu zamandaki kabîlelerin siyasî görüntüsünü yansıtır.⁸³²

Örnekler üzerinden değerlendirmelere geçmeden önce neseplerdeki değişimin gerçekleştiği bölümlerin çok nadir istisnalar dışında genellikle kabîle düzeyinde olduğunu bunun da zımni olarak grup isimlerinin tüzel kişilikler olarak kabul edildiğinin ve söylemde öyle görünmese bile birebir biyolojik izleri takip etmediklerinin göstergesi olduğunu belirtmeliyiz. Kabîle isimleri bir baba ile temsil edilirler ancak tüzel kişiliklerin oluşması sırasında yaşanması muhtemel süreçler bu kabule içkin görünmektedir. Zira ilerleyen satırlarda görüleceği üzere nesebî değişimler doğrudan birleştirmeler şeklinde yapılmaktadır. Kabîle bir bakıma babasına yüz çevirmek gibi bir fiil içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla grup isimlerinin farklı algılandığına dair bir zihinsel arka planın izlerini bulmak mümkündür. Eğer kabîle düzeyindeki nesepler biyolojik izlerin kesin olarak takip edildiği seviyeler gibi kabul edilmiş olsaydı başka bir kabîlenin nesebine dahil olmak ve bunu benimsemek kişi için nesebini inkâr gibi bir anlama gelecektir ki bunun İslâmî dönemde kesinlikle yasaklanan bir uygulama olduğunu belirtmek gerekir. Bunun açık bir ifadesini Temîmî şair Zibrikân b. Bedr'in (ö. 45/665 [?]) kabîlesi Benî Behdele hakkındaki şiirinde bulabiliriz. Bu kabîlenin "asıl" nesebi Temîm'in alt kolu Zeydmenât'a bağlı Ka'b b. Sa'd içerisinde ancak Bekr b. Vâil'in Yeşkür koluna bağlı olduğuna dair de bir temayül bulunmaktadır. Mezkûr şair bu ikilemi "baba" lafzının gerçekte oldukça geniş bir fonksiyonellik arz ettiğini ifade eder biçimde şöyle tavsif eder: "*Eğer ben*

⁸³⁰ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 90-91.

⁸³¹ Bacon, *Obok; a Study of Social Structure in Eurasia*, 125.

⁸³² Majied Robinson, *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: A Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Mohammad, 500-750 CE* (The University of Edinburgh, Ph.D., 2013), 32. Benzer ifadeler için bkz. el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 220.

Ka'b b. Sa'd'dan (Temîm) isem, o zaman onlardan bir "baba" ve sadık kabîle olarak memnuniyet duyarım. Eğer aslım Ka'b b. Yeşkür ise o zaman babamız Zül-mecâsid olan Âmir'dir."⁸³³ Şairin uzak nesepler için "O zaman babam bu olur", "Bu kabul edilir" şeklindeki ifadelerinin yukarıdaki değerlendirmeleri haklı çıkardığını görmek mümkündür. Zira oldukça uzak bir geçmiş biyolojik akrabalıklarla ifade edilse dahi mevcut mana değişime açık bir esnekliği içermektedir. Yani kişiden başlayarak Adnân ve Kahtân'a ulaşan neseplerde şecerenin üst kesimlerindeki isimler birer şahıstan öte kabîle isimleridir. Bu, Arap nesepleri açısından vazgeçilmez bir öge olarak görülmüştür.⁸³⁴ Eğer ihmal edilir ve bütün isimler birbiri ardınca yaşamış olarak telakki edilirse neseplerin, tarihî ve gerçek izleri yansıtan vesîkalar olması icap eder ki bu, kimi istisnalar hariç doğru sonuçlar vermeyecektir.

Eğer neseplerdeki değişim, dönüşüm ve eklemeler gerçekten başka bir "babaya" gerçek bir "oğulluk" iddiası olarak anlaşılmış olsaydı en azından nesepleri kitaplarının aktarmış olduğu yoğunlukta bir katılımı görmemiz zorlaşacaktır. Fakat bütün değişimler ve zihnî arka plan akrabalık terimleri ve kan bağı ile ifade edilip şekil aldığından, belli bir süreç dahilinde gerçekleştiğinden, nihaî olan her zaman kadim olanın süregelen bir parçası sayıldığından bunu tefrik etmek zordur. Bunun da en önemli sebebi kabîlenin ya da kişilerin kendi aidiyetleri konusundaki söylemlerine itimat edilmesi şeklinde nesepleri konusunda genel bir prensibin benimsenmiş olmasıdır (Nesepleri konusunda insanların beyanına itimat edilir/أنسابهم). Hukukî sonuçları olan durumları istisna edecek olursak salt bir aidiyete konu olan durumlarda kişilerin beyanı esas kabul edilir. Bu kabul ise kişinin gerçek nesebi olarak görülür. Fıkhi metinlerde buna dair tartışmaları bulmak mümkündür. Örneğin İmam Mâlik ve talebelerinin görüşlerine göre kişiye, yakın ya da uzak bağları itibariyle farklı bir nesepten olduğunu söylemek nesebi ile bağını kesmek olarak kabul edilmekte ve ceza öngörülmektedir. Bir Yemenliye Mudarî, bir Kaysî'ye Kelbî demek onu babalarından başka bir yere nispet olarak algılanmaktadır.⁸³⁵ Buna mukabil kabîlevî ve Araplık gibi üst kimliklerin itibarlılığını ve esnekliğini kabul eden Ebû Hanîfe'nin değerlendirmelerinde kişiyi herhangi bir kabîleye ya da Araplığa nispet etmek ona

⁸³³ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, 1/129.

⁸³⁴ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 16.

⁸³⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/497.

Basralı, Kûfeli gibi genel bir etiketle hitap etmekle aynı şeydir.⁸³⁶ Dolayısıyla onun bu seviyeleri birebir kan bağıının takibi olarak algılamadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu yaklaşımlar nesebin toplumsal zemindeki karşılıklarına işaret etmesi bakımından önemli görünmektedir.

Nesep literatürü kabîlelerin bölünmesi, başka kabîlelerle birleşmesi, yaşanan göçleri iftirâk, teferrûk, nevâkil olarak niteler ve konusunun ayrılmaz bir parçası olarak ele alır. Suhârî, Ensâb'a dair eserinin girişinde kabîlelerin neseplerini serdettiğini ve kabîlelerin dağılışlarını, başka kabîlelerle bir araya gelişlerini de konu edindiğini belirtmektedir.⁸³⁷ Diğer nesep eserleri de bir yöntem olarak belirtilmese bile bunu takip ederler.

İftirâk ve nevâkil konusunda kaynaklar pek çok eser zikreder ancak bunlar günümüze ulaşmamıştır.⁸³⁸ Başka kaynaklarda yer alan parçalardan inşa edilen İbnü'l-Kelbî'nin "*İftirâku Veledi Mead*" adlı eserinden hareketle bu literatür hakkında kısmen bilgi sahibi olabiliyoruz. Bu eser kabîlelerin kendilerini bağlayan atalar üzerinden nasıl ayrıldıklarını, başka kabîlelerle nasıl bir araya geldiklerini ve bunun nesepleri üzerindeki etkilerini ele alır. Odak noktası yakın geçmişten ziyade kadim zamanlardaki değişimler üzerindedir. Nesep eserlerinde oldukça kısıtlı birkaç kelime ile ifade edilen kabîlelerin kendi içinde ve başka kabîlelerle birleşme süreçlerinin detaylarına inilir. Örneğin Mead'ın çocuklarından Benî Mecîd'in Yemenli Eş'arîlerle birleşme süreci, "*Birleştiler ve onlardan bir kabîle haline geldiler*" şeklinde ifade edilirken; Adnân seviyesinin üzerindeki isimlerden Nebt b. Üded soyunun Yemen'e göçleri konusunda ise "*Oranın halkı ile karıştılar, kabîle ve imâreleri içerisine dahil oldular, beraber yaşadılar ve onlara intisap ettiler*" şeklinde ifadeler kullanılmaktadır.⁸³⁹ Bu tür cümleler neseplerin birleşmesinin sosyal zemindeki

⁸³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm = Mevsuâtü'l-İmam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 7/161.

⁸³⁷ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/100. Ayrıca bkz. a.e., s. 140.

⁸³⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 125; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 3/1364, 1574; 6/2780, 2791. (Fihrist'teki nevâfil ifadesinin müstensih hatası olduğu açıktır zira bu eserden alıntı yapan Hamevî ilgili ifadeyi nevâkil olarak kullanmıştır. Bkz. a.g.e. 6/2780.); Ahmed Muhammed Abîd, "Medhal: Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve kitâbuhu", *İftirâk* (Ebûzabî [Abudabi]: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2010), 16.

⁸³⁹ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 54.

karşılığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira nesep eserleri bu tarzda açıklayıcı cümlelere yer vermezler. Aslında bu ifadeler hikâyenin sıradan bir paçasıymış gibi durur ancak zımnen bu tür süreçlerin nasıl sonuçlandığına dair ipuçları taşır. Rivayetin kadim ya da sonradan inşa edilmiş olması da bu hakikati değiştirmez. Her halükârda doğduğu toplumun sosyal kodlarına dair işaretler sunar.

İbnü'l-Kelbî'nin eserine dönecek olursak, müellif eserinde halihazırda kullanılan şemanın derinlerine iner, kabîlelerin oluşumuna ve kökenlerine ışık tutar. Bu anlatıda temel kavram “göç”tür. Kabîleler bazen planlı ve bütün halinde bazen de bazı ailelerin kopması şeklinde göç ederler. Sebebi ise genellikle aile içi problemlerdir. Bu sebepler -muhtemelen- sonraki dönemde ortaya çıkmış olan, kabîle neseplerindeki ihtilafların bir açıklamasını da sunmuş olur. Örneğin nesepleri konusunda kesinlik bulunmayan Becîle ve Has'am kabîlelerinin⁸⁴⁰ kendi üzerinden Nizâr'a, dolayısıyla kuzey blokuna bağlandıkları Enmâr b. Nizâr'ın, kardeşi Mudar'a attığı bir tokat yüzünden ortaya çıkan husumetten dolayı Yemen'e kaçtığı ve buraya nispet edildiği belirtilir ki bu⁸⁴¹ pek çok kabîle için bölünme ve başka kabîleye katılma sürecinde karşılaştığımız bir söylemdir.⁸⁴² Bu söylem kabîle tarihi açısından bir esneklik meydana getirir. Zira mezkûr olaylar sonraki dönemde kabîlenin bütün fertleri açısından bir ideolojinin yönlendirilmesi için kolaylık sağlar. Zira neden bir politik ittifak içerisinde bulunduğunu anlatmak nesep açısından zor olabilir ancak yüzyıllar önce büyük dedenin yapmış olduğu evlilik veya bir yerden bir yere göç bu karmaşık politik olayı daha kolay bir biçimde açıklayabilmektedir. Bu anlatıdaki ana şema yukarıda değinildiği üzere Adnân ve Kahtân soyundan Araplar'ın geniş bir aile oldukları gerçeği üzerinden temellenir ve odak noktası daha ziyade kabîleleri birleştiren yapıların içeriğine dairdir. Ancak bunların kabîle altı gruplara teşmil edildiğine de İbnü'l-Kelbî'nin *Kitâbu'n-Nevâkil* adlı eserine dair İbnü'n-Nedîm'in yaptığı açıklamadan bir fikir edinebiliyoruz.⁸⁴³

İftirâk anlatısının yoğunlaştığı noktalardan biri kabîlenin bulunduğu bölgeye nasıl yerleştiği, bağlı bulunan alt kolların nasıl meydana geldiği ve coğrafi olarak nasıl

⁸⁴⁰ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 100.

⁸⁴¹ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 57.

⁸⁴² Örn bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 94, 340.

⁸⁴³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 125.

dağıldığına yöneliktir. Bu anlatıya genellikle efsanevî hikâyeler eşlik eder. Cüheyne kabîlesini yerleştiği bölgeye getiren Cürhüm'den garip yaratılışlı bir kadına ve onunla Cüheyne'li iki adamın hikâyesi ve kabîlenin yurt edindiği bölgeye göçmesine dair anlatım bunun tipik bir örneğidir.⁸⁴⁴ Kabîlelerin dağılma ve başka kabîlelerle birleşmesi, bunun neseplere yansıma süreçleri ise genelde aralarında meydana gelen savaflara bağlanır. Bunu kabîlenin genişlemesi, var olan bölgenin nüfusa yetmemesi genişleyen ve bağımsızlaşan alt kolların menfaatlerinin farklılaşması olarak okuyabiliriz. İbnü'l-Kelbî'nin "*Cerm ve Nehd batnları çoğaldılar, birbirine karıştılar ve savaşarak ayrıldılar. Aralarında ihtilaf ve nefret ortaya çıktı*" ifadeleri bunu özetler. Olayın devamı da kabîlevî süreçlerin akışkanlığına işaret eder. "Daha sonra her bir kabîle farklı iki kabîle ile hilf yapmış ve onlara katılmıştır. Kendi isimleri unutulmaya yüz tutmuştur. Beraber savaflara girmişlerdir. Zamanla sığınılan ana kabîlelerin savaşa tutuşması içlerindeki halîfleri de karşı karşıya getirmiştir. Savaş sonucunda Cerm kabîlesi sığındığı kabîleden ayrılmış, Nehd ile birleşmiş ve daha önceki ana kabîle içerisinde bir blok olarak kalmıştır."⁸⁴⁵ Müellif, Mudar b. Nizâr'ın Kays Aylân ve Hindif olarak ayrılmaları konusunda yaptığı hikâyeleştirmede ise "*Kabîleleri ayrılmaya başladılar. Ailelerin ve nüfuslarının sayısı arttı, yaşadıkları yerler artık kendilerine yetmemeye başladı. Bolluk ve rahatlık istediler. Su ve otlakları takip etmeye başladılar ve bu konuda aralarında çekişmeler yaşandı. Birbirlerine karşı mücadeleye giriştiler ve savaştılar. Nihayetinde Hindif, Kays'a galip geldi,*" ifadelerini kullanır.⁸⁴⁶ Bu tür kabîleden ayrılma ve zaman içerisinde tekrar kabîleye dönme örnekleri neseplerin unutulmaya karşı dirençli bir tarafının da olduğunu hatırlatmaktadır.⁸⁴⁷

Nesepler üzerinde soyu devam etmemiş ya da bir süre devam ettiği halde zaman içerisinde yok olmuş bazı isimlere rastlamak mümkündür. Eğer neseplerin özellikle üst kesimlerinin sosyal ve politik amaçlı düzenlendiğini kabul edersek bunlar

⁸⁴⁴ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 33-35.

⁸⁴⁵ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/38-41. Buna dair bir diğer örnek için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 602.

⁸⁴⁶ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 89.

⁸⁴⁷ Benzer bir örnek şöyledir: Hâris b. Fihri'den geriye kalanlar Kureyş batnları arasında paylaştırılmış; Hz. Ömer döneminde ise bir batn haline getirilerek kendi isimleri üzerine bırakılmışlardır. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/544.

salt şecere üzerinden bir okuma kapsamında anlamsız gibi görünürler. Bu durumda şecerelerin bu kısımlarının tarihî hafızaya istinaden biyolojik izleri takip ettiği ihtimali belirir. Bunu saklı tutmakla birlikte ilgili isimlerin yer yer sonraki dönem nesep ihtilaflarında dayanak noktalarını oluşturdukları görülür. Eğer şecere üzerinde değiştirme ve düzenleme yapılacaksa soyu devam etmemiş ya da yaşanılan zamana ulaşmamış isimler uygun birer noktadır zira yeni durumun kabullenilmesi daha kolay gerçekleşecektir. Bunun ideal bir örneğini İbn Haldûn'un da konunun anlaşılması bakımından işaret ettiği⁸⁴⁸ Lahmî hanedanı Münzir ailesinin nesebi konusunda görebiliriz. Bilindiği üzere bu aile Kahtânî bir kabîle olarak kabul edilen Benî Lahm b. Adî soyundandır. Ancak kimi rivayetler Kanas b. Mead üzerinden Adnânî bir kabîlenin kalıntıları olarak sunmaktadır. Kabîlenin nesebi Nasr b. Rebîa'dan itibaren yedinci isimden sonra buraya bağlanmaktadır. Kanas b. Mead ismine baktığımız zaman bunlar kadim zamanda soyları tükenmiş bir kabîle olarak kabul edilirler.⁸⁴⁹ İftirâk literatürü bu durumda bunun nasıl gerçekleştiğine dair bilgiler sunar. Eğer bunu bir manipölasyon olarak kabul edeceksek alt yapısını hazırlayan meşrulaştırıcı ve biyolojik izlerle mutabık gibi gösteren hikâyelerin sunulduğu alan olarak öne çıkar. Buna göre Mudar ve Rebîa'nın Kanas b. Mead'a karşı birleşerek savaşmaları onların Arap yarımadasının çeşitli bölgelerine dağılmalarına (teferruk) sebep olmuştur. Daha sonra Lahmî hanedanının ataları olan kabîle Hîre dolaylarına yerleşmiştir.⁸⁵⁰

Mead özelinde bakacak olursak onun "oğullarının" sayısında diğer kardeşlere kıyasla var olan uyumsuz artış da bu seviyede mevcut yapıya eklenen isimlerden dolayı olmalıdır. Elbette bunu salt siyaset üzerinden okumak yeterli olmayabilir. Bu türlü ameliyelerin prestij elde etmek, meşruiyet iddiası vb. sebepleri de olabilir ancak ana âmilin siyasî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Buna dair bir örnekte - kalabalık bir kabîle olan Sa'du'l-aşîre'nin bir alt kolu- Benî Evd'in babası, Mead'ın

⁸⁴⁸ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/163.

⁸⁴⁹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/895.

⁸⁵⁰ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 51-52. Lahmîler'in bu soya aidiyetleri konusunda Kanas b. Mead soyundan gelenlerin Lahm kabîlesine intisap etmeleri şeklinde bir sebep de sunulmaktadır. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 9/398.

göç eden bir oğlu kabul edilir ve bu şekilde kabîlenin nesebî yer değiştirmesine imkân tanınmış olur.⁸⁵¹

İftirâk adlı esere itimat edecek olursak kabîleler, ensâbı düzenleyen ve iki ana bloka (şa‘b) ayıran ana şemayı ve alt seviyelerdeki diğer ayrımları gevşeten, var olan neseplerin ötesinde bağlarla birbirine bağlıdır. Adnân-Kahtân arasındaki geçişler aslında emredici sayılan ve aşılmaması gereken sınırların aşılması anlamına gelecekken iftirâk literatürü üzerinden bunlar meşrulaştırılmış olur. Bu tür geçişler ve karşı tarafın bir parçası haline gelme, neseplerini benimseme durumlarını ifade etmek üzere “tem‘a‘ade”, “tenezzera” ve “tekahtane” (Mead, Nizâr ve Kahtân soylarına katılmak) gibi kavramlar kullanılır. Bu tür kelimelerin daha alt düzeyde “tekayyase,” “tekelle‘a” ve “telebbede” gibi kabîlevî birleşmeleri ifade etmek üzere de kullanıldığı görülür.⁸⁵² Bunların varlığı kabîlevî düzeydeki nesebî dönüşümlerin, geçişlerin varlığının sıra dışı şeyler olmadığına dair işaretler arasındadır.

Kabîle neseplerindeki değişim konusunda ilk olarak kabîlenin ve nesebinin herhangi bir değişime uğramadığı ancak nesebin dayandığı noktanın bir iddia şeklinde değiştirilmesi zikredilmelidir. Bu, yukarıda belirtildiği üzere kabîlelerin neseplerini babasına kadar saydıktan sonra bir nispe şeklinde soyundan geldiklerini iddia ettikleri noktaya bağlamaları şeklinde gerçekleşebilir. Örneğin Berberî kabîleleri Senhâce, Luvâte, Müzâne ve Zenâte’nin Himyerî soyundan geldiklerine dair iddialar bu meyandaki söylemler arasındadır.⁸⁵³ İbn Haldûn *Mukaddime*’de bu tür iddiaların, kabîle liderlerinin iddia ettikleri nesep mensuplarının cesaret ve cömertlik gibi bazı yüksek seviyeli davranışlarından faydalanma ya da sırf prestijli köken ile anılma isteğinden, hanedanların çevrelerinde ikbal peşindeki kişilerin abartılı uydurmalarından kaynaklandığını belirtmektedir.⁸⁵⁴ Eserinin ilerleyen bölümlerinde değerlendirmelerini derinleştiren müellif bu davranışın temelinde Berberîlerin Araplık iddia ederek vergi konusunda bazı avantajlar elde etme amaçlarının olduğunu belirtir. Arap nesebinin asilliğine, bozulmamış doğasına ve içerisinde kendi neseplerinden

⁸⁵¹ Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/22.

⁸⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 7/41; İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 231; Ebû Ubeyd, *Kitâbü’n-Neseb*, 343; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 69; Nas, *el-Kabâilü’l-Arabiyye*, 99.

⁸⁵³ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/548; Resûlî, *Turfetü’l-ashâb*, 12, 44, 46.

⁸⁵⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/165-166.

daha fazla Peygamber barındırması gibi sebeplere hayranlık duyarak bunu yaptıklarını belirtmektedir. Oysa ona göre Berberîlerin bunu yapmasına gerek yoktur zira onlar da en az Araplar kadar asabiyyeleri güçlü bir topluluktur. Ayrıca Araplar'ın tek bir özellikleri esas alınarak neseplerine hayranlık duyulmasının artık geçerli olmadığına ve halkların ayrılarak karakterlerinin değişime uğradığına dikkat çekmektedir. Buna göre Araplar da tek bir nesepte birleşmelerine rağmen alt birimlere ayrılmışlardır. Bu bakımdan kastedilen anlamda nesebî bir bakış geçerliliğini yitirecektir. Onun bakış açısına göre insanlık açısından da bu böyledir. Onlar tek bir nesepte birleşirler ancak alt birimler birbirinden oldukça farklıdır. Peygamberlik meselesine gelince; Allah'ın o toplumlara bahsettiği bir meziyettir ve O'nun iradesi ile ilgili bir konudur.⁸⁵⁵ Onun bu konudaki tespitine uygun bir örneği Emevîler döneminde Sind bölgesi valiliği de yapan Bâhile'den Amr b. Müslim'in kendisinin Tağlibli olduğunu iddia eden kişiye “*Böyle bir akrabalık bilmiyoruz. Korumaya gelince sizi koruyacağız*” diyerek nesebî manipülasyonun sebebine de işaret eden bir cevapla mukabele etmesinde görmekteyiz.⁸⁵⁶ Nehşelî de bu konuda kapsamlı bir liste sunar. Onun aktardığına göre kişilerden geniş halk topluluklarına kadar pek çok köken iddiasına rastlamak mümkündür. Onun aktardıkları arasında Hazarlar'ın Benî Ümeyye kökenli olduklarına dair iddialar ilginçtir. Buna göre Abbâsîler iktidara gelince Hazarlar arasına kaçan bir grup Ümeyyeli onlarla evlenmiş ve aralarında soyları devam etmiştir.⁸⁵⁷

Neseplerin bir köken iddiası olarak ortaya çıkması beraberinde açıklayıcı birtakım hikâyeleri de getirir. Kutâme ve Senhâce örneğinde -İbnü'l-Kelbî'nin aktardığı rivayeti esas alırsak- bu, Himyer krallarının efsanevî dünya fetihlerinin bir parçası olarak hanedandan Sûr b. Saîd'in iki oğlunun Kuzey Afrika seferleri sırasında orada kalması ile temellendirilir.⁸⁵⁸ Sakif kabîlesinin Semûd kavminin kalıntısı olduğuna dair iddialar da bu türdendir. Bunlar Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerle de desteklenmiştir.⁸⁵⁹ Nesepler açık biçimde bir yere bağlanıyor olsa da

⁸⁵⁵ İbn Haldûn, *Târîh*, 7/6; David Hart, “Persistence and Change in Names on the North African Landscape: Berber Tribes in Ibn Khaldun's Genealogies and as They Appear Today”, *The Journal of North African Studies* 5 (2000), 125-126.

⁸⁵⁶ Taberî, *Târîh*, 7/31.

⁸⁵⁷ Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-şi'r*, 345-346.

⁸⁵⁸ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/548.

⁸⁵⁹ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 90-91.

bunun manipölasyona uğramış bir form olduğuna dair imalar göze çarpmaktadır.⁸⁶⁰ Kabîlenin Kays Aylân içerisinde bulunan nesebinin pek çok değışime uğradığı, çeşitli kabîle bloklarına intisap ettiğı ve bunun zaman içerisinde değıştiğine dair iddiaları Haccâc ve Yezîd b. Mühelleb arasında geçtiğı anlatılan mektuplaşmanın içeriğinde bulabiliyoruz. Buna göre Sakif kendini birçok kabîleye nispet etmiş ancak bir karar kılammıştır. Himyer, İyâd ve Advân bu kabîleler arasındadır. Nihayetinde bağlandıkları nokta ise Kasî b. Münebbîh'tir.⁸⁶¹ Bir şiirde bu durum nesebî bir probleme indirgenerek, Sakif'in babası konusunda nesepçilerin yolunu kaybetmesi olarak nitelendirilmektedir.⁸⁶² Eğer bu iddiayı esas alacak olursak kabîlenin en son yer aldığı nesebî konum, şecerede bulunan bir ismin Sakif olarak kabul edilmesinin bir sonucudur.

Kimi nesep iddialarında ise hanedanların meşruiyet kaygısı ön plandadır. İbn Haldûn buna dair pek çok örneğe yer verir. Ona göre bunların lider olmaları ve liderliğin de ancak hakiki ve açık bir neseple gerçekleşebiliyor oluşu bu tür iddiaları geçersiz saymak için yeterli bir kanıttır. Bunun bir istisnası Muvahhidî lider Mehdî'nin Hz. Ali soyundan geldiğine dair söylemlerdir. Çünkü onun hâkimiyet sağlaması dinî ve ilmî konumu dolayısıyladır.⁸⁶³ Buna göre bu söylem onun liderliğe yükselişi sonrası konumunu pekiştirmek üzere ortaya atılmıştır ve müellifin bakış açısına göre lider ailelerde bulunması gereken nesebin netliği, sarîhliği ve diğer nesep sahiplerinin saygı duyacağı bir konumda olması gerekliliğı bu örnek açısından aranmaz.

Nesebin genellikle sabit kaldığı ancak söylemin ve yorumun değıştiğı bu tür uygulamalarda kullanılan yöntemlerden biri nesepte yer alan genel bir ismin kendisine bağlanılmak istenen nesepteki önemli bir kişi ile eşleştirilmesidir. “*Nesebî parazitlik/asalaklık*” olarak da nitelendirilen bu eylemi Z. Szombathy klasik dönemde nesep müelliflerinin yama metodunun bir devamı olarak görmektedir.⁸⁶⁴ A. Ahmad tarafından da bu kavramsallaştırmanın kullanıldığını görüyoruz ancak o ilk dönemde

⁸⁶⁰ Örneğin Neha' içerisindeki bir kabîlenin Cürhüm'den olduğuna dair bir ifade buluyoruz. Onun kardeşleri ve bağlı olduğu grup (babası) için böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/301.

⁸⁶¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/25; 7/424-425.

⁸⁶² Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/417.

⁸⁶³ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/167.

⁸⁶⁴ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 181.

bu tür pratiklerin boyutu konusunda net bir karara varmanın güçlüğüne dikkat çeker. Ona göre de bu tür bir nesebî manipülasyon kabîle ve daha üstü seviyelerde gerçekleşir.⁸⁶⁵ Câhiz da bu tür bir manipülasyona dikkat çekerek, zamanındaki birçok kişinin kendini Kureyşli gibi göstermeye çalıştığını belirtmektedir ve aksi istikamette bir iddianın olmadığını söylemektedir. Bunu da Kureyş'in üstün bir yönü olarak ortaya çıkarır.⁸⁶⁶ Bununla birlikte buna dair net veriler sağlamaz ve bu örneklerin yukarıdaki gibi nesebî manipülasyon olduğuna dair bir işaret de sunmaz. Hemdânî de çöldeki kabîlelerin isim benzerliği üzerinden büyük kabîlelerle akrabalık iddia ettiklerine işaret etmektedir.⁸⁶⁷ İbn Haldûn ve İbn Fazlullah'dan aktarılan örnekler ise genellikle muahhardır. Bu örneklerde nesebi Abdulkavî b. Abbas b. Tucîn şeklindeki kabîle Abbas b. Abdülmuttalib soyundan geldiklerini iddia etmektedir. Aynı şekilde neseplerinde Kâsım, Kinâne, Vakkâs ve Hâlid olan bazı kabîleler bu isimler üzerinden sahâbî soyundan ve Kureyş'ten geldikleri iddiasını dile getirmişlerdir.⁸⁶⁸

Yukarıdaki örnekler muahhar döneme aittir ancak bu tür isim benzerliği üzerinden nesebî yer değiştirmeler ve iddialara nadir olmakla birlikte erken döneme ait kayıtlarda da rastlamak mümkündür. Bunların muahhar döneme ait oluşu İslâmî dönem neseplerinin yazılı hale getirilmesi ve birer sabite olarak kabul edilmesi ile de ilgilidir. Nesepler sözlü olarak dolaşımda ve sosyal zemindeki aktifliği devam ederken oynama yapılacak durumdadırlar. Bu yüzden yukarıda değinilen, örneğin güneyli bir kabileyi Mead'ın oğlu olarak şecereye eklenmiş olarak görebiliyoruz. Eğer neseplerin daha önceki bir devirde kayda geçirildiğini farz edecek olursak sonraki dönem örnekleri gibi sabit bir isim üzerinden nesebî iddialara muhtemelen şahitlik ediyor olacaktık. Sözlü kültürde bir kabîlenin farklı kesimleri farklı nesepleri benimseyebilir ve coğrafî uzaklık bunların tolere edilmesini kolaylaştırır. Nesebin yazılı hale gelmesi ise birer çelişki olarak karşı karşıya gelmesine sebep

⁸⁶⁵ Ahmed, *The Religious Elite*, 11.

⁸⁶⁶ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 101; Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 183. Bunun bir örneğini de İbnü'l-Kelbî aktarır. Buna göre Hîre'deki Hristiyanlardan Abdüşems adındaki bir grup kendilerini soyu devam etmemiş görünen -ki bunun nesebe sonradan eklenmiş bir isim olma ihtimali de bulunmaktadır- Cemel b. Mâlik b. Esed (b. Fihri) üzerinden Abdüşems b. Cemel şeklinde bir şecere ile Kureyş'e nispet etmektedirler. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 22.

⁸⁶⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 10.

⁸⁶⁸ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 181; Zoltán Szombathy, "Genealogy in Medieval Muslim Societies", *Studia Islamica* 95 (2002), 6; Ahmed, *The Religious Elite*, 11.

olacaktır. Bu, ya bir ihtilaf olarak zikredilecek ya da -İbnü'l-Esîr'in aktardığı gibi-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) Kelb kabîlesini, nesebindeki ihtilaf yüzünden iki ayrı kabîle olarak zannetmesi şeklindeki hatalar olarak neticeler verecektir.⁸⁶⁹

İsim benzerliği üzerinden nesebî dönüşüme dair erken döneme ait nadir örneklerden biri büyük bir kabîle olan Ak kabîlesinin nesebinde gözlenebilir. Bu kabîlenin Adnânî ya da Kahtânî olduğu konusu tartışmalıdır.⁸⁷⁰ Eğer Ezdli/Kahtânî olduğu kabul edilirse nesebi “Ak b. Adnân b. Abdullah b. Ezd b. Gavs...”tır. Ancak kimi rivayetlerde Adnânî bir kabîle olduğu ve nesebinin Ak b. Adnân b. Üded olduğu belirtilir. Kahtânî blokta ana yapının orta kesimlerinde bulunan ve Kahtân'a ulaşan nesebi on iki nesil derinlikte bulunan kabîlenin şeceresindeki “Adnân b. Abdullah b. Ezd'in,” Kuzey Arapları'nın babası olan “Adnân b. Üded” kabul edilmesi, yukarıdaki gibi bir ameliyenin varlığına işaret etmektedir. İbnü'l-Kelbî isim benzerliğinden dolayı bu bağlantının kurulduğuna ancak doğru olmadığına dikkat çekmektedir.⁸⁷¹ Bu durumda Ak, kuzey bloku şeceresinin en üst kısmında yer almaktadır ve yukarıda belirtilen sonradan eklemleme şemaları ile uyum göstermektedir. Aynı kabîlenin Adnânî olduğuna dair bir başka argüman ise Ak'ın Adnân'ın oğlu olan Hâris ile eşitlenmesi sonucu gerçekleştirilir. İsim sabit kalır ancak bir lakap gibi kabul edilerek şeceredeki isimle kabîlenin babası eşleştirilir. Buna göre Adnân'ın iki oğlu vardır: Mead ve Hâris. Hâris ise Ak'tır.⁸⁷²

Buna dair bir başka örneği kendisinin Bâhile olduğunu iddia eden Ezd kabîlesine mensup Benî Ma'n'ın iddiasında bulabiliriz. Taberî'nin aktardığına göre onlar bu iddialarını yukarıda ismi geçen Vali Amr b. Müslim'in bazı sözleri ile de destekliyorlardı. İddia sahibi kabîlenin nesebini incelediğimiz zaman bunu isim benzerliği üzerinden yaptığına dair işaretlere denk gelebiliyoruz.⁸⁷³ Konuyu aktaran Taberî ve râvilerinin bir açıklamada bulunmamasına karşın nesepler üzerindeki bir karşılaştırma bu konudaki kanaatimizi güçlendirmektedir. Adnânî bir kabîle olan

⁸⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, 3/105.

⁸⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/13-14; Ortakçı, *Câhiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Yemen*, 116.

⁸⁷¹ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 54.

⁸⁷² Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 5. Bu konudaki farklı nesepler için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 17-18; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/13.

⁸⁷³ Taberî, *Târîh*, 7/31.

Bâhile'nin nesebi Ma'n b. Mâlik b. A'sur'dur. İddia sahibi kabîlenin nesebi ise Ma'n b. Mâlik b. Fehm'dir.⁸⁷⁴

İsim benzerliği üzerinden nesebî yer değiştirme konusuna bir başka örnek ise İbnü'l-Kelbî'nin aktardığına göre asıl nesebi Kinâne içerisinde bulunan, Benî Hanîfe'ye katılmış ve onlardan olduğunu iddia eden Hiffân b. Hâris kabîlesidir. Neseplerini şöyle kabul etmektedirler: “*Hiffân b. Hâris b. Abdullah b. Dûl b. Hanîfe.*” Kabîlenin asıl nesebi ise “*Hiffân b. Hâris b. Dîl b. Bekr b. Abdümenât b. Kinâne*”dir ve müellifin ifadelerine bakacak olursak kabîle bunu unutmuş gibidir.⁸⁷⁵ Yukarıda Ak örneğinde olduğu gibi bu kabîlenin ismine de her iki kabîlenin nesebinde rastlamak mümkündür. Bunu Kelb kabîlesinden Hâniye ve Abdübekr kabîleleri örneğinde de görmekteyiz. Bu kabîleler hem “asıl” kabîleleri olan Kelb'in hem de intisap ettikleri kabîle olan Tağlib'in nesebi içerisinde görünürler.⁸⁷⁶ Bu çelişki yukarıda işaret edilen bir, çok evlilik hikâyesi ile açıklanmaktadır. Buna göre iki kabîlenin annesi önce “*Hâris b. Züheyr b. Teym b. Vezem b. Vehb...b. Kelb*” ile evlenmiş ve iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Ardından “*Hâris b. Züheyr b. Teym b. Üsâme b. Mâlik...b. Tağlib*” ile evlenmiş ve bu çocuklarını yanında götürmüştür. Bu yüzden çocuklar üvey babalarına nispet edilegelmişlerdir.⁸⁷⁷

Yukarıdaki anlatı çerçevesinde erken dönemde kabîleler arasındaki isim benzerlikleri üzerinden birleşmeler konusunda kesin yargıya varmanın güçlüğü de ortaya çıkmaktadır zira bu hikâyedeki “anne” ile evlenen kişilerin neseplerindeki ilk üç ismin aynı oluşu aslında burada anlatılan kabîlenin aynı olduğunu göstermektedir. Eğer iki ayrı kabîlenin varlığını kabul edersek isim benzerliğinin de nesebî birleşmeye katkı sağladığını söyleyebiliriz ki bu doğru görünmemektedir. Var olan hikâye ise nesebî yer değiştirmeyi meşrulaştırıcı bir araç olarak durmaktadır. Kabîle, Kinâne içerisinde alt kollara ayrılmaz zira nesebinin bu kabîle içerisinde olmadığı kabul edilir. Hanîfe kabîlesi içerisindeki grup ise alt kollara ayrılır. Buna dair bir kanıt

⁸⁷⁴ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/492.

⁸⁷⁵ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 150.

⁸⁷⁶ Kelb için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/638-639. Tağlib için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 571.

⁸⁷⁷ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/556.

bulunmamasına rağmen her iki ismin de ayrı kabîleler olabileceği ihtimali de bütünüyle imkânsız gibi görünmemektedir.

Nesep literatüründe kabîlevî yapı şecere üzerindeki konumuna göre sıralanırken düşülen kayıtlardan biri kabîlenin kendi ismini ve nesebini korumakla birlikte başka bir kabîle içerisinde yer alışıdır. Ancak kayıtlarda kullanılan lafızlardan anlaşıldığı üzere bu birleşmeler tek bir şekilde cereyan etmiyordu.

İki kabîlenin bir araya gelişi iki ana durum üzerinde gerçekleşir. Bunlar iki denk kabîlenin güçlerini birleştirmesi şeklinde gerçekleşen hilf ve zayıf olan kabîlenin güçlü olanla birleşmesi bir manada sığınması anlamına gelen civârdır. Her iki durum da yeni bir kabîlevî yapının doğuşu anlamına gelir. Bu da yeni nesebî durumların oluşturulmasına ortam hazırlıyor demektir. Belki bu birkaç nesil sonra gerçekleşecektir.⁸⁷⁸ Birleşmelerin yukarıdakilerden hangisi üzere gerçekleştiğine dair çok nadir istisnalar hariç bilgi verilmemektedir. Bu konuda kesin yargılara varmak da güçtür. Ancak bazı durumlarda birleşen grubun nüfus olarak azlığına işaret edilmesi bunun câr şeklinde olduğunu akla getirmektedir.⁸⁷⁹ Bununla birlikte aynı kabîle içerisinde kardeş soylar arasında gerçekleşmesi tam anlamıyla bir sığınma şeklinde olmadığını göstermektedir.⁸⁸⁰ Örneğin Sedûsî'nin eserinde Benî Hâşim'in halîfleri başlığı altında iki grup görüyoruz. Bunlardan ilki Abdümenâf içerisinde Benî Muttalib'dir. İkinci ana grup ise yine halîf olmakla birlikte başka kabîlelerden Benî Hâşim'e katılan kişi ve gruplardır. Müellif bunları ayrı bir kategori olarak sunmaktadır ve birinci grup için hulefâ ikincisi için ise ahlâfı kullanarak bu ayrıma dikkat çekmektedir.⁸⁸¹ İbn Hişâm ve İbn Sa'd gibi eserlerde de nesep bakımından birleşmemiş halîflerin çeşitli olaylarda kabîlelerden hemen sonra zikredildiklerine şahit oluruz.

⁸⁷⁸ Bir araya gelerek yeni bir kabîlevî yapının oluşmasına dair bir örneği Zü'l-Kilâ' kabîlelerinin oluşmasındaki süreçte görebiliriz. Bunlar Himyer'den bazı kabîlelerin bir araya gelip, bir kişi etrafında tekellü' ederek yani ortak bir kimlik etrafında toplanarak bu kabîleyi meydana getirmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/549; Suhârî, *el-Ensâb*, 1/155. Bu kabîleye dair bir şecere bulamıyor oluşumuz henüz nesebî anlamda bir birleşmenin olmadığına işaret olarak yorumlanabilir. Tenûh ve Gassân da bu tür oluşumlardır. Belli batıların bir araya gelişleri ile meydana gelmiştir. Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 2/461.

⁸⁷⁹ Örn bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 193.

⁸⁸⁰ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 252.

⁸⁸¹ Sedûsî, *Kitâbu Hazf*, 25-30.

Hilfler kabîlelerin yapısında ve netice itibariyle nesepleri üzerinde değişikliğe sebep olur. Halîflerin zaman içerisinde kabîlenin nesebine dahil olabilecekleri ancak bunun kabîlenin ortak hafızasında bir süre kalacağına dair bir örneği Yahudi asıllı sahabî Abdullah b. Sayyâd'ın soyundan gelenlerin “*Biz Benî Neccâr’danız*” demelerinde bulabiliriz. Kabîle yemin ederek bunun gerçek olmadığını söyleyince bu grup “*Benî Neccâr’ın halîfleriyiz*” demiştir.⁸⁸² Rivayetin genelinden bu son durumun kabîle tarafından reddedilmediği anlaşılmaktadır. Herhalde ilgili grubun Yahudi kökeni nesebî birleşme açısından zorlaştıracı bir faktör olarak öne çıkmıştır. Ancak farklı din ve Araplar dışındaki kişilerin de kabîlelerin nesebine karıştıklarına dair anekdotlara rastlamak mümkündür. Bu bakımdan buna dair kesin sınırlar koymamak daha doğru olacaktır.⁸⁸³

Nesep kitaplarının aktardığına göre bütün birleşmeler kabîlelerin birinin diğeri içerisinde asimile olması şeklinde sonuçlanmaz. Buna göre kimi kabîleler kimliklerini ve neseplerini koruyarak diğer kabîle içerisinde yer almaktadır.⁸⁸⁴ Unutulmaması gereken bu birleşmelerin yeni, bu yüzden nesebî düzenlemenin henüz gerçekleşmemiş olabileceğidir. Bu bakımdan kabîle birleşmelerini neseplerdeki etkisi bakımından ikiye ayırabiliriz. İlki neseplere etki etmeyen (veya henüz etki etmemiş bulunan) birleşmelerdir. Birleşen iki kabîle kendi nesepleri üzerine kaim olarak bu ittifak içerisinde hayatîyetlerini devam ettirir. Bu tür birleşmeler hem kabîle içerisindeki alt soylar arasında hem de farklı kabîle grupları arasında gerçekleşebilir. Bu durumdaki kabîleler “*hum me’a benî fulân*”⁸⁸⁵ (onlar X oğulları ile birliktedir) ve “*fulân fi benî fulân*”⁸⁸⁶ (X oğulları Y oğulları içerisinde) ya da Hemdânî’nin kullanmış olduğu şekliyle “*ğubberun fi benî fulân*”⁸⁸⁷ (X oğulları içerisinde başka bir soyun kalıntısıdır) şeklinde ifade edilmektedir. Bu kalıpların kullanıldığı yerlerde neseplerin etkilendiği nadir bir iki örneği istisna tutacak olursak⁸⁸⁸ çoğu kez neseplere

⁸⁸² İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/566.

⁸⁸³ Bazı Rumların Arap kabîlelerinin nesebine karıştığına dair bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 1/268.

⁸⁸⁴ Ella Landau-Tasseron, “The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society”, *Islamic Law and Society* 13/1 (2006), 8, 18.

⁸⁸⁵ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 218 vd.

⁸⁸⁶ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 17, 21, 32.

⁸⁸⁷ Hemdânî, *el-İklîl*, 10/36.

⁸⁸⁸ Benî Şeybân’dan Zühl b. Zühl, Benî Dabbe (fi benî dabbe) içerisinde ve neseplerinin Zühl b. Mâlik b. Bekr b. Sa’d b. Dabbe şeklinde olduğunu söylerler. Bkz. İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*,

dair bir bilgi verilmediğini görüyoruz. Yer yer kabîlenin başka bir kabîle içerisinde “halîf”⁸⁸⁹ olarak bulunduğu dair de vurgular bulunmaktadır ki bu da muhtemelen kabîlenin hem siyasî konumuna hem de neseplerinde birleşme olmadığına işaret ediyordu. Halîf şeklindeki kayıtların genel içerisindeki azlığı diğer birleşmeler içerisinde de bu tür örneklerin olduğunu düşündürmektedir. Zira İbn Sa’d ve İbn Hişâm’ın kayıtlarından bu ilişkinin daha yoğun olduğunu görüyoruz.

Kimi durumlarda kabîle birleşmelerine “alâ nesebihim” (kendi nesepleri üzerindedirler) şeklinde özel kayıtlar düşülerek nesebin muhafaza edildiği vurgulanır. Bazen kabîlenin akraba olmayan gruplara katıldığı durumlarda kullanılan⁸⁹⁰ deḥale (دخل)⁸⁹¹ gibi neseben birleşmeyi sonuç verecek birleşmelere de bu tür kayıtlar düşüldüğü görülür. İbnü’l-Kelbî bir yerde, katılan grubun kendi nesebi üzere kalma sürecine dair bilgi verir. Buna göre kalabalık bir halde (e’ dâden) diğer kabîleye katılım gerçekleşmiştir ve katılanlar kendi nesepleri üzere kalmışlardır.⁸⁹² Suhârî de “deḥale” olarak ifade ettiği katılım sürecinin intisap şeklinde sonuçlandığına dair ifadeler kullanmaktadır.⁸⁹³ Bu da yukarıda modern dönemdeki örneklerine değinilen, kabîlenin kalabalık ve resmî kimliği oluşmuş haliyle katılımının, entegrasyon sürecini yani neseplerin karışmasını geciktirdiğine işaret etmektedir.

Kabîle içerisindeki birleşmeler ve yer değiştirmeler zaman içerisinde kabîlenin ana nesebinde çeşitli değişimlere neden olur. Bu durumda alt kollar ve bu kolların birleştiği kısımlarda farklar görülür. Kimi alt kollar zamanla, içerisinden türediği seviyeyi de içerecek hale gelir. Yani “A b. B” şeklindeki nesep “B b. A” şekline dönüşmektedir ve daha küçük alt kolların bağlandığı nokta da bu şekilde değişmiş olmaktadır. Hemdânî’nin aktardığı nesepler ile modern dönemdekiler arasında yapılan kıyaslamalarda bu tür bir değişimin Vedâ’a b. Süreym konusunda yaşandığı gözlenmiştir.⁸⁹⁴ Buna dair imaları bulabileceğimiz bir örnek İbnü’l-Kelbî’nin Tay

1/56. Temîm’den Enmâr b. Avf ise Benî Cüheym içerisinde ve neseplerini Enmâr b. Cüheym şeklinde söylerler. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 12/8.

⁸⁸⁹ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 129, 199, 385 vd.

⁸⁹⁰ Örn bkz. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 6; Suhârî, *el-Ensâb*, 2/516.

⁸⁹¹ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, 2/335.

⁸⁹² İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/689.

⁸⁹³ Örn. Bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 2/714.

⁸⁹⁴ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 219.

kabîlesinin Sa‘lebe b. Rûman kolunu aktarırken verdiği iki farklı nesepte bulunur. Ortalama on iki nesil derinlikteki şecerde alt ve üst kollar arasında yer değiştirmeler olduğu ve bazı kabîlelerin kardeş haline geldikleri, çeşitli seviyelerdeki alt kol sayılarının değiştiği ve bazı seviyelerde farklı isimlerin kabîle nesebine katıldığı görülmektedir.⁸⁹⁵

Kabîlelerin bir araya gelmeleri, zaman içerisinde birinin diğerinin nesebini benimsemesi ile tek bir nesep üzerine entegre olmuş kabîle yapısına dönüşebiliyordu. Bu durumda bir kabîlenin nesebi sabit kalıyor, diğeri ise kendi nesebini belli bir noktadan itibaren diğerkabîlenin nesebi ile birleştirerek yeni bir nesebe sahip hale geliyordu. Elbette bu, her iki kabîlenin iyi ilişkiler geliştirdiği ve birleşmenin üzerinden belli bir zaman geçtiği durumların sonucudur. Herhalde iki kabîlenin birleşme sürecine şahitlik etmiş olanların vefatından sonra bu kaynaşma güncel hafızanın ilgi alanından çıkıyor ve iki grup aralarında kan bağı bulunan bir yapı gibi kabul edilmeye başlıyordu.⁸⁹⁶ Kaynaklarımız bu sürecin detaylarına dair net bilgiler sunmuyor. Ancak bazı rivayetlerin zımnından bir önceki tespitlere dair bazı ipuçları edinmek mümkündür. Bu tür ifadeleri ortak hafızanın metinlere yansımış hali olarak kabul edebiliriz. “*Hakem b. Havn, Yemen’e Mezhic topraklarına göç etti. Burada çocukları oldu. Onun ölümünden sonra çocukları Hakem b. Sa‘du’l-Aşîre kabîlesine intisap ettiler*”⁸⁹⁷ şeklinde Ya‘kûbî’nin aktarmış olduğu rivayette intisap sürecinin zaman ve hafıza ile ilgili yönlerine dair bir ima bulabiliriz. Kabîlelerin bir süre iki ayrı kimlik şeklinde bir arada yaşamaları, tesis edilen iyi ilişkiler ve güven ortamının neseplerin kaynaşması sonucunu doğurduğuna dair ifadeleri ise İbn Hişâm’ın Benî Vâdia‘ ve Hemdân arasındaki nesebî kaynaşmaya dair yer verdiği rivayetlerde bulmak mümkündür.⁸⁹⁸

⁸⁹⁵ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 228-231; al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 251.

⁸⁹⁶ İbnü’l-Kelbî Müzeyne’den bir grubun Benî Cumah’ın halifi olduğunu ve onlara nispet edildiğini aktarmaktadır ancak onlardan kimsenin kalıp kalmadığı konusunda bilgisi olmadığını da belirtmektedir. Buradan neseplerin kaynaşması sürecine dair bir örneğe şahitlik ediyor olabiliriz. Bkz. İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 302.

⁸⁹⁷ Ya‘kûbî, *Târih*, 1/281.

⁸⁹⁸ İbn Hişâm, *Kitâbü’t-ticân*, 287.

Nesep literatürü kabîlelerin bir araya gelişleri sonucu neseplerinde bir değişim olursa bunu “fulân fi benî fulân alâ nesebin,”⁸⁹⁹ (X oğulları Y oğullarına nesepleri ile birlikte katılmıştır) “dehale fi benî fulân alâ nesebin”⁹⁰⁰ (X oğulları Y oğullarına neseplerini de benimseyecek şekilde katılmışlardır) ve “intesebû fi benî fulân”⁹⁰¹ (X oğulları Y oğullarına intisap etmişlerdir) şeklinde aynı anlama gelen kalıplarla ifade eder. Nesepleri değişmiş kabîleler önceki neseplerinin dahil olduğu kabîlenin içerisinde bir isim olarak yer alırlar ve kabîleye nispet edilirler.⁹⁰² Örneğin Kays Aylân’dan Benî Âmir, Bekr b. Vâil’den Benî Yeşkür’e “neseben” katılmıştır. Âmir ismi Kays Aylân şeceresinde yer alır ancak onun alt kollarını burada göremiyoruz. Neseben başka bir kabîle içerisinde yer alan kabîleleri kimi örneklerde her iki kabîle nesebi içerisinde de görebiliyoruz. Bu örneklerde asıl nesep kabîlenin babasında durur ancak diğer kabîlelerde bu isimlerin kabîle nesebinde yer aldıkları ve alt kollarının da şecerenin bir parçası oldukları görülür. Nesep literatürünün pek çok durumda ortaya koyduğu gibi bu konuda da genel geçer bir kural benimsemek zordur zira bunun istisnalarına yani neseben başka kabîleye göç etmiş kabîlenin alt kollarının asıl kabîle içerisinde yer aldığı örneklere rastlamak mümkündür. Temîm’den Zeydmenât alt koluna mensup Benî İmrüülkays ya da Zühr b. İyâd kabîleleri buna misal olarak gösterilebilir. Bu kabîleler Benî Süleym içerisinde ancak alt kolları Temîm nesebinde yer almaktadır.⁹⁰³ Bazı örneklerde ise bu isimleri katıldıkları kabîlelerin nesebinde göremiyoruz zira nesebî hafıza henüz asıl yerlerini unutmamış görünmektedir. Birleşen kabîleler arasında isim benzerliği var ise her iki kabîlenin nesebinde de aynı isme tesadüf edilir. Yukarıda ismi geçen Hiffân b. Hâris ismi buna bir örnek olarak sunulabilir. Hem Kinâne hem de Hanîfe kabîlesinin nesebinde bu isme rastlamak mümkündür.⁹⁰⁴ Ancak daha üst plandaki değişimlerde bunun istisnalarına rastlayabiliyoruz. Bu durumda ortada iki iddia bulunmaktadır. Nesep müellifinin ve kabîlenin iddiası olmak üzere bunlar birbiri ile çelişik görünmektedir. Zira kabîle neseben birleştiğinde artık yeni bir nesebi benimsemekte ve biyolojik izleri terk etmiş

⁸⁹⁹ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 415.

⁹⁰⁰ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/554.

⁹⁰¹ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/340; Suhârî, *el-Ensâb*, 2/713.

⁹⁰² İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 281.

⁹⁰³ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 249, 605-607.

⁹⁰⁴ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 150 ve 541’de Hiffân b. Hâris isimleri geçmektedir.

olmaktadır. Burada yukarıda belirtilen kabîle neseplerinin biyolojik olmaktan ziyade ideolojik ve itibarî kabuller olduğunu tekrar hatırlamak gerekir. Zaman içerisinde itibarî olarak birleşen nesepler biyolojik izler olarak kabîle nesebi içerisinde yerini alacaktır.

Kabîle birleşmelerinin nesepler üzerindeki etkisine dair dikkat çekici bir örnek aslen Fezâre kabîlesine mensup olan Benî Beyhes örneğinde bulunur. Bu kabîle hareketli bir geçmişe sahiptir ve en son katıldıkları kabîle Mezhic'in Ruhâ' koludur. Belâzürî'nin belirttiğine göre nihaî olarak benimsedikleri nesep Beyhes b. Hilâl b. Halef b. Hamhame b. Zâlim b. Fezâre b. Tâbiha b. Abdullah b. Ruhâ'dır.⁹⁰⁵ Bu zincirde dikkat çeken, kabîlenin Fezâre'ye ulaşan nesebinden isim eksiltilmeden başka bir kabîleye katılmasıdır. Bu da Mezhic nesebinde Fezâre adlı bir alt kol oluşmasına sebep olmuş görünmektedir.⁹⁰⁶

Büyük kabîlelerin neseplerine dair ihtilaflarda kabîlenin nerede yer alacağı nesep yazını açısından müellifin tercihiine bağlıdır. Elbette bu artık nesebin politik anlamından sıyrılmış halinin nereye yerleştirileceği konusudur ve hakiki anlamı ile ilgisi kalmamıştır. Sözlü neseplerde bu durum bir çelişki doğurmayacaktır zira bunlar kabîlenin söylemi olarak kaldığı için ana şema içerisinde meydana getirdiği tezat çoğunlukla dikkate alınmayacak ya da yine sözlü öğelerle telafi edilecektir. Ancak yazılı hale getirildiğinde bunlar ortaya çıkmış olacaktır. Ak kabîlesinin İbnü'l-Kelbî'de hem Adnânî hem de Kahtânî nesebi içerisinde bulunmasını bunun bir sonucu olarak görebiliriz. Şüphesiz nesepler sözlü halde iken şemalar şeklinde ve çok gelişmiş segmentik yapılar halinde biliniyor oluşları zor olduğundan bu tür çelişkiler göz önünde bulunmuyordu. Kayda geçirildiği zaman ise bir kabîleye ait iki nesep müellifin çözmesi gereken bir problem halinde önünde duruyordu. Bu durumda o, halihazırda kabul edileni esas alıyor, diğerini ise zayıf bir görüş olarak zikrediyordu. Ya da Hemdânî'nin Kudâa'nın nesebini tashih sadedinde yaptığı gibi ensâbın bütünüyle biyolojik izleri takip ettiği zaviyesinden neseplerin tarihsel kronoloji üzerinden tespit edilmeye çalışıldığı görülür.⁹⁰⁷ Elbette bu tür çabalarda müelliflerin kabîlevî kimlikleri

⁹⁰⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 13/188.

⁹⁰⁶ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/299.

⁹⁰⁷ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/151-182.

önemli ölçüde etkili olmaktadır. Bunu Kinde'yi Mead'a bağlayan nesepte görebiliriz. Genel kabule göre Kinde Yemenli Kahtânî bir kabîledir ve buna dair Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetler de bulunmaktadır. Onu kuzey blokuna bağlayan nesep ise daha kısa ve Mead'ın çocuklarından biri olan Cünâde üzerinden gerçekleşir.⁹⁰⁸ İbnü'l-Kelbî onu Yemenli bir kabîle olarak nesebi şemaya yerleştirir ancak bu tür iddiaları da ayrı bir görüş olarak sunar. Sözlü ve yazılı nesepler konusundaki çelişkiyi aynı kabîlenin farklı bölgelerde yaşayan mensuplarının farklı kabîlelere intisap etmeleri sürecinde de görürüz.⁹⁰⁹ Örneğin İyâd kabîlesinin Irak'ta yaşayanları Yemenli Neha' kabîlesine katılmış ve neseplerini "İyâd Yemen'dendir" şeklinde değiştirmiştir. Şam'da olanları ise Adnânî nesepleri üzerine kalmaya devam etmiştir.⁹¹⁰ Mesafenin uzaklığı aynı kabîle mensuplarının farklı neseplerindeki çelişkinin görünmesine de engel teşkil ediyor olabilir. Bu durumlar da aynı şekilde neseplerin yazıya geçirilmesi sırasında çelişkilerin ya da bir kabîlenin iki yerde geçmesinin sebebidir.

Neseben birleşen kabîlelerin tamamı hakkında neseplerini ne şekilde dönüştürdükleri, yani nihaî formları konusunda bilgi verilmez. Birçok örnek sadece bir kabîlenin diğeri içerisinde "nispet edildiğini" (yünsebûn)⁹¹¹ belirtmekle yetinir. Bununla birlikte bu konuda genel bir kanaat oluşturacak ölçüde örnek bulunmaktadır. Nesebi birleşen kabîlelere dair ifadeleri takiben "kâlû" (قالوا) ya da "yeqûlûn" (يقولون) şeklinde kabîlenin nesebinin yeni formu verilir. Bunlar yeni kabulü göstermektedir. Örneğin Gatafân kabîlesinden Abs b. Bağîd'e mensup Ukfân b. Hanzala Fezâre'den Benî Mürre içerisinde ve neseplerini "Ukfân b. Ebû Hârise b. Mürre b. Nüşbe b. Gayz b. Mürre" şeklinde kabul etmektedirler. Kabîlenin asıl nesebi ise "Ukfân b. Revâha b. Rebâa b. Mâzin b. Hâris b. Kutay'e"dir.⁹¹² Bu örnekte kabîlenin nesebi Benî Abs içerisinde ancak kabîle mensupları sonraki neseplerini kullanmaktadır. Bunu kabîle şairi Ertât b. Sehiyye'nin biyografisinde görebiliriz.⁹¹³ Kabîlenin en azından İbnü'l-Kelbî'nin ortaya koyduğu şemayı esas alırsak "asıl" nesebini bir şekilde

⁹⁰⁸ İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 28-29.

⁹⁰⁹ Ak kabîlesinin nesebi konusundaki bölgesel kabullerin farklılığına dair bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 10.

⁹¹⁰ Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-si'r*, 93.

⁹¹¹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 19, 281, 440 vd.

⁹¹² İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 440-446.

⁹¹³ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 13/22.

unutmadığına bir işaret olarak mezkûr şair, Ukfân'ın oğlu olmakla övünmektedir. Bu da yeni oluşan nesepte eskisinin en son noktasını temsil etmektedir. Ayrıca onun Benî Mürre'nin meşhur kişileri arasında sayılmaması da kabîlenin şecere bakımından olmasa da zihnî arka plan olarak asıl neseplerini tamamen unutmadıklarına işaret olarak değerlendirilebilir.⁹¹⁴

Kabîlelerin neseben birleşmelerine dair ilginç bir örneği Temîm nesebinde yer alan Benî Amr b. Hüncûd örneğinde görebiliyoruz. Bu kabîle Hadramevt'ten göç etmiş; Temîmliler ise onların kendilerinden olduğunu iddia etmiştir. Rivayetin aktardığına göre bu konuda yalan yere yemin eden bir kişi de bulmuşlardır. Kabîle bu haliyle Temîm içerisindeki konumunu benimsemiş görünmektedir ancak Hadramevt'te olanları eski nesepleri üzere kalmaya devam etmiştir.⁹¹⁵ Bu örnek coğrafi olarak dağılımın nesepler üzerindeki etkisine de bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Şüphesiz nesepler yeni duruma uygun hale getirilirken bu gelişigüzel yapılmıyordu. Buna dair bazı kurallar vardı zira yapılan değişiklikler toplumsal yapı tarafından sunulabilecek eleştirilerle bir bakıma denetlenmiş oluyordu. M. Robinson'un deyimiyle bu bir oyun olabilir ancak kuralları olan bir oyundur ve ilk kural ebeveyn düzeyindeki değişimlerin bu manipülasyonlardan korunmuş olduğudur.⁹¹⁶ Ancak bunun aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere genellikle birey olarak yaşadığı bilinen, hafızanın hatırladığı kişilerin dışında gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Bu yüzden ebeveyn düzeyindeki korumayı sınırını kesin olarak çizmemekle birlikte kolektif ve tüzel kimliklerin başladığı noktaya kadar uzatmak gerekir. Bu sınırın altındaki değişimleri ise istisna olarak kabul etmeliyiz. Bunun gerçekleşme adımları ise kabîlenin kendi ismini, katıldığı kabîlenin nesebinde yine grup isimleri seviyesinden başlamak üzere bir noktaya bağlamasıyla tahakkuk eder. Aşağıda buna dair örnekler üzerinden bir değerlendirme bunu daha da netleştirecektir.

⁹¹⁴ Sharif Alawneh, *Şi'ru Ertât b. Süheyre el-Mürri: min şu'arâi 'asri'l-Ümevî* (Amman: Camiatu Betra, 2006), 20.

⁹¹⁵ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 256.

⁹¹⁶ Robinson, *Prosopographical Approaches*, 32.

Teknik manadaki kabîle ve altı düzeylerdeki nesebî değişimlere dair bazı örnekler şöyledir:⁹¹⁷

1	Asıl	Zadân b. Selmân b. Ya‘mer b. Hâris b. Mersed b. Cüşem b. Hâşid b. Cüşem.
	Son Hali	Zadân b. Selmân b. Ya‘mer b. Hâris b. Sa‘d b. Abdüvüd b. Vedîa. ⁹¹⁸
2	Asıl	Meâfir b. Ya‘fur b. Mürr b. Üd b. Âmir b. İlyâs
	Son Hali	Meâfir b. Ya‘fur b. Mâlik b. Hâris b. Mürre b. Üded b. Yeşcüb. ⁹¹⁹
3	Asıl	Mürre b. Avf b. Lüey b. Gâlib b. Fihri b. Mâlik.
	Son Hali	Mürre b. Avf b. Sa‘d b. Zübyân b. Bağîd. ⁹²⁰
4	Asıl	Havlân b. Amr b. Mâlik b. Hâris b. Mürre b. Üded
	Son Hali	Havlân b. Amr b. Elhâf b. Kudâa. ⁹²¹
5	Asıl	Sübey‘ b. Cî‘seme b. Nemr b. Vebere b. Tağlib b... Kudâa.
	Son Hali	Sübey‘ b. Cî‘seme b. Sa‘d b. Müleyh b. Amr b. Rebîa b. Huzâa. ⁹²²
6	Asıl	Âtibe (+Ğâzire) b. Nemr b. Vebere b. Tağlib b. Hulvân b. İmrân b. Kudâa.
	Son Hali	Âtibe (+Ğâzire) b. Uleym b. Mansûr. ⁹²³
7	Asıl	Enmâr b. Avf b. Muhârib b. Mürr b. Üd b. Tâbiha b. İlyâs.
	Son Hali	Enmâr b. Hüceym ⁹²⁴ (b. Amr b. Temîm) ⁹²⁵ .
8	Asıl	Ebân b. Adî b. Sinbîs b. Muâviye b. Cervel b. Süel b. Amr
	Son Hali	Ebân b. Dârim ⁹²⁶ (b. Mâlik b. Hanzala b. Mâlik b. Zeydmenât b. Temîm.) ⁹²⁷
9	Asıl	Cehzem b. Avf b. Mâlik b. Fehm ...b. Ezd
	Son Hali	Cehzem b. Cezîmetü‘l-abraş [b. (?) Mâlik b. Fehm.] ⁹²⁸

⁹¹⁷ Asıl olarak verilen, ilgili müellife göre kabîlenin olması gereken nesebidir. Takip eden ise çeşitli düzenlemelerden sonra kabîlenin kabul ettiği nesebin son halidir. Her iki nesepteki ortak isimler italik ve koyu renkli verilmiştir.

⁹¹⁸ Hemdânî, *el-İklîl*, 10/45.

⁹¹⁹ İbnü‘l-Kelbî, *Cemhere*, 191; al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 59.

⁹²⁰ İbnü‘l-Kelbî, *Cemhere*, 24.

⁹²¹ İbnü‘l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/217.

⁹²² İbnü‘l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/691.

⁹²³ İbnü‘l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/689.

⁹²⁴ İbnü‘l-Kelbî, *Cemhere*, 190.

⁹²⁵ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 81.

⁹²⁶ İbnü‘l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/248.

⁹²⁷ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 59.

⁹²⁸ İbnü‘l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/488; al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 211.

10	Asıl	<i>Zeyd b. Cüşem b. Hubrân b. Nevf b. Hemdân</i>
	Son Hali	<i>Zeyd b. Hâşid b. Cüşem b. Hubrân b. Nevf b. Hemdân.</i> ⁹²⁹
11	Asıl	<i>Şekm b. Melekân b. Cerm b. Rebân b. Hulvân b... Kudâa</i>
	Son Hali	<i>Şekm b. Adî b. Fezâre.</i> ⁹³⁰
12	Asıl	<i>Dinne b. Sa'lebe b. Ukâbe b. Sa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil</i>
	Son Hali	<i>Dinne b. Abd b. Kebîr b. Uzre b. Sa'd b. Hüzeym.</i> ⁹³¹
13	Asıl	<i>Rebîa b. Hâm b. Danne b. Amr b. Kebîr b. Uzre b. Rifâ'a b. Uzre.</i>
	Son Hali	<i>Rifâ'a b. Sa'lebe b. (Ğanem)⁹³² b. Hubeyb b. Ka'b b. Yeşkür b. Bekr b. Vâil.</i> ⁹³³
14	Asıl	<i>Vâdi'a/Vedâ'a b. Amr b. Âmir b. Hârise b. İmruülkays b. Sa'lebe b. Mâzin b. Dir' (Ezd)</i>
	Son Hali	<i>Vâdi'a b. Amr b. Cüşem b. Hâşid b. Hemdân.</i> ⁹³⁴ <i>(Vâdi'a b. Amr b. Âmir b. Nâsih b. Dâfi b. Mâlik b. Cüşem b. Hâşid b. Cüşem)</i> ⁹³⁵
15	Asıl	<i>Hares b. Cündeb b. Hârice b. Sa'd b. Futra b...Tay.</i>
	Son Hali	<i>Urbân b. Kays b. Münhib b. Abdüzeyd b. Muhtelis.</i> ⁹³⁶
16	Asıl	<i>Huveyris b. Abdullah b. Gitrif b. Bekr b. Yeşkür b. ...Ezd.</i>
	Son Hali	<i>Guteyf b. Abdullah b. Nâciye b. Murâd.</i> ⁹³⁷

Yukarıdaki örneklerde kabîlelerin birleşmeleri sonucu neseplerinde yaşanan dönüşümler görülmektedir. Bunlar çoğunlukla İbnü'l-Kelbî'nin tespitlerine dayanmaktadır. Örneklerde asıl olarak verilen kabîleler diğer kabîleye karışmışlardır. Bazı örneklerde karşı kabîle nesebinin geçtiği yerlerde herhangi bir kayıt düşülmediğini görüyoruz ki bu, (katılan) kabîlenin nesebini benimsediğine dair bir işaret olarak yorumlanabilir. Bazen de kabîle, katıldığı neseptenmiş gibi sayılırken

⁹²⁹ Hemdânî, *el-İklîl*, 10/45.

⁹³⁰ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/699.

⁹³¹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/20.

⁹³² al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 162.

⁹³³ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/715.

⁹³⁴ İbn Hişâm, *Kitâbü't-ticân*, 287.

⁹³⁵ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 229.

⁹³⁶ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/219.

⁹³⁷ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/502.

“yuḡâlû hum min benî fulân”⁹³⁸ (onların filanca kabîle içerisinde oldukları iddia edilir) şeklinde bu ikircikli duruma işaret edilir, asıl ya da önceki kabîleleri ile olan aidiyetleri belirtilir.

Kabîle birleşmelerinde ilgili isim genellikle her iki kabîle nesebinde de yer almaktadır. Ancak bazı durumlarda ikinci kabîlenin nesebinde bunu göremediğimiz örnekler de bulunmaktadır. Bu sebeple net bir yargıya varmak zordur. Bu konuya dair bir örneği 14. sıradaki nesepte görebiliyoruz. Burada geçen Benî Vâdia hakkında İbnü'l-Kelbî, Hemdân'a dahil olduklarına dair bir kayıtle yetinmektedir.⁹³⁹ Bu dahil oluşun neseplerdeki dönüşümü ise İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Kitâbu't-Ticân* adlı eserinde yer alır. Ancak Hemdânî kabîleyi Hemdân içerisinde göstererek bu iddiayı, “Kabîleden bazı ‘akılsızların’ (ḡebât) kabîlenin annesinin iddia edilen soydan olmasından dolayı teşebbüs ettikleri bir girişim” olarak küçümsemekte ve reddetmektedir. Bu bakımdan mezkûr değişimin gerçekte var olduğu meşkûk görünmektedir. Kabîlenin nesebine dair mensuplarının çelişkili görüşlerine yer veren Hemdânî bir kısmının Himyer’in “Siz bizdensiniz” sözlerine katıldıklarını ancak kabîle içerisinde Ezd’e mensubiyeti de cazibedar bulanların varlığını belirtir. Bununla birlikte mevcut ihtilafların sebebi müellife göre isim benzerliğinden kaynaklanmaktadır.⁹⁴⁰ Herhalde bunu kabîle mensuplarının isim benzerliğini nesebî düzenlemeler için kullandıkları şeklinde görmek daha uygundur. İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgilere göre ilgili kabîle Ezd kabîlesinin nesebinde yer almaktadır ancak alt kollar itibarıyla Hemdân içerisinde görünmektedir. Bu durumda kesin olan tek şey nesebî bir değişimin varlığıdır ancak hangi iddianın asıl olduğu konusunda netliğe ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki örneklere göz gezdirildiği zaman kabîlenin genellikle taşıdığı ismini koruduğu görülür. Nesepler dönüştürülürken bu isim -çoğunlukla- diğer kabîlenin en üst seviyedeki isminin hemen altına birleştirilmektedir. Dolayısıyla kabîle, şecerenin en üst noktasından diğer kabîlenin nesebine katılmakta ve bir kolu haline gelmektedir. 6. örnekte görüldüğü üzere iki kardeş kabîlenin yer değiştirmesi

⁹³⁸ 11. örnekte de aynı durumu görmekteyiz. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 428.

⁹³⁹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/364.

⁹⁴⁰ Hemdânî, *el-İklîl*, 10/72; 2/87.

de karşı şecereye iki kabîlenin katılması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu kabîleler yeni neseplerinde de karşı kabîlenin babasının iki oğlu olarak yer almaktadır. Bu tür dönüşümlerde kabîlenin genellikle yeni kabîlesini ve nesebini benimsediğini görüyoruz zira alt kollar ikinci kabîle içerisinde devam etmektedirler. Bunun kabîlenin birçok alt kolla birlikte başka kabîleye katıldığı durumlarda da gerçekleştiği tahmin edilebilir. Eğer katılmanın gerçekleştiği kabîle büyük bir alt kol ise ve kendi ismi ile biliniyorsa nesebî birleştirmeler 8. örnekte olduğu gibi alt kol ismi üzerinden gerçekleşecektir. Bu durumda alt kol içerisinde babanın oğlu olan kişi asıl kabîle içerisinde ilgili kişinin konumuna göre bir yer edinebilmektedir.

Son iki örnekte (15, 16. örnekler) birleşen kabîlelerin karşı kabîle içerisinde başka bir isimle yer aldıklarını görmekteyiz. Bu durumda kabîlenin nesebi bütünüyle değişmektedir. Muhtemelen bunlar küçük sayıda bir grubun karşı tarafa sığınması şeklinde gerçekleştiğinden, bütünüyle o grubun ismi ile anılıyorlardı. Bu tür değişimlerin genel içerisinde küçük bir oranı temsil ettiğini belirtmeliyiz.

6. örnekte diğer örneklerde bulunmayan bir husus dikkat çekmektedir. Bu da yukarıda işaret edildiği üzere nesebe, olmayan bir ismin eklenmesidir. Kabîle diğer örneklerde olduğu gibi var olan bir ismin oğlu değil; kabîlenin atasının yani Süleym'in kardeşinin oğulları olarak yer almaktadır. Bu, yukarıda Mead'ın oğulları olarak kuzey blokuna sonradan eklenen isimler örneğindeki gibidir. Kabîlenin kabul ettiği nesepteki Uleym ismi asıl kabîlenin nesebinde yer almamaktadır. Onların bir kardeş imajı üzerinden kabîleye katılmaları halîf konumlarını onaylayıcı olarak görünmektedir.

Kardeş kabîle ile birleşmenin ya da meşhur bir kardeşin varlığı durumunda kabîlenin o kardeşi de kendi nesebine kattığına dair yukarıda iki örnek (9., 10. örnekler) bulunmaktadır. 9. örnekte kabîle kral Cezîme'yi nesebine katarak bununla bir övünç elde etmeyi amaçlıyor görünmektedir. Cehzem ismi bu kabîlenin yer aldığı Fehm b. Mâlik içerisinde dört yerde tekrar etmektedir ve isim benzerliği üzerinden bir iddiayı da hatırlatacak biçimde asıl nesebi "Cehzem b. Cezîme" olan bir grup da bulunmaktadır.⁹⁴¹ Kabîlenin bu düzenlemesi nesepteki isim sayısını

⁹⁴¹ Cehzem b. Cezîme, Cehzem b. Avf, Cehzem b. Mâlik, Cehzem b. Hünâa, bkz. al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 211.

değiştirmemektedir. Çünkü Avf isminin yerine kardeşi konmaktadır. Bununla birlikte Hemdân içerisindeki bir kardeş soya katılım örneğinde (10. örnek) iki kardeş olan Hâşid ve Zeyd, baba-oğul şeklinde düzenlenmiş ve Zeyd b. Cüşem, Zeyd b. Cüşem b. Hâşid'e dönüşmüştür.⁹⁴²

13. örnekte kabîle birleşmelerindeki nesebî dönüşümlerin grup isimleri ve kabîlenin isim babası üzerinden yapıldığına dair tespitlere kanıt oluşturacak bir form bulunmaktadır. Burada yer değiştiren grup raht olarak ifade edilmektedir ve sekiz nesil derinlikli nesebi verilmektedir. Bu kabîle nesebini düzenlerken raht sınırından değil daha üst kısımlardan, yedinci nesil derinlikteki isim üzerinden yapmaktadır. Nesebin yeni şekli buradaki Rifâa'dan başlamaktadır.

Şüphesiz nesebî ihtilaflar bu şekilde bir şecere ihtilafları olarak tek yönlü gerçekleşmiyordu. Bunlar çeşitli iddialarla da desteklenmekteydi. Bunun en önemli vasıtalarından biri şiirdir ve hemen her seviyedeki tartışmada istişhâd edilen onaylayıcı şiirlere rastlamak oldukça sıradandır. Yukarıda 2. örnek olarak sunulan Me'âfir kabîlesinin nesebine dair ihtilafların şiir üzerinden delillendirildiğini müşahade ediyoruz. Bu kabîle Mısır'ın fethinde önemli rol oynamıştır. Muhtemelen bu konumu nesebindeki tartışmanın da sebebidir. Kabîlenin nesebi hakkında ortaya atılan iddianın inandırıcılığını artırmak için bir derece daha kıdem atfedilerek ilgili şiirin yazıtlarda geçtiği şeklinde bir söylemin ortaya atıldığını görüyoruz. Buna göre Me'âfir'in mezarında altından bir levha üzerindeki müsned metinde "kendisinin Mudarî olup Himyerî 'ayak takımından' olmadığına dair" şiir bulunmaktadır. Klasik müelliflerin yazıtları okumak konusundaki yetersizliklerini ortaya koyan tespitleri bir kenara bırakacak olursak bu şiir kabîle mensupları tarafından da yeterli kabul görmemiş ve Emevîler'in nesepler üzerinden siyasî "saf sıklaştırma" çabası olarak kabul edilmiştir.⁹⁴³

Hemdânî, kabîlelevî birleşmeler sonucunda neseplerin yaşadığı dönüşüme dair yukarıdaki örneklerde rastlamadığımız türde bir örnek verir ve diğer müelliflerin yapmadığı şekilde ilgili nesebin geçirdiği dönüşüme dair bazı yorumlarda bulunur.

⁹⁴² Hemdânî, *el-İklîl*, 10/36.

⁹⁴³ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 190; İbn Hişâm, *Kitâbü't-ticân*, 73.

Buna göre Hemdân kabîlesinden Mürânîler, yönetici bir ailedir ve nesepleri zamanla yöneticisi oldukları kabîle ile karışmıştır. Bu durumda onların “Sevr b. Süfyân b. Eşye‘ Yemteni‘ b. Yenûf b. Müvehhib b. Bet‘ b. Hâşid b. Eymen b. Alhân b. Bet‘ b. Zeyd” olan nesepleri “Sevr b. Süfyân b. *Alhân b. Nefhân* b. Eşye‘ Yemteni‘ b. Yenûf b. Müvehhib b. Bet‘ b. Hâşid b. Cüşem” şekline dönüştürülmüştür. Müellif burada birleştirmenin yapıldığı noktadaki uyumsuzluğa dikkat çeker ve Hâşid b. Cüşem’in kesinlikle Bet‘ isminde bir oğlu olmadığını belirtir. Devamında ise Süfyân ve takip eden isim Eşye‘ arasına nesebin üst kısımlarında bulunan ve birleştirilen, teoride şecerede yer almaması gereken “Alhân b. Nefhân” isminin eklendiğine dikkat çeker. Onların bu isimden yüz çevirmediklerini -bir bakıma vaz geçemediklerini- belirtir. Hemdânî, Yemen hafızasında önemli iki ismi temsil eden bu kralların adları kullanılarak yapılan yer değiştirmenin gerçekliğini sorgulamakta, bunun doğruluğuna dair müsned yazıtlardan ve bu aile ile hısımlık kuran yüksek seviyeli kişilerden çıkarım yapmaktadır. Ayrıca neseplerinin karışmasının sebebi olarak hanedanın kendine denk kişileri bulamayıp evliliklerinin zorlaşması ve bu sebeple nüfuslarının azalmasını gösterir. Burada dikkat çeken ve neseplerde benzerlerinin de olduğunu düşündüren bir durum, Alhân ve Nefhân’ın krallık yapmış iki kardeş olması ve aralarında baba oğul ilişkisinin bulunmamasına rağmen nesepte bu şekilde yer alışlarıdır. Hemdânî onların kardeş oluşlarına müsned metinlerden kanıtlar sunmaktadır. Yine onun aktardığına göre bu iki isim tek bir isim haline getirilerek Alhân Nefhân şeklinde de kullanılmaktadır. Müellif bunun Arapça’da bilindik bir kullanım olduğuna dair de açıklamalar yapar. Her ne kadar bu iki ismin ayrı kişiler olduğu müsned yazıtlar tarafından doğrulanmıyor olsa da⁹⁴⁴ taşıdıkları önemden dolayı aile tarafından kabîlenin kimliği sayılan Sevr b. Süfyân’dan hemen sonraya yerleştirilmeleri neseplerin oluşumu ve belli bir noktadan sonra nesebî düzenlemelerin varlığına işaret etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu örnekte de Hâşid isminin asıl ve sonradan alınan nesepte birleşme noktasını temsil etmesi isim benzerliğinin kullanıldığının bir göstergesidir.⁹⁴⁵

⁹⁴⁴ Örn. bkz. Ir 12 (Sh 20), bkz. DASI; Ali, *el-Mufasssal*, 1/46.

⁹⁴⁵ Hemdânî, *el-İklîl*, 10/26-39.

Yukarıdaki örneklerde kabîle neseplerinin en üst babalardan birleşmeleri sonucu önemli ölçüde kısaltıldıklarını görmekteyiz. Örneğin bir topluluk asıl kabîlesinde belli bir nesil derinlikle kabîlenin en yüksek noktasına bağlanmış olduğu halde yeni kabîlesindeki nesebî konumu, kabîlenin en üst noktasının bir alt seviyesidir. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere yaşayan nesillerle kabîlenin ataları arasındaki standardizasyon da neseplerde belli isimlerin düşmesine sebep olacaktır. Bunu İslâmî dönem nesepler için de düşünebiliriz zira İslâm'ın ilk dönemlerinde ismi geçen kabîleler ve isimlerle bağlantılarını korumak buna dair önemli bir motivasyon kaynağı olacaktır. Ensâbın kapsamının genellikle bu dönemde aktif kabîle ve alt soylara yöneliyor ve bu sınırlar içerisinde kabîleler ve onların uzantılarını konu ediniyor oluşu bunun işaretleri arasındadır.

Hemdânî, neseplerdeki bu tür ameliyelerin farkına varmış ve bu durumun sebeplerine dair çeşitli açıklamalar getirmiştir. Örneğin on nesil derinlikte bir neseple kendini kabîlenin isim babasına nispet eden kişinin nesebi için bunun iki katı olması gerektiğini belirterek bu gerçekliğe dikkat çeker.⁹⁴⁶ Bu tür açıklamaları neseplilerdeki selefleri olan diğer müelliflerde bulamıyoruz. Bunun sebepleri arasında yukarıda belirtildiği üzere onun ensâb bilgisini topladığı coğrafyanın (Yemen) literatürün kayda geçirildiği Irak ve Şam gibi ana merkezlere uzaklığı, buralarda kimi neseplerin sözlü olarak devam etmesi dolayısıyla yazılı kayıtlarla uyumsuzluk göstermeleri, kabîlelerin Yemen'den kuzeydeki kozmopolit şehirlere göç etmeleri, diğer kabîlelerle ve devlet yönetimiyle siyasî ilişkilere girdiklerinden neseplerinde değişikliklerin gerçekleşmesi, bunların kabîlenin asıl yurtlarında kalan kısmıyla farklılık göstermesi olarak zikredebiliriz. Bu durumda Yemen'de kabîlelerin -yer yer yazılı olan- neseplerinin kuzeyde muhtemelen dizayn edilen ve kısalan neseplerle uyumsuzluğu söz konusu olmaktadır. Ayrıca onun neseplerin kaydedildiği dönemden daha sonra, neseplerin cârî olduğu sahadan bilgi topluyor oluşu, dondurulan ve yaşamaya devam eden iki yapının uyumsuzluğunu ortaya çıkarmaktadır.

Neseplerin itibarî, tasarlanabilir ve biyolojik izlerden oldukça uzak olabilirliğine *Tarih* adlı eserinde pek çok defa dikkat çeken ve bunu bir teori olarak

⁹⁴⁶ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/268.

ortaya koyan İbn Haldûn, neseplerdeki baba sayısındaki ekleme ya da düşüşlerin kontrolü konusunda yüz yıl için üç baba şeklinde bir hesaplamayı kabul eder. Bu formülü sağlamayan neseplerde ise eksiklik ya da fazlalık bulunduğunu düşünür.⁹⁴⁷ Onun, ismini taşıdığı Haldûn’a varan kendi nesebi konusundaki tespiti de yaklaşık on ismin düştüğü şeklindedir. Zira yedi yüz yıllık bir süre on bir isimle karşılanmaktadır.⁹⁴⁸

Hemdânî ise neseplerin kısaltılmasına kuzey-güney/Adnânî-Kahtânî ihtilafı çerçevesinde, uzun nesebin daha kadim köklere işaret oluşu ve kısa neseplere üstünlüğü zaviyesinden yaklaşmaktadır. Tadrîc olarak nitelendirdiği ve teleskobik kullanımın neseplere literatüründeki karşılığı olarak kabul edebileceğimiz, babaların sayısının azaltılmasına dair, eserinin çeşitli yerlerinde sebepler sunmaktadır ki bunlar neseplerin genelindeki kısaltmaların anlaşılması konusunda açıklayıcı noktalara temas etmektedir. Onun bu konuya dair verdiği örnek Hemdân kabîlesi mensubu Mürânî ailesinin nesebidir. Buna göre ailenin Irak’taki kolu neseplerindeki baba sayısını azaltmıştır. Müellifin aktardığı nesebi, kabîlenin nesebi ile birleştirdiğimizde en üst babaya on bir nesil üzerinden ulaşmaktadır. Ona göre ailenin Yemen kolu bu “tedric”i kabul etmez ve babalarının “kâbiren an kâbirin” (yaşlılardan yaşlılara) aktardıkları nesebi esas alır.⁹⁴⁹ Hemdânî’nin verdiği bir diğer örnek ise Hemdân kabîlesinden Benî La’ ve’nin nesebidir. Buna göre ailenin Câhiliye döneminden tevarüs ettiği ve kendinin eserinde zikrettiği nesebi ile İbnü’l-Kelbî ve diğer neseplere âlimlerinin sunmuş olduğu silsile arasında sekiz baba eksiktir. Aslında onun sunmuş olduğu bu nesebi Bakîl b. Cüşem’in nesebini sunduğu kısımdaki bilgiler ile kıyaslayınca burada da birkaç ismin düştüğü görülmektedir. Ancak müellif bunu kendi bilgileri ile tamamlamış görünmektedir.⁹⁵⁰ Asıl yoğunlaştığı nokta ise nesepteki isimlerin farklılığı, yerlerinin değişmesi değil nesil sayısının azaltılmasıdır. Ona göre kabîlenin asıl nesebi ile birleştirilen hali, Hz. Hûd’a ulaşan yaklaşık kırk isim barındırır. Bu, Himyer

⁹⁴⁷ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/215.

⁹⁴⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *et-Ta’rif bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*. (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnani, 1979), 3-4.

⁹⁴⁹ Hemdânî, *el-İklîl*, 10/37.

⁹⁵⁰ Sunulan neseplere “Hi’ân b. Zî-Kerib b. Zeyd b. Redîh...” şeklindedir ve Zeyd ile Redîh arasındaki “Bâhir b. Ebkerib b. Zeyd” kısmı çıkarılmış görünmektedir. Bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 10/100-101.

neseçilerinin benimsemiş olduğu neseplerle de desteklenir. İbnü'l-Kelbî ve diğer bölgelerin neseçilerinin sunmuş olduğu neseplere göre daha uzundur. Çünkü onlar nesepleri, içerisindeki bazı isimleri atarak kısaltmışlardır. Sonuçta verdikleri nesebin uzunluğu müellifin sunmuş olduğunun yarısı kadardır.⁹⁵¹

Hemdânî yukarıdaki durumdan Şam ve Irak neseçilerini sorumlu tutar. Onların Kudâa ve Kehlân neseplerinde baba sayısını Hz. İsmâîl soyundan olanların (Adnânî) neseplerindeki baba sayıları ile benzetmek ve eşitlemek için bunu genellikle yaptıklarını belirtir. Ona göre bunun sebepleri arasında Himyer neseplerini bilmemeleri bulunur. Çünkü bunlar Himyer yazıtlarında kayıtlıdır ve mezkûr neseçiler bunlara ulaşmaktan mahrumdurlar. Aynı şekilde Hemdân'dan kralların nesebini de, Hemdân içerisindeki diğer nesepleri buna göre düzenlememek, bir bakıma sundukları neseplerin geçersizliğini gizlemek amacıyla hakkıyla ele almamışlardır.⁹⁵² Müellif bu tür tadrîc ameliyelerinin sebeplerine dair kendi ifadeleriyle “*üçüncüsü olmayan iki sebep*” daha ekler ve kesin yargılarda bulunur. Buna göre Kuzey Arapları kendilerinden nakledilen bilgilerle diğer milletlerle neseb ilişkisini ortaya koyarlar. Yemenlilere gelince Buhtunnasr döneminde uğradıkları işgaller Ezd ve Kudâa nesebinde olduğu gibi bilgilerinin kaybolmasına sebep olmuştur. Bir şekilde kaybolmadan ulaşmış bilgiler ise Emevî döneminde asabiyyenin etkisiyle Kuzey Arapları'nın (Nizârîler) istediği şekilde -Güney Arapları'nın iki ana kolu olan Kudâa ve Kehlân'ın nesebini birbirine yakınlaştırarak Adnânîlere katmak için- üzerlerinde oynanmış ve asıllarından uzaklaştırılmıştır.⁹⁵³

2.3.6. Kabîle Üstü Nesepler

Kabîle üstü nesepler ile Temîm, Tağlib, Mezhiç vb. kabîlelerin Araplar'ın iki ana kolu olan Adnân ve Kahtân'a ulaştıkları nesepler kastedilmektedir. Nizâr, Mead, Rebîa, Kays ve Hindif gibi yapılar bu seviyelerde oluşur. Ayrıca bir kabîlenin temel kimliğini oluşturan Adnânî, Kahtânî ya da -istisnâî bir görüşe göre- Kudâî oluşu da bu neseplerle ortaya konulur. Arap olan/sayılan her kabîle istisnasız bu iki ana bloktan birine bağlanmaktadır ve bu nesepler sayesinde bütün Arap toplumu teorik olarak bir

⁹⁵¹ Hemdânî, *el-İklîl*, 8/132-133.

⁹⁵² Hemdânî, *el-İklîl*, 10/37.

⁹⁵³ Hemdânî, *el-İklîl*, 8/133.

köken üzerinde birleşmiş olmaktadır. Bu nesepler geniş kabîlevî grupları ve birbirleri ile olan ilişkilerini yansıtır ve daha görünür biçimde değişime açıktırlar. Bu bakımdan nesep literatüründeki tartışmaların genellikle bu seviye üzerinden gerçekleştiğini görürüz. Z. Szombathy'nin kısmen abartılı ifadeleriyle bu seviyede neseplerinde ihtilaf olmayan kabîle hemen hemen yok gibidir.⁹⁵⁴ Bu nesepler büyük kabîleleri ilgilendirdiği, dolayısıyla büyük bir gücün yönlendirilmesi ile alakalı olduğu için değişen politik ortamda bu tür aks değişikliklerini nesebin yapısal özelliği olarak kabul etmek gerekir. Örneğin İyâd için Suhârî bu kabîlenin oldukça kalabalık ve güçlü olduğunu belirtmektedir.⁹⁵⁵ Dolayısıyla kabîlenin nesebindeki ihtilafların sebebini de bir bakıma zımnen ifade etmiş olmaktadır.

Kabîle üstü yapıların oluşumunda daha alt seviyeli neseplerde olduğu gibi ortaya çıkan ittifak bir baba üzerinden ifade edilir. Ortak siyasî kimlikle hareket eden kabîleler gerçek ya da itibarî bir kan bağı üzerinden kardeş veya baba oğul şeklinde ya da Hindif örneğinde olduğu gibi farklı babaların ancak aynı annenin çocukları olarak ifade edilirler. Bu yapılar da kabîlelerin Adnânî ve Kahtânî kimliğinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Yer yer bu isimler Kaysî-Kelbî çekişmesinde görüleceği üzere önde gelen kabîlelerin ismi üzerinden de ifade edilebiliyordu.

Adnân blokunu ele alacak olursak nesep silsilesi tartışmasız olarak Adnân-Mead-Nizâr ve onun iki oğlu Rebîa ve Mudar şeklinde devam eder. Bunlar aynı zamanda kabîle ittifaklarını da temsil ederler. İttifakların sürekli değişkenlik göstermesinin neseplere yansımaları, yoğun ve çeşitli hikâyeler, Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetlerle desteklenmiş olarak net bir sonuca varılamayan ihtilaflar şeklinde karşımıza çıkar. Esasında eğer müellif bir tercihte bulunmuş ya da bilgiyi topladığı bölgedeki rivayetleri esas almış ise oluşturacağı şecere de kusursuz görünecektir. Bu, kabîlenin tercih edilen görüşe göre şecerelere yerleştirilmesi ya da bir kabîlenin her iki şecerede yer alması şeklinde gerçekleştirilir. Örneğin İbnü'l-Kelbî'nin, nesepleri üzerinde çokça tartışma olan Kudâa ve Huzâa'yı Kahtânî; İyâd ve

⁹⁵⁴ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 94.

⁹⁵⁵ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/177.

Enmâr'ı Adnânî⁹⁵⁶ olarak sunması bir bakıma tartışmaların, şecerenin bu hali ile susturulması anlamına gelecektir.

Adnân ve alt kabîleler arasındaki neseplerde dikkat çeken özellik Mead'ın çocuklarının sayısındaki fazlalıktır. Bazı isimlerin soyu devam etmemiş görünmektedir ki bu, neseplerdeki yer değiştirmeye dair alan açar. Zira bu isimler üzerinden kabîlelerin neseb iddiaları gerçekleşir. İbnü'l-Kelbî'nin aktarımlarında bu sayı on beştir.⁹⁵⁷ İbn Abdülber ise sekiz rakamı üzerinden bir değerlendirmede bulunur. Ona göre bu konudaki “bilgi sahiplerinin” yaklaşımına göre gerçek sayı “bir” dir ve Mead'ın Nizâr'dan başka üzerinde ittifak edilen oğlu bulunmamaktadır. Gerçek, nesebi sarîh Adnânîler, Nizârîlerdir. Diğerleri ise üzerinde ihtilaf olan kısımlardır” demektedir.⁹⁵⁸ Bu cümleleri mezkûr seviyenin Mead blokuna katılmak üzere kullanılan bir nokta olduğunun zımnî ifadeleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bahsi geçen “bir”in üzerine eklenen isimler politik yer değiştirmelerin nesebî yansımalarıdır. Bu tür ihtilaflara kabîle üstü neseplerin hemen her seviyesinde rastlamak mümkündür.

Aynı müellifin İlyâs b. Mudar'ın Kam'aa isminde bir oğlunun olmadığına dair tespiti de bu türden bir ihtilafa işaret etmektedir.⁹⁵⁹ Bu bir şecere problemi olarak görünür fakat kabîlenin politik konumunun değişimi sonucu ortaya çıkar. Sözlü geleneğin ve kabîlenin farklı coğrafyalarda mukim oluşunun bir neticesidir. Çünkü varlığı şüpheli olan bu “oğul” Huzâa kabîlesinin Adnânî tarafa katıldığı yeri teşkil etmektedir. Elbette bu, kabîle için nihaî bir nesebi temsil etmez zira kabîlenin bir kısmının ya da liderlerinin kabul ettiği bu değişimin diğer kabîle mensupları tarafından kabul edileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim kabîlenin Yemenî olduğuna dair kabullere de rastlıyoruz.⁹⁶⁰

İbn Abdülber'in bu seviyedeki neseplerdeki ihtilaflara yaklaşımı aslında kabîle üstü neseplerin teşekkülü sürecine dair neseb literatürünün bakış açısına da işaret etmektedir. Bu salt bir rivayet ihtilafı ve biyolojik izlerin sürülmesi ameliyesi gibi

⁹⁵⁶ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 17-20; İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/439.

⁹⁵⁷ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 1.

⁹⁵⁸ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 55.

⁹⁵⁹ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 72.

⁹⁶⁰ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 92-93; Bilbürrî, *el-Cevhere*, 1/200.

görünür. Buna göre var olan isimler gerçek kişiler olup, baba-oğul ve kardeşirler. Bu düşünce aile içi ilişkiler üzerine temellendirilmiş çeşitli rivayetlerle desteklenmiştir. Nizâr'ın oğullarına vasiyeti,⁹⁶¹ ya da bu isimlerin birer kardeş olarak birbiri ile diyalogları⁹⁶² buna dair örnekler arasındadır ve nesebî bakış ile uyumludur. Tartışmalar ise politik formundan sıyrılmış ve müelliflerin benimsediği görüşe göre yönlendirilen bir tarza bürünmektedir. Bu çerçevede aynı kabîlenin nesebi hakkında farklı görüşleri benimseyen neseb âlimleri, var olan iki tarafın temsilcileri olarak Mudar/Mead ve Yemen nesepleri şeklinde tavsif edilirler.⁹⁶³ İki grup arasında birincisinin açık ara önde olduğunu görüyoruz ki bu durum iddiaların yönü konusunda bir fikir vermektedir.

Kabîle üstü nesepler kabîlelerin ve kabîle gruplarının ideolojik olarak kendilerini konumlandıkları ya da salt bir nesebî bakış üzerinden daha kıdemli ve eski olduklarını babaları üzerinden ifade ettikleri alandır. Buradaki isimler birer baba olarak görünürler ancak kimi örnekler üzerinden bunların aslında kabîlenin bütününün babası olmayan önemli isimler, nadir de olsa put isimleri, yer isimleri⁹⁶⁴ ve bazen de birleşik isimlerin ayrılarak iki ayrı baba şeklinde sunulması oldukları anlaşılır. Geriye dönük hatırlanan isimler de art arda dizilerek bir silsile oluşturmaktadır ancak gerçekte biyolojik bir sırayı yansıtmamaktadırlar. Grup isimlerinin de birer baba ismi olarak neseplerde yer alması bu seviyede her ikisinin karışımı sonucu meydana gelmiş nesepleri ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla grup ve kişi nesepleri bu seviyede özellikle Yemen neseplerinde bir arada görünmektedir. Bunu Adnân ile kabîle üst isimleri arasındaki neseplerin kısalığı ve isimlerin çoğunlukla büyük grupları temsil ediyor oluşu ile (örn. Kays b. Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân)⁹⁶⁵ Yemen neseplerindeki, kabîle isimleri ile Kahtân arasındaki neseplerin (örn. Tay b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Âmir b. Yeşcüb b. Ya'rûb b. Kahtân)⁹⁶⁶

⁹⁶¹ İbn Abdürrabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/291.

⁹⁶² Bkz. Dipnot 78.

⁹⁶³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 102-103; Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethi Helel (Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2006), 1/100.

⁹⁶⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 19.

⁹⁶⁵ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 1.

⁹⁶⁶ al-Kalbi (Caskel), *Gamharat*, T 176. Diğer Yemenli kabîleler için de bu tablo net bir kıyaslama imkanı sağlar.

grup isminden ziyade kişi isimleri ile bağlanıyor oluşunda görebiliriz. Ayrıca bu seviyedeki nesepler lateral değil çoğunlukla lineerdir ve bir başka kardeşleri bulunmamaktadır. Bu da derinleştirme isteğinin bir yansıması olmalıdır. Kuzey kültürünün baskınlığı karşısında yazıtlara ve hafızalarına dönme, hatırlanan isimlerin art arda dizilme durumları net olarak görünür. Yazıtların diline tam anlamıyla hkim olmamaları örneğin ayrılma eki (-den/-dan) olarak kullanılan “bin” kelimesinin oğlu şeklinde anlaşılması bazı yer ve şa‘b isimlerinin bir baba olarak kabul edilmesine yol açmıştır.⁹⁶⁷ Aynı şekilde Sebe Kehln olarak tek isim halinde kullanılan iki ismin (rn. Fa 74) İşlm dönem neseplerde Kehln b. Sebe⁹⁶⁸ şeklinde yer alması, Kinde mensubu yönetici Sevr ailesine ismini veren Sevr’in bütün kableye ismini veren Sevr/ Kinde b. Ufeyr⁹⁶⁹ şeklinde bir babaya evrilmesi gibi dönüşümleri buna örnek olarak sunabiliriz.

Kable altı düzeylerde neseb maniplasyon ‘süreçlerine’ dair çok fazla bilgiye sahip değiliz ve bu süreci ancak tahmin ederek okuyabiliyoruz. Bu tür süreçler zamanla gelişen bir kaynaşmanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır ve kablelerin yaşadığı coğrafyadan güçlerini de içermektedir. Teknik anlamda kableler ve kable grupları düzeyindeki neseb yer değiştirmeler ve bunların neseplere yansıması ise mekn değiştirmeden ziyade içinde bulunulan ittifakı değiştirmek anlamındadır. Kablenin bir bölgedeki tarafını seçmesi, savaşta hangi tarafta yer alacağına dair bir tercih anlamına gelir. Kable burada yerini değiştirmez ve neseb değişimler bir kaynaşma sürecinin ürünü gibi görünmez. Bunun büyük kitleleri de ilgilendiriyor oluşu ve yer yer bir süreçten ziyade önde gelen elitlerin veya şairlerin başı çektiği iddialar olması, kablenin bütününün kabulüne mazhar olmaması sosyal zeminde fazlaca tartışılmasına ve itirazlara maruz kalmasına, bu nispette literatüre yansımasına sebep olmuştur. Bununla birlikte nesepl literatürü bu tür süreçlerin detaylarına fazlaca yer vermez. Bunları daha düşük tonlu ihtilaflar şeklinde şeceredeki isimlerin yerlerine dair ihtilaflar olarak görürüz.

Huza’nın nesebine dair ihtilaf bu kapsamda yaşanan süreçler konusunda önemli detaylar sunar. Eğn’de anlatılanlara göre olayın kahramanlarından biri

⁹⁶⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 1/102.

⁹⁶⁸ İbnü’l-Kelb, *Nesebu Mead*, 1/133.

⁹⁶⁹ İbnü’l-Kelb, *Nesebu Mead*, 1/136.

kabîlenin şairi Küseyyir'dir (ö. 105/723) ve bu konuda şairlerin, önde gelenlerin rolünü göstermesi bakımından açıklayıcıdır. İlgili rivayet ve bu konudaki anlatılar kapsamında anlaşılan, şairlerin nesepler üzerinde manipülasyon yapmak isteyen kişi ve gruplar tarafından kendilerine maddî çıkar sağlanarak ya da öfke duydukları grubun sahiplendiği iddiaların tersini dillendirerek nesepler üzerindeki dönüşüm ve değişimin önemli bir parçası haline geldikleridir. Bu tür dönüşümlerin gerçekleşmesi için şairlerin yeterli olacağını söylemek zordur ancak var olan iddiaların yaygınlaşması ve toplumsal kabule sunulması açısından önemli bir işlevi olduğu açıktır. Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) Mudar grubuna ve İyâd'ın Mudarî olduğu konusunda hassasiyet gösteren İbn Ebû Duâd'a (ö. 240/854) öfkelenip bu kabîleyi Yemenli göstermesi, ardından aralarındaki ilişkinin düzelmesi üzerine inşâd ettiği şiirinde İyâd'ı yeniden Mudar'dan bir kabîle olarak belirtmesini buna örnek olarak verebiliriz.⁹⁷⁰

Huzâa örneğine dönecek olursak, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân, Küseyyir'den Kahtânî olan kabîlesi Huzâa'yı Nadr b. Kinâne'ye dolayısıyla Kureyş'e nispet etmesini istemiştir. Bununla kabîleyi kendisi için önemli bir sorun olan Muhammed b. Hanefiyye'ye ve Muhtar es-Sekâfi'ye destek olmaktan vazgeçirmeye çalıştığı tahmin edilmektedir. Nitekim bu iddiaya karşı şiddetli tepki gösterenler Irak'ta yaşayan Huzâalı Keysâniyye taraftarları olmuştur.⁹⁷¹ Şair kabîlesini Kureyş'in nesebine eklemek için soyu devam etmediği kabul edilen Salt b. Nadr'ı⁹⁷² seçmiş ve “*Babam Salt değil midir? Kardeşlerim/kabîlem Benî Nadr'ın seçkinlerinden değil midir?*” şeklinde başlayan bir kaside ile bunu ifade etmiştir. Ayrıca önceki neseplerinin doğru olmadığını ve Kureyş ile iç içe geçen bir nesepleri olduğunu belirten dizeler inşâd etmiştir. Halife şiiri Irak'ta da okumasını istemiş ve bu konuda valilerine şaire destek için emirler göndermiştir. Onun bu iddiası Hicaz bölgesinde kabul görmüştür ancak Irak'taki Huzâalı şairlerin kendisini eleştirdiği şiirlerden sert bir muhalefetle karşılaştığı anlaşıyor. Bunlardan biri “bir yalanla Irak'a gelen Küseyyir”e cevap olarak “*kendilerinin kadim tarihlerinde ne bir anne ne de babalarının Kinâneli*

⁹⁷⁰ Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-şi'r*, 93.

⁹⁷¹ Ebû Sahr (Ebû Cum'a) Küseyyir b. Abdîrahmân (b. Ebî Cum'a) b. el-Esved Küseyyir, *Dîvânü Küseyyir Azze*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1971), 41.

⁹⁷² İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 21.

olduğunu belirtmekte ve efendisinin kendisine verdiği şeyle çekip gitmesini” telkin etmektedir. Küseyyir bu şiire cevabında muhatabına Kureys’in efendileri olduğunu, sahip olduğu büyük nesebi ve faziletlerini hatırlatmakta ve onlar sayesinde Huzâa’nın düşmanlarından korunduğunu belirtmektedir. Bir başka Huzâalı şair; Küseyyir’e, asil bir nesebe sahip Benî Amr’ın (b. Lühay) bu iddiaya karşı olduğunu hatırlatır. Bu asılsız iddia ile onu hem kendi nesebini terk etmek hem de ait olmadığı bir yere eklemlenmekle suçlayarak “serap gördüğünde suya ulaştığını sanarak suyunu döken akılsız kişiye” benzetmektedir. Küseyyir Kûfe’de Huzâa’nın nesebine dair şiirini inşâd etmek üzere mescide yöneldiğinde halk tarafından tepki ile karşılanmış ve öldürülmekle tehdit edilmiştir. Sonuç olarak bu isteğini yerine getiremeden ayrılmak durumunda kalmıştır.⁹⁷³

Bu olay sonucunda tartışmalar kapanmamış görünmektedir zira ihtilaflar yalnızca bundan kaynaklanmış olamaz. Muhtemelen gösterilen gayretlerin bir parçasını oluşturmaktadır ve uzun bir sürecin yalnızca bir kesitine aittir. Zira Huzâa’nın Adnânî ve Kahtânî olduğuna delil sayılan ve sahih hadis kaynaklarında yer alan birçok hadis bulunmaktadır. Hadisler ile yukarıdaki olayı karşılaştırdığımızda bu olaya dair Küseyyir rivayetinin sonradan üretildiği söylenebilir ancak ilgili hadisler her iki rivayeti destekleyecek nesepler içermektedirler. Hadis metinlerinde Huzâa’nın ceddi Amr b. Lühay’a dair iki nesep bulunmaktadır. İlk grup Amr b. Lühay b. Kam’aa b. Hindif şeklinde Huzâa’yı Adnânî bloka bağlar ve onun Huzâa’nın babası olduğunu da özellikle vurgular. Diğeri ise Amr b. Âmir b. Lühay el-Huzâ’î şeklindedir.⁹⁷⁴ İki nesep arasındaki farkı te’lîf etmeye çalışan pek çok açıklamaya rastlamak mümkündür. Bu da Amr b. Lühay’ı çevreleyen anne ve baba nesepleri içerisinde Âmir ismine yönelik bir taharriye dönüşmüştür. İbn Hacer (ö. 852/1449) bunun muhtemelen annesinin beşinci nesil derinlikteki dedesi Âmir’e nispeti sebebiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.⁹⁷⁵ Buna göre Huzâa kabîlesi daha uzun bir şecereyle Adnânî blok

⁹⁷³ Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 11-12; el-İsfahânî, *el-Egânî*, 9/5-15; Suhârî, *el-Ensâb*, 2/601; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 62-63.

⁹⁷⁴ Buhârî “Menâkıb”, 10 (No. 3332, 3333). Hz. Peygamber’in Huzâa ile aynı nesepde birleşen Eslem (Eslem b. Efsâ b. Hârise/Amr b. Lühay b. Hârise) kabîlesine “*Ey İsmâiloğulları*” şeklinde hitabı da bu kabîlenin, dolayısıyla Huzâa’nın Adnânî olduğuna dair bir argüman olarak kabul edilmiştir. Bu hadisin metni için bkz. Buhârî, “Cihad ve’s-siyer”, 77 (No. 2899)

⁹⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 6/549.

içerisinde kalmış olmaktadır ancak bunun çokça benimsenen bir açıklama olmadığını söyleyebiliriz. Kabîleyi aynı nesep içerisinde tutan başka çözümlemelere de rastlanır. Buna göre birinci hadis ile ikincisi arasındaki fark Hicazlı nesep âlimlerince onun amcasına (Kam‘aa’nın kardeşi) nispet edilmesi şeklinde açıklanır. Bu bakış açısına göre de asıl ve ihtilaflı olan iki görüş kabîlenin nesebini değiştirmez ve problem Hindif grubu içerisinde çözülmüş olur. Hicazlı nesep âlimleri ifadesinden kabîlenin nesebine dair bölgesel farklılıklara işaret bulmak da mümkündür. İkinci nesep ise kabîleyi Yemen’e nispet edenlerin görüşlerini temellendirdikleri bir zemindir.⁹⁷⁶ Çünkü buradaki Âmir ismi kabîleyi Kahtân’a bağlayan “Amr b. Lühay b. Amr b. Âmir...”⁹⁷⁷ şeklindeki nesepteki isimlerden bir isimle eşleşmektedir.⁹⁷⁸

Huzâa’ya dair hadislerde geçen iki ayrı nesebi Adnânî ve Kahtânî olmak üzere iki farklı kategori olarak ele alan yaklaşıma göre ise mevcut tenakuz ihtilaflı neseplerde sıkça karşılaştığımız bir yöntemle çözülmüştür. Buna göre Amr b. Lühay’ın babası Kam‘aa b. Hindif’tir. Annesi ona hamile iken kocası vefat edince Hârise b. Amr ile evlenmiş ve “çocuk” bu evlilik içerisinde dünyaya gelmiştir. Binaenaleyh mevcut her iki nesep doğrudur. Amr, dolayısıyla Huzâa biyolojik olarak Mudar’a; tebennî yolu ile de Yemen’e mensuptur.⁹⁷⁹

Aynı zamanda bir nesep bilgini olan İbn Hazm’ın yaklaşımına göre mezkûr hadislerin -neredeyse tamamının- sıhhati tam olduğundan bu konuda muhalif bir görüş serdetmek doğru değildir. Huzâa’nın nesebî konumu kesindir ve Adnânî’dir. Ona göre aralarında çelişki olduğu kabul edilen iki nesep arasında gerçekte böyle bir durum yoktur. İki arasındaki fark kısa olanda teleskobik bir uygulama yapılması ve kişinin ‘dedesinin babasına’ nispet edilmesi sebebiyledir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Eslem kabîlesi için kullanmış olduğu ifadeler Huzâa için de geçerlidir ve üzerine farklı bir söz söylenmeyecek ölçüde bağlayıcıdır. Müellif kabîlenin nesebini bu hadislerde sunulan biçimde kabul ederek ve genellikle takip ettiği İbnü’l-Kelbî’nin -Huzâa’yı

⁹⁷⁶ Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim bi-fevâ’id (fi şerhi şahîh)i Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mansure: Dârü’l-Vefa, 1998), 8/385.

⁹⁷⁷ İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/439.

⁹⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 6/549.

⁹⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 6/548; Ali Dzhemal Musa, *Başlangıçtan Hz. Peygamberin Döneminin Sonuna Kadar Huzâ’a Kabîlesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13-15.

Yemen kabîleleri içerisinde kabul etmektedir- bu konudaki görüşünden farklı olarak Huzâa'yı Hindif içerisinde vermektedir. Onun sunduğu şecere de hadislerde geçen ifadelerle uyumlu şekilde Amr b. Âmir b. Rebîa (Lühay) + Efsâ b. Âmir b. Kam'aa şeklindedir ve hadisler üzerinden inşa ettiği bir nesep olarak durmaktadır. Hadiste geçen Amr b. Âmir şeklindeki nesepde yer alan Âmir ismi de bu şekilde onun sunmuş olduğu yapıdaki ikinci Âmir ismi ile eşleşmektedir.⁹⁸⁰

İbn Hazm'ın bu konuda oldukça kesin yaklaşımına rağmen ondan çok daha önce hadislerdeki nesep ile kabîlenin -en azından bir kısmının- kabul ettiği nesep arasındaki çelişki, dolayısıyla hadiste mevcut bilgiye itiraza dikkat çeken Zübeyrî, Hz. Peygamber söylemiş ise bu şekilde kabul edilmesi gerektiğini belirterek daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemektedir.⁹⁸¹ Kabîlenin bu söylemini esas alan İbn Hişâm da Huzâa'nın nesebi kısmında “*Huzâa der ki*” şeklinde kabîle mensuplarından elde ettiği nesepleri serdedir. Bunlar da her biri kabîlenin Yemenli kimliğini onaylayan neseplerdir. Müellif kendinden beklenen şekilde kabîleyi kuzeye bağlayan neseplere fazlaca itibar etmez.⁹⁸² Bu meyandaki görüşe Mudar nesep âlimlerinin iddiası olarak [yez'umu nüssâbu Muḍar (*Mudar nesepçileri iddia ediyor ki*)] ve onay vermediğini de ima ederek yer vermektedir.⁹⁸³

Huzâa'nın hangi savaşlar ya da politik ortamın sonucunda böyle bir iddia içerisine girdiği konusunda net bir tespitte bulunmak zordur. Küseyyir rivayeti haricindeki rivayetleri şecere tartışmaları olarak buluyoruz. Ancak Kudâa örneği bu konuda daha aydınlatıcıdır zira bu kabîlenin nesebine dair ihtilafların yoğunlaştığı siyasî ortama dair bilgiler edinebiliyoruz.

Kudâa kabîlesinin nesebi etrafında var olan tartışmalar bu kabîle grubunun büyüklüğünden ve İslâm tarihinin kırılma noktalarından birinden neşet etmesi bakımından, kaynaklarımızda çokça yer edinmiştir. Bu nesep etrafında içerisinde her iki görüşü destekleyen hadislerin, istişhâd edilen şiirlerin bulunduğu yoğun tartışmalara rastlamak mümkündür. Bunlar iki ana iddia üzerinden şekillenir.

⁹⁸⁰ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/233-235; Ahmet Önkal, “Huzâa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/431.

⁹⁸¹ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 8; İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 94.

⁹⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/91-92.

⁹⁸³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/75.

Kudâa'nın Adnânî olduğunu savunan ve onu "Kudâa b. Mead b. Adnân" şeklinde sunan görüşe mukabil, Kahtân'a bağlayan; "Kudâa b. Mâlik b. Himyer" ve "Kudâa b. Mâlik b. Amr b. Mürre b. Zeyd b. Mâlik" şeklinde iki karşıt iddia bulunur.⁹⁸⁴ Sonuncu nesepe ile ikincisi arasındaki kıyaslamada Kudâa ve Mâlik isimleri arasına bazı eklemelerin yapıldığını görüyoruz ki bunun arka planına dair rivayetlere göre Mâlik b. Amr soyunun anne bir kardeşleri olmaları dolayısıyla bu nesebi benimsemişlerdir. Yine rivayetin aktardığına göre Ömer b. Abdülaziz "dayıları" olan Kudâa'yı bu konuda "anne bir kardeşliği, anne ve baba bir kardeşliğe çevirerek" babalarından yüz çevirdikleri için eleştirmiştir.⁹⁸⁵ Bu iki nesebin yanında Kudâa'yı Adnân ve Kahtân'dan ayrı bir şa'b olarak gören dolayısıyla Araplar'ın atalarını üçe çıkaran bir başka görüşe de rastlamak mümkündür.⁹⁸⁶

Bu konuda Kudâa'nın bütününe kapsayan bir görüş ortaya koymak mümkün değildir zira büyük bir konfederasyon olan kabîle içerisinde tek bir görüş hâkim değildir.⁹⁸⁷ Kabîlenin alt birimlerinin takınmış olduğu siyasî pozisyon hangi nesebin benimseneceği üzerine tesir etmiştir. Nihayetinde hem Mead'a hem de Yemen'e katılan alt kolların varlığı bu ikircikli duruma sebep olmuştur.⁹⁸⁸ Muhtemelen bu gruplar kendi konumlarını onaylamak ve diğer grubu da aynı ittifaka çekmek amacıyla kabîlenin bütünü üzerinden bir iddia geliştiriyorlardı. Bununla birlikte yukarıdaki gibi her iki görüşü evlilik ve üvey baba figürleri üzerinden mezceden anlatılara da rastlamak mümkündür⁹⁸⁹ ki nesepe bilgisini Sedûsî'nin "sonradan uydurulmuş"⁹⁹⁰ nitelemesini hak edecek biçimde ihtilaflı neseplerde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Hemdânî de evlilik rivayetlerini, Kudâa'nın Mead'dan olduğunu iddia edenlerin

⁹⁸⁴ İbn Hazm, *Cemhere*, 2/440. Kabîlenin nesebine dair ihtilaflarda çoğunlukla kısa halinin kullanıldığını görüyoruz. Sonuncu nesepe ikincisinin detaylandırılmış halidir ve tek isim üzerinden devam ediyor, isimler altında segmentik yapıların yer almıyor oluşu ve Z. Szombathy'nin -farklı bir nesepe bağlamında- dikkat çektiği üzere (Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 129.) Amr ve Zeyd isimlerinin bir arada oluşu ayrıca dikkat çekicidir.

⁹⁸⁵ Ebü'l-Beka Hibetullah Hillî, *el-Menâkıbü'l-mezîdiyye fî ahhâri'l-mülûki'l-Esediyye*, thk. Salih Musa Deradeke, Muhammed Abdülkadir Harîsât (Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, 1984), 340.

⁹⁸⁶ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/7; İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 63.

⁹⁸⁷ Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-şî'r*, 164.

⁹⁸⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 2/44.

⁹⁸⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/15. Bu rivayetin farklı varyasyonları ve Kudâa'nın nesebi hakkındaki rivayetler ve değerlendirmeler için bkz. Cahid Kara, *İslam Öncesinden Emevîler'in Sonuna Kadar Kelb Kabilesi* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 8-15.

⁹⁹⁰ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 8/288.

“uydurdukları” şiir ve hadislerin asılsızlığının aleni biçimde meydana çıkmasından korkarak ortaya attıkları bir yumuşatma ameliyesi olarak görmektedir.⁹⁹¹

C. Ali’nin ifadesiyle kabîle asabiyyesinin etkisi sonucu ortaya çıkan bu söylemler⁹⁹² ilgili kabîlenin siyasî pozisyonu açısından anlamlı görünebilir ancak bu durum kabîlenin hakiki nesebine ulaşmak isteyen yazılı nesepler -ve müellifleri- açısından büyük bir “bilmece”⁹⁹³ olarak kalmaya devam etmiştir. Bu konudaki hadisler ise Huzâa örneğinin aksine muteber olmadığından en azından nesebî rivayetleri sıhhati açısından değerlendiren bakış açısına göre nihaî bir görüşe ulaşmada etkin olarak kullanılamamaktadır. Şarkî el-Kutâmî (ö. 155/772) ise Kahtânî söylemi destekleyen hadis konusunda “Hz. Peygamber eğer bunu söylemişse doğru demiştir”⁹⁹⁴ şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır ve söylemini hadis üzerinden değil tarihî bağlam üzerinden geliştirmektedir. Nihayetinde kabîleyi hicveden bir şiirde belirtildiği gibi “babası ne Kahtân ne de Mudar olan; ikisi arasında kararsız halde gidip gelen”⁹⁹⁵ bir görünüm ortaya çıkmıştır.

Kabîlenin nesebinde ortaya çıkan bu ihtilafın, İbn Habîb’in deyimiyle “bozulmanın”⁹⁹⁶ ne zaman ortaya çıktığı konusuna dönecek olursak elimizdeki anlatılar bunun Muâviye döneminde ve ikinci fitne dönemi olarak adlandırılan Mercirâhit savaşı sırasında gerçekleştiğine dair işaretler sunmaktadır. Rivayetlerin geneli ikinci görüş üzerine yoğunlaşmaktadır ancak bunun bizzat Muâviye’nin çabalarıyla gerçekleştirilmek istendiğine dair açıklamalar da bulunur. Binaenaleyh uzun bir sürece yayıldığına dair kanaate varmak yanlış olmayacaktır. Müellifi meçhul ve Kahtânî övücü amacıyla telif edilmiş *el-Fâsıl* adlı eserde Muâviye’nin, hilâfet konusunda desteklerini alabilmek ve kendisi için dayanabilecek bir müttefik bulmak amacıyla Kudâa’yı Yemen nesebinden uzaklaştırmak istediği belirtilmektedir. Bunu da Kudâa içerisinde saygın biri olan, kendine yakın bir kabîle önde geleninden istemiştir. Rivayet ikisi arasında geçen ve yer yer düşük tonlu atışmalara varan

⁹⁹¹ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/163.

⁹⁹² Ali, *el-Mufasssal*, 2/43.

⁹⁹³ Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 344.

⁹⁹⁴ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 60.

⁹⁹⁵ Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mes’ûdî, *Mürücü’z-zeheb ve me’âdinü’l-cevher*, thk. Es’ad Dâğîr (Kum: Dârü’l-Hicre, 1989), 3/278.

⁹⁹⁶ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 60.

anlatımlarla devam eder. Nihayetinde Muâviye muhatabının istediğini yapamayacağını anlamış ve bunun için başka bir kişi aramıştır.⁹⁹⁷

Muâviye'nin amacı için bilahare seçtiği kişi Amr b. Mürre el-Cühenî adlı sahâbîdir. Kendisi kavmi içerisinde sözü geçen ve Muâviye tarafından da önemsenen biridir. Hz. Peygamber'in Kudâa'nın Himyer'e mensup olduğunu söylediği olayın kahramanıdır. Bu olay sırasında kabîlesinin Mead'a bağlı olduğunu düşünmektedir ancak Hz. Peygamber onun bu yanlış ensâb bilgisini düzeltmekte, kabîlenin Himyerî/Kahtânî kimliğini vurgulamaktadır.⁹⁹⁸ Rivayete göre Muâviye yüklü miktarda mal vaat ederek insanların içinde bunun ilan edilmesini istemiştir ancak muhatabı halifenin istediği şeyin tersini yapmış ve kabîlenin “asıl” nesebini ikrar etmiştir.⁹⁹⁹ Bu bakış açısına göre Kudâa Yemenli aslından uzaklaştırılıp Mead blokuna yaklaştırılmaya çalışılmaktadır. İnşâd edilen şiirlerde de Kudâa'nın Yemenli kimliği vurgulanmakta ve kabîleyi “Nizârîleştirmeye” çalışanlar uyarılmaktadır.¹⁰⁰⁰ Kurtubî'nin (ö. 600/1203) eserinde yer alan bir anlatıya göre bu iddianın sahipleri kabîlenin oldukça kadim zamanlarda Kahtânî olduğunu, Rebîa ile aralarındaki savaştan dolayı Mead b. Adnân'la ittifak yapıp Nemr kabîlesine intisap ettiklerini anlatmaktadır ve bu durum Abdülmelik b. Mervân dönemine kadar devam edegelmiştir.¹⁰⁰¹ Bu anlatıda kadim geçmişin de ötesine geçen bir anlatı üzerinden kabîlenin aslına dönüşüne dair bir zemin hazırlandığı görülmektedir.

Kabîlenin aslının Adnânî olduğunu savunan görüşe göre ise yukarıda bahsi geçen şiirler ve haberler birer uydurmadan ibarettir. Kudâa aslında kuzeyli bir kabîledir. Bunun da en temel göstergelerinden biri Câhiliye ve İslâm'ın ilk dönemine

⁹⁹⁷ Meçhul, *el-Fâsıl*, 312-315. Eserin muhakkikleri bu rivayetin başka eserlerde yer almamasından dolayı uydurma olduğu konusunda görüş belirtmektedirler. (a.g.e., 315 Dipnot 1) Eserin geneline baktığımızda müellifin neredeyse Hz. Peygamber'i de kattığı Nizâr/Mudar cephesine karşı şiddetli muhalefetini göz önüne alınca bu mümkün görünmektedir. Ancak bu, kişi isimlerinin unutulup karıştırıldığı bir hikâyenin kalıntılarına işaret ediyor olabilir. Zira ilerleyen satırlarda görüleceği üzere bunu destekleyici rivayetlere rastlamak mümkündür ki Hemdanî de Muâviye'nin bu niyetine dikkat çekmektedir. Bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 1/165.

⁹⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/521.

⁹⁹⁹ Meçhul, *el-Fâsıl*, 315-316; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsameddin Kutsi (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1994), 1/194.

¹⁰⁰⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/18.

¹⁰⁰¹ Kurtubî, *et-Ta'rîfi'l-ensâb*, 307.

ait şiirlerde Kudâalı şairlerin kendilerini Mead'a nispet etmeleridir.¹⁰⁰² Bu bakış açısına göre Kudâa'nın Yemen'e nispeti Emevîler döneminde başlayan bir söylemdir. Kesin tarih konusunda da çeşitli açıklamalar bulmak mümkündür. İbn Habîb bu konuda Câbiye toplantısı dolaylarında Emevî ailesi içerisindeki Süfyânî-Mervânî rekabetine işaret etmektedir. Buna göre Hâlid b. Yezîd, Kudâalı dayılarına Mervânîler ve çevresindeki Kaysîlere karşı Yemenlilerle ittifak yapmayı ve onlara intisap etmeyi tavsiye etmiş ve bir grup buna uyarak “Yemenliyiz” iddiası gütmüşlerdir. Bu rivayeti doğru kabul edersek bunun Hâlid'in kendini bir halife adayı olarak gördüğü, veliaht seçilmesinden önceki günlere işaret ettiğini söyleyebiliriz. Şarkî el-Kutamî de aynı döneme işaret eder ancak onun sunduğu sebep Abdullah b. Zübeyr ve Mervânîler arasındaki savaşlar sırasında Yemenle ittifak yapmalarıdır. Hâlid aynı sâikle bunu desteklemek ve kuvvetlendirmektedir.¹⁰⁰³

Kays ve Yemen arasındaki rekabetin önemli bir figürü haline gelen Kudâa'nın nesebinde meydana gelen değişimin politik süreçlerle bağlantısına dair daha kapsamlı bilgiler barındıran rivayetlere yer veren Hillî'nin (ö. H. VI. asırdan önce) eserinden yukarıdaki iki ana kırılma noktasına ilave bazı olaylar eklemek mümkündür. Müellif Kelbî nesebe olarak nitelediği, Nasr b. Mazrû'dan aktardığına göre, Mesleme b. Abdülmelik'in İstanbul seferine kadar Kudâa'nın politik konumundaki dolayısıyla nesebindeki bu ikircikli durum devam etmiştir. Ancak komutanın Kaysîler lehine tutumu Kudâa'nın büyük kabîlelerinden Kelb'i, Kays blokuna karşı konumlandırmış ve düşmanlık duygularını kabartmıştır. Bu sırada Yemenliler'in kendilerine yakınlık göstermeleri, sefer sonunda -sefere katılan- Kudâa'nın tamamının Mead nesebinden uzaklaşıp Himyerî olduklarını iddia etmeleriyle neticelenmiştir. Yine müellifin ifadeleriyle; bu, siyasî bir sürecin sonucu olduğundan Kudâa içerisindeki bilgin kişiler, muttaki ve dindarlar “babalarından yüz çevirmeyi” hoş karşılamamışlar ve Meadî neseplerini terk etmemişlerdir. Ayrıca bir rivayete göre Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 126/743), Hişâm döneminde Irak valisi olduğunda Kudâa'nın nesebini değiştirmek konusunda çaba göstermiştir ki buna Becîle'nin nesebi de dahildir. Bu konuda pek çok maddî kaynak sarf etmiştir ve tahmin edileceği üzere yürütülen propagandanın önemli

¹⁰⁰² Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 5-6. Sedüsi'nin benzer değerlendirmeleri için bkz. el-İsfahânî, *el-Egânî*, 8/289.

¹⁰⁰³ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 59/61; Kurtubî, *et-Ta'rifî'l-ensâb*, 308.

bir ögesi şairlerdir.¹⁰⁰⁴ İbn Şihâb ez-Zührî’den (ö. 124/742) nesep üzerine bir eser telif etmesini istediğine dair bir anekdot mezkûr valinin nesepler konusunda ilgisine işaret etmektedir. Zührî bu eserin Mudar kısmını tamamlamış ancak vali muhtemelen ne kadar dengeyi gözetmeye çalışsa da memnun edemediği -ki bunu sonrasında uğradığı akıbetin müsebbipleri olmasından anlıyoruz- bu kesime duyduğu öfke yüzünden yazdığı şeyi bırakmasını istemiştir.¹⁰⁰⁵ Yine onun emrindeki Yemen kökenli Lahm ve Cüzâm kabîlesinden Şamlı askerlerin Irak’taki Esed kabîlesi ile kaynaşmasında ve neseplerin birlikteliğine dair iddialarında¹⁰⁰⁶ muhtemel bir payı olduğunu düşünebiliriz.

Yukarıdaki kayıtlardan genel olarak kabîlenin biyolojik tarihsel kimliğinin görece önemini kaybettiği, siyasî olarak kendini hangi tarafta hissettiğine göre şekil alan bir nesep söyleminin teşekkül ettiğini görebiliyoruz. Bununla birlikte nesep, akrabalık şeklinde tezahür ettiğinden biyolojik ve tarihsel biçimde geriye dönük olarak inşa edilmektedir. Kudâa’nın nesebini kesinleştirmek konusunda bu tür bir yaklaşım izleyen Hemdânî de birçok yönden imkânsız gördüğü Kudâa’nın Mead’ın oğlu olmasını Lokman Hekim üzerinden yaptığı kıyaslamalarla ortaya koyar. Buna göre o, nesebi dokuz nesil üzerinden Kudâa’ya bağlanan Kayn b. Cısr’ın mevlâsıdır ve Hz. Dâvûd’un hâkimiyetinin onuncu yılında dünyaya gelmiştir. Kayn’ın nesep zinciri üzerinden, Kudâa’nın yaşadığı dönem ile Mead’ın çocukları arasında bir kıyaslama yapıldığı zaman aralarında ortalama iki yüz yıl fark çıkmaktadır. Bu bakımdan ikisinin baba oğul olmalarına imkân yoktur.¹⁰⁰⁷

Karşılıklı suçlamalar ve “deliller” arasında ve politik ortam bağlamında artık önemsizleşen ya da P. Crone’un ifadesiyle anlamsızlaşan¹⁰⁰⁸ Kudâa’nın gerçek nesebine dair sorunun kesin bir cevabının bulunmadığı söylenebilir. C. Ali’ye göre bu durum Kudâa aslında Mead hilfinde iken, nesebî söylem ile ifade edersek Mead’ın

¹⁰⁰⁴ Hillî, *el-Menâkıbü’l-mezîdiyye*, 1/338-339; Patricia Crone, “Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?”, *Der Islam* 71/1 (1994), 48.

¹⁰⁰⁵ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 22/281; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Language and Literature* (Chicago: The University of Chicago, 1972), 3/58.

¹⁰⁰⁶ Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 9.

¹⁰⁰⁷ Hemdânî, *el-İklîl*, 151-152.

¹⁰⁰⁸ Crone, “Qays and Yemen”, 46.

oğlu iken Şam'da Kahtânî kabîlelere karışması sonucu doğan bir sonuçtur.¹⁰⁰⁹ Smith de eyyâm anlatıları üzerinden aynı sonuca varmaktadır.¹⁰¹⁰ İbn Hazm da bu konuda coğrafi yakınlığın nesepler üzerindeki muhtemel etkisi üzerinden bir açıklamaya başvurur. Kudâa'nın yaşadığı bölgelerin Şam'a, Bizans topraklarına ve Adnânîlerin yaşadığı yerlere yakın olduğunu ancak kesinlikle Yemen'le olmadığını belirtir.¹⁰¹¹ Onun devamında kullandığı ve nesep bilgisine dair yoğun şüphe içeren ifadelerinden coğrafi yakınlığın nesepler üzerinde ifade bulacağı ve bunun da doğal olarak itibarı olacağına dair imalar bulmak mümkündür.¹⁰¹²

Arap yarımadasında güneyden kuzeye ve tersi istikamette yaşanan göçler neseplerde kesin izlerin sürülmesi konusunda büyük bir engel oluşturur. Bu, aynı zamanda ittifakların meydana gelmesi için bir söylem geliştirmenin zeminini inşa eder. Kudâa'nın nesebi konusundaki bu karışma çağdaş bir müellif olan M. Bâfikiyye de coğrafya üzerinden bir açıklama getirir ve onun yaklaşımı İbn Hazm ile bütünüyle çelişir. Buna göre Yemen'in sınırları, kabul edilenden daha kuzeydedir. Yemen olarak mütalaa edilen bölge içerisinde de Adnânî kabîlelerin varlığına işaret ederek bir "tedâhül" bölgesinin varlığını belirtir ve bunun neseplerde karışma sebep olduğunu ileri sürer.¹⁰¹³ Bununla birlikte onun bu açıklaması Kudâa'nın bütünü konusunda var olan nesebî tartışmalar için yeterli bir açıklama sunmaz zira onun Havlân-u Kudâa¹⁰¹⁴ olarak bilinen kabileyi Kudâa'nın geneli için kullandığı anlaşılmaktadır. Binaenaleyh kadim devirlerde en azından bu kabîle özelinde bir karışma işaret sunuyor olması bakımından önemlidir.

Klasik kaynakların da işaret ettiği üzere Mercirâhit savaşı düşük yoğunluklu devam eden sürecin dönüm noktasıdır. Bu savaş sırasında karşıt gruplarda yer alan Kudâa ve Kahtânî kabîleler daha sonra birbirine yakınlaşmış ve bu, nesepler üzerinde

¹⁰⁰⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/42.

¹⁰¹⁰ Smith, *Kinship and Marriage*, 285.

¹⁰¹¹ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/8.

¹⁰¹² Mısır'daki Yemenli kabîleler ile Kıptîler arasındaki coğrafi birlikteliğin ve onlara duydukları sempatinin neseplerdeki ortaklığa dönüşmesini buna dair bir örnek olarak sunabiliriz. Bkz. H. T. Norris, "Shu'ûbiyyah in Arabic Literature", *Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia. Bray (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 33.

¹⁰¹³ M. A. Bafikiyye, *fi'l-'Arabiyyeti's-saîde*, 23-34.

¹⁰¹⁴ M. A. Bafikiyye, *fi'l-'Arabiyyeti's-saîde*, 33.

dönüşüme sebep olmuştur. Daha önce Mead kabîlesi olarak konumlanan Kudâa savaştığı Kaysîler'den bu şekilde ayrılarak karşı blokta yer almıştır.¹⁰¹⁵

Kudâa'nın nesebindeki dönüşüm ve ihtilafların gerçekleştiği dönem kabîle üstü grupların ve neseplerin teşekkül ettiği ya da asabiyyet üretir, yeni ve daha dinamik bir tarzda meydana çıkıp önem kazandığı dönemle örtüşür. Bu dönüşümün kökenlerinin Câhiliye dönemine uzatılmasının ise güncelin köklerinin ve meşruiyetinin geriye dönük bir inşası ve yansıması olmadığı konusunda net bir ayırım yapmak güçtür. Nevâkıl literatürünün gerçekliğini kabul edecek olursak İslâmî dönemde yaşanan kabîle birleşmeleri geçmişte var olan sürecin aksi istikamette gerçekleşmesinden başka bir şey değildir ve nesebî bakış açısından oldukça sıradan bir biçimde soyun sökün ettiği köke geri dönüşünü yansıtır. Bu, kabîle üstü neseplerde yer alan isimlerin tarihselliği net biçimde kayıt altına alınmış kişiler olduğu gerçeği üzerinden temellenir ve kendi içerisinde tutarlı görünür. Bununla birlikte bu seviyedeki isimlerin nesepl literatürü içerisindeki görünürlüklerini kıyas etme ve sorgulama imkânı veren, İslâmî dönemdeki kaynakların haricinde “dış kaynaklara”¹⁰¹⁶ sahibiz. Bunlar Güney ve Kuzey Arabistan yazıtları ve Bizans kaynaklarıdır. Bu kıyaslama üzerinden kavramların nesebî bir seviye yani bir babanın ismi oluşu ile bunların siyasî ittifaklar olup, bir süreç sonunda neseplerdeki güncel haline evrildiği problemi üzerine eğilmek mümkündür. Burada ikinci seçenekte kastedilen; birkaç kabîlenin bir araya gelerek oluşturdukları hilfin daha sonra nesebî bir seviye oluşturmasıdır ki Berâcim bu konuda açıklayıcı bir örnek sunar. Bu, herhangi bir babanın ismi değil kabîle içerisindeki birkaç alt kolun meydana getirdiği bir ittifaktır. Eğer bunu kabul edecek olursak -ki bu makul görünmektedir-, iki nokta üzerine eğilmek gerekir. Bunlar kavramların kökeni ve İslâmî dönemde yaşanan sürecin kavramların dönüşümüne olan etkisidir.

Bu seviyedeki neseplerin İslâmî dönemde özellikle Râşid halifeler ve Emevî döneminde teşekkül ettiğine dair güçlü bir kanı bulunmaktadır. Bunun dayanaklarından biri İslâm öncesinde Arap kabîlelerinin büyük ittifakları gerektirecek siyasî, ekonomik ya da sosyal meydan okumalarla karşı karşıya olmayışlarıdır.

¹⁰¹⁵ G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London: Newyork : Routledge, 2000), 36; Crone, “Qays and Yemen”, 46.

¹⁰¹⁶ Hoyland, “Insider and Outsider Sources”, 267.

Mücadele, kabîlelerin muhtemel otlak ve su vb. ihtilaflarından kaynaklanıyordu ki bunlar çok geniş ölçekli kabîle üstü grupların oluşması için bir zemin sunmuyordu. Politik konsolidasyonun nesepler üzerinden anlam bulduğu bu ortamda şecerelerin kabîle üstü sınırları aşan kısımları da böylece İslâmî dönemde olduğu kadar önem kazanmamış, toplumsal bilincin farkındalık alanına bu denli girmemiş oluyordu. Dört halife döneminin sonunda başlayan olaylar ve Emevî döneminde devam eden büyük kabîle gruplarının taraf oldukları güç mücadeleleri Mead, Nizâr, Mudar, Kahtân/Yemen gibi gruplaşmaları tarih sahnesinin önemli aktörleri haline getirmiştir.¹⁰¹⁷ Güç mücadelesi ve rekabet böylece segmentik yapıların meydana gelmesinin önünü açmaktadır. Rekabetsiz ortamda gelişen kabîlelerin yerelliği ve görece özerkliği onların birbirinden uzaklaşmasına elverişli bir ortam sunar. Karşısında büyük kabîle bloklarının bulunduğu kabîleler ise birleşme eğilimi gösterirler. Tekdüze ve görece istikrarlı bir monotonlukta kabîleler kendi içerisinde normal süreçler dahilinde bölünürler ve segmentik yapılar sosyal bilincin yedeğinde potansiyel olarak bulunurlar. Ancak İslâmî dönemdeki gibi kabîlelerin farklı sosyal ortamlara göç ettiği ve sosyal çalkalanmalara sebep olan durumlarda bu yapılar ortaya çıkar ve denge merkezleri meydana getirir.¹⁰¹⁸ Bu kavramların kökenleri konusunda Mead, Nizâr isimleri üzerinden bir değerlendirme yapılabilir.¹⁰¹⁹

Mead, İslâm'dan önce de bilinen bir isimdir ve Bizans kaynaklarında yer bulur. Bizanslı tarihçiler -Nonnosus'un (ö. m. 560) eserini özet olarak aktaran- Photius (ö. m. 893) ve Procopius (ö. m. 565), Mead'ı kabîleler topluluğu olarak tavsif eder.¹⁰²⁰ Bu kaynakların öncesinde Mead ismi ilk kez MS. 328'e tarihlendirilen Nemâra yazıtında görülür. Burada kendini Araplar'ın kralı olarak da tanımlayan İmrûülkays, Mead ve Nizâr üzerindeki hâkimiyetini dillendirmektedir. I. Shahid bu konuda yaptığı

¹⁰¹⁷ Apak, *Asabiyet*, 59, 207, 224; Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 37. Bu isimlerin nesebî yapı olmadıkları halde sonraki dönemde bir baba ismi olarak neseplerde yer aldığına dair değerlendirmeler için bkz. Goldziher, *İslam Kültürü*, 255.

¹⁰¹⁸ M. Sahlins'in toprak mücadelesi bağlamında ifade ettiği bu durumu İslâmî dönemdeki kabîle bloklarının girişmiş olduğu toprak, nüfuz, ekonomik çıkarlar ve belki şan ve şeref gibi konulardaki mücadeleler bağlamında kullanmak yanlış olmayacaktır. Bkz. Sahlins, "The Segmentary Lineage", 326, 342. Ayrıca bkz. Holy, *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*, 133.

¹⁰¹⁹ İleride ayrı bir başlık altında ele alınacağından Kahtân ismine burada yer verilmeyecektir.

¹⁰²⁰ Aras, *Kinde Kabilesi*, 8-9; Michael J. Zwettler, "Ma'add in Late-Ancient Arabian Epigraphy and Other Pre-Islamic Sources", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 90 (2000), 257-260.

değerlendirmelerde bu kabîle gruplarının varlığını yazıtın tarihinden daha önceye götürmek gerektiğini belirtir. Bu da iki kabîle grubunun doğuşunu Arap tarihindeki iki önemli devletin; Nebatîler ve Palmira'nın yıkıldığı tarihler sonrasına yerleştirir. Bunların yıkılışı kabîleî yapıda değişimlere yol açmıştır. Yazıtta Rebîa ve Mudar isimlerinin geçmemesi bunların daha sonra Mead'dan türemiş olduklarına işaret olarak yorumlanmıştır.¹⁰²¹

Mead kelimesinin geçmiş olduğu bir başka kaynak grubu Güney Arabistan yazıtlarıdır. Bu yazıtlarda Mead, Orta Arabistan'da yaşayan kabîleler topluluğu olarak tavsif edilmektedir. Yer yer bünyesindeki kabîleler Ry 506'da olduğu gibi Abdülkays ve Benî Âmir şeklinde ismen de belirtilmektedir. MS III. asrın ilk yarısının ortalarından başlayarak VI. asrın ilk onuncu yılına uzanan bir zaman dilimine yayılmış olan yazıtlarda Mead genellikle Himyerî krallarının (Ebrehe de dahil) seferler düzenleyip ganimet ve esir aldığı (Ry 509), mensuplarının A'râb (Murayghan 3) olarak bedâvetle ilişkilendirildiği ve sosyal organizasyon şeklinin şa'b karşıtı aşîret/aşâir (Abadan 1) olarak belirtildiği Orta Arabistan bölgesinde sınırları net şekilde belirtilmemiş, "Ardu Mead" (Jabal Riyâm 2006-17) olarak işaret edilen bir bölgede yaşayan kabîleler topluluğuna işaret etmektedir.¹⁰²² Nizâr ise yine yaşadığı bölgeye işaret edilen (Jabal Riyâm 2006-17, 'Abadân 1) bir kabîleler topluluğu olarak görülmektedir ve Mead'dan ayrı olarak zikredilmektedir.

Mead isminin, bünyesindeki kabîleler nezdinde nasıl algılandığına, kabîlelerin bu kavramı nesep merkezli mi okuduklarına dair sorulara yukarıdaki kaynaklardan net bir cevaba ulaşmak zordur. Bahsi geçen Bizans kaynakları Mead kabîlelerini Kinde'den ayrı bir kabîle grubu olarak sunmaktadırlar. Smith bu ayrımın nesebî olmaktan ziyade coğrafi olduğuna işaret ederek İslâmî dönemdeki anlamda kullanılmadığını düşünmektedir. Kindeli Şair İmruülkays'ın babasından bahsederken onu "Mead'ın en hayırlısı" olarak tavsifini, Kinde'nin alt kolları olan Sekûn ve Seksek kabîlelerinin Mead ile bağlantılarını, söyleminin temelleri olarak sunmaktadır.¹⁰²³ Onun bu konudaki ilk kanıtı çok sağlam görünmemektedir zira aynı dizenin farklı

¹⁰²¹ Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 384.

¹⁰²² Zwettler, "Ma'add", 254-256; Hoyland, "Insider and Outsider Sources", 279.

¹⁰²³ Smith, *Kinship and Marriage*, 284-285. İbnü'l-Kelbî bu iki kabîlenin Kinde üzerinden Mead'a bağlanan neseplerine yer vermektedir. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *İftirâk*, 55.

versiyonlarında Mead kelimesi kullanılmamaktadır.¹⁰²⁴ Bu dizinin kabîlelerin nesebi konusunda uydurulan ya da tahrif edilenlerden biri olmadığı konusunda bir kesinlik de bulunmamaktadır. M. Zwettler, Mead'ın nesebî ve politik bir yapı olmaktan ziyade gevşek yapılı, hayat ve geçim tarzından doğan, düşünce tarzının bir araya getirdiği kabîleler grubu olduğunu belirtir. Ona göre nesebî bir terim olarak en erken VI. asırda Güney Arapları'nın kullanmış olduğu Kahtân terimine karşı kullanılmıştır. Müellife göre bu kabîleler birbiri ile akraba olduklarını düşünmeyen topluluklardı.¹⁰²⁵ P. Webb ise İslâm öncesi şiirler ve Nemâra yazıtı üzerinden yaptığı değerlendirmelerde Mead kavramının yalnızca kuzeyli Arapları kapsayan, nesebî terim olmak yerine daha geniş anlamda kabul edildiğini düşünmektedir. Bir bakıma Arap kavramının sonraki dönemdeki karşılığıdır. Bunu belli kabîlelerin nesebî olarak ayrıldığı ya da hâkim olduğu bir grup olarak değil; etnik yapı olarak kabul eder.¹⁰²⁶ İ. Nas da Mead kavramının İslâm öncesi ve sonrasında aynı olduğu fikrine ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Ona göre bu kabîleler arasında kendilerini diğer kabîlelerden ayıran bir bağ bulunur ancak bunun bir nesep bağı olduğuna dair herhangi bir işaret bulunmaz.¹⁰²⁷ İslâm öncesi ve muhadram şairlerin kullanımlarından örnekler veren C. Ali de nihayetinde bu görüşe ulaşır. Ona göre de Mead kavramı bir kabîlenin isim babasına işaret etmek yerine -her ne kadar bu kabîleler aralarında bir nesep bağı olduğunu düşünse de- bir topluluk ismine, bir araya gelmiş kabîlelere işaret eder. Müellif bu konuda Mead isminin “benî” kavramı ile birleşmemesini delil olarak sunmaktadır.¹⁰²⁸

Elimizde yukarıdaki ilk iki müellife ait düşüncenin net biçimde geçerliliğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Ayrıca neden bedâvetin bu denli kesif yaşandığı bir sosyal zeminde kan bağı düşüncesinin gerçek ya da itibarî olarak var olmadığına dair ikna edici bir kanıt da bulunmamaktadır. İslâmî dönemde olduğu gibi İslâm öncesi dönemde de Mead isminin nesebî bir terim olarak görüldüğünü kabul etmek sıra dışı bir fikri benimsemek gibi görünmemektedir. Nitekim bunların kadim kullanımlarının

¹⁰²⁴ Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî es-Sükkerî, *Dîvânü İmri'i'l-Kays ve mülhakâtühû bi-şerhi Ebî Sa'id es-Sükkerî*, thk. Enver Ulyan Ebû Süveylem vd. (el-Ayn: Merkezi Zayed li't-Türas ve't-Tarih, 2000), 2/554.

¹⁰²⁵ Zwettler, “Ma'add”, 259-260, 267-290.

¹⁰²⁶ Peter Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 70-77.

¹⁰²⁷ Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 1/100.

¹⁰²⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 34-35; Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 1/99.

İslâmî dönemdeki kabîle gruplarının “babası” olduğu konusunda görüşlere de rastlamak mümkündür.¹⁰²⁹

Nizâr ismi de Nemâra ve Güney Arabistan yazıtlarında kullanılan bir terimdir. Bu metinlerde İslâmî dönemdeki şekliyle Mead’dan türeyen bir kabîle değil ondan ayrı şekilde müstakil bir kabîle ya da kabîle grubunu ifade etmektedir. D. Vida neseplî literatürünün kabîle üstü neseplerdeki isimlerle alakalı pek çok hikâye, şiir vs. anlatı sunmasına karşın Nizâr hakkındaki suskunluğunu, bu ismin erken dönem şiirlerde yer almıyor oluşunu ve Mead gibi Bizans kaynakları tarafından zikredilmemesini sonraki dönemde üretilmiş yapay ve politik idealleri yansıtan bir kavram olduğuna dair işaretler olarak yorumlamaktadır.¹⁰³⁰ Ancak Nizâr, başında kral bulunan bir kabîle olarak üç yazıtta zikredilmektedir. Buna göre Necran ve Medine arasındaki bir bölgede mukim önemli bir kabîledir. Bununla birlikte MS 360 tarihindeki Abadan 1’de sadece bir bölge olarak bahsedilmesi ve bu bölgede Mead ve Himyer güçlerinin savaşmış olması, Nizâr’ın Mead içerisine katıldığına dair ihtimalin bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Bu da neseplerin onaylaması olarak görülebilir.¹⁰³¹

2.3.7. Adnân-Kahtân Ayrımı

Neseplî literatürünün diliyle -Kudâa’ya dair yukarıda zikredilen ihtilafı göz ardı ederek- ifade edecek olursak yaygın kanaate göre Araplar iki babanın soyundan türemişlerdir ve bu iki seviye aynı zamanda Araplığın da sınırını çizmiş olmaktadır. Bu durumda sosyal yapı iki kesin hat ile ayrılmış olur. Bu ayrım nesepler üzerinde iki kolun sıradan bir ayrılığı olarak görünebilir ancak aynı zamanda siyasî kamplaşmaların zemini olarak da okunabilir. Adnân-Kahtân ayrımı genellikle bir önceki başlıkta belirtilen isimler üzerinden karşımıza çıkar. Bunlar iki ana grubun lideri konumundaki kabîlelerdir. Dolayısıyla Adnân-Kahtân ayrımı Kaysî-Kelbî, Mudarî-Yemenî, Ezdî-Temîmî çekişmeleri şeklinde tezahür eder. Elbette karmaşık ilişkilerin hâkim olduğu bir ortamda bütün ittifakların neseplî temelli olduğunu

¹⁰²⁹ Jérémie Schiettecatte - Mounir Arbach, “The Political Map of Arabia and the Middle East in the Third Century Ad Revealed by a Sabaeen Inscription”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 27/2 (2016), 183.

¹⁰³⁰ G. L. Della Vida, “Nizar b. Ma‘add”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 1997), 8/82-83.

¹⁰³¹ Schiettecatte - Arbach, “The Political Map of Arabia”, 182.

söylemek zordur. Herhalde bu seviyelerde nesebî duruma aykırı olarak gerçekleşen ittifaklara şahit oluşumuz, bunların neseplerin kayda geçirildiği ve ilmî ortama aktarıldığı dönem içerisinde yapılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bunun yaşanmadığı bir ortamda bu ittifakların da neseplere yansımış halini görme ihtimalimiz kuvvetle muhtemel olacaktır.

Adnân Kuzey Arapları'nın nesebinin -neseb âlimlerince ittifak edilen nokta dahilindeki- en üst seviyesini temsil eder. Bu seviyelerde sıkça rastladığımız üzere onun oğul sayısı konusunda ihtilaflar mevcuttur¹⁰³² ancak özellikle Mead olmak üzere Nizâr gibi isimlerin “oğulları” konusundakiler kadar yoğun değildir. Yemen'deki Aden ve Ebyen adlı bölgelerin Adnân'ın oğulları olarak sunulması bu isimler arasında dikkat çekici olanlardır.¹⁰³³ Bu da sıkça karşılaştığımız şehir isimlerinin “baba” ismi olarak kullanılmasının bir örneği olmalıdır.¹⁰³⁴

Adnân isminde öne çıkan nokta onun Hz. İsmâil'in soyundan geldiğinin kesinliğidir. Üzerinde ittifak edilen bir neseb olmamasına rağmen bu böyledir.¹⁰³⁵ Adnânîler bu şekilde Hz. İbrâhim'in soyundan gelmek gibi ayrıcalıklı bir konuma ulaşmış olurlar. Bu noktada aynı zamanda Araplık bakımından bir çelişki meydana gelir çünkü Hz. İsmâil Arap değildir zira iki Arap olmayan ebeveynin çocuğudur. Bu yüzden onun soyundan gelenler Yemen'in hakiki Araplığı karşısında sonradan Araplaşmış olmak özelliğine sahip olurlar. Cahîz, Hz. İsmâil'in neseben Arap olmasa da Araplığın üstün vasıflarıyla donatılmış olmasıyla Allah tarafından bu nesebe layık kılındığını, dolayısıyla Arap sayıldığını belirtmektedir.¹⁰³⁶ Bu durumda Adnân ismi her ne kadar Hz. İsmâil ile aralarında çeşitli uzunluklarda nesepler sunulsa da Peygamber soyunun ve Kur'an'ın “*babanız*”¹⁰³⁷ olarak ifade ettiği Hz. İbrâhim ile

¹⁰³² İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 55.

¹⁰³³ Taberî, *Târîh*, 2/270.

¹⁰³⁴ Smith bir bölge isminin, o bölgenin sakinlerinin annesi olarak kabul edilmesi geleneğinin Sâmiler arasında yaygın olduğuna işaret eder. Bkz. Smith, *Kinship and Marriage*, 19.

¹⁰³⁵ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 46.

¹⁰³⁶ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 488. Benzer değerlendirmeler için bkz. Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî Mer'î b. Yûsuf, *Mesbûkû'z-zeheb fî fazli'l-'Arab ve şerefi'l-'ilm 'alâ şerefi'n-neseb*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 30.

¹⁰³⁷ el-Hac, 22/78.

bağlantı noktasını temsil etmektedir. Nitekim bu noktadan sonraki neseplerin doğru olmadığı konusunda çok sayıda rivayete rastlamak mümkündür.¹⁰³⁸

Adnân isminin neseplere yansıdığı biçimde bir baba olarak İslâm öncesi dönemde Arap hafızasında yer aldığı konusunda çeşitli tartışmalar bulunur. Bunun sebeplerinden biri Câhiliye şiirindeki kullanım seyrekliğidir. Örneğin İbn Sellâm'a (ö. 231/846) göre Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40/660) dışında herhangi bir Câhiliye şiirinde ona atıf bulunmaz. Müellif ayrıca tartışmalı bir neseplere olan "Ak b. Adnân" ibaresinin geçtiği, sahabî Abbas b. Mirdâs'ın şiirini İslâmî erken döneme ait bir kullanım olarak sunmaktadır.¹⁰³⁹ Câhiliye şiirinin bu konudaki sessizliği Adnân'ın İslâm öncesinde bilindiğine ancak İslâmî dönemde olduğu şekilde önem atfedilen bir baba olmadığına işaret olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴⁰ C. Ali, "Tevrat'ta Hz. İsmâil'in oğulları arasında geçmiyor oluşu, bu adı taşıyan bir kabîle lideri ya da Arap kralının olmayışından dolayı Adnân isminin kökenini bulmanın zorluğuna işaret eder ve sonradan uydurulduğuna, bir kabîle ya da hilf ismi olup bilahare şahıs adına dönüştürüldüğüne dair şüpheler ortaya koyar. Onun vardığı nokta meselenin eldeki bilgilerle çözülemeyeceği sonucudur.¹⁰⁴¹ Tevrat konusunda modern dönemdeki bu tespitlere karşın klasik dönemde Mead b. Adnân'ın Hz. İsmâil'e varan nesebinin Arap kültürünün genel olarak kabul ettiği şekliyle Yeremya Peygamber'in katibinin yazdığı eserde mevcut olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır. Buna göre Tedmürlü bir Yahudi âlimi bunu kendi kitaplarında okumuş ve İbnü'l-Kelbî'ye aktarmıştır.¹⁰⁴²

İA'daki Adnân maddesinde W. Caskel (ö. 1970) İslâm öncesi şiirin Adnân konusundaki sessizliğinden bu ismin otantikliğine dair olumlu sonuçlar çıkarır. Ona göre Adnân'a yapılan atıfların seyrekliği "diğer kabîle üstü seviyelerde olduğu gibi" ön plana çıkmasına sebebin Emevî dönemi siyasî mücadelelerinin olmadığına işaret eder. Yine de kavramın bedevî kökenleri konusunda şüphelidir ve muhtemelen şehirli arasında yaygın bir fikir olduğunu ima etmektedir.¹⁰⁴³ Bu ismin İslâm öncesi

¹⁰³⁸ Bu konuya bir sonraki başlıkta değinilecektir.

¹⁰³⁹ İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakât*, 1/10.

¹⁰⁴⁰ Ali, *el-Mufasssal*, 2/31.

¹⁰⁴¹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/31.

¹⁰⁴² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/95; Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 1/95.

¹⁰⁴³ W. Caskel, "Adnân", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 1979), I/210.

bilinirliğine ise Nebatî, Hismaî¹⁰⁴⁴ ve Güney Arabistan (CIH 809) yazıtlarındaki kullanımlar işaret etmektedir.¹⁰⁴⁵ Bu kullanımlar Adnân'ın İslâmî dönemdeki konumuna dair bir işaret sunmuyor ancak mezkûr ismin toplumsal hafızada hiç yokken bu denli büyük bir yer edinmesi A. Apak'ın da belirttiği üzere -muhtemelen- onun Câhiliye döneminde Araplar'ın nispet edildiği bir "baba" olarak bilindiğini göstermektedir. Ancak bu uzak bir köken olarak belli belirsiz bir şekilde biliniyor olmalıdır. Detaylı nesepler ise Emevî döneminde meydana getirilmiştir.¹⁰⁴⁶ Kabîleler arasında bloklaşmanın İslâm öncesine uzanan izlerinin, aralarında uzak dahi olsa akrabalık bilincinin olduğuna dair kimi işaretleri Hz. Ömer dönemindeki olayların satır aralarında bulabiliriz. Buna göre Becîle ve Neha' gibi Yemenli kabîleler, aralarındaki akrabalığı öne çıkararak Şam'a gitmek istemektedirler. Kuzeyli kabîlelerin ise Irak bölgesini tercih etmeleri Hz. Ömer tarafından onların Şam bölgesindeki geçmişlerini unutmakla eleştirilmelerine neden olmuştur.¹⁰⁴⁷

Adnân'ın güneyli karşılığı Kahtân'dır. O, bütün Yemenli Araplar'ın soyundan geldiği baba olarak kabul edilir. Kahtân üzerinde tahmin edileceği üzere çokça ihtilaf bulunur ancak bunlar çoğunlukla Kahtân'ı daha üst babalara ulaştıran nesepler kısmındadır. Bu konuda dikkat çeken nokta Kahtân'ın da Adnân'da olduğu gibi Yemenli kabîleleri -genel kabul edilen görüşe göre- Hz. Hûd ve bir görüşe göre ise Hz. İsmâîl vasıtasıyla Peygamber soyu ile birleştirmesidir. Bununla birlikte Kahtân ile Hz. Hûd arasında bağ kurmayan neseplere de rastlamak mümkündür. İkinci görüşte bütün Araplar'ı tek bir nesep üzerinde birleştirmeye çalışma gayretini görmek mümkündür. İlki ise İslâm tarihi boyunca görülen derin ayrımı temellendirir. Halife b. Hayyât bu konuda önemli bir anekdot aktarır. Buna göre Haccâc dönemine kadar Kahtân'ın Hz. İsmâîl soyundan geldiğine inanılıyordu ve aralarında otuz nesil olduğu kabul ediliyordu.¹⁰⁴⁸ Bu rivayet -tespit edebildiğimiz kadarıyla- detayları itibariyle tek

¹⁰⁴⁴ TIJ 246, TIJ 307. Bkz. G.M.H. King, *Early North Arabian Thamudic E: A Preliminary Description Based on A New Corpus of Inscription From The Hisma Desert of Southern Jordan and Published Material* (University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom), Ph.D., 1990), 2/524. Yazıt metinleri için sırasıyla bkz. http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/corpus/pages/OCIANA_0051197.html, http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/corpus/pages/OCIANA_0051258.html, (Çevrimiçi, 01/04/2021)

¹⁰⁴⁵ Caskel, "Adnân", 1/210; Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 1/93-94.

¹⁰⁴⁶ Apak, *Asabiyet*, 59.

¹⁰⁴⁷ Taberî, *Târîh*, 3/460, 484, 487.

¹⁰⁴⁸ Halife b. Hayyât, *Tabakât*, 125.

görünüyor ancak Emevî dönemindeki büyük kabîle bloklarının oluşmasının nesepler üzerindeki etkisi bakımından oldukça kıymetli görünmektedir. Ayrıca bunun aksinin iddia edilmesinin had cezasına konu olduğunu görmekteyiz¹⁰⁴⁹ ki içeriğinin sonraki dönemin aksine hakaret ve dışlayıcı olarak algılandığını söyleyebiliriz. Herhalde bu, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen birlik ruhunun çözülmeye başladığı ve kabîlevi blokların karşıt cepheler oluşturduğu yeni dönemin tekrar hatırlanan ayırım noktalarına işaret etmektedir.

Kahtân ile Hz. Hûd arasında bağ kuran nesepler iki ana grupta toplanır. İlk grupta Hz. Hûd kendi ismiyle (örn. Kahtân b. Hûd b. Abdullah vd.) yer alır. İkinci grupta ise Kahtân, Âbir'e nispet edilir ve Âbir'in Hz. Hûd olduğu kabul edilir. Bu neseplerde Âbir ve Kahtân ilişkisi Tevrat'taki Yaktan b. Âbir'i (Yaratılış 10:22-29) esas almış görünmektedir. Bunu birebir alan yaklaşımlar olduğu gibi Kahtân'ı Yaktan'ın kardeşi şeklinde iki ayrı şahıs olarak düşünen ya da Yaktan'ı Kahtân kabul edip onu Yemen'in babası sayılan Kahtân'ın büyük dedesi (Kahtân el-Ûla) olarak kabul eden rivayetlere rastlamak da mümkündür.¹⁰⁵⁰ Bazı neseplerde Hz. Hûd'un Âbir değil onun oğlu olduğu belirtilir. Himyerî'nin bu iddiayı sahiplendiğini görüyoruz zira ona göre Hûd ile Âbir eşleştirmesi bazı Adnânî nesepçilerinin görüşüdür ve her iki grup onun oğulları üzerinden ayrılmakta ve birleşmektedir.¹⁰⁵¹ Hemdânî, Âbir konusunda çokça karmaşa yaşandığına işaret eder. Onu Hûd b. Eymen ile eşleştiren ancak üst seviyelerinde ikinci bir Âbir (b. Şâlih) isminin yer aldığı bir nesebi hocasından aktarır ve bunun müsned yazıtlarda bulunduğunu belirtir. Ancak bunun muhtemelen yanlış bir okuma ya da çarpıtma olduğu şeklinde değerlendirmelere rastlamak mümkündür.¹⁰⁵² Vehb b. Münebbih'ten aktarılan bir rivayet Kahtân ve Hz. Hûd arasında kurulan soy bağının her ikisinin Tevrat'ta kardeş olmalarına rağmen Mudarîlerin Hz. İsmâil ile övünmeleri karşısında ortaya atılmış bir iddia olduğunu belirtmektedir¹⁰⁵³ ki bu, yukarıda zikredilen Halife b. Hayyât rivayetiyle de

¹⁰⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Ebû'l-Hayr (Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzi, 1995), 78 (No. 35).

¹⁰⁵⁰ Ebû'l-Kâsım el-Kâmil el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn Vezîr el-Mağribî, *el-Înâs fi 'ilmi'l-ensâb*, nşr. Hamed el-Câsir (Riyad: Dâru'l-Yemame, 1980), 276; İbn Abdülber, *el-Înbâh*, 55-57.

¹⁰⁵¹ Neşvân el-Himyerî, *Şemsü'l-'ulûm*, 7/4332.

¹⁰⁵² Hemdânî, *el-İklîl*, 1/121. Değerlendirmeler için bkz. Ali, *el-Mufasssal*, 1/95-96.

¹⁰⁵³ İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab*, 54; İbn Abdülber, *el-Înbâh*, 57.

örtüşmektedir. Kahtân ve Âbir arasındaki nesep ilişkisi Tevrat'taki nesep bilgisine dayanmakta olup bu bağlantıya onay verir niteliktedir. Ancak Âbir Tevrat'a göre aynı zamanda Hz. İbrâhim'in de beşinci nesil dedesidir. Onun Hz. Hûd kabul edilmesi durumunda bu övünç aynı zamanda Kuzey Arapları için de geçerli olmaktadır ki Kurtubî'nin aktardığına göre Şam bölgesinde bu nesep ön plana çıkarılmaktadır.¹⁰⁵⁴ Ayrıca Âbir'in Hz. Hûd olmadığı konusunda yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Buna göre o, ismi Âbir olan bir kişidir fakat Hz. Hûd ile ilgisi yoktur.¹⁰⁵⁵ Muhtemelen farklılaşan kutuplar, farklı nesepler ve farklı peygamberler üzerinden kendi kimliklerini inşa etmektedirler. Bununla birlikte Hassân b. Sâbit'e nispet edilen bir şiirde onun kendilerini "Hûd b. Âbir'in çocukları" olarak tavsif ettiğine şahitlik ediyoruz ki C. Ali'ye göre bu Hz. Hûd'a nispetin erken İslâmî dönemde kabul edildiğine işaret etmektedir. Onun değerlendirmelerine göre Medine'deki Evs ve Hazrec İslâm öncesinde Yahudiler'den Kahtân'ı öğrenmiş ve kendilerini ona nispet etmiştir. Bu bağlamda Âbir'in hem kendi hem de -oğlu Yaktân vasıtasıyla Medineliler'in atası olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslâm gelince Medineli Ensar, Mekkeli Müslümanlara karşı Hûd ismini öne çıkarmış ve Kahtân'ın onun oğlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁵⁶ Bununla birlikte özellikle ensâb konusunda delil gösterilen şiirler üzerinden tarihsel bir kronoloji inşa etmenin kırılğanlığını da kabul etmek gerekir. Nitekim Hemdânî onun şiirlerindeki bilgiler konusunda bir ittifak olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵⁷

Kahtân ile Hz. Hûd arasında bağlantı kurulması Âd kavmi ile Yemen kabîleleri arasında da bir bağ kurulması sonucunu doğuruyordu çünkü Kur'an'da onun bu kavmin içinden bir kişi olduğu özellikle vurgulanmaktadır (el-A'raf 7/65, Hûd 11/50, eş-Şuarâ 26/124, el-Ahkâf 46/21). Buradaki "kavm" kelimesi büyük bir kabîle şeklinde anlaşılıyor ve Hûd (as) izleri takip edilen bir neseple onların içerisinde kabul ediliyordu. Bu da Ad-Hûd-Yemen¹⁰⁵⁸ arasında gerçek bir kan bağı; dolayısıyla helâk edilen ve Kur'an'da birçok yerde olumsuz özellikleri zikredilen bir topluluğu Yemenli

¹⁰⁵⁴ Kurtubî, *et-Ta'rifî'l-ensâb*, 146.

¹⁰⁵⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 344; Hemdânî, *el-İklîl*, 1/121.

¹⁰⁵⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 1/314.

¹⁰⁵⁷ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/124.

¹⁰⁵⁸ Örn. Kahtân b. Hûd b. ...b. Mahled b. Âd...b. İrem b. Sâm b. Nûh. Bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 1/117.

kabîlelerin atası olarak kabul etmek anlamına geliyordu ki bunu dillendirmek muhtemelen hoşlarına gitmeyecektir.¹⁰⁵⁹ Bu yaklaşımın ilk problemi Tevrat'taki nesep şeması üzerinden Kahtân'ın bütün Araplar'ın nesebinin bağlandığı Erfahşed yerine İrem adlı oğluna bağlanmış olmasıdır.¹⁰⁶⁰ Nihayetinde özellikle Yemenli nesepçiler için çözülmesi gereken bir problem teşkil etmekteydi. Âbir'in Hz. Hûd olmadığını kabul etmek bu çözümlerden biri olabilir. Hemdânî bu iddiayı dillendirenlere karşı çıkmakta, Yemen ile Âd kavminin neseplerinin ayrı olduğunu ispata çalışarak, mezkûr iddiayı destekleyen bir beyit konusunda tevil sadedinde açıklamalar yapmaktadır.¹⁰⁶¹ İbn Hişâm'ın aktardığı Âd kavmi ile Kahtânîler arasındaki savaflara dair anlatıları¹⁰⁶² da bunu destekleyici argümanlar olarak kabul etmek gerekir.

Hz. Hûd ile Kahtân arasında kurulan nesep bağının bir başka problemi Kur'an'da onun kavmi hususunda “*onlardan geriye hiçbir şeyin kalmadığına*” (el-Hâkka 69/8) dair ifadelerdir. “Bu kadar kalabalık bir topluluğun kökeninde soyu tükenmiş bir kavim olmaması gerektiğinden”, ilgili âyet Kahtân ile Hz. Hûd arasında nesep bağı olmadığına dair kesin bir kanıt olarak görülmektedir.¹⁰⁶³ Bununla birlikte böyle bir bağ olduğunu kabul edenler Hûd kavminden iman edenlerin kurtarıldığına dair âyetten (el-A'râf 7/72) hareketle bunun mümkün olduğunu savundukları gibi buna dair bazı hadisleri de delil olarak kullanmışlardır.¹⁰⁶⁴ Ek olarak bazı dilsel açıklamalar da bu soyun devam ettiğine dair argüman olarak sunulmuştur. Suhârî'deki ifadelerde Kahtân, Hz. Hûd'un iman eden çocukları arasındadır. Onun soyundan Yemen kabîleleri çoğalmıştır.¹⁰⁶⁵ Dolayısıyla Kahtânîler temiz bir asla sabitlenmiş olmaktadır.

Yukarıda Kahtân'a dair neseplerde onun Tevrat'taki Yaktân ile aynı kişi olduğuna dair bir kabulün olduğuna işaret edilmişti. İki isim arasındaki benzerliğin aynı kişi olduklarına dair kabulün gelişme sürecinin önemli bir parçası olduğu

¹⁰⁵⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 346; Kurtubî, *et-Ta'rîf fi'l-ensâb*, 146.

¹⁰⁶⁰ Kurtubî, *et-Ta'rîf fi'l-ensâb*, 146.

¹⁰⁶¹ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/118-119.

¹⁰⁶² İbn Hişâm, *Kitâbü't-ticân*, 42.

¹⁰⁶³ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/120; İbn Hazm, *Cemhere*, 1/7.

¹⁰⁶⁴ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/120.

¹⁰⁶⁵ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/72.

söylenir.¹⁰⁶⁶ Bununla birlikte her iki ismin Arapça ve İbrânîce kökenlerinin farklı olmasını aynı kelimeyi ifade ettiklerine dair bir engel olarak gören değerlendirmelere rastlamak mümkündür.¹⁰⁶⁷ W. Winnet ise kelimenin İbrânîce açık bir anlamı bulunmamasından ve Arapça'dan İbrânîce'ye dönüşümün daha kolay açıklanabilmesinden (Kḥtn→ Ktn→Yktn) hareketle Yahudi kültürel ortamında üretilmediği sonucuna varmaktadır. Ona göre bu, Güney Arabistan'da hâkim bir kabulün Tevrat'ta yer almış şeklidir. Dolayısıyla Kahtân ismi Yahudiler tarafından Yoktan'a dönüştürülmüştür.¹⁰⁶⁸ Müellifin değerlendirmesini kabul edecek olursak Arap müelliflerin belirttiği, bir eski Ahit isminin ta'ribi¹⁰⁶⁹ esasında onun asıl haline rücu edişine; Kahtân-Yaktân-Kahtân şeklinde bir dönüşüm sürecine işaret eder. İslâmî dönemde Adnân'ın kuzey blokunun babası olarak temayüz etmesi karşısında kadim bir kavram yeniden gün yüzüne çıkarılıp, bu isim altındaki kabîlelerin bir asabiyye üzerinde toplanmalarını sağlayan nesebî bir figür olarak kullanılmıştır. Yahudiliğin Yemen'de yayılmasının da Kahtân'dan gelme fikrini beslemiş ve yaygınlaştırmış olduğu ihtimali de akıllarda tutulmalıdır.¹⁰⁷⁰

Kahtân ismi üç Güney Arabistan müsned yazıtında yer almaktadır ancak bu metinler onun “nesebi” ve İslâmî dönemdeki anlamı konusunda net bir bilgi sunmazlar. Bununla beraber kelimenin varlığı konusunda işaretler olması bakımından önemlidirler. Bu yazıtlardan Ja 635'te Himyerî kralının emriyle “Kinde ve Kahtân” kralı olarak nitelenen Rebîa el-Sevrî'ye düzenlenen saldırılar ve bunun sonucunda alınan ganimetlerden söz edilmektedir. DAI Bar'ân 2000-1'de ise yine aynı kral döneminde bizzat kendisinin yürüttüğü saldırı sonrası “Kinde ve Kahtân” kralı Rebîa b. Muâviye el-Sevrî'nin sürgün edilişini de içeren bilgiler verilmektedir.¹⁰⁷¹ Bu şehirde bulunan müsned mezar taşında ise kral Muâviye b. Rebîa el-Kahtânî, Mezhic ve Kahtân'ın kralı olarak tavsif edilmektedir. Bu metinlerdeki Kahtân, Kinde ve Mezhic

¹⁰⁶⁶ Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 340.

¹⁰⁶⁷ A. Fischer - A.K Irvine, “Kahtan”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 1997), 4/448; el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 236.

¹⁰⁶⁸ F.V. Winnett, “The Arabian Genealogies in the Book of Genesis”, *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honour of Herbert Gordon May*, ed. Harry Thomas. Frank - Herbert G. May (Newyork: Abingdon Press, 1988), 181-182.

¹⁰⁶⁹ Örn. bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/4.

¹⁰⁷⁰ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 236.

¹⁰⁷¹ Bkz. DASI.

gibi bir kabîle ismidir.¹⁰⁷² Yazıtların tarihi MÖ I. asrın ikinci yarısına uzanmaktadır. Buradan hareketle Kahtân kelimesinin bir “baba” ismi olarak, nesebî bir seviyeyi temsil eder şekilde kullanımının daha erken tarihlerde var olduğunu düşünebiliriz. Muhtemelen burada görülen Kahtân, daha sonra Yemenli kabîlelerin İslâmî dönemde kullandıkları ile aynı isimdir.

Adnân ve Kahtân’ın ne zaman yaşadığı konusunda yaklaşık bir tarih sunan rivayet ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür ancak bunu netleştirmek zordur. Örneğin neseplerdeki isimler üzerinden, her birine belli bir süre farz ederek hesaplamalar yapıldığı görülür ancak bunun oldukça yanıltıcı bir yöntem olduğunu söylemek gerekir. Neseb literatürü açısından ise Kahtân’ın Adnân’dan çok daha önce yaşadığı kabul edilmektedir.¹⁰⁷³ Tarihsel hakikatinden bağımsız olarak ensâb içerisinde kabul edilen kronoloji açısından da böyle olması gerekir zira Yemenliler asıl Arap, Kuzey Arapları ise bunu onlardan alarak Araplaşmış topluluklardır. Bu da Kahtân’ın Adnân’a göre daha kadim köklere dayanan bir “baba” olduğu fikrini beslemektedir. Yemen tarihini abartmakla kötü şöhreti bulunan Ubeyd b. Şerîyye’ye (ö. 67/686) atfedilen ifadelerde Yemenli Araplar güçlü bir devlet sahibi iken ne Mudar ne Adnân ne de Hz. İsmâîl henüz dünyaya gelmemişlerdir ve aralarında sekiz asırlık bir süre bulunmaktadır.¹⁰⁷⁴

Kahtân’ın kadim oluşu, neseplerin de daha uzun ve köklü olmasını, daha çok isim barındırmasını sağlamış oluyordu. Bununla birlikte özellikle Güney Arapları Kuzey’in Hz. Peygamber’den gelen nesebî üstünlüğünü dengelemek amacıyla halk hikâyelerini İsrâiliyyât ile mezcederek ve buna şiirler de ekleyerek hayali haberler ve kıssalar üretmişlerdir.¹⁰⁷⁵ Bu konuda göze çarpan ilk şey Kur’an’da olumlu ya da olumsuz olarak zikredilen pek çok kavim ve kişinin Kahtânî olduğunu iddia eden ve bunların detaylı neseplerini içeren rivayetlerdir. Âd ve Semûd gibi kavimlerin Kahtânî

¹⁰⁷² A. T. el-Ensârî, “Edvâ cedîde alâ devleti Kinde min hilâli âsâri Karyeti’l-fâv ve nukûşihâ”, *Dirâsâtu Târihi’l-cezireti’l-Arabiyye: el-Kitâbü’l-evvel*, ed. Sâmî b. Seyyid Hammâs vd. (Riyad: Câmiatü’l-Melik Suud, 1984), 1/2/8-9.

¹⁰⁷³ Kurtubî, *et-Ta’rifü’l-ensâb*, 146.

¹⁰⁷⁴ ‘Ubeyd b. Şerîyye, *Ahbâru ‘Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî fî ahbâri’l-Yemen ve eş’ârihâ ve ensâbihâ ‘ale’l-vefâ’i ve’l-kemâl* (San’a: Merkezü’l-Dirâsat ve’l-Buhus, 1979), 326.

¹⁰⁷⁵ Abdülazîz Dûrî, *Neş’etü ‘ilmi’t-târih ‘inde’l-‘Arab* (el-Ayn: Merkezu Zayed li’t-Tûras ve’t-Tarih, 2000), 17.

olduğuna dair rivayetler bunun geniş plandaki örnekleridir. Kişisel planda ise Kehf sûresinde (18/34) ismi verilmeden malının çokluğu ile övüldüğü anlatılan kişinin Ezdli “Himâr b. Mâlik...”, Ashab-ı Kehf’in (el-Kehf 18/9-26) Lahmî oluşu, Firavun’un karısının (Tahrîm 66/11) Âsiye bt. Muzâhim isminde bir Lahmî, Şuayb’ın (as) bir Cüzâmlı, Hz. İsa zamanındaki Firavun’un bir Lahmî, Hz. Lokman’ın “Lokman b. Âd...b. Himyer”, Zülkarneyn’in Himyerî ya da Tübba’nın dayısı oluşu, Belkıs’ın bir Himyerî, Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasında gemileri gasp ettiği (el-Kehf 18/79) anlatılan kişinin Mâlik b. Fehm el-Ezdî olduğu şeklinde ifadeler rastlamak mümkündür.¹⁰⁷⁶ Bunların genellikle kuzeyin neseb kültürüne uyum sağlamaya ve dengelemeye, kendi asil köklerini ispat etmeye çalışan güneyli kabîlelere nispet iddiası olduğunu görmekteyiz. Böylece nesebin tarihle ilişkisi de göz önüne çıkmış olur. Kabîleler -muhtemelen- bu isimleri kendine bağlayarak tarih yazan bir konuma ulaşmayı amaçlamaktadırlar. Bu tür rivayetlerin Adnânî taraftarı bazı nadir istisnalarına da rastlamak mümkündür. Temîm’den Benî Sa’d’ın bir darb-ı meselde ismi geçen kişiyi kendilerine -İbnü’l-Kelbî’nin asılsız olarak işaret ettiği şekilde- nispet etmeleri buna örnek verilebilir.¹⁰⁷⁷ Adnânî ve Kahtânî nesepler arasındaki nesil farkından da anlaşılacağı üzere muhtemelen Yemen kabîle isimleri kuzeyli mukabillerinden farklı olarak bu tür rivayetleri kaldıracak bir kronolojik uzaklığa işaret etmektedirler.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Adnânî tarafına bu tür bir nispet oldukça azdır. Bu da kuzeyli kültürün İslâmî dönemdeki baskınlığı ile ilgili olmalıdır.¹⁰⁷⁸ Kimi rivayetlerde bunların iki taraf arasındaki çekişmenin mahsulü olduğuna dair işaretleri bulmak mümkündür. Hz. Yûsuf’u Mısır’a satan kişinin nesebi konusundaki iki farklı görüşün bulunması ve bunların birinin Hz. İbrâhim’e diğerinin ise Lahm’a ulaşması ya da daha net işaretler sunan Cemşîd’in öldürdüğü Dahhâk anlatısında ikinci ismin Nizârîlerin “iddiasına” göre Adnânî, Yemenlilerin “iddiasına” göre ise Ezdli oluşuna

¹⁰⁷⁶ İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 365; Suhârî, *el-Ensâb*, 1/143; 2/519, 777; Resûlî, *Turfetü’l-ashâb*, 34; İbn Hişâm, *Kitâbü’t-tûcân*, 79; Apak, *Asabiyet*, 268-269.

¹⁰⁷⁷ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 246.

¹⁰⁷⁸ *el-Fâsıl* müellifi ise Yemenlilerin üstün yanlarını gören Adnaniler’in neseplerine sarılıp Hz. İbrâhim’i ön plana çıkardıklarını belirtmektedir ki bunu da kuzeyin baskınlığı karşısındaki bir tepki olarak değerlendirebiliriz. Bkz. Meçhul, *el-Fâsıl*, 375.

dair ifadeler¹⁰⁷⁹ bunun göstergeleri arasındadır. Birinci kişi konusunda iki nesebi uzlaştıran ve Hz. İbrâhim soyundan olduğu halde Lahm'a nispet edildiğine dair ifadeler bulunmaktadır.¹⁰⁸⁰ Bu telif, konunun iki taraf arasında yoğunluğu az olmayan bir tartışmaya tekabül ettiğine işaret etmektedir.

Yukarıdaki örnekler Kur'an'ın neseple övünme konusunda önemli bir argüman olarak kullanıldığını gösteriyor. Fakat bazen olumsuz olarak yer verilen isimlerin -ki bunlar nüzul dönemi açısından Kureyşli/Adnânî, uzak Câhiliye açısından ise Kahtânîlere mensup/mensup addedilen kişiler ve topluluklardır- birer övünç vesilesi olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bunun kişisel nesepler planındaki bir örneği meselenin anlaşılması bakımından sunulabilir. Buna göre, Zübeyr b. Bekkâr, nesebini verdiği Velîd b. Muğîre için “O *vehîd'dir*” ifadesini kullanmakta ve bunun açıklamasına dair bir bilgi eklememektedir.¹⁰⁸¹ İlk bakışta bu, onun için bir övgü ifadesi olarak anlaşılabilir. Nitekim aynı müellifin aktardığı rivayetlerde oğlunun, babasına atfedilen bu sıfatla övündüğü ve “*Ben İbnü'l-vehîd'im*”¹⁰⁸² dediği belirtiliyor. Bu kelime ise el-Müddessir sûresindeki (74/11) Velîd b. Muğîre hakkında inen “Benim tek başına/onu tek başına¹⁰⁸³ (vehîd) yarattığım kişiyi bana bırak” mealindeki âyette geçmektedir ve bu sûrede hitap edilen kişi için övünülecek ifadeler değil; azaba duçar olacağına dair sert bir anlatım bulunmaktadır. Buna benzer kullanımları *el-Fâsıl* müellifinin ifadelerinde bulabiliriz. O, Adnânî ve Kahtânîleri hasep ve nesep bakımından kıyas ederken Tübbâ'lara (ed-Duhân 44/37) ve Arabu'l-âribe içerisinde sayılan Âd kavmine dair âyetlerdeki (Fussilet 41/15) ifadelerden Kahtânî Arapları'nın güç, kuvvet ve yöneticiliklerine dair sonuçlar çıkarmıştır.¹⁰⁸⁴ İbn Kuteybe ise birinci âyetten müellifin çıkardığı sonuçların tam tersine ulaşmaktadır. Buna göre bu âyet hasep bakımından Yemenliler'in üstünlüğüne ya da onlar gibi olduklarına işaret olamaz çünkü Kureyş (Adnânîler olarak kabul edebiliriz) Allah'ın alemlere rahmet

¹⁰⁷⁹ Hillî, *el-Menâkıbü'l-mezîdiyye*, 1/33-34.

¹⁰⁸⁰ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/213.

¹⁰⁸¹ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/443.

¹⁰⁸² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/265. Esmâ bt. Ebû Bekir'in “Zâtü'n-nitâkeyn” lakabının Şamlı askerler tarafından küçük düşürücü bir ifade sanılarak Abdullah b. Zübeyr'e “*Ey Zâtü'n-nitâkeyn'in oğlu*” şeklinde bağrıldığına dair rivayet de buna dair bir örnek olarak sunulabilir. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/374.

¹⁰⁸³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/201.

¹⁰⁸⁴ Meçhul, *el-Fâsıl*, 275.

olarak seçtiği Hz. İbrâhim'in soyundandılar. Yemenliler'in ise Hz. Nûh dışında bir peygamber "babaları" yoktur.¹⁰⁸⁵ *el-Fâsıl* müellifinin değerlendirmelerine dönecek olursak, Kahtân soyu Câhiliye'nin haseplerine bütünüyle sahipken Mudar çöl ehli ve fakirlik içinde yaşayan topluluklardır. İslâm döneminde elde ettikleri yöneticiliği ise İslâm'ın öngördüğü şekilde yürütememişlerdir.¹⁰⁸⁶ Her iki grup arasındaki çekişmenin nesep üzerinden ifade edilmesine örnek oluşturacak biçimde müellife göre Benî İsmâil soyundan Adnânîler'de bulunan doğru söz, cesaret, güzel ahlak vs. özellikler onların Kahtânî annelerinden ve dayılarından aldıkları faziletlerdir. Kötü özellikleri ise amcaoğulları Benî İsrâil ile nesep bağları sebebiyledir. Buna mukabil Kahtânîler üstün özelliklerini kendi soylarından alırlar. Onlarda bulunan menfi özellikler ise Adnânî dayılarından ileri gelmektedir. Nitekim Adnânî kabîlelerin olumsuz cevap verdiği Hz. Peygamber'e Evs ve Hazrec'in olumlu cevap vermesi onların aslı ve kadim köklerinin yönlendirdiği bir harekettir.¹⁰⁸⁷

Nesep bu şekilde dışarıdan isimlerle genişletilip derinleştirilirken var olan figürler üzerine bazı özelliklerin atfedildiğini görüyoruz. Bu da faziletler yani nesebi besleyen hasep üzerinden bir öne geçme çabasıdır. Bunlar arasında ilk göze çarpan Arapça'yı önce hangi tarafın atalarının konuşmuş olduğudur. Bu da kimin hakiki Arap olduğu tartışmasında iddia sahibi tarafı ileri geçirmiş olmaktadır. Nitekim ilk Arapça konuşanın Hz. İsmâil olduğu fikrine karşılık Yemenlilerin sahiplendiği iddialara göre bu isimler Âbir, Hz. Hûd ya da Ya'rûb'dur.

Adnân-Kahtân ayrımı bu iki ismin oldukça uzaktaki ataları üzerinden de temellendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin İbn Hişâm'ın anlatımında Âbir ve oğlu Hz. Hûd ilk kez Arapça konuşmuş ancak Adnânîler'in cedit olan diğer kardeş -Allah'ın dilemesiyle- konuşmamıştır.¹⁰⁸⁸ Bu söylemin nihaî noktasını özellikle Yemen nesepleri etrafında oluşturulan efsanevî isimler ve bunların rol aldığı neredeyse

¹⁰⁸⁵ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 90-91; Savant, *Genealogy and Ethnicity in Islam*, 73-74.

¹⁰⁸⁶ Meçhul, *el-Fâsıl*, 381.

¹⁰⁸⁷ Meçhul, *el-Fâsıl*, 276.

¹⁰⁸⁸ İbn Hişâm, *Kitâbü't-ticân*, 107; Alî b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedat Kadı. (Beyrut: Dâru Sadır, 1988), 7/81. Şuûbiyye döneminde bunun tersi bir örneği İbn Kuteybe ortaya koyar. Benî İsrâil peygamberleri ile Hz. İsmâil; dolayısıyla Araplar arasında bir bağ kurmaya çalışan müellif ilk kez Arapça konuşanın Hz. İsmâil olmadığını savunarak Şuûbiyye'nin iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 53.

dünyanın tamamına uzanan fetihler oluşturmaktadır. Bu fetihler sayesinde pek çok topluluğun Yemenli kökenleri de açıklanmış oluyordu zira ilgili Yemen kralı oğlunu ya da bir nâibini bırakıyor ve halk onun soyundan gelmiş olarak açıklanıyordu.

Kitâbu't-Tîcan ve Ahbâru Ubeyd b. Şerîyye gibi eserlere bakıldığında Yemen kökenli hükümdarlar dünyaya hâkim ve ona yön veren figürler olarak sunulurlar. Örneğin Himyer b. Sebe, Yâfes soyundan pek çok halkı itaat altına alan bir kraldır. Mekke de onun yönetimi altında bir bölgedir. Şecerede birkaç seviye üzerinde bulunan Ya'rûb ise Sâmîler'in lideri olarak Hâm ve Yâfes soylarına vergi koyan, gerektiğinde yaşadıkları bölgeden çıkaran güçlü bir kral olarak sunulmaktadır.¹⁰⁸⁹ Sayısını çoğaltabileceğimiz bu örneklerde tarih yeniden Kahtân soyu merkezli olarak inşa edilmektedir. *el-Fâsıl* adlı eserin meçhul müellifinin abartılı ifadelerinde bu bakış açısının yansımalarını bulmak mümkündür. Ona göre Kahtânîler dünyanın aslı ve köküdürler çünkü hangi Peygamber gelirse gelsin yolu bir şekilde bir Yemenli kralla kesişmektedir. Hz. İbrâhim, Hz. Süleyman, Hz. İsa gibi peygamberler zamanında da bu böyledir. Müellif sözü aslında bu tür bir geri projeksiyonun sebebini izah edercesine “İslâm gelene kadar hâkimiyet hep Kahtânîler'de kalmıştır” demektedir. Geçmişin övücü şimdinin telafisi olarak sunulmaktadır. Hâkimiyet değişse de halifeler ana dayanak noktası olarak Yemenli kabîleleri tercih etmiştir ve bu durum Abbâsîler'in onları Türklere tercih etmelerine kadar böyle devam etmiştir.¹⁰⁹⁰ Bu tür rivayetlerdeki abartılı yön ilk bakışta kendini ele verir niteliktedir. Nitekim onların bu yönü İbn Hazm, İbn Haldûn gibi -birinci isim için kısmen kaydıyla- neseplere eleştirel bakabilmiş müelliflerin tenkidine maruz kalmıştır.¹⁰⁹¹

Geriye dönük isimlere duyulan sempati kendi soyundan olsa da Müslüman olmayan kişilerin yalnızca kan bağından dolayı sahiplenilmesi anlamına da geliyordu. Bu da bir bakıma nesebin Câhiliye'deki gibi asabiyyeye dönüşmüş şekline tutunmak demektir. Hz. Peygamber'in ifadelerinde bu tür bir yaklaşım şiddetle reddedilmiş ve yasaklanmıştır. Onun Mekke'nin fethi sırasında yaptığı uyarılarda bunu görmek

¹⁰⁸⁹ İbn Hişâm, *Kitâbü't-tîcân*, 40, 60.

¹⁰⁹⁰ Meçhul, *el-Fâsıl*, 320-322. Bu konuya dair değerlendirmeler için bkz. Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik* (İstanbul: Siyer Akademi, 2022), 313-318.

¹⁰⁹¹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 129; Şerefeddin, *Târihü'l-yemeni's-sekafi*, 28.

mümkündür.¹⁰⁹² Bu gibi kişiler cehennem yakıtı olduğundan onlarla övünmek Câhiliye övünmesi olarak nitelendirilmekte ve buna tevessül eden de çürümüş bir parçayı iten böcekten daha aşağı bir seviyeye düşmekle ikaz edilmektedir.¹⁰⁹³ Hz. Peygamber’e isnat edilen bir rivayette ise Müslüman olmayan dokuz babasını geriye doğru sayan ve kendini onlara nispet ederek övünen kişiye onuncuları olarak ateşte yer almasının yaraşacağı bildirilmektedir.¹⁰⁹⁴

Adnânî ve Kahtânîler arasında müşrik soyun sahiplenilmesi konusunda bir değerlendirme yapan *el-Fâsıl* müellifi bu konuda ikincinin tarafını tutar ve Adnânîleri yukarıdaki sınırları çiğnemekle suçlar. Buna göre Kahtânîler sırf kendi soylarından diye inatçı kafirleri ya da masum kanı akıtmakla öne çıkmış kişileri sahiplenmezler. Oysa Kureyş, nesep sahibi Ebû Cehil gibiler için aynı yaklaşımı sergilememektedir.¹⁰⁹⁵ Muhtemelen bu hassasiyetin de beslediği bir düşünce geriye dönük ataların temize çıkarılması, onlara muvahhid/hanîf oluş gibi İslâm’ın getirmiş olduğu pek çok özelliğin atfedilmesini içeren rivayetlerin ortaya çıkmasını desteklemiş oluyordu.

Adnânî tarafın nesep konusunda en önemli argümanı Hz. Peygamber’in kendi aralarından seçilmiş olmasıdır. Kabîlevî bir bakış açısına göre bu, başta Benî Hâşim olmak üzere genişleyen halkalar şeklinde bütün Adnânîlere, onun konumundan kaynaklanan nesebî bir üstünlük bahşetmiş oluyordu.¹⁰⁹⁶ Üstelik bu düşünce bizzat Hz. Peygamber’e dayandırılan ifadelerle tasdik edilmekte ve Araplar-Mudar-Kinâne-Kureyş, kendisinin mensup olduğu soylar olmakla diğerlerine üstün tutulmaktaydı.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹² İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/412; Salâhüddîn Münîd, “Mukaddime”, *Turfetü’l-ashâb fî ma’rifeti’l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 4.

¹⁰⁹³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, t.y.), “Edeb” 121 (No. 5116).

¹⁰⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/445 (No. 17212).

¹⁰⁹⁵ Meçhul, *el-Fâsıl*, 323.

¹⁰⁹⁶ Benzer ifadeler için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği: İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik* (Ankara: Otto, 2016), 112. Buna dair bir örnekte Hz. Peygamber, huzurunda Rebîa ve Mudarlı olmadığını ve Himyerî olduğunu vurgulayan bedevîye “*Bu nesep seni Allah ve Resulünden uzaklaştırmıştır*” demektedir. Bkz. Câhiz, *el-Mehâsin ve’l-ezdâd*, 139. Bu örneğe yer veren (Ali b. Zeyd) Beyhakî (ö. 565/1169) bu “hadis” üzerinden, kim Hz. Peygamber’e nesep yönünden yakın olursa o Allah’ın rahmetine daha yakın olur” sonucunu çıkarmaktadır. Bkz. Beyhakî, *Lübâb*, 1/198.

¹⁰⁹⁷ Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târik b. Avazullah b. Muhammed vd. (Kahire: Daru’l-harameyn, 1995), 4/135 (No. 3802).

Burada Kahtânîler Araplar dışındakilerden üstündürler ancak Adnânîler kendilerinden nesebî olarak öndedirler. Farklı bir versiyonda ise ima yolu ile acemlerden ayrılan Yemenliler seçkin tarafa dahil edilmemekte; Benî İsmâîl içerisinde Kinâne-Kureyş-Benî Hâşim, Allah tarafından Hz. Peygamber'in gönderilmesi için seçilen soylar arasında sıralanmaktadır.¹⁰⁹⁸ Bu hadislerin İslâm'ın genel bakış açısı, Hz. Peygamber'in kabileciliğe yaklaşımı ve uygulamaları sadedinde değerlendirildiğinde gerçeği yansıtmadıklarına dair değerlendirmelere rastlamak mümkündür.¹⁰⁹⁹ Burada dikkat çekici olan kutuplaşmanın derinliğinin, tarafların kendi iddialarını Hz. Peygamber üzerinden meşruiyet sağlama ve onun adına hadis uydurma yoluna sevk etmiş olmasıdır.

Kahtânî savunusu yapan *el-Fâsıl* müellifinin bu konudaki değerlendirmeleri temelde nesep ve hasep ilişkisi üzerinde şekillenmektedir. O, öncelikle Mudar'ın seçilmişliğine dair hadisin senedinin uydurulduğunu ifade etmektedir. Devamında bu rivayetlerin Kur'an'la çeliştiğine dair iki âyet üzerinden tespitler yapar. Öncelikle bu durum el-Hucurât sûresindeki (49/13) “insanların üstünlüğünün takvaya bağlanması”na aykırıdır. İkinci olarak ise en-Nisa (4/1) sûresinde “insanların tek bir nefisten yaratılmış oldukları” belirtilir. Bu da onları öz itibarıyla kardeş kıldığı için bu nefsin bir çocuğunun diğer çocuğuna üstünlüğü söz konusu olamaz. Müellif ayrıca Hz. Peygamber'in Arap ve Arap olmayan arasındaki farkın ancak amelle gerçekleşebileceğine dair ifadelerini de göz önüne alarak ilgili rivayetlerin ancak bir yalan olabileceğini belirtmektedir.¹¹⁰⁰ Devamında ise aklî ve naklî bazı delilleri mezc ederek Hz. Peygamber'in kendi kavminin, kendinden önce ve sonra olmak üzere nesebî seçkinliğine sebep olamayacağına dair argümanlar öne sürmektedir. Buna göre eğer böyle bir şey olsaydı geçmiş peygamberler için de geçerli olması gerekirdi; oysa böyle bir şey Kur'an'da belirtilmemektedir. Ayrıca Hz. Nûh'un oğlunun bizzat Kur'an'daki ifadelerle yaptığı kötü işten dolayı aileden sayılmaması (Hûd, 11/45-46) ve Hz. İbrâhim'in kendi soyundan önderler kılınmasına dair isteğinin İlâhi irade

¹⁰⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/194 (No.16987). Müslim, “Fezâil”, 1 (No. 1).

¹⁰⁹⁹ İsmail Kanbaz, *Bazı Milletler ve Dillerle İlgili Övgü Ya da Yergi İçeren Hadislerin Tahlili (Araplar Farslılar ve Türkler Bağlamında)* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 15, 18.

¹¹⁰⁰ Meçhul, *el-Fâsıl*, 376-377.

tarafından geri çevrilmesini de (el-Bakara 2/124) buna örnek vermektedir. “Nesepler eğer bir maden yani öz itibariyle insandan insana aktarılan değişmeyen cevherler olsaydı maymun ve domuzlar bazı insanlardan nesep olarak daha faziletli olmalıydılar çünkü onlar Benî İsrâil’in isyancılarıdır” diyerek yine âyetler (el-Bakara 2/65) üzerinden bir itiraz öne sürmektedir. Eğer nesep mutlak bir şey olsaydı madenler arasındaki farklar ortadan kalkacak hepsi öz itibariyle aynı olacak ve Peygamber soyundan yalnızca peygamberler, kafir soyundan ise ancak kafirler gelebilecekti ki bu da onların tek bir babadan değil de ayrı ayrı babalardan gelmelerini gerektirmelidir. Bu da Kur’an’ın “Sizi tek bir nefisten yarattık” ifadeleriyle çelişmiş olmaktadır.¹¹⁰¹

Adnân-Kahtân ayrımı Arap siyasî tarihi açısından modern döneme kadar etkisini sürdüren bir olguyu temsil etmektedir.¹¹⁰² Bu ayrımın İslâmî dönemde nesep kitaplarında belirtilen haline ulaştığına dair güçlü bir kanı bulunmaktadır. Arap yarımadasındaki kadim kökleri konusunda ise çeşitli bakış açıları bulunur. Örneğin Ş. Günaltay her iki kesimin de köken itibariyle Arap olmalarına rağmen bu bölünmenin sosyal hayat, lehçe, din, özel isimler bakımından farklılık üzerinden şekillendiğini belirtir.¹¹⁰³ Bir başka bakış açısına göre farklılık temelde bedevî ve hadarî üzerine kuruludur ve Yemenli yerleşik halk ile kuzeyden gelen bedevî kabîleler, tarım toplumu ile göçebelik arasındaki karşıtlık üzerinden temellendirilir. Bu karşıtlığın temel kavramı A‘râb’dır. Bunlar Yemen yazıtlarının Yemen toplumu dışında telakki ettikleri Orta Arabistan’da yaşayan göçebe, ticaret kervanlarını koruyan, Sebe ordusunda asker olarak görev yapan (örn. Ir 32), otoritenin zayıfladığı dönemlerde yerleşik Yemenlilere saldırılar düzenleyen (örn. Ja 561bis) kabîlelerdir. MS I. asırdan itibaren yazıtlarda görülmeye başlamışlardır. Kinde, Kahtân ve Mezhic gibi kabîleler ise Yemen sınırlarında önde gelen aileler etrafında yine Yemen devletlerine bağlı yarı bedevî devletler haline gelmişlerdir. Bu kabîleler de yazıtlarda Yemen’e nispet edilmeyip, Yemen’in dışında kabul edilirler. Bu kabîleler, Sebe’nin gücü Orta Arabistan’a doğru yayılmaya başlayınca kendilerini Yemen’in bir parçası olarak gördüklerinden İslâmî dönemde Kahtânî kabîleler olarak kabul edilmişlerdir. Oysa kendilerine A‘râbîlik isnat edilmektedir, dolayısıyla kuzeyden gelmiş ve bu bölgelere yerleşmişlerdir. Bu da

¹¹⁰¹ Meçhul, *el-Fâsıl*, 375-380.

¹¹⁰² Buna dair örnekler için bkz. Goldziher, *İslam Kültürü*, 1/133-134.

¹¹⁰³ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 39-40.

Yemenli yerleşik kabîlelerin “öteki” olarak kabul ettikleri kabîlelerle İslâmî dönemde nesebî bir birlikteliği benimsediklerini göstermektedir. Bununla birlikte daha kuzeydeki bedevî kabîlelerin Yemen üzerine saldırıları devam etmiş; güneydeki devletler ise hâkimiyetlerini kuzeye doğru genişletmek üzere sistemli seferleri Ebrehe döneminin sonlarına kadar devam ettirmiştir. İki toplum arasında var olan fark bu seferler ile daha da pekişmiş, aradaki husumet beslenmiş ve İslâmî dönemde karşımıza çıkacak olan Adnânî-Kahtânî neseb ayrımı ortaya çıkmıştır.¹¹⁰⁴ Bununla birlikte kimi rivayetlerde rastlanıldığı üzere İslâm öncesi dönemde Adnân ve Kahtân etrafında geniş kitleler halinde hareket eden kabîlelerin varlığı genellikle kabul görmemektedir. Buna dair nadir eyyâm anlatıları ise muhtemelen geriye dönük inşa ya da geçmiş haberlerin anakronik bir biçimde tedvîn asrının terminolojisi ile okunmasından dolayıdır.¹¹⁰⁵

Adnân-Kahtân ayrımının coğrafi dağılımın nesepler üzerindeki yansıması olduğuna dair değerlendirmelere de rastlamak mümkündür. Bununla birlikte İslâm öncesi kabîlelerin yayılışı net bir biçimde bu dağılım üzerinden yapılan taksimi desteklememektedir. Örneğin Kuzeydeki Lahm ve Gassân güneyli kabîleler olarak kabul edilirler. Bu da mevcut taksimin doğuşunu bu kabîlelerin güneyden göçü öncesi kuzey-güney ayrımının net biçimde var olduğu bir coğrafi ayrım zamanına bağlar.¹¹⁰⁶ Bu, nesebin kabîle ve üstü yapılar açısından yaşadığı coğrafyayı yansıtan ve dönüşebilir bir kavram olması bakımından makul olabilir. Zira modern dönem neseplerinde kabîlelerin coğrafi dağılımı aynı zamanda onların neseplerdeki yerini de belirlemektedir.¹¹⁰⁷ Ancak sonraki gerçekliğini tarihselleştirmek gibi bir vartadan da hâlî görünmemektedir. Bununla birlikte nesebin, kabîle açısından ortak bir atadan gelme düşüncesi ya da inancının coğrafya üzerinden ortak çıkarılara yansıması ve neseplere dönüşmesi şeklinde bir süreci takip ettiğini, onun yapısal bir özelliği olarak belirtmek gerekir.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁴ M. A. Bafikiyye, *fi'l-'Arabiyyeti's-saîde*, 27-32; Dresch, *Tribes of Yemen*, 1/44; Ali, “el-Müdevvenât”, 236; el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 233-234.

¹¹⁰⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 2/144.

¹¹⁰⁶ Dûrî, *The Historical Formation of the Arab Nation*, 12.

¹¹⁰⁷ Laura Bohannan, “A Genealogical Charter”, *Africa: Journal of the International African Institute* 22/4 (1952), 301.

¹¹⁰⁸ Dûrî, *The Historical Formation of the Arab Nation*, 35.

Bu iki kavramın İslâmî dönemdeki kapsamı konusunda yaptığı değerlendirmelerde P. Crone ikinci fitne dönemine vurgu yapar. Bunun ordu ve siyasetin gündemi olduğunu, halk arasında örneğin tüccarlar için böyle bir ayrımın söz konusu olmadığını da belirtmektedir. Fetihlerden sonra kabîlelerin çok geniş bölgelere dağılmasından dolayı ortak hareketlerinin zorlaşması onun sunduğu argümanlar arasında bulunur.¹¹⁰⁹ I. Goldziher ise bunun başlangıç dönemlerinde kapsamının darlığına işaret eder ve şairlerin bu kamplaşmanın yayılması konusundaki rolüne dikkat çeker.¹¹¹⁰ Şairlerin bu konudaki etkisinin bariz bir örneğini Kümeyt'in (ö. 126/744) isyan eden Abdullah b. Muâviye'nin (ö. 129/746) isteğiyle rekabeti körükleyen şiirler inşâd etmesinde bulabiliriz.¹¹¹¹

P. Crone bu seviyedeki neseplerin ve karşıtlığın teşekkülü konusunda eyaletlerdeki yerleşimin etkisine dikkat çeker. Valiler atanırken gözetilen kabîlevi bağların ve onların uygulamalarının bu karşıtlığı beslediğini, merkezden çevreye doğru ilerleyen bu durumun ikinci fitne döneminde bütün siyaseti etkileyen bir forma büründüğünü belirtmektedir. Kabîlelerin eyalet siyasetinde önemli birer aktör haline gelmesi, nesepler üzerinden ortak köken, kardeşlik, amca oğulluğu vurguları yapılarak geniş planda ittifaklar gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.¹¹¹²

Modern dönemde yapılan değerlendirmelerde Adnân-Kahtân arasındaki ayrımın genellikle kültürel, siyasî ve sonradan olma yönüne vurgu yapılırken Dozy'nin bir nevi ırkların farklılığından doğan genel psikolojik hallerin ve karakterlerin her iki grubu birbirinden ayırdığına dair görüşü klasik nesep bakışıyla uyumludur. Goldziher bunu açıklarken karşı tarafın kötü davranışları rakibine atfindan ileri geldiği şeklinde bir görüşe meyletmekte ve bu ayrımın İslâm öncesine uzandığını kabul etmektedir.¹¹¹³ C. Ali de bu görüşlere (Dozy) değinir. O da iki grup arasındaki karşılıklı müfâhare ve düşmanlığı belirtir. Ancak bunun daha alt birimlerde de var olduğunu ve karşılıklı düşmanlıklar üzerinden böyle bir iddianın temellendirilemeyeceğini savunmaktadır.

¹¹⁰⁹ Crone, "Qays and Yemen", 7, 42.

¹¹¹⁰ Goldziher, *İslam Kültürü*, 1/135.

¹¹¹¹ Kara, *Kelb Kabilesi*, 13.

¹¹¹² Crone, "Qays and Yemen", 43, 52.

¹¹¹³ Goldziher, *İslam Kültürü*, 146-147.

Ona göre bu düşünce tamamıyla kabîle çekişmelerinin nesepler üzerindeki yansımasından ibarettir.¹¹¹⁴

Adnânî ve Kahtânî ayrımının İslâmî dönemde hangi taraflar vasıtasıyla geliştiği yani bu grupların öz itibariyle kimi temsil ettiği konusunda W. Caskel'in Kahtân sembolünün Hıms'taki Benî Kilâ' tarafından ortaya atıldığı ve Kelbîler tarafından sahiplenilerek Kudâa grubu ile genişleyerek, nihaî halini aldığı şeklindeki yaklaşımı ile I. Goldziher'in bu ayrımın kökenlerini kabul eden ancak nihaî şeklinin oluşmasında Ensar ve Muhacirler arasındaki rekabete vurgu yapan görüşleri zikredilebilir.¹¹¹⁵ Caskel'e göre bunun öncesinde değişik bölgelere dağılmış Yemenli kabîleleri coğrafi söylem üzerinden birleştiren bir üst kimlik câri idi.¹¹¹⁶ Goldziher'in değerlendirmelerinde ise Mekkeli önde gelenlerin Ensarı kendilerine denk kabul etmemeleri sonucu onların Yemen'in kadim geçmişi ile övündüğüne dair bir ihtimal ön plana çıkar. Bu yaklaşımıyla -muhtemelen- şehirlerin kurulması ile gerçekleşen kabîle karşılaşmalarını İslâm'ın ilk yıllarında Medine döneminde de yaşanmış gibi kabul etmektedir. Ona göre bu nüve etrafında kendilerini Ensar'a nispet eden grupların katılımıyla Kahtânî düşüncesi genişlemiştir ve H. I. asırdan itibaren de genel bir düşünce olarak toplumsal zeminde kabul görmüştür.¹¹¹⁷

Kaysî-Kelbî rekabetinin kökenlerinin İslâm öncesine uzanan kadim bir nesebî karşıtlık olmadığı, bunun Şam bölgesinde İslâm öncesinde kendilerini bölgenin asıl sahibi kabul eden yerleşik kabîleler ile fetihlerle birlikte buraya yerleşen kabîleler arasında İslâm sonrasında ortaya çıkan bir düşmanlık olduğu şeklinde değerlendirmeler de bulunmaktadır. Buna göre sosyal, ekonomik ve siyasî çekişmelerin nesebî yansımasından ibaret olduğu kabul edilir.¹¹¹⁸

M. Söylemez'e göre Adnânî-Kahtânî gruplaşmasının kökenleri Fîl hadisesinin öncesine uzanır. Kureyş'in kervan ticaretine hâkim olması güneyle aralarında ilk çekişmenin işaretleri olarak görülür. Fîl hadisesi sonrasında ise özelde Kureyş genelde

¹¹¹⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 2/125, 144.

¹¹¹⁵ Goldziher, *İslam Kültürü*, 1/150; Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 92.

¹¹¹⁶ Abed el-Rahman Tayyara, *The Reflection of Non-Islamic Cultures in Early Islamic Universal Histories* (Ann Arbor: New York University, Ph.D., 2005), 31.

¹¹¹⁷ Goldziher, *İslam Kültürü*, 1/146-147.

¹¹¹⁸ Yûsuf İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-ahdâsü'lletî sebekathâ ve mehhedet lehâ* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988), 185-186.

ise Hicaz Arapları'nın ahmesî olarak ayrıcalıklı bir dinî konum etmeleri karşısında Yemenli Araplar'ın hille ehli olarak ikinci seviyeye düşmeleri bu ayrımın önemli sebepleri arasında yer alır. Müellife göre Hz. Peygamber'in Kuzey Arapları arasından çıkmasına Güneyli Araplar yalancı peygamberler etrafında isyan ederek cevap vermişlerdir. Söylemez'e göre Kuzey Arapları'ndan Ridde olayları sırasında isyan eden kabileleri, Güney-Kuzey kimliğinin bir çekişmesi olarak gören bakış açısı çerçevesinde bir istisna saymak gerekir. Bu ayrışma Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi olayları ile pekişmiş, Emevîler'in sonuna kadar hayatiyetini sürdürmüştür.¹¹¹⁹

Klasik dönemin bakış açısı bu ayrımın Kahtân ve Hz. İbrâhim üzerinden teşekkül ettiğine vurgu yapmakla birlikte *el-Fâsıl* müellifinin ifadelerinde Emevî döneminin bu ayrımın keskinleşmesi konusundaki etkisine dair işaretler müşahade edilir. Buna göre Muâviye döneminde halifenin kendisinin de aktif olarak yer aldığı atışmalar Yemen/Kahtân ve Nizâr/Adnân ayrımını belirgin hale getirmiştir. Müellif, Bizans'a karşı Anadolu'ya gönderilen bir ordu içerisinde meydana gelen olaylarda Kaysî/Nizârî ve Yemenî ayrımının net biçimde görüldüğünü ve bunun Muâviye'yi etkilediğini belirtmektedir.¹¹²⁰ Buna göre Muâviye bu dönemde Kahtân'ın Câhiliye'deki hâkimiyetine mukabil Hz. İbrâhim ile Fârisîlerin akrabalığını vurgulamış ve onların saltanatı ile övünmüştür. Müellife göre böyle bir nesebin oluşması ve Hz. İbrâhim'in Fârisîlerin babası olması imkânsızdır ancak bu asılsız nesep benimsenmiş ve Nizârîler ile İranlılar arasında yardımlaşma gerçekleşmiştir.¹¹²¹ Bu rivayetler üzerinden kesin ve bağlayıcı bir sonuç çıkarmak zordur zira değişen siyasî ortamda taraflar arasında yer değiştirmeler de gerçekleşmektedir. Ayrıca bunlar sonraki dönemin edebi tartışmalarının eklemelerini de içeriyor olabilir. Ancak bir dönem Muâviye'nin Yemenliler'e eski dostluklarını hatırlatması¹¹²² girift bir durumla karşı karşıya olduğumuzu hatırlatmaktadır. Ayrıca onun muhtemelen Hz. Ali tarafında olduklarından Ensar'a karşı bazı şairleri görevlendirmesi de onların Kahtân üzerinden kendilerini savunmalarına yol açmıştır¹¹²³ ve Adnân-Kahtân karşıtlığını beslemiştir.

¹¹¹⁹ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Küfe* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 323-335.

¹¹²⁰ Hemdânî, *el-İklîl*, 2/203; Meçhul, *el-Fâsıl*, 307-308.

¹¹²¹ Meçhul, *el-Fâsıl*, 311.

¹¹²² Hemdânî, *el-İklîl*, 2/165.

¹¹²³ Hemdânî, *el-İklîl*, 2/170-173.

Nihayetinde bu dönemin Adnân-Kahtân ayrımının gelişmesi konusunda önemli bir etkisinin olduğunu hatırdâ tutmak gerekir.

Var olan tartışmalar öyle görünüyor ki hızlı biçimde toplumsal yapıya sirayet etmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Buna dair Vali Haccâc'dan kaçarken sürekli yer değiştiren, farklı kabîlelere misafir olan ve nesebini gizleyen, karşılaştığı kabîlenin nesebine mensupmuş gibi görünen Haricî şair İmrân b. Hittân'ın bir bakıma sahadan yansıyan, Basra, Şam ve Umân arasında gerçekleşen yolculuğundaki gözlemlerini içeren şirine kulak verebiliriz. Şair -kendi ifadeleriyle- Meadlı bir kabîle gördüğünde Adnânî; tersi durumda Yemenî olduğunu söylemektedir ve buna da mecbur kalmaktadır zira muhataplarından sürekli bu tür Rebîa, Mudar ya da Kahtân'a mensubiyetini sorgulayan “ahmakça” sorular almaktadır. Bu şekilde onların geneli çok uzak dahi olsa kendisiyle bir akrabalık bağı kurmaktan mutlu olan insanlardır. Şair son ev sahibi Ezdli bir kabîle için ise bu tür sorular sormadığı için övücü ifadeler kullanmaktadır ve ilginç biçimde onları nesepleri ile de övmektedir. Bununla birlikte şiirin son beyti “*Hepimiz İslâm'ın oğullarıyız ve Allah katında en üstün olan en çok şükredendir*” şeklinde erken dönem nesep anlayışı üzerindeki Hâricîlerle başlayan ve eşitlik üzerinden bir itirazı dillendiren anlayışı yansıtmaktadır.¹¹²⁴

2.3.8. Adnân ve Kahtân Sonrası Nesepler

Adnân ve Kahtân sonrası nesepler diğer seviyelerle kıyas edildiğinde form olarak herhangi bir değişiklik arz etmez. Kişiden başlayan nesep, kabîlenin babası üzerinden Adnân ve Kahtân'a ulaşır. Araplar'ın iki grup halindeki nesepleri Adnânîler Hz. İsmâil, Kahtânîler ise Hz. Hûd ya da direkt Kahtân üzerinden Tevrat'ta Hz. Nûh'un soyu devam eden üç oğlundan biri olarak sunulan Sâm'a (Yar. 9: 18-19) ve buradan Hz. Âdem'e uzanır. Bu seviyedeki nesepler Araplığın iki ana kol üzerinden sınırını çizerken, ayrıca bunların birleştikleri ve tek bir “ulus” halinde bağlandıkları noktayı içerir. Aynı zamanda Araplar'ın ilişki içerisinde oldukları İranlılar, Rumlar vb. toplumları nesep bakımından yerleştirildikleri ve bu nokta üzerinden nesebî değer

¹¹²⁴ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 18/332-333; Suhârî, *el-Ensâb*, 2/468-469; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 59; Obermann, “Early Islam”, 299-300.

biçilerek kategorizasyona tâbi tutuldukları bir seviyeyi temsil eder. Dolayısıyla bütün insanlığın nesebî olarak sınıflandırıldığı ana şema şekillenmiş olur.

Çok çeşitli ihtilafları barındırmasına rağmen Adnân ve Kahtân’a kadar olan nesepler genel olarak doğru kabul edilir. Sonrasındaki nesepler ise Ehl-i kitap yazını ile yoğun ve bilinçli bir etkileşim altındadır. Özellikle Peygamber nesepleri ve milletlerin kökeni konusunda Tevrat’ın otoritesi tartışılmaz biçimde barizdir.¹¹²⁵ Bununla birlikte bu seviyedeki birçok ihtilafın sebebi de aynı şekilde bilginin Tevrat temelli oluşuna bağlanır.

Bu seviyedeki nesepler ele alınırken göze çarpan ilk husus özellikle birincisi olmak üzere Adnân ve Kahtân’dan sonraki neseplerin gerçekliğine dair neseplere literatürü içerisinde yükselen ve Hz. Peygamber’e dayandırılan gayri sahihlik düşüncesidir. Buna göre Hz. Peygamber nesebini Mead b. Adnân’a kadar saymış, bu seviyeden ötesini kastederek “*Nesepçiler yalan söyledi* (كذب النسابون)” demiştir. Âd, Semûd ve Res halkı arasında geçen pek çok nesle işaret eden âyeti (el-Furkân 25/38) de buna delil olarak sunmuştur.¹¹²⁶ Bunun bir başka varyantı ise Hz. Peygamber’in durduğu sınırı Nadr b. Kinâne olarak kabîle seviyesi olarak belirtmektedir.¹¹²⁷ Bu ve benzeri ifadeleri İbn Mes’ûd, Hz. Ömer gibi sahâbîlere nispet eden rivayetlerin¹¹²⁸ varlığıyla birlikte bu düşünce, Adnân ve sonrası nesepler üzerindeki genel bir ihtiyatı yansıtmaktadır. Örneğin Hz. Âişe’ye isnat edilen bir haberde Adnân ve Kahtân ötesinin ancak bir uydurma olduğu belirtilmektedir.¹¹²⁹

Mezkûr ihtiyatın sebepleri ise aradaki nesil sayısındaki ihtilaf, isimlerin ta’ribi sonucu oluşan okuyuş farklılıkları olarak sunulmaktadır. Hemdânî’nin işaret ettiği Erfahşez’in Erfahşed, Fâliğ’in ise Fâliḥ’e dönüşmesini buna dair iki örnek olarak sunabiliriz.¹¹³⁰ Ayrıca Lamek’in Melkân, Ahnuh’un Henûh, Tarih’in Nâhur, Mûhelhil’in Mûhâbil ve Mehlâil, Arḡu’nun Raḡû ve Aḡû şeklinde değişik okuma

¹¹²⁵ Tayyara, *Early Islamic Universal Histories*, 34.

¹¹²⁶ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 17.

¹¹²⁷ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 49.

¹¹²⁸ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/140.

¹¹²⁹ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 48.

¹¹³⁰ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/114.

biçimlerini de bu konudaki ihtilafların sebeplerinden birkaç örnek olarak sunabiliriz. Bu ihtilafların çokluğu genel bir ihtiyatı beslemektedir.

Bu seviyedeki nesepler konusunda bir başka ihtilaf ise neseplilminin bir bakıma indirgemeci, basitleştirici ve biyolojik izleri takip ettiğine dair varsayımdır. Kur'an'da bildirilen her bir topluluk ve peygamberin nesepl şeması içerisinde muayyen bir yere konumlandırılması, bunların baba oğul ilişkisi içerisinde ardışık olarak sunulması, dolayısıyla bütün insanlığın sayılabilir, nesebe göre sınıflandırılabilir bir tarzda ele alınabilme iddiasıdır. Hal böyle iken Kur'an'da Nûh, Âd ve Semûd kavimleri ve bunlardan sonrakilerden bahsedilirken haklarındaki bilgileri Allah'tan başkasının bilemeyeceğinin belirtilmesi (İbrâhim 14/9) bu seviyedeki neseplerin “neseplilerin yalanı” olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu âyetin Âdemoğlunun sayılmasının imkânsızlığına işaret ettiği ve bunun ancak Allah için mümkün olabileceğinin bir göstergesi olduğunu belirten İbn Abdülber, bir bakıma neseplilminin bu seviyedeki temel iddiasının geçersizliğini de ortaya koymuş olmaktadır.¹¹³¹

Neseplerin güvenilirlik sınırı olarak Adnân seviyesinin öne çıkmasında muhtemelen Hz. Peygamber'in nesebinin bu seviye üzerinden Hz. İbrâhim'e ve Hz. Âdem'e uzanması bulunur.¹¹³² Böyle bir kayıt olmaması durumunda Adnân'ı Hz. Âdem'e bağlayan nesepler bütünüyle sahih ve itiraz kabul edilmez bir konuma yükseltilmiş, Hz. Peygamber üzerinden Ehl-i kitap nesepleri doğrulanmış olacaktır. Kimi rivayetlerde yalnızca Adnân isminin bulunması Kahtân'ın daha sonra dahil edildiğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bazı nesepl bilginlerinin muhtemelen kendi kabîlevî mensubiyetlerinin etkisiyle ait oldukları tarafı bu ihtilaflardan âzâde olarak gösterme çabalarına şahit olabiliyoruz. Suhârî bu iki seviyeden sonrasını uzak bir hedef ve elde edilemeyecek bir gaye olarak sunarken; Yemenliler'i bundan istisna etmeye çalışır. Örneğin Âd kavminin neseplerini şiirler, bu hanedanlara mensup kralların birbirlerine aktardıkları şecere ve haberler üzerinden aldıklarını belirtmektedir.¹¹³³ Burada şiir ve hanedanın devamlılığı müellifin haberlere itimadını temellendirdiği iki argüman olarak durmaktadır. Kahtânî asabiyyenin

¹¹³¹ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 49.

¹¹³² Benzer ifadeler için bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 1/22.

¹¹³³ Suhârî, *el-Ensâb*, 141.

etkisindeki *el-Fâsıl* müellifi de Hz. Peygamber’e isnat edilen “nesepeçilerin yalanı” eleştirisinin Adnân ve Hz. İbrâhim arasındaki nesepler için geçerli olduğunu savunur zira ona göre “gerçek” olan Kahtânîler’in nesepleridir.¹¹³⁴ Adnânî tarafta bu meyandaki bir örnek ise Mead ile Hz. İsmâil arasında kırk baba sayan ve bunları Ümeyye b. Ebü’s-Salt ve diğer şairlerin şiirlerinden istişhâd ederek ortaya koyan, şiir ve ilim ehli bir zümrenin varlığından bahseden ifadelerdir.¹¹³⁵

Adnân ve Kahtân, Araplığın başlangıcını temsil eden iki denk isim olarak görünseler de detaylı bir bakış aralarında kimi farklar olduğunu gösterir. Kahtân Tevrat’ta yer alır ve Hz. Nûh’a çok yakın bir seviyede bulunur. Adnân ise Arap kabîle neseplerine daha yakın bir isimdir. Yaşayan kabîle nesepleri seviyesindedir. Kahtân öncesinin onaylanması Hz. Nûh’a varan neseplerin, aynı zamanda Hz. İbrâhim ile Hz. Âdem arasındakilerin de onaylanması anlamına gelecektir ki İbn Düreyd’in (ö. 321/933) ifadelerinde bu kısımda, -Hz. İbrâhim ile Hz. Âdem arasında- bir ihtilaf bulunmaması Tevrat’ta yer alması sebebiyledir.¹¹³⁶ Bununla birlikte bu konuda da çeşitli nesepler bulunmaktadır.¹¹³⁷ Ancak aralarındaki farklar okuma farklılıklarından ibarettir. Bu açıdan İbn Düreyd’in ifadesi doğrulanmış olmaktadır. İbn Hazm ise Eski Ahit nesepleri konusunda oldukça eleştirel yaklaşmakta ve bunların doğruluğu konusunda oldukça şüpheli ve reddedici bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü rivayet sürecinde bu bilgiler tahrife uğramıştır ve tarihî gerçeklikle uyum içerisinde değildir. Bu bakımdan ona göre yeryüzünde hiç kimsenin Hz. İsmâil ve Hz. İshâk’a nispeti kesin değildir. Hz. Nûh ve Hz. Âdem’e varan neseplerin gerçekliği ise hayal ürünü olmaktan öteye geçmeyecektir.¹¹³⁸

İbn Hazm bu konuda uç bir noktayı temsil etmektedir zira Ehl-i kitap kültüründen alınan neseplerin bu seviyede kullanıldığını görüyoruz. Hatta Adnân ve Kahtân sonrası nesepler bu uyarıya rağmen genel itibarıyla Ehl-i kitap kültüründen alınmış nesepler üzerine bina edilmektedir demek mümkündür. Ana çatı bu isimler

¹¹³⁴ Meçhul, *el-Fâsıl*, 252.

¹¹³⁵ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 47.

¹¹³⁶ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 5.

¹¹³⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/41; İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât*, 24-26; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-Kasd ve’l-ümem fi’t-ta’rîf bi-usûli ensâbi’l-‘Arab* (Kâhire: Mektebetü’l-Kudsî, 1350), 16-23; el-Meczûb, *Riyâz*, 18.

¹¹³⁸ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/8.

olmak üzere aralara eklenen Arapça isimler de var olan ihtilafın sebeplerinden biri olarak görünmektedir. Örneğin Zübeyrî'nin, Mead ve Hz. İbrâhim arasında sunmuş olduğu neseplerde Mühallem, Avvâm, Mühtemil, Mücezzir, Âmir, Mahmûd gibi isimlere rastlamak mümkündür. Ayrıca onun sunmuş olduğu silsilede Kâsım, Tâhir, Hibetullah gibi İslâmî dönemden izler taşıyan isimlere rastlamak mümkündür. Ayrıca İbrâhim b. İsmâil şeklinde bir diziye rastlıyoruz ki bu, neseplerin uzatılmasında başvurulan yöntemlerden biri olarak sıkça karşımıza çıkmaktadır.¹¹³⁹ Avvâm isminin müellifin büyük dedelerinden biri olması da dikkat çekicidir.

Kuzey için bu seviyede öne çıkan beş nesebe baktığımız zaman biri hariç Adnân b. Üded şeklinde başladıklarını görüyoruz ki bu ortak özellikleri olarak sunulabilir. İsmâil, İbrâhim ve Âzer isimleri ise sabit varış noktasını teşkil etmektedir. Adnânîler'in Hz. İsmâil'in hangi oğlundan geldiğini belirleyen bir önceki seviyede ise Nebt, Nâbit ve Kayzer isimlerini görebiliyoruz. Odak nokta Hz. İsmâil ve Hz. İbrâhim olduğu için ihtilaflar bu seviyedeki neseplerin varmak istedikleri hedefi değiştirmekten uzaktır. Yukarıda kimi örneklerde geçtiği üzere bu isimlerin yer yer birbirinin alternatifini kullanarak kullanıldıklarını, bazen de baba oğul olarak art arda sıralandıklarını görüyoruz.¹¹⁴⁰

Hz. İbrâhim ile Adnân arasındaki nesepler Tevrat'ta yer almamakla birlikte bu kültürden alınan isimlerle çeşitli şekillerde oluşturulmuştur. Bunlar İbrânîce isimlerin Arapça'ya uydurulmuş hali, yer yer de bu kesimin uydurma ve asılsız olarak ensâb âlimlerine aktardığı isimlerdir ve tetkik edilmeden İslâm kaynaklarında yer almıştır.¹¹⁴¹ Bu konuda ensâb âlimleri Ehl-i kitabın elindeki bilgilere itimat etmiş görünmektedir. Bununla birlikte bu bölümdeki nesebin Tevrat'ta yer almıyor oluşu aynı zamanda bir çekincenin doğmasına; bunun sahâbîler ya da onların ağzından sonraki dönemde söylenmiş rivayetlerle ifade edilmesine sebep olmuştur.

Bu seviyedeki neseplerin öne çıkan özelliklerinden biri, iki ana şa'b olarak iki ayrı nesebi temsil eden ancak Araplık kümesinde birleşen Adnânî ve Kahtânî neseplerinin tevhit çabalarıdır. Bu, yaşanılan sürecin bir uzantısı olarak tahakkuk eder.

¹¹³⁹ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 4.

¹¹⁴⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 1/23-24; İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 47.

¹¹⁴¹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/30.

Arap kimliği, kabîlelerin İslâm devleti çatısı altında şehirlerde ve orduda bir araya gelmelerinin bir sonucu olarak alt kimlikleri de muhafaza eder biçimde daha geniş bir etiket olarak öne çıkmıştır. Ayrıca mücadele edilen ve sosyal ortamda karşı karşıya gelinen topluluklara karşı da ayırıcı bir üst kimlik bilincinin oluştuğu ve bunun neseplerdeki kaçınılmaz yansımasının doğduğu görülür.¹¹⁴² Bununla birlikte iç nesebî çekişmeler de bütünüyle ortadan kalkmamıştır.

Adnân ve Kahtân'nın neseben birleştirilmesi konusunda öncelikle belirtilmesi gereken, her iki ismin Âbir b. Şâlih b. Erfahşed b. Sâ'm'da birleştiğidir.¹¹⁴³ Bu bakımdan bütün Araplar tek bir babanın oğlu haline gelirler. Ancak bunun bir gerçeklik üretmediğini görüyoruz ki Adnân-Kahtân ayrımı Arap nesep düşüncesinin temel doktrinlerinden birini oluşturur. Ortak baba bu durumda her iki gruba bir isim vermemektedir. Zira böyle olması durumunda Benî İsrail ve Araplar tek bir ulus kabul edilmiş olacaktır. Câhiz iki ayrı babanın soyundan geldikleri halde Araplar'ın nasıl tek bir millet sayıldıklarına dair soruyu gündeme getirir. Ona göre dil, ahlakî meziyetler, önem verilen şeyler gibi konularda aynı olduklarından bu durum onlar için bir nesep bağı gibi olmuştur ve bir ulus haline gelmişlerdir.¹¹⁴⁴ Bu tür değerlendirmelere Arap olmayan toplulukları Arap nesebine katmak konusunda da rastlanmaktadır. Örneğin Deylemlilerin Arap oluşları Temîm soyundan geldikleri ile temellendirilir. Bununla birlikte savaşlardaki atılganlıkları, intikam peşinde oluşları vb. özelliklerinin bu iddiayı doğruladığı kabul edilmiştir.¹¹⁴⁵ İbn Haldûn'un da Araplar'ı bir araya getiren şeyler arasında neseple birlikte hayat tarzı, âdetler ve kültürel öğeleri öne çıkarması bu meyandaki değerlendirmeler arasında sayılabilir.¹¹⁴⁶

Tek bir Arap nesebinin benimsenmemiş oluşu nesep şemalarının yorumlanmasındaki seçiciliğin bir sonucudur. Ayrıca Adnânîler'in sonradan Araplaşmış olarak kabul edilmeleri de böyle bir nesep bağının kurulması gerekliliğinin önemini azaltmıştır diyebiliriz. Bu sebeple Araplık Kahtânîler'in nesepleriyle

¹¹⁴² Khalidi - S. Agha, "Poetry and Identity", 72.

¹¹⁴³ Bu düşüncenin mezkûr şeceredeki diğer isimler üzerinden de ifade edildiğine rastlamak mümkündür. Örn. bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 1/186; Resûlî, *Turfetü'l-ashâb*, 67.

¹¹⁴⁴ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 477.

¹¹⁴⁵ İbn Abdülber, *el-Kasd ve'l-ümem*, 32.

¹¹⁴⁶ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/107.

bağlantılı bir durum haline gelmektedir. Ancak burada da Araplığın başlangıcı bir baba ile ifade edilmez. Esasında bu seviyede nesep bakımından bir muğlaklığın da olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kahtân ya da Hz. Hûd Araplar'ın babası sayılması gerekirken; şecerelerde yer alan ancak öne çıkarılmayan, yer yer Adnânî ve Kahtânî çekişmelerinde görünen bir söylem olarak kalmıştır. Ubeyd b. Şerriyye'nin bu konudaki bakış açısına göre Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil Kahtânîler'in soyundan olup Yemen'in oğullarındandır. Dolayısıyla Kureyş ve tüm Arap soyu da Kahtânîler'in babası olan Hz. Hûd'da birleşmiş olmaktadır.¹¹⁴⁷ Ezcümle Arap nesep yapısı bu seviyede bir babanın soyundan gelmek kuralını esnetmiş ya da göz ardı etmiş denilebilir. Burada öne çıkan nesepten ziyade ilk kez Arapça'yı konuşmaktır. Bu da Ya'rûb b. Kahtân'dır. Dolayısıyla asıl Arap oluş Yemenliler'e has bir özellik olarak kabul edilir. Bu yüzden kimi nesep âlimleri muhtemelen kronolojiyi de kabul eder biçimde ancak asıl sebep olarak Arapça'yı öne sürerek eserlerine Ya'rûb b. Kahtân ile başlamışlardır.¹¹⁴⁸ Nitekim Adnânî taraftarları Hz. İsmâil'in Arapça'yı Yemenli Cürhûmîlerden öğrenmediği, ona Allah tarafından ilham edildiğine dair iddiaları ile bu payenin karşı tarafa verilmesine karşı çıkmaktadırlar.¹¹⁴⁹ Araplaşmış Arap (Müsta'rebe) olmak ise Arapça'yı sonradan öğrenmekle ilgili bir şeydir. Bu da Hz. İsmâil'den dolayı onun soyundan gelen Kuzey Arapları'na verilen bir sıfat haline gelmiştir. Hz. İsmâil'in Araplar'ın babası olduğuna dair ifadeler ise bu durumda onun Araplar'ın hâkimi ya da en şerefli olduğu yorumlarını doğurmuştur.¹¹⁵⁰

Adnânî ve Kahtânî olmak üzere Araplar'ı tek bir nesebî yapı olarak sunan bir başka görüş onların tamamının Hz. İsmâil soyundan geldiğini kabul eder. Tahmin edileceği üzere bu yaklaşımı kuzeyli nesep âlimleri benimsemiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Kelbî gibi bazı Yemenli nesep âlimleri de bu görüştedir.¹¹⁵¹ Bu söylemin temel argümanı Kur'an'ın herhangi bir ayırım yapmaksızın "Babanız İbrâhim'in dinine tabi olun" (el-Hâc 22/78) ifadesidir. Burada vahyin muhatapları olmaları bakımından Araplar arasında nesep literatürünün öngördüğü şekilde bir ayrıma gidilmediği

¹¹⁴⁷ 'Ubeyd b. Şerriyye, *Ahbâr*, 368; Neşvân el-Himyerî, *Şemsü'l-'ulûm*, 7/4331.

¹¹⁴⁸ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/104.

¹¹⁴⁹ Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb*, 2/46.

¹¹⁵⁰ Mer'î b. Yûsuf, *Mesbûkû'z-zeheb*, 30.

¹¹⁵¹ Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb*, 1/71.

görülür. Bu âyetin Medine’de Ensar ve Muhacirlere, yani Adnânî ve Kahtânî kökenli Müslümanlara hitap ettiği düşünüldüğünde mevcut ayrımın ilerleyen dönemlerin bir ürünü olduğu düşünülebilir. Görünüşe göre Kahtânî kabîleler siyaseten ayrıştıkları kuzey kabîleleri ile neseben de ayrılmak adına kendi soylarını Tevrat’taki neseplere göre Hz. İbrâhim’in üzerindeki isimlere bağlayarak bunu ortaya koymuşlardır.¹¹⁵² Tefsîr kaynaklarındaki açıklamalara göz gezdirildiğinde Adnân-Kahtân ayrımı ile âyetin bağlamının çeliştiğine dair ifadelerle “genel olarak” rastlanmamaktadır. Bu tür imaları taşıyan bir açıklamada Hz. Peygamber ya da Adnânî kökenli sahabeye hitap edildiğine, Ensar’ın ise anne tarafından Hz. İbrâhim nesebinden sayılabileceğine dair yorumlara¹¹⁵³ rastlamak mümkündür ki bunu sonraki dönemde oluşan bir yapı ile öncekinin açıklanması olarak değerlendirmek gerekir. Kimi müfessirlerin nesebî bir açıklama gereği duydukları nokta ise bu âyetin devamı olarak geldiği bir önceki âyette “*ey iman edenler*” şeklindeki hitaba rağmen “*babanız İbrâhim*” ifadesinin kullanılmasıdır. Buna göre Hz. İbrâhim’in Araplar’ın ceddi olması ifadesinde bir problem yoktur. Ancak bütün mü’minlerin neseben bağlandıkları ataları olamayacağı için bunun mânevî bir baba ve müminlere bir baba gibi şefkat duyduğu şeklinde anlaşılması gerektiğine dair değerlendirmeler bulunmaktadır.¹¹⁵⁴ Bu sebeple mezkûr âyetin bağlamı, nesebî bir zeminden ziyade dinî zemine oturmaktadır. Bununla birlikte Tevrat’taki neseplerde de Hz. İbrâhim Hz. İsmâil’e göre daha fazla kabîleyi kapsayıcı bir isimdir zira onun Ketura/Kantura adlı karısından kimi kuzeyli kabîlelerin isim babaları dünyaya gelmiştir. Ayrıca Kahtânî şecere içerisinde bulunan Sebe’nin de Hz. İbrâhim’in bu karısından torunu olduğu belirtilmektedir. Yine Arap nesep çizelgelerine aykırı bir biçimi ima edecek şekilde Kahtân’la/Yaktân ilişkilendirilen Yokşan da Hz. İbrâhim’in bu eşinden dünyaya gelen bir kişi olarak yer almaktadır (Yar. 25:3).¹¹⁵⁵ Nesep literatürü ise Kantura ve Hacur isimindeki bir kadını Hz.

¹¹⁵² Ali, *el-Mufasssal*, 2/125; el-Emîr, *Înâyetü’l-‘Arab bi-ensâbihim*, 50.

¹¹⁵³ Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *Tefsîrû’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. (Tunis: ed-Darü’t-Tunisiyye, 1984), 17/350.

¹¹⁵⁴ Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 488; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1985), 5/90.

¹¹⁵⁵ Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 342; Sa’adya Gaon, *Tefsîru’t-Tevrat bi’l-‘Arabiyye = Tevrat (Tora) Tefsiri*, nşr. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/470-471.

İbrâhim'in evlendiği Arap kadınlar arasında sunmaktadır¹¹⁵⁶ ki bu da Adnânî ve Kahtânî birleştirmesine hizmet eden bir yaklaşım olarak görülebilir.

Nesep literatürünün bu konudaki uzlaştırmacı yaklaşımı ise Adnân ve Kahtân'ı Hz. İbrâhim'in soyundan gelen kişiler olarak sunmak şeklinde ortaya çıkar. Buna göre Kur'an'daki "*babanız İbrâhim*" ifadesinin de nesep temelli anlaşılması gerekir. Dolayısıyla bütün Araplar aynı zamanda Hz. Peygamber'e de isnat edilen bir rivayetin dediği gibi "Hz. İbrâhim'in soyundan gelmektedir."¹¹⁵⁷ Bu aynı zamanda nesebî söylemin sözlü dönemden yansıyan fonksiyonelliğine ve esnekliğine güzel bir örnek de sayılabilir. Bununla birlikte Kahtân ile Hz. İbrâhim arasındaki nesep bağı kurma gayreti bu seviyedeki ihtilafların en önemli sebebi olarak görülmüştür.¹¹⁵⁸

Bu yaklaşıma göre Kahtân, "...b. Hemeys'e b...İbrâhim"¹¹⁵⁹ şeklinde kısa bir nesep zinciri ile Hz. İbrâhim'e bağlanmaktadır. Bu durumda Adnân, şecerenin daha üst seviyelerinde bir isim olarak daha önce yaşamış bir konuma yükselmekte ve bütün Araplar mezkûr âyetin de zâhirî manasına göre Hz. İbrâhim'in çocukları haline gelmektedirler.¹¹⁶⁰ Aynı zamanda Hz. İsmâil'in Arapça'yı Yemenli Cürhüm'den öğrendiği, dolayısıyla Yemen'in Arapça konusundaki, yani Araplık konusundaki kadimliği de kabul edilmemiş olmaktadır.¹¹⁶¹ Buna Hz. Peygamber'in güneyli kabîlelere mensup, ok atan bir topluluğa hitaben söylediği "*Atın ey İsmâiloğulları, babanız da bir atıcıydı*"¹¹⁶² ifadesi delil olarak kullanılmıştır. Böylece bütün Araplar Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in soyundan gelmiş olmaktadır. Yine Hz. Peygamber'e dayandırılan kimi rivayetlerde bu kapsamlı şema daraltılmakta; Himyer, Sakif ve Cürhüm gibi kabîleler Araplık etiketinin dışına çıkarılmaktadırlar.¹¹⁶³ Hemdânî ise zihnindeki katı Yemen ayrımı üzerinden şekillenen bir bakış açısı ile bu hadis üzerinden mezkûr iddiayı temellendirenlerin, lafızların zâhiri ile eksik bir kanaate vardıklarını düşünmektedir. Dolayısıyla bu, Adnân-Kahtân nesebî ayrımını ortadan

¹¹⁵⁶ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/133.

¹¹⁵⁷ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, 80 (No. 37); İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/34.

¹¹⁵⁸ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 106.

¹¹⁵⁹ İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/131.

¹¹⁶⁰ Bu bakış açısının genel bir özeti için bkz. Kurtubî, *et-Ta'rif fi'l-ensâb*, 145.

¹¹⁶¹ Bu doğrultudaki bir değerlendirme için bkz. Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab*, 2/45.

¹¹⁶² Buhârî, "Cihad ve's-siyer", 77; Suhârî, *el-Ensâb*, 1/187; İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 57.

¹¹⁶³ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 91.

kaldıran bir argüman değildir çünkü Araplar, aralarındaki evliliklerle karıştıklarından, Kahtânîler anne tarafından Hz. İsmâîl soyundan, Nizârîler ise aynı vesile ile Kahtânî soyundan sayılmaktadırlar. Buna Kur'an'da Hz. İsâ'nın anne tarafından akrabalarına nispet edilerek zikredilmesi ve Hz. Lût'un şehirdeki kızlar için "kızlarım" ifadesini kullanmasını örnek vermektedir. Ayrıca "*babanız İbrâhim*" ifadesini de bu bağlamda değerlendirmektedir.¹¹⁶⁴ İbn Hazm ise Kahtân'ın Hz. İsmâîl soyuna bağlanmasının bu konuda Hz. Peygamber'den gelen bir ifade çerçevesinde mümkün olamayacağını belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber'in, Hz. İsmâîl soyundan bir kişiyi azat etmek konusunda adak adayan Hz. Âişe'ye özellikle Temîm'in bir alt kolu olan Benî Anber'i tavsiye etmesi bu iddiayı imkânsız kılmaktadır. Çünkü bu olay Araplar içerisinde Hz. İsmâîl soyundan olmayanların da varlığına işaretir. Bunlar da müellife göre Kahtân ve Kudâa'dır.¹¹⁶⁵

Hemdânî ve İbn Hazm'ın yaklaşımını Arapları iki ana nesep üzerinden ayırma çabası olarak görebiliriz ancak bu aynı zamanda onları birleştirmek anlamında da değerlendirilebilir. Nitekim kabile neseplerinde sıkça rastladığımız üzere bu seviyede de baba nesebi itibariyle ayrılan her iki şa'bın evlilikler vasıtası ile birleştirildiğine dair geniş bir rivayet yekûnu bulmak mümkündür. Bu rivayetleri tarihsel hakikatlerinden bağımsız biçimde ortak bir Arap kimliği üretmek konusundaki çabaların parçası olarak görebiliriz.

Bu bakış açısı Adnân-Kahtân ayrımını kabul eder ancak neseplerdeki fonksiyonelliğin en önemli argümanı olan evliliği kullanır. Câhiz bu konuda Adnânîler'in Hz. İshâk soyu ile evlilikten sıkı bir biçimde kaçındıklarını, bunun yerine Âbir'in oğulları olan Kahtânîler ile evliliği tercih ettiklerini belirtmektedir. Karşılıklı tercih ediş kendilerini diğer milletlerden ayırmış ve bu hısımlık aralarında bir nesep akrabalığı yerine geçerek onları bir potada birleştirmiştir.¹¹⁶⁶ Onun başka eserlerinde buradaki birleştirme çabasının aksi yönünde ifadeler kullandığını ve Yemenli Araplar'ı Mudar'dan nesep ve sıhriyet yolu ile en uzak kişiler olarak tavsif ettiğini de

¹¹⁶⁴ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/128-129. Ayrıca bkz. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/47.

¹¹⁶⁵ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/7.

¹¹⁶⁶ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 477.

belirtmek gerekir.¹¹⁶⁷ Câhiz'in genel kaydına rağmen birçok müellif bu akrabalığa dair somut örnekler ortaya koymuş; özellikle Adnânî neseplerindeki önemli figürlerin Kahtânî soyundan yaptığı evliliklere dikkat çekmiştir. İlk basamak ve Adnânî kimliğinin temel belirleyicisi Hz. İsmâîl'dir. Bütün Adnânî kabîleler onun Kahtânî bir kabîle olan Cürhümlü eşinden dünyaya gelmiştir.¹¹⁶⁸ Dolayısıyla her iki kabîle bloku arasında anne tarafından bir akrabalık, dayı-yeğen ilişkisi kurulmaktadır. Bu evlilik, eğer Yemenliler'in Hz. Hûd soyundan olduğu kabul edilirse iki Peygamber soyundan müteşekkil Araplar'ın iki ana kolu arasındaki ilk hısımlıktır. Devamında Mead b. Adnân, Nizâr b. Mead, İyâd b. Nizâr, Enmâr b. Nizâr, İlyâs b. Mudar, Gatafân ve Kays Aylân seviyelerinde de evliliklerin yapıldığını görmekteyiz.¹¹⁶⁹

2.3.9. Arap Olmayan Toplamların Nesebî Konumu

Arap nesep düşüncesinin Tevrat'taki nesepleri küçük değişiklik ve eklemelerle takip ettiği alanlardan biri Hz. Âdem'den itibaren insanlığın gelişimini "izleyen" neseplerdir. Bu seviyede iki ana başlık ön plana çıkar. İlki Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Peygamber'e uzanan Peygamberî çizgiyi ortaya koyar. Diğerinde toplumlar/ırklar nesebî bir şemaya yerleştirilir ve kendilerine yaratılışla ilgili bir değer atfedilir. Bu neseplerin İslâm kültüründe yer alması konusunda Müslüman olan Yemenli Yahudi bilginler Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), Ubeyd b. Şerîyye ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi isimlerin önemli etkisi bulunur.¹¹⁷⁰ Mes'ûdî (ö. 345/956) ise bu konudaki rivayetlerin taşıyıcıları olarak ayrıca Hîrelî râvilere işaret etmektedir ki bu da Ehl-i kitap kültürünün aktarıldığı önemli kanallardan biridir.¹¹⁷¹

Bu seviyedeki nesepler evrensel İslâm tarihi düşüncesinin bir parçasını yansıtır. Buna göre evrenin yaratılışı ile başlayan süreç Hz. Âdem'le devam eder. Tûfanla birlikte bütün insanlığın yok oluşu ve Hz. Nûh'un oğulları üzerinden yeniden çoğalması nesep şemaları ile birebir takip edilir. Peygamberî nesepler Hz. Peygamber'e uzanan ve onun son halkasını temsil ettiği tevhit mücadelesinin nesebî

¹¹⁶⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *el-Osmaniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 212.

¹¹⁶⁸ 'Ubeyd b. Şerîyye, *Ahbâr*, 368.

¹¹⁶⁹ İbn Hişâm, *Kitâbü 'l-ticân*, 233; Meçhul, *el-Fâsıl*, 256-257.

¹¹⁷⁰ Tayyara, *Early Islamic Universal Histories*, 35.

¹¹⁷¹ Mes'ûdî, *Mürûcû 'z-zeheb*, 1/72.

zincirini ortaya koyar. Etnik topluluklar da yer yer direkt bazen de daha alt seviyelerden Peygamber neseplerine bağlanır ve bir baba ile temsil edilir. Ayrıca pek çok yerleşim biriminin birer baba figürü olarak bu şemaya yerleştirildiğini görmekteyiz. Örneğin Kıbrıs, Adana, Tarsus gibi isimlerin Yâfes'in; Mısır'ın ise Hâm'ın "oğlu" olarak sunulması örneğinde bunu görebiliriz.¹¹⁷² Bu şemanın esnekliği çeşitli etnik unsurların kendi nesepleri üzerinden katılmalarına imkân vermektedir. Örneğin İran düşünce dünyasında buna yönelik bir alt yapı bulunmamasına; kendi kralları ve isimleri üzerinden üretilmiş neseplerine rağmen muhtemelen Müslüman hâkimiyeti ile birlikte mezkûr şemaya adapte olmuşlar/edilmişlerdir. Oluşturulan yeni söylem mevcut isimleri kendi neseplerindekilerle eşitlemek ya da belli seviyeleri birleştirmekle gerçekleşiyordu. İran milli figürlerinden Ferîdun'un Hz. Nûh¹¹⁷³ ya da Yerek'in Hz. İshâk olduğu¹¹⁷⁴ şeklindeki kabuller bunun örneklerindendir. Özellikle Fârisî neseplerinde bunun çok çeşitli örneklerine rastlamak mümkündür.¹¹⁷⁵

Bu aşama, Arap nesep düşüncesi açısından yeni kültürlerle tanışma ve bir bakıma dünya hâkimiyetinin kültürel sonuçlarından biridir. Erken İslâmî dönemle birlikte kabîle altı gruplardan kabîle ve kabîle üstü geniş yapıları kapsar hale gelen nesep anlayışı bu seviye ile birlikte, karşılaşılan ve ilişki içerisinde bulunan halkları nesebî olarak bir konuma yerleştirmekte, onlara bir değer biçmektedir. Tevrat'ta da ifadesini bulan belli halklara karşı önyargılar bu şekilde nesebî söyleme içkin hale gelmektedir.

Bu seviyedeki nesepler ayrıca İslâm toplumundaki farklı halkların dinî meşruiyet ve sosyal zemindeki kimlik ihtiyaçlarının yansıdığı alana tekabül etmektedir. Zira bu halkların İslâm toplumunun sosyal ve siyasî hayatı içerisindeki etkinlikleri, bunun üzerine inşa ettikleri politik iddiaları o toplumun kendi kökenine dair bakış açısıyla ve prestijin onaylanması ile birebir ilintilidir.¹¹⁷⁶

¹¹⁷² Gaon, *Tefsîru't-Tevrat*, 329-330. Daha fazla örnek için bkz. Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 125.

¹¹⁷³ İbn Abdülber, *el-Kasd ve'l-ümem*, 31; Taberî, *Târîh*, 1/211.

¹¹⁷⁴ Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 1/260.

¹¹⁷⁵ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 150.

¹¹⁷⁶ Tayyara, *Early Islamic Universal Histories*, 25.

Bu seviyedeki neseplerin temel öğeleri Hz. Nûh, üç oğlu, onların soyundan gelen halklar ve peygamberlerdir. Bu seviyedeki toplumlar arasındaki muğlak ve ontolojik bir hiyerarşi kabul edilmekle birlikte gelişen siyasî ve sosyal düzleme göre şemanın esnekleştirildiği ve yeni elemanların dahil edildiğini söylemek mümkündür. Ensâb söyleminin genelinde olduğu gibi bu seviyedeki dili hâkim kültürün ya da literatürü kaleme alanların ideolojik bakışından soyutlamanın oldukça zor olduğunu belirtmek gerekir. İslâm kaynaklarında bu seviye ile ilgili neseplerin genişleyen ve farklılaşan yapısında bunu görmek mümkündür. İslâmî kültürel ortamı yansıtmaması bakımından bu muhitte yapılan Arapça Tevrat yorumlarında mevcut şemaya yeni isimlerin eklenmesi ya da asıl metindekilerin, tefsîrin yapıldığı zamandaki halk isimleri şeklinde anlaşılması, bunun temel göstergeleri arasında sayılabilir.¹¹⁷⁷

Nesebini Arap nesep kültürünün dışındaki Tevrat'taki isimlerle bağlayıp Hz. Âdem'e ulaştırmak aynı zamanda bir prestij göstergesi ve onayı anlamına gelir.¹¹⁷⁸ Bununla birlikte nesep bilgisi açısından canlı bir sürecin de başlangıcını meydana getirir. Özellikle yönetici aileler tarafından nesebe verilen önem ve genellikle elit kesimlerde ya da çevresindeki ilmî muhitte üretilen/gündeme getirilen neseplerin zamanla halk arasında da yaygınlık göstermesi kuvvetle muhtemeldir.

Meşruiyetin nesepler üzerinden de perçinlenmesi ve Tevrat neseplerinin kullanılması Arap kültürüne has bir mevzu değildir. Bunun orta çağ batı dünyasındaki hanedanlar tarafından da yapıldığı bilinmektedir.¹¹⁷⁹ Dolayısıyla seçilmişlik iddiasının temellendirilmesi, meşruiyet kaygısı ya da bunu kuvvetlendirme isteğinin kişi, grup ve ideolojilerin temsilcilerini bir şekilde neseplere yönelttiğini ve bunun da bir seviyeden sonra Tevrat nesepleri üzerinden gerçekleştirildiği görülmektedir. Muhtemelen yerel ya da dünya siyasetinde boy göstermek, iddia sahiplerini dünya tarihinde kendine bir köken inşa etme gayretine sürüklemekteydi.

Sâmî neseplerin bir parçası olan Arap nesep düşüncesi de İslâm sonrası sıkı etkileşimden önce Tevrat'taki neseplerle tanışmış olmalıdır. Yemen, Hicaz ve Kuzey

¹¹⁷⁷ Bkz. Gaon, *Tefsîru't-Tevrat*, 1/325-330.

¹¹⁷⁸ Benzer ifadeler için bkz. Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 184.

¹¹⁷⁹ Smith, *Millî Kimlik*, 86; Walter Pohl, "Genealogy: A Comparative Perspective from the Early Medieval West", *Meanings of Community across Medieval Eurasia*, ed. Walter vd. Pohl, *Comparative Approaches* (Brill, 2016), 250.

Arabistan'daki Yahudi nüfusunu ve İslâm sonrasında aktarılan yoğun İsrâiliyât müktesebatını bunun işaretleri olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Var olan bu mâlûmat İslâm devletinin ve Müslümanların güçlenmesi, dünya siyasetinde rol oynaması ve yeni topluluklarla tanışması nispetinde gelişmiş olmalıdır. Nitekim İslâm öncesi şiirde bunun örneklerine rastlanmadığına dair tespitlere rastlamak mümkündür.¹¹⁸⁰ Bu tür karşılaşmalar sonucunda şiirlerdeki parçalı kabîle nesebî söyleminin genişleyerek Araplığın ön plana çıktığını ve mukabiline Türkler ve Rumlar'ın yerleştirildiğini görmekteyiz.¹¹⁸¹

Nesep düşüncesi Hz. Âdem'in yaratıldığı çamurun mahiyeti ve insan karakterinin çeşitliliği arasında bir bağ kurarak yaratılışa uzanır. Hz. Âdem sonrası nesepler iki ana tema üzerinden ilerler. İlki Hz. Nûh'a ve Hz. İbrâhim üzerinden yaşanan zamana uzanan neseplerin hangi isimler üzerinden ilerlediği şeklinde salt şecereye yoğunlaşan bakış açısıdır. İkincisi ise birinci ile içkin bir biçimde ilk insandan itibaren değer bakımından ikiye ayrılan, iyi ve kötü insanların karakterinin temelindeki sebebe yoğunlaşır. İyi ve kötü neseplerin nasıl devam ettiğine, nihayetinde bunların karışması sonucu insan neslinin nasıl bozulup Hz. Nûh ile yeniden temiz nesepli kişilerin soyunun devam ettiğine dair düşünceyi içerir.

Kur'an'da da yer alan Hz. Âdem'in iki oğlu arasında gerçekleşen öldürme olayı (el-Mâide 5/27-31) Tevrat'ta bir bakıma kötü ve iyi nesep sahipleri için bir başlangıç olarak kabul edilir. Buna göre katl fiilini gerçekleştiren "kardeş" bu sebeple lanetlenmiştir (Yar. 4:11/12). Onun soyuna yönelik bir düşüklük muhtemelen Tevrat yorumları vasıtasıyla İslâm kaynaklarında da yer almış ve bu bakış açısı Arap nesep kültürü tarafından sahiplenilmiştir.¹¹⁸²

Kimi kaynaklar Hz. Âdem'in kırk çocuğundan bahseder ancak yalnızca Hz. Şît'in nesebinin bilindiği belirtilir.¹¹⁸³ Hz. Âdem'e öldürülen oğlu yerine bahşedilen Hz. Şît (Yar.4:25) onunla Hz. Nûh arasındaki insanlık tarihinin gelişimi konusunda ilk odaktır. Diğer nokta ise kendi ve soyu; isyanın, kötülüğün ve dünya zevklerine

¹¹⁸⁰ Goldziher, *İslam Kültürü*, 163.

¹¹⁸¹ Khalidi - S. Agha, "Poetry and Identity", 74-75.

¹¹⁸² Örn. bkz. Hemdânî, *el-İklîl*, 79, 82.

¹¹⁸³ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/85. Tevrat'ta sayı belirtilmeden Hz. Âdem'in oğul ve kızları olduğu belirtiliyor. Bkz. Yar. 5:4.

dalmanın temsilcileri olarak görülen Kâbil'dir.¹¹⁸⁴ Devamındaki anlatı dünyayı nesepl merkezli ele alır, iyi ve kötü nesepli insanların yaşadığı bir ortam olarak tavsif eder. Hz. Şît ve soyu bu durumda Allah'a itaatın ve temiz nesepli kişilerin tarafını temsil eder. Hz. Nûh'a varana kadar Hz. Âdem ve Hz. Şît soyundan gelen kişiler babaları tarafından Kâbil ve soyundan gelenlerle kesinlikle karışmamaları konusunda uyarılmışlardır. Ancak Hz. Âdem'den iki nesil sonra bu tavsiye çiğnenmiş ve iki nesebî yapının karışması sonucu nesil bozuk bir hale gelmiştir. Hz. Nûh zamanında ise nesepleri karışmamış olan yalnızca yetmiş kişi kaldığı kabul edilmektedir.¹¹⁸⁵ Dolayısıyla Hz. Nûh zamanındaki tûfanın gerçekleşmesine sebep olanlar nesepleri bozuk, babaları gibi davranan Kâbil soyudur. Ancak onlar tûfanda tamamen yok olmuştur.¹¹⁸⁶

Hz. Nûh ile birlikte gemide olan kişiler bütünüyle Hz. Şît soyundan ve "olumlu" tarafın temsilcileridir. Ancak bir sonraki adımda, bütün insanlığın Hz. Nûh'un üç oğlu üzerinden yeniden neşvünemâ bulması zemininin sağlanması için diğerlerinin neslinin kesildiği, neseplerinin devam etmediği kabul edilir.¹¹⁸⁷ Aksi takdirde bu seviyedeki neseplerin temel iddiası olan kapsayıcılık sağlanamamış olacaktır. Nihayetinde varılan nokta bütün insanlığın Hz. Şît soyundan olan Hz. Nûh'tan ve onun Kâbil soyu ile karışmamış, bir bakıma nesebi bozulmamış üç oğlundan devam ettiğidir.¹¹⁸⁸ Bu, Kur'an'daki "*Biz onun (Nûh'un) soyunu devamlı kıldık*" (es-Saffât 37/77) âyeti ile de temellendirilmiştir.¹¹⁸⁹ Kur'an'da gemide Hz. Nûh ile beraber az sayıdaki taşınanlara (Hûd 11/40, el-İsrâ 17/3) dair ifadeler onun ailesinin dışında da kişilerin varlığına işaret etmektedir. Bu da Tevrat'ın benimsemiş olduğu şemanın oldukça indirgenmiş olduğunu göstermektedir. Herhalde yukarıda işaret edilen Hz. Âdem'in Hz. Şît dışındaki çocuklarının neseplerinin bilinmiyor olduğuna

¹¹⁸⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 1/35; Hemdânî, *el-İklîl*, 1/85.

¹¹⁸⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 1/32-37.

¹¹⁸⁶ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/54.

¹¹⁸⁷ İbn Hişâm, *Kitâbü't-ticân*, 32.

¹¹⁸⁸ Taberî, *Târîh*, 1/192.

¹¹⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 1/192.

dair ifadelerin bu âyetin bağlamı ile uygun rivayetler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.¹¹⁹⁰

Arap nesep düşüncesi bu düzeydeki nesepleri kendi iç bünyesindeki problemler ve dünya görüşü bakımından ayrı bir okumaya tabi tutar. Bunun da önemli bir motivasyonu hilâfet ve yönetim hakkının kime ait olduğu konusunda yapılan nesebî tartışmaların bu seviyeye uzanan bölümleridir. Bu, elbette fiili bir durum değişikliğine yol açmaz ancak meşruiyet zemininin bir parçasını oluşturmaktadır. Buna göre Hz. Nûh'ta temerküz eden yönetim hakkı neseple birlikte devam eder ve Adnân-Kahtân ayrımının üst dedeler itibariyle gerçekleştiği kısımda tartışmalar başlar. Yönetim hakkının Hz. İbrâhim'e kadar devam ettiğine dair görüşe mukabil Fâliğ'den oğlu Hûd'a, dolayısıyla Yemen'e geçtiğine dair rivayetlere rastlamak mümkündür.¹¹⁹¹ Bu tür tartışmalar yönetim hakkının nesep üzerinden kudemine işaret etmekteydi. Hangi tarafın nesebinin onun yönetici olmasına hak veriyor olduğuna dair tartışmaların bir yönünü de geçmişteki krallar ve hanedanlar ile övünmek ve bunları kendi neseplerine katmak, aralarındaki akrabalığı ön plana çıkarmak oluşturmaktaydı. Bu konuda Kahtânîler Yemen krallıklarına dair hatırladıkları, yanlış dahi olsa yazıtlardan elde ettikleri bilgiler ve hayali kıssalarla kendi tarihleri ile övünürken bedevî geçmişleri ile Kuzey Arapları neseplerinin üst seviyelerinde mukabelede kullanacakları argümanlar aramış görünürler. Bu da Hz. İbrâhim ile neseben birleştikleri söylenen milletlerdir ki bunlar arasında yöneticilikleri ile ön plana çıkan Rum ve İranlılar'dır. Buna göre Adnânî elitleri bu iki milletle onların amcaoğulları/kardeşleri olarak övünmüşlerdir. Bu şekilde Şuûbiyye'nin henüz net olarak ortaya çıkmadığı ve Araplar'ın gücünü koruduğu bir dönemde Hz. İsmâil ve Hz. İshâk arasındaki kardeşliğin birleştirici yönünün öne sürüldüğü, dolayısıyla Adnânî kimliğini en uç sınırlara "geren"¹¹⁹² ve genişleten bir söylem ortaya çıkmış olmaktadır. Nitekim buna dair bir işareti Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) ve Zeyd b. Ali arasında geçtiği belirtilen nesep tartışmasında görebiliriz. Bu diyalogta "Hz. İsmâil ve Hz. İshâk kıyas edilmekte ve birincisi için bir

¹¹⁹⁰ Konu hakkındaki bazı değerlendirmeler için bkz. İbrahim Kutluay, "Tûfandan Sonra İnsan Neslinin Hz. Nûh'un Üç Oğlu Vasıtasıyla Devam Ettiğine Dair Rivayetlerin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/1 (2015), 16-17.

¹¹⁹¹ Resûlî, *Turfetü'l-ashâb*, 4.

¹¹⁹² Khalidi - S. Agha, "Poetry and Identity", 94.

câriyeden doğmasına rağmen soyunun insanlığın en hayırlı topluluğu” olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹³ Bu söylemi öne çıkaran bir şiirde Hz. İsmâil ve Hz. İshâk aynı ağacın iki dalı olarak kabul edilir. Ardından Hz. İshâk soyu ile buraya neseben bağlanan mezkûr iki topluluk kastedilerek Kahtânîlere karşı övünülmekte; Kistrâlar, Kayserler, yönetici İran aileleri ile birlikte Hz. İbrâhim, Hz. Süleyman, Hz. Musa, Hz. Ya’kûb, Hz. Yûsuf ve Hz. İsa gibi birçok peygambere işaret edilerek Benî İsrâil ile nesebî birliktelik vurgulanmaktadır.¹¹⁹⁴ Aynı şekilde Türkleri Hz. İbrâhim’in nesebi ile birleştiren söylemi de Adnânî ve Kahtânî geriliminin bir sonucu olarak okumak mümkündür. Nitekim onları Mezhic kabilesine nispet eden iddialar da bulunur. Birincisinin kendilerini halife ile akraba kıldığından kimi Türk önde gelenler tarafından benimsenerek diğer iddianın kabul edilmediğine dair rivayetlere rastlamak da mümkündür.¹¹⁹⁵

Adnânî iddialarının mukabilindeki Kahtânî cephenin görüşleri Hz. İbrâhim’e mukabil Hz. Nûh ve ona yakın nesepleri ön plana çıkarmaktadır. Bu şekilde ilgili milletler Kahtânî tarafla akraba kılınmakta ya da en azından Adnânî iddialar geçersizleştirilmeye çalışılmaktadır. Nitekim bu seviyeler şecere üzerinde Kahtân’ın bulunduğu aşamaya daha yakındır. Dolayısıyla şu formülizasyon doğrudur: Hz. İbrâhim ile neseben birleşme Adnânî iddiayı doğrudan destekler, Hz. Nûh ile olan ise Kahtânî tarafın iddialarına daha yakındır. Örneğin Rumları, Yunân b. Âbir şeklinde Kahtân’ın kardeşi olarak Hz. Nûh’a yakın bir seviyeye bağlayarak yukarıdaki iddialardan uzaklaştıran yaklaşımlara rastlamak mümkündür.¹¹⁹⁶ Aynı şekilde *el-Fâsıl* müellifi, İranlı ve Rumlar’ın İbrâhimî nesebine itiraz ederek onların Hz. İbrâhim’in soyundan gelemeyeceklerini savunur. Bu tür bir operasyonel düzenlemeyi ise amacı karşılıklı yardımlaşma olan, bilgisiz İranlılar’ın inanmış oldukları bir ameliye şeklinde tanımlamaktadır. Bunun yerine onları Tevrat temelli türetilmiş şemalar üzerinden Sâm ve Yâfes’e nispet etmektedir ancak bütünüyle bir kesinlik yakalayamamaktadır. Müellif, örneğin İranlılar’ın nesebinin İbrâhimî nesep dışındaki iddiayı yansıtan iki

¹¹⁹³ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/422.

¹¹⁹⁴ İbn Habîb, *Şerhu Dîvânî Cerîr*, 1/471/474 (16-40. beyitler); Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-işrâf* (Bağdad: Mektebetü’l-Müsenna, 1938), 100; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 94.

¹¹⁹⁵ Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 512.

¹¹⁹⁶ Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-işrâf*, 100.

rivayetin muhtemel karışımı olduğunu düşünmektedir.¹¹⁹⁷ Her ne kadar müellifin yaklaşımı bu neseplerin temelsizliğini iddia ediyor olsa da karşılıklı farklı bakış açıları, bu seviyedeki neseplerin var olan ideolojilere göre düzenlenebilir olmalarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu iddialar her iki taraf için kendi blokunu söylem düzeyinde bile olsa güçlü hale getirmek karşı tarafı ise zayıflatmak amacı taşımaktadır.

Nesep literatürü Tufan sonrası Hz. Nûh'un Sâm, Hâm ve Yâfes adlı üç oğlu üzerine yoğunlaşır. Burada da anlatılar temelde Tevrat'ın yaratılış bölümündeki Hz. Nûh ve oğullarını anlatan kısma odaklanır (Yar. 9: 18-29, Yar. 10:1-32). Tevrat'ta bu isimlere pek çok halk bağlanmaktadır. Arap nesep düşüncesi bu şemayı kendi açısından önem arz etmeyen isimleri göz ardı ederek; bununla birlikte başta İranlı ve Bizanslılar olmak üzere Türkler, Slavlar, Gotlar, Nebatîler, Hazarlar vb. temas halinde oldukları toplulukları katarak ve bunları belli bir kategorizasyona tabi tutarak genişletmiştir.¹¹⁹⁸ Böylece Ensâb'ın en önemli varlık sebeplerinden biri, sahadaki gerçekliğin ideolojik söyleme de yansıtılması gerçekleştirilmiş olmaktadır.

Hz. Nûh'un üç oğlu üzerinden yapılan nesebî bölümlendirme genellikle tartışmalıdır. Muhtemelen iki konu üzerinde sabite bulunur. Bu da Araplar'ın Sâm'ın, Habeşliler'in ise Hâm'ın soyundan geldikleridir. Özellikle İranlılar olmak üzere Rumlar ve Berberîler'in nesepleri konusundaki tartışmaların yoğunluğundan söz edilebilir. Hz. Peygamber'e dayandırılan bir rivayetteki taksime göre Sâm Araplar, Hâm Habeşliler, Yâfes ise Rumların babasıdır.¹¹⁹⁹ Daha kapsamlı bir rivayette ise Sâm'ın soyu genişletilmekte Araplar, Farslar, Nebatîler, Sind, Hind ve bu bölgedeki diğer halklar ona nispet edilmektedir.¹²⁰⁰ Saîd b. Müseyyeb'e dayandırılan ve standart bir taksim olarak sunulabilecek rivayette ise Sâm; Arap, Fars ve Rumların, Yâfes; Türkler, Slavlar ve Ye'cûc-Me'cûc'un, Hâm ise Kıptî, siyahî ve Berberîlerin babasıdır.¹²⁰¹ İslâm kaynaklarındaki kimi taksimat ile benzeşen bir taksimin aynı kültürel ortam içerisinde yoğun izler taşıyarak şekillenmiş¹²⁰² bir Tevrat

¹¹⁹⁷ Meçhul, *el-Fâsıl*, 311.

¹¹⁹⁸ Bernard Lewis, *Orta Doğu'da Irk Kavramı ve Kölelik: Tarihsel İnceleme*, çev. Özgür Balkılıç (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017), 74.

¹¹⁹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/26.

¹²⁰⁰ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/68.

¹²⁰¹ İbn Abdülber, *el-Kasd ve'l-ümem*, 10.

¹²⁰² Gaon, *Tefsîru't-Tevrat*, 1/41.

yorumunda yer alıyor oluşu¹²⁰³ veya bunların metni açıklamakta kullanılması her iki kültür arasındaki geçişkenliği göstermektedir.

Yukarıdaki şemanın farklı ve genişletilmiş birçok versiyonu sunulabilir. Ulusların bağlanmış oldukları “baba” aynı zamanda onların toplumsal konumuna da işaret etmekteydi. Var olan bakış açısı kabîle-baba bağının genişletilmiş bir versiyonu olarak karşımıza çıkar. Babaları, soyundan gelen toplumlar için ontolojik bir yazgının kökenini de temsil eder. Bu kategorizasyon Tevrat’ta Hz. Nûh ile ilişkilendirilen bir anlatı ile temellendirilir. Buna göre uyurken üzeri açılan Hz. Nûh’a bakan Hâm, babası tarafından lanetlenmiş ve “*Sâm’a köle ve kardeşlerine köleler kölesi olsun*” diye beddua uğramıştır. Diğer oğullar Sâm ve Yâfes ise bu görüntüye bakmadıkları ve üzerini örttükleri için babaları onlara dua etmiştir (Yar. 9:18-28). Nesep literatürünün bu anlatıyı daha da zenginleştirerek ya da değiştirerek alıntıldığını görüyoruz. Örneğin Tevrat Hz. Nûh’un sarhoş olması sonucu üzerinin açıldığını iddia ederken; İbn Abbas’a isnat edilen anlatılarda bu olay gemide iken gerçekleşmiştir ve Tevrat’taki sarhoşluk ifadelerine yer verilmemiştir. İbn Mes’ûd’a dayandırılan bir anlatıda ise bu olay Hz. Nûh yıkanırken olmuştur.¹²⁰⁴

Kaynakların geneli, Yahudi geleneğinin Hâm’ın lanetlenmesi konusunda sebep olarak sunduğu ve yer yer Peygamberî karaktere yakışmayacak anlatıları doğal olarak kullanmamışlardır.¹²⁰⁵ Bununla beraber nesebî bir bakış açısının sonucu olarak Hâm’a edilen beddua soyundan gelenler için de genişletilmiştir.¹²⁰⁶ Onun eşinin de Kâbil soyundan olduğu belirtilmektedir¹²⁰⁷ ki soyundan gelenlerin yazgısının nesepleri ile bağlantısı muhtemelen bu şekilde de sağlanmaktaydı. Hâm’ın yüzü “beyaz ve güzel” iken beddua sonucunda kendisi ve soyundan gelenlerin rengi değişmiş,

¹²⁰³ Gaon, *Tefsîru ’t-Tevrat*, 325-348.

¹²⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 2/596 (No. 4008).

¹²⁰⁵ Gaon, *Tefsîru ’t-Tevrat*, 1/300-301 (Dipnot 3).

¹²⁰⁶ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/63.

¹²⁰⁷ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/100.

siyahîleşmiştir.¹²⁰⁸ Buna mukabil Yâfes'in soyundan gelenlerin renginin beyazlığı ise yine Hz. Nûh'un duasına bağlanmıştır.¹²⁰⁹

Babalarının davranışı yüzünden Hâm soyunun cezalandırılması ve bununla beraber gelen düşük nesep kimi müellifler tarafından itiraza uğramış ve kabul edilmemiştir. Örneğin Câhiz onların siyahîliğini çevrenin etkisine hamletmektedir. Dolayısıyla bunun yaratılıştan gelen bir eksiltme, beyazdan siyaha çevirme, çirkinleştirme gibi ceza nev'inden bir durum olmadığını belirtmektedir. Ona göre bir bölgedeki toprak ve suyun yapısı insanlara olduğu kadar oradaki diğer canlılara da etki eder ve onları siyahlaştırır. Dolayısıyla kalıtımla bir ilgisi bulunmaz. Onun bu konuda ortaya sürdüğü delil volkanik bir bölgede (harre) yaşayan Benî Süleym kabîlesinin siyahîliğidir. Orada yaşayanların farklı neseplerden olsalar dahi böyle olduğunu, evlendikleri Rum ve İspanyol asıllı kadınların çocuklarının da birkaç nesil sonra siyahîleştiğini belirtmektedir.¹²¹⁰ Hemdânî de bu teoriyi İbn İshâk-Ehl-i Tevrat kanalıyla gelen rivayetler olarak ele alır. Ona göre mezkûr, babanın kötülüğünden dolayı soyundan gelenlerin lanetlenmesi tamamen çelişkili bir durumdur. Lanetlenme ifadesi hem Tevrat'ta yer almaz hem de bu iddia Kur'an'daki "*Hiçbir suçlu başkasının suçunu üstlenmez*" (el-En'âm 6/164) ifadelerini içeren âyet ile çelişmektedir.¹²¹¹ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de beddua ifadelerinin aslının olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte o, Hâm-Sâm-Yâfes ve onlara nispet edilen halklara dair taksimi Tevrat'a herhangi bir atıf yapmadan Hz. Peygamber'e isnat edilen hadisler üzerinden temellendirmektedir.¹²¹² Bu bakımdan seçkici bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Hazm'ın da aynı şekilde genel bir yaklaşım olarak Tevrat'taki bilgilerin güvenilir şekilde nakledilmediğine, sonradan uydurulduğuna dair değerlendirmeleri, bu seviyedeki neseplerin sıhhatine güvenmediğini izharı, ilgili taksime dair de yaklaşımını ortaya koymaktadır.¹²¹³

¹²⁰⁸ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 26.

¹²⁰⁹ Gaon, *Tefsîru 't-Tevrat*, 1/301 (Dipnot 1).

¹²¹⁰ Câhiz, *Resâilü 's-siyâsiyye*, 544.

¹²¹¹ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/102-103.

¹²¹² İbnü'l-Cevzî, *Tenvîrü 'l-ğabeş*, 33-35.

¹²¹³ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/8.

Hâmî soy teorisine dair, nesebî düşüncüyü aşarak ileri seviyeli itirazlar öne süren müellifler arasında İbn Haldûn’u özellikle zikretmek gerekir. Onun yaklaşımı ana ve talî olmak üzere iki başlık olarak ayrılabilir. Talî kısımda Hemdânî gibi Tevrat’ta lanetin yer almadığını ve bedduanın kapsamının yalnızca mezkûr aile içerisinde olduğunu belirtir. Onun burada kabul etmediği yön, bedduanın soy boyunca devam edeceğine dair varsayımdır. Müellifin asıl yaklaşımında ise insanların rengi üzerinde bütünüyle nesebî ve ona içkin karakteristik geçişleri öngören Hâmî soy teorisi ile onun yedi iklim ve bu iklimsel bölgelerdeki doğal şartların insan tabiatı üzerindeki etkisine dair teorisinin çelişkisi yer alır. Buna göre doğal şartların, sıcaklığın ve soğukluğun canlıların doğası üzerindeki etkisi konusunda bilgisiz nesep âlimleri siyahîliği Hâm’a edilen bedduaya bağlamakta, asılsız hikâyelerle de desteklemeye çalışmaktadırlar. Oysa bunun sebebi onların (siyahîlerin) birinci ve ikinci iklim kuşağında yaşamalarıdır. Siyahî olup uygun iklim kuşaklarında yaşayanlar zamanla beyazlaşmakta ve bunun tersi de yaşanmaktadır.¹²¹⁴

Hız. Nûh’un oğulları arasında Sâm, babasının duasının bir sonucu olarak üstün milletlerin bağı olduğu kişidir. Peygamberlik, seçkinlik, yöneticilik gibi ayrıcalıklar bu soydan gelenlere verilmiştir ve hayırlı olmak vasfı onlara aittir. Hâm ve Yâfes soyundan ise kıyamete kadar bir peygamber gelmediği iddia edilmiştir. Sâmî soyun yüksekliğini kabul eden, Hâmî soyda kısmî bir iyiliği kabul eden ancak Yâfes soyunu bütünüyle şerîr kabul eden bakış açılarına da rastlamak mümkündür. Yine sırasıyla nebilik, krallık ve “siyahî kölelik” şeklindeki meziyetleri Sâm-Yâfes-Hâm arasında paylaştıran rivayetlere de rastlamak mümkündür.¹²¹⁵ Muhtemelen Türklerin erken dönemde güçlü bir düşman, Abbâsî döneminde ise yönetimde Araplar rağmına söz sahibi olmaları bu tür söylemleri beslemiştir. Hâmî soya dair bazı rivayetlerdeki olumsuz bakış açısı da bu nevi bir mücadelenin sonucu olmalıdır.¹²¹⁶

Vehb b. Münebbih’den aktarılan bir rivayette Sâm’ın üstünlüğü ilâhî bir işarete hamledilmekte, bu ayrıcalık Hız. Peygamber’in onun soyundan gelmesiyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre Cebrail Hız. Nûh’a üzerinde tevhide ifadelerin yazılı

¹²¹⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/105-106.

¹²¹⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/26; Suhârî, *el-Ensâb*, 1/67-68; İbn Reşîk, *el-‘Umde*, 2/190.

¹²¹⁶ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 184.

olduğu bir sahife getirmiş ve bunu saklamasını, çocuklarından kimin kısmetine düşerse onun zürriyetinin en hayırlı kişi olan Hz. Muhammed (s) olacağını belirtmiştir. Belli bir zaman sonra çekilen kurada bu sahife Sâm'a düşmüştür. Yemen taraftarı bu rivayet sahifeyi Âbir'in oğlu olarak kabul ettiği Hz. Hûd'a kadar getirir ve buradan Kahtânî soyuna atıf yapar. Bununla birlikte anlatıyı Adnân-Kahtân ayrımının gerçekleştiği seviyede devam ettirmemesini, bu seviyede Araplar'ı bir bütün olarak kabul ettiğine dair bir işaret olarak da yorumlayabiliriz.¹²¹⁷

Toplumların nesebî bir şemaya ve hiyerarşiye oturtulmaları, övgü ve yergi anlamına gelebilecek standart davranış kalıpları ve kabiliyetlerin (stereotip) atfedilmesi şeklinde bir söylemi de meydana çıkarmaktadır. Hâm soyu siyah ve kıvrıkcık saçlı, Yâfes'in çocukları büyük yüzlü ve küçük gözlü, Sâm'ınkiler ise güzel yüz ve saçlara sahiptirler.¹²¹⁸ Bu taksimde sunulmayan ancak alt kümelerdeki uluslara belli özellikler atfeden bakış açısına göre ise “Çinliler sanatkârlıkta, Yunanlılar felsefe ve bilimde, Araplar edebiyatta, İranlılar devlet yönetiminde, Türkler ise savaşçılıkta öne çıkmaktadırlar.”¹²¹⁹ İbn Haldûn milletlerin belli bir dış görünüş ve meziyetlerle

¹²¹⁷ İbn Hişâm, *Kitâbü't-ticân*, 34-39.

¹²¹⁸ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/62.

¹²¹⁹ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 47; Lewis, *Orta Doğu'da ırk kavramı ve kölelik*, 77. Bu tür sınıflandırmalar modern dönem antropolojide örneklerine rastlanan olgulardır. Örneğin toplumları tek bir kişi imişcesine karakterize eden ve “ulusal bir karakter” biçen, bunu çocukluk döneminde yaşananlara bağlayan kültür ve kişilik kuramcılarının yanında, toplumların karakterini onların nesebine indirgeyen sosyobiolojik yaklaşımı burada zikretmek gerekir. Sırasıyla bkz. Sibel Özbudun - B. Şafak, *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar (Antropoloji Kuramlarına Bakış)* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 103; Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, 79. Irklara belli karakterler atfeden Kant'ı da burada özellikle zikretmek gerekir. Filozof, ulusal karakteristiklere dair kaleme aldığı makalesinde Avrupalı toplumların ince duyguları üzerinden çeşitli tasnifler yapar. Örneğin İtalyan ve Fransızlar güzel olana yönelirken; Alman, İngiliz ve İspanyollar “yüce” olana yönelirler. Bu çerçevede üzerinden belli sanatları belli ırklara has olarak kategorize eder. İtalyanlar mimaride usta iken; Fransızlar şiir ve hitabete yatkındır vb. İspanyollar ağırbaşlı ve dürüst tüccarlardır ve Fransızlar gibi daha duygusal bir ırktırlar. “Doğu”da ise Arapları en soylu ırk olarak görmekte ve Asya'nın Fransızları olarak tavsif etmektedir. Yine bu cümleden Japonlar, Hintliler ve İranlılar'ı belli kalıplar üzerinden karakterize eder. Onun siyahî ırka karşı bakış açısı ise oldukça aşağılayıcı görünüyor. Bu deri rengine sahip olmak ona göre sahibinin sözlerinin bütünüyle değersiz (*metnin Almanca orijinalinde dumm: aptal*) olduğunun açık işaretidir. Kant'a göre onların duyguları bütünüyle yüzeyseldir. Bilim ve sanatta asla gelişemeyen insanlardır. Oysa beyaz ırkın “en aşağı kesimleri” bile bu iki alanda gelişme gösterebildiğinden konumunu yükseltir. Bu bakımdan onun ırklara dair ontolojik karakteristikler üzerinden bir kapasite biçtiği açıkça görülür. Kant'ın ilgili değerlendirmeleri için bkz. Immanuel Kant, “Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler”, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayın, 2017), 89-102. Eski Yunan'dan modern dönem felsefe geleneğine uzanan ve merkezinde siyahî ırkın yaratılıştan gelen köleliği ve beyaz Avrupalı ırkın üstünlüğünü öngören Kant, J. Locke, Hegel, Voltaire gibi filozofların bu meyandaki görüşleri için bkz. Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi*

ön plana çıkmalarını “Yedi İklim” nazariyesi çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre yöneticilik, Peygamberlik vb. özellikleri bakımından diğer milletlerden ayrılan toplumların bu durumu yaşadıkları mutedil ortamla ilgilidir. Bu ortam şehirleşmeyi, ilimlerin gelişmesini, devlet geleneğinin oluşmasını vb. sağlamıştır. Nesep âlimleri ise bu ayrımın doğal sebeplerini görememiş, ilgili milletlerin farklı neseplerden gelmeleri ile açıklamıştır. Onları bu hatalı düşünceye sürükleyen şey ise milletler planındaki farklılıkların neseplerden ileri geldiğini düşünmeleridir. Ona göre nesep âlimleri milletlere atfedilen özelliklerin temelinde soyundan geldikleri babanın özelliklerini görmektedirler ancak bunlar nesiller geçtikçe, nesepler uzaklaştıkça değişir ve devam edeceğine dair bir kesinlik söz konusu değildir. Böylece nesep şemalarına göre orta/mutedil kuşakta yaşayan halklar yüksek seviyeli meziyetler ortaya koymakla Sâ’m’ın neslinden sayılmaktadırlar.¹²²⁰ Müellif burada Sâ’mî olarak kabul edilen Araplar, Benî İsrâîl ve İranlılar için neseplerin tesadüfi olarak, onların diğer milletlerden ayrımı ile tutarlı olduğunu belirtir ancak bunun genel geçer bir hakikat olmadığını da ileri sürer. Bu kaydı düşmesi onun milletler planında bütünüyle nesebî şemalardan bağımsız düşünmediğini, belli milletler için aynı soydan gelmek ve neseplerin birlikteliği fikrini bütünüyle reddetmediğini göstermektedir. Nitekim Araplar’daki ayrımın neseple birlikte belli alışkanlıklar ve özellikler olduğunu belirtmekle¹²²¹ nesep olarak ikiye ayrılan Arap milletini birleştirmekte ve bir ideoloji olarak öne çıkan üst seviyeli nesepleri maddî şartların üzerine en azından Araplar özelinde esnetmektedir.

Sâ’m’ın soyundan gelmekle yüksek seviyeli bir nesebî konum edindiği kabul edilen Arap ırkının nesebî mevkiine dair yoğun tartışmalardan biri Hz. Peygamber’in akrabaları olmaları sebebiyle elde ettikleri düşünülen ayrıcalıklı yerdir. Konuyu görece tartışmalı bir hale getiren ise bunu bizzat onaylayan Hz. Peygamber’den mervî rivayetlerdir. Diğer tarafta ise İranlılar, Türkler ve Berberîler gibi milletlerle ilgili,

Düşüncede İrk ve İrkçilik, çev. Zeynep Direk vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 13, 14, 38, 50, 60, 61, 62-63, 65, 89, 92 vd.

¹²²⁰ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/106-107. Sâ’m’ın soyundan halifeler, Peygamberler ve kralların gelmesi, onun soyuna mutedil bir deri rengi, fasih bir dil, güzel bir ahlak ve keskin bir akıl verilmesi Hz. Nûh’un kendisine ettiği dua içerisinde zikredilir. Bkz. Ebû Abdillâh (Ebû’l-Ferec İbnü’d-Deyba’ Ebû Muhammed) Vecîhüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Neşrü’l-mehâsini’l-Yemâniyye fî hasâ’isi’l-Yemen ve nesebi’l-Kahtâniyye* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muasır, ts.), 130.

¹²²¹ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/107.

onları bütünsel olarak değerlendiren, olumlu ve olumsuz özellikler atfeden yine hadis formunda rivayetler bulunur. Farsça başta olmak üzere mezkûr milletlerin dilleri ile ilgili rivayetler de bu kategoride, ulusal kimliğe değer ya da yergi atfeden haberler olarak ele alınabilir. Ancak bu tür rivayetlerin övgü ve yergi bağlamında tek bir istikamette olduğunu söylemek zordur. Kapsamlı bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in Araplar'ı hasûd, Berberîler'i öfkeli ve vefasız, İranlılar'ı cimri, Türkler'i hafızası kuvvetli, Habeşliler'i cömert, Hintliler'i şehevi, Rumlar'ı kibirli, Kıbtîler'i çalmaya alışık gibi belli özelliklerle tavsif ettiği iddia edilmektedir.¹²²²

Araplar hakkındaki hadisler temelde onları Hz. Peygamber'le ilişkilendirerek diğer milletlerden üstün bir konuma yükseltir. Örneğin Hz. Peygamber'in ifadelerinde ailesinden başlayıp Araplar'a uzanan nesebinin bağlı olduğu taraf, diğer grupta kalanlardan hep üstün olagelmıştır ve nihayetinde bu üstünlüğün sonu Hz. Peygamber'in gelişi ile taçlanmaktadır.¹²²³ Bu tür rivayetler Hz. Peygamber'in içlerinden gönderilmesi sebebiyle Arap etnisitesine de bir üstünlük vermektedir. Hayırlı oluş Âdemoğlu ile başlayıp Benî Hâşim'e kadar devam eder ancak uluslar seviyesinde üstünlük Araplar'a verilmiş olmaktadır. Araplar'ın sevilmesi bizzat Hz. Peygamber'in sevilmesi ile aynı değerdedir. Araplar'ı sevmeyen, nefret eden ise Hz. Peygamber'i sevmemiş olacaktır. Bu, aynı zamanda küfür ve nifakla eş değer sayılmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın ve Cennetin dilinin Arapça olması Araplar'ı önceleyen sebepler arasındadır. Araplar kıyamet günü Hz. Peygamber'in sancağına en yakın olarak bulunacaklardır. Araplar'ı aldatan ise Hz. Peygamber'in şefaatinde ve sevgisinden uzak kalacaktır.¹²²⁴ Bu tür ifadelerin çok fazla örneği bulunmaktadır.

¹²²² Taberî, *Târîh*, 3/143; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/143. Bu kategorizasyonun bir başka çeşidini ilgili milletlere ait kadınların çocuklarına katacakları özellikleri konu edinen rivayetlerde görebiliriz. Habeşli kadının çocuğu şu şu özelliklerde olur. Slavların ise... vd. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/401.

¹²²³ Hz. Âdem'den Benî Hâşim'e uzanan bu ikili anlatım için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 19-21. İbn Habîb muhtemelen üstünlüğün salt nesep üzerine bina edilmesini hasap açısından eksik gördüğünden bunu desteklemek amacıyla ortaya konulmuş bir rivayeti İbnü'l-Kelbî'den aktararak mezkûr üstünlüğün neden olduğuna dair her bir basamakta ilgili gruba ait (Araplar, Mudar vd.) bir meziyet/hasep ortaya koyar.

¹²²⁴ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/410 (No. 32471); Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, 6/199 (No. 6182); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/307 (No. 1788); Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-*

Dolayısıyla Araplar bu hadisler doğrultusunda acemler olarak ifade edilen Fârisî ve Rumlar gibi Arap olmayan unsurlardan daha faziletli sayılmaktadır. Bir Arabî kendi kavmine nispet etmeyerek ona Nebatî, Habeşî, Fârisî olarak hitap edilmesine ceza terettüp etmesi ancak tersi durumda böyle bir cezanın öngörülmemesi¹²²⁵ muhtemelen bu bakış açısının bir yansıması olmalıdır.

Bu tür hadis formundaki rivayetlerin diğer bir kısmı ise Arap olmayan unsurlara yönelik ifadeler içerir ve onları neseplerine göre kategorize eder. İlk sırada İranlılar'ı ve dillerini öven ve yer yer onları Araplar karşısında ikincil konuma düşüren rivayetleri belirtmek gerekir. Bu tür rivayetlerde İranlılar genellikle Selmân-ı Fârisî ile temsil edilirler. Onun akrabaları olarak öne çıkarlar. Araplar'a buğz edilmemesine dair uyarı da onun şahsında bütün İranlılar'a ve Arap olmayanlara yapılmaktadır. Örneğin her iki topluluk arasındaki hiyerarşi onun ifadeleriyle “*namazda imam olamamak ve Arap kadınlarla evlenememek*” şeklinde tezahür eder ve içtenlikle kabul edilir.¹²²⁶ Fârisîleri öven hadislerde ise örneğin Kur'an'da yer alan “*Eğer Kur'an'ın yolundan dönerseniz Allah sizin yerinize başka bir kavim getirir ve onlar da sizin gibi olmazlar*” (Muhammed 47/38) ifadelerinde kimin kastedildiği sorusuna Hz. Peygamber İranlılar'ı kastederek cevap vermektedir.¹²²⁷ Benzeri rivayetlerde Hz. Peygamber'in onlara Araplar'dan daha çok güvendiği, Benî Hâşim'in akrabaları olduğu, Araplar içerisinde Kureyş'in; acemler içerisinde İranlılar'ın seçilmiş olduğu, ikaz içermeyen rahmet içerikli vahyin Farsça indirildiğine dair ifadeler bulmak mümkündür.¹²²⁸ Bunun mukabilinde Farsları yeren, onları cimrilikle tavsif eden ve Farsça'yı nifakın taşıyıcısı ve konuşanın kötülüğünü artırıp vakarını azaltan bir dil olarak gören ve Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetlere rastlamak mümkündür.¹²²⁹

îmân, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid (Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 2003), 3/162; Mer'î b. Yûsuf, *Mesbûkû'z-zeheb*, 29-50; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4/97 (No. 6998).

¹²²⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/497.

¹²²⁶ el-Geylânî, *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab*, 34.

¹²²⁷ Taberî, *Tefsîrû't-Taberî*, 22/193.

¹²²⁸ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Menâkıb”, 71 (No. 3932, 3933); Müberred, *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb*, 2/91; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 3/1/111; Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 114.

¹²²⁹ Taberî, *Târih*, 4/59; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4/98 (No. 7001); İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, 3/3/71; el-Geylânî, *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab*, 115.

Siyahîler hakkında da yukarıdaki genel manzaranın geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nadir olumlu rivayetlerin yanında genellikle olumsuz yanlarını ortaya koyan Hz. Peygamber'den mervî haberler mevcuttur. Cömert oldukları, bulundukları ev için bereket getirdikleri, Hz. Lokman, Necâşî ve Bilâl-i Habeşî gibi cennet ehlinden olanlar ile akrabalıklarından dolayı onlardan dost edinilmesi gerektiğini öğütleyen hadislerin yanında;¹²³⁰ peygamberlerini öldüren ve etini yiyen, yalnızca yemek ve üremek amaçlı yaşayan, bu yüzden muhtaç olduğunda hırsızlık, doyduğunda ise zina yapan, imanın dillerinden kalplerine inmediği, kötü karakterli ve hileci, gök kubbe altındaki en şerir varlıklar olarak niteleyen “hadislere” de rastlamak mümkündür.¹²³¹

Yukarıda Arap olmayan unsurlar hakkında hadis olarak zikredilen rivayetlerin çok azı hariç genellikle mevzu hadis eserlerinde yer almakta ve hadis tekniği açısından Hz. Peygamber'in sözü olmadığına dair tespitler bulunmaktadır. Bu konuda özellikle İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) kategorik olarak Habeşliler ve Türkler hakkındaki hadisleri bütünüyle “yalan” olarak değerlendirmesini belirtmek gerekir.¹²³²

Araplar'ın üstünlüğüne dair hadisler konusunda da genel bir değerlendirme yerine bu hadislerin bir kısmı hakkında mevzu ya da zayıf olduğuna dair tespitler yapılmıştır. Ayrıca genel İslâmî prensiplere aykırı bularak kabul etmeyen ve sert eleştirilere tabi tutan görüşlere rastlamak mümkündür. Buna göre muteber hadis kaynaklarında bile olsalar bu tür ifadeler ırkçılığa kapı araladıkları, Câhiliye döneminin küllenmiş asabiyyeci fikirlerinin yeniden canlanmış formları oldukları için Hz. Peygamber'in sözleri olmaları mümkün değildir.¹²³³ Bu konuda değerlendirmelerde bulunan M. Hatiboğlu'na göre bir Peygamber'in kavmi sadece bu sebeple diğer kavimler arasında müstesna bir yer edinme hakkına sahip olamaz zira bu, insanları kendi gayretleri ile değil doğuştan kazandıkları nesepleri ile bir konuma yerleştirmek olacaktır. Ayrıca bu bakış açısı Hz. Peygamber'in müstesna konumunu

¹²³⁰ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî Fettehî, *Tezkiretü'l-mevzû'ât; Kânûnü'l-mevzû'ât ve'd-du'afâ'* (Kahire: İdaretü't-Tıbaatü'l-Müniriyye, 1343), 1/113.

¹²³¹ Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1991), 1/264-266; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, 3/2/232-233; Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, 8/292.

¹²³² Kanbaz, *Bazı Milletler ve Dillerle İlgili Hadisler*, 35 (İbnü'l-Cevzî, el-Menarü'l-münîf'den iktibasla).

¹²³³ Kanbaz, *Bazı Milletler ve Dillerle İlgili Hadisler*, 14, 18.

bir kabîle yeknesaklığı içerisinde kabîlesine ve kavmine de teşmil ederek kabîlevî-nesebî bakış açısını dinî bakış açısıyla bitiştırmektedir. Hz. Peygamber'in seçilmesi kavminin de seçilmesi şeklinde okunmaktadır ve bu çabalar onun konumunu kullanmaktan ileri geçmeyen beyhude bir gayretten ibarettir.¹²³⁴

Hal böyle iken bu hadislerden hareketle Araplar'ın üstün olduğunu savunan pek çok değerlendirmeye de rastlamak mümkündür. Erken dönemde evlilik konusunda "Arap ve acemler arasında denkliğin olamayacağına" dair görüşleri bunun bir yansıması olarak görmek mümkündür.¹²³⁵ Arap taraftarı bir müellife göre ise bu durum muhtemelen meselenin "açık seçikliğine ve tartışmaya kapalılığına" da işaret eder şekilde "erkeklerin kadınlara üstünlüğü gibidir."¹²³⁶ Bu düşünce genel olarak iki ana argüman üzerine inşa edilir. Birincil planda yukarıdaki hadislerin meselenin naklî yönüne delil olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Hadislerin bir kısmının muteber kaynaklarda geçmesi de bu düşünceyi destekleyici olarak kullanılan argümanlar arasındadır.¹²³⁷ Nitekim daha sonra bu zihniyete karşıt olarak doğan ve bazı tanımlarda "Araplar'ı acemlere tafdîl etmeyen"¹²³⁸ fırka olarak anılan Şuûbiyye'nin ortaya çıkışını da mezkûr düşüncenin derin köklerine ve yaygınlığına işaret olarak değerlendirmek mümkündür.

Araplar'ın üstünlüğüne dair bütünüyle naklî deliller üzerine dayanmak ve salt bir nesebî üstünlüğü kabul etmek açıkça "*Allah katında üstünlük takva ile dir*" (el-Hucurât 49/13) âyeti ile çelişik görünmektedir. Bu da Araplar'ın yalnızca Hz. Peygamber'le akrabalıklarından dolayı değil, -ki yukarıdaki seçilmişlik hadisi bunu öngörmektedir- zaten kendilerinde var olan özelliklerden dolayı üstün olduklarına dair bir yaklaşımı öne çıkarır. Buna göre mezkûr rivayetler bir bakıma bunun onaydırlar. Nesebi kabul etmekle birlikte burada öne çıkarılan hasap yani övülen fiiller ve yüksek

¹²³⁴ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 29, 40, 112-114 vd. Hz. Peygamber'in içlerinden gönderilmesi ve Kur'an'ın dilinin Kureyş lehçesi olmasının onlara üstünlük bahsettiğine dair bir anlatım için bkz. İbn Habîb, *el-Münemmak*, 19.

¹²³⁵ Kureyş'in, Arapların ve mevâlînin kendi içerisinde denk olduklarına, bu gruplar arasında karşılıklı bir denkliğin olmayacağına dair görüşler ve bunun dayandırıldığı hadis için bkz. Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, 2/319.

¹²³⁶ Mer'i b. Yûsuf, *Mesbûkü 'z-zeheb*, 35.

¹²³⁷ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi 'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 1/303.

¹²³⁸ Cevherî, *Sihâh*, 1/155.

seciyedir. Binaenaleyh Câhiliye döneminde bile Araplar'ın alâmet-i fârikaları olan tutum ve davranışları onları sair milletlerden üstün kılmaktadır. Aile içi evlilik yasaklarına sıkı şekilde riayet etmeleri bu konuda en çok vurgulanan özellikleri arasındadır.¹²³⁹ İlk nesep âlimleri arasında sayılan Dağfel en-Nessâbe (ö. 65/685), neseplerini muhafaza edip ezberliyor oluşları, fasih ve açık bir konuşmanın karakterleri oluşunu bu üstünlüğün diğer yönleri olarak öne çıkarmaktadır.¹²⁴⁰ İbn Kuteybe'nin bu konudaki argümanları arasında Haniflik dininden kalma pek çok ibadetin Araplar arasında yaşıyor oluşu, İslâm'ın bunların birçoğunu onaylayarak değiştirmemesi, Kur'an'da Araplar'ın "en hayırlı ümmet" (Âl-i İmrân 3/110) olarak tavsifi gibi maddeler bulunmaktadır.¹²⁴¹ Aynı şekilde cömertlik, misafirperverlik, vb. özelliklerinin de pek çok müellif tarafından bu fikrin temellendirilmesinde kullanıldığını görmek mümkündür. Yine bu fikri destekler nitelikte, İslâm ile onlardaki Câhiliye'nin olumsuz yanlarının bütünüyle giderildiği, İslâm'ı benimsemeleri, onu karakter haline getirmeleri ve çevredeki milletlere taşımaları şeklinde çeşitli açıklamalar naklî delilleri makul kılmaya çalışan "akli delil" sunma çabaları olarak zikredilebilir.¹²⁴² Bu bakış açısına göre Araplar'ın seçkinliği yalnızca Hz. Peygamber'le akrabalıkları üzerine bina edilmiş olmaz. onun varlığı Araplar'ın diğer milletler üzerindeki faziletini daha da artırmış olur.¹²⁴³

Yukarıdaki rivayetlere genel olarak bakıldığında kesin biçimde yapılabilecek tespitlerden biri siyasî, sosyal ve kültürel olarak çekişen, -Şuûbî ve Arap yanlısı- iki akımın mücadelesinin hadisler üzerinden yansımaları ile karşı karşıya olduğumuzdur.¹²⁴⁴ Bu düşünce mensuplarının Araplar'da var olan üstünlük algısına karşı hadisler de dahil çeşitli argümanlar öne sürmesi, Araplar'ın da aynı araçlarla buna mukabelede bulunmaları, bu tür bir literatürün gelişmesinin ardındaki en önemli sebep olarak görünmektedir. Şüphesiz Arap toplumu İslâm öncesinde çevredeki diğer milletlerle ilişki içerisindeydi ve bunlara dair bir fikirlerinin olması, onlara nesebî bir

¹²³⁹ İbn Habîb, *el-Münemmak*, 21; el-Geylânî, *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab*, 56.

¹²⁴⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâ'ir ve 'z-zehâ'ir*, 9/153.

¹²⁴¹ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-'Arab*, 87-90.

¹²⁴² Mer'î b. Yûsuf, *Mesbûkû'z-zeheb*, 40-41; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi 'z-zaife*, 1/304.

¹²⁴³ Mer'î b. Yûsuf, *Mesbûkû'z-zeheb*, 41.

¹²⁴⁴ Şuûbiyye'nin bu hadislerin üretilmesi konusundaki etkisine dair değerlendirmeler için bkz. Sâdık Cihan, "Şuûbiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 58.

değer biçimleri makul sayılabilir. Ancak çoğunlukla en büyük siyasî birliğin kabîleyi aşmadığı ve nadiren kabîle üstü yapıların bir araya gelebildiği bir siyasî zeminde bütün Araplar'ı tek bir küme altında toplayan ve diğer milletleri ötekileyen, onlara daha alt düzey bir kimlik biçim bilincin gelişmesi zor görünmektedir. Bu, İslâm sonrası onların diğer topluluklarla yüz yüze gelmesi ile mümkün olmalıdır. Zira İslâm'ın kabîleleri bir araya toplaması, topluca hitap ederek tek bir küme haline getirmesi İslâm öncesindeki zayıf Araplık bilincini kuvvetli bir hale getirmiştir.¹²⁴⁵ Sosyal, siyasî ve ekonomik anlamda kendilerine fayda getiriyor olması, ayrıca “aynı öteki üzerinden ortak bir tehlikeye maruz kalmaları”¹²⁴⁶ onları bu kimlik etrafında birleştirmiştir. Buna ek olarak yönetilen ve yönetenler arasında oluşan bu çizgi Araplık duygularını kuvvetlendirmiş olmalıdır. Nitekim “öteki” ile karşılaşılacak durumlarda örtülü duran, pasif kimlik bilincinin ortaya çıkması gerçeği, İslâm sonrası diğer milletlerle karşılaşma sırasında Araplık kimliği için geçerli olmuş görünmektedir. İlerleyen dönemde mevâlînin toplumsal ve siyasî konumunu güçlendirmesi Araplar'a karşı dinî eşitlik zemininde çeşitli argümanlar öne sürmeleri, belli bir süre sonra Araplar'ın siyasî güçlerini kaybetmeleri, kimlik bilinçlerinin daha ön plana çıkmasına ve güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim İslâm öncesi şiirde Arap kimliğinin kullanımına dair sıklık ve İslâmî dönem, özellikle Emevî dönemi itibarıyla bütün kabîleleri toplayıcı bir şekilde öne çıkması, Şuûbiyye döneminde ise daha zengin bir kavrama dönüşmesi¹²⁴⁷ yukarıdaki “hadisler” başta olmak üzere bu literatürün oluşmasında özellikle bu iki dönemin etkisinin olduğunu göstermektedir.*

Bu seviyedeki nesnelerin bir başka yönü İslâm toplumundaki farklı etnik grupları Peygamber nesneleri üzerinden birleştirerek onları tevhidî geleneğin yani İslâm'ın bir parçası haline getirmesidir. Bu şekilde nesebi peygamberlere bağlanan bir millet İslâm'a girmekle bir bakıma kendine dışarıdan zorla empoze edilen hâkim bir

¹²⁴⁵ Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 27; el-Cümeylî, *Târihü'l-'Arab*, 48. M. Watt Arap kimliğinin bir ulusu kastederek oluşmasını ve bunun doğal bir sonucu olarak nitelediği Arapların üstünlüğüne dair bakış açısının Medine döneminde başladığını düşünmektedir. Bkz. W. Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016), 44.

¹²⁴⁶ Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 89.

¹²⁴⁷ Webb, *Imagining the Arabs*, 67; Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 88.

* Bu rivayetlerin neşvünemâ bulduğu ortama dair değerlendirmeler üçüncü bölümde “Şuûbiyye” başlığı altında ele alınacaktır.

dine boyun eğmemiş; kendine ait, kan bağı ile bağlı olduğu atalarının da kabul ettiği bir geleneği benimsemiş olmaktaydı. Tevhid bu şekilde onların asıl değerleri haline dönüşmekteydi. Ayrıca Araplar'ın Hz. Peygamber'le olan akrabalıklarına karşı kendilerine bir paye edinmekte idiler.¹²⁴⁸

Özellikle İranlılar olmak üzere mevâlîyi Araplar'la akraba kılan bu kardeşlik ve amcaoğulluğu söylemi, Arap kültürünün hâkim olduğu ve Şuûbî fikirlerin henüz tam anlamıyla neşvünemâ bulmadığı, özellikle İranlılar'ın kendilerini Araplar'dan ayırıştırma, bir adım sonrasında onlardan üstün görme fikirlerinin olmadığı bir dönemde birleştirme ve kaynaştırma görevi üstlenmiştir. Ancak şecere üzerindeki kardeşliğin aynı zamanda ayrışmayı da mündemiç bir özellik taşıması sonraki dönemde işe koşulmuştur. Hz. İshâk'ın soyundan gelme söylemi ilerleyen dönemlerde Şuûbiyye tarafından Araplar'a karşı nesebî üstünlük olarak kullanılmıştır. Aynı babada birleşiyor olmak ayrı anneler üzerinden ayrışmaya dönüşmüştür. Bu da neseplerin zemine göre kullanım esnekliğinin bir sonucudur. Buna göre Araplar Hz. İbrâhim'in câriye eşinden olmakla nesepleri düşük, İranlılar ise hür olan eşinden olmakla üst seviyeli bir nesepten gelmektedirler.¹²⁴⁹ Ayrıca Arap olduğu kabul edilen dört Peygamber hariç (Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Şuayb, Hz. Muhammed) bütün peygamberler ile Araplar'a karşı övünmüşlerdir.¹²⁵⁰

İranlı mevâlînin söylemleri karşısında kimi müelliflerin Araplar'ı savunan ve mezkûr iddiaları çürütmeye çalışan karşıt görüşler ortaya koydukları görülür. Örneğin kendisi de İran kökenli olan İbn Kuteybe *Fazlu'l-Arab* adlı eserinde bu iddialara yine nesepler üzerinden cevap vermektedir. Müellif ilk olarak Araplar'a atfedilen “kötü kokulu bir câriyenin soyundan gelmek” konusunda bazı açıklamalar yapar. Ona göre bu, Allah'ın seçtiği kişilere kötü lakap takmak ve peygamberlere kin beslemekten başka bir şey değildir. Ayrıca her câriyenin mezkûr sıfatla tavsif edilemeyeceğini

¹²⁴⁸ Savant, *Genealogy and Ethnicity in Islam*, 2, 245; Sarah Bowen Savant, “Genealogy and Ethnogenesis in al-Mas’udi’s *Muruj al-Dhahab*”, *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, Exploring Muslim contexts; (Edinburgh, Karachi: Edinburgh University Press, The Aga Khan University, 2014), 124.

¹²⁴⁹ “Hz. İsmâil Mekke'den babasından kalan miras için Hz. İshâk'ın yanına geldiğinde, onun bir câriye çocuğu olduğunu söyleyerek miras almasına engel olmuş ve bu Hz. İsmâil'i hüznlendirmiştir” şeklindeki anlatılar bu düşüncenin ürettiği şeyler olmalıdırlar. Bkz. Beyhakî, *Lübâb*, 1/221.

¹²⁵⁰ İbn Kuteybe, *Fazlu'l-Arab*, 46-47.

belirtir ve câriyelerden doğan önde gelen kimi isimleri hatırlatarak bu iddiayı çürütmeye çalışır. Asıl itirazını ise Hz. İshâk ile Fârisîler (ve onlar ile akraba kılınan Nebatîler) arasında herhangi bir nesep bağının bulunmadığını belirterek ortaya koymaktadır. Bunu da İranlılar'ı İrem b. Sâm b. Nûh şeklinde Sâm'a nispet eden nesebi kullanarak yapmaktadır. Hal böyle olunca Hz. İshâk ile onları birleştiren nesep ancak Sâm b. Nûh olmaktadır ve aralarında başka bir bağ da bulunmamaktadır. Araplar da Sâmî olduklarından bu seviyede eşittirler ancak onların Hz. İbrâhim'e olan yakınlıkları kendilerini neseben daha üstün kılmaktadır. İranlılar'ın Benî İsrâîl'e gönderilen peygamberler ile övünmesi de aralarında herhangi bir nesep bulunmamasından dolayı geçersiz hale gelmektedir. Bununla birlikte bu övünç neseplerinden dolayı Araplar'a aittir zira Benî İsrâîl Araplar'ın amcaoğludur ve üzerinde ihtilaf olmayan bir nesep ile sabittir. Hz. İshâk'ın kardeşinin oğlu olmaları, soyundan gelen peygamberlerin şerefini de onlar için bir övünç vesilesi kılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da bildirilen Hz. İbrâhim ailesinin seçilerek alemlere üstün kılınması ifadesinin kapsamına Araplar ve Benî İsrâîl'in girdiğini belirtir.¹²⁵¹ İranlılar'ın nesebinin, Tevrat'ta yer alan -ve peygamberlerin ismet sıfatı ile bağdaşmayacak bir biçimde- Hz. Lût'a isnat edilen bir hikâye ile aile içi evliliğe dayandığına dair rivayetler de karşılıklı nesebî çekişmelerin bir yansıması olmalıdır.¹²⁵²

Arap nesep kültüründe Tevrat'taki nesepleri, dünya tarihini peygamberler tarihi üzerinden okumak, milletlerin tarihsel kökenini ortaya koymak, İslâm öncesi tarihi aydınlatmak üzere kullanılmaktadır ancak çeşitli milletlerin kökenine dair sınıflandırmalar için bütünüyle Tevrat'taki neseplere bağlı kalınmaz. Kabîlelere nispet edilen pek çok topluluk bunun örnekleri arasındadır. Örneğin Berberîler Kays veya Himyer, Türkler Mezhic veya Himyer, Hintliler Hindif kabîleler topluluğu, Kürtler Hevâzin veya Bekr b. Vâil, Deylemliler Temîm, kimi İranlılar'ın Ezd, Tay ya da Kays, bazı Rumların ise İyâd kabîlesinden olduklarına dair iddialar bu kabil şeyler arasındadır.¹²⁵³ Bu tür iddiaların kabîlelerin atası üzerinden gerçekleştirilmesi, ilgili

¹²⁵¹ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 47-51; Savant, *Genealogy and Ethnicity in Islam*, 59-63.

¹²⁵² Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 1/260.

¹²⁵³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/260; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 242; Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 1/512; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 78; İbn Abdülber, *el-Kasd ve'l-ümem*, 27, 33.

seviyelerin bu tür yaklaşımları kaldırarak biçimde oldukça uzak ve puslu bir tarihsel uzaklığı temsil ettiğini göstermektedir. Buna dair örnekleri modern dönem Arap bedevî kabîlelerinin isim babaları hakkındaki belli belirsiz ve yer yer mitolojik yorumlarında da bulmak mümkündür. Zira onlar için önemli olan yakın soylarıdır.¹²⁵⁴



¹²⁵⁴ Kennedy, “Arabic Genealogy”, 536-537.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖZLÜ KÜLTÜRDEN YAZILI KÜLTÜRE NESEP VE BAZI NESEP PROBLEMLERİ

Arap neseap düşünçesi akraba olduğu Sâmi neseap kültürünün bir parçasıdır ve ondan kopuk değildir. Çevre kültürlerle bu bakımdan benzerlik gösterir. Ancak Araplar, bu genel çerçeve içerisinde nesebin hayatlarına yoğun biçimde yansıması ve bunun bir neticesi olarak kendilerine has bir yazın türü olan “neseap literatürü”nün ortaya çıkması ile farklı bir yere oturtulabilir.

Birinci bölümde işaret edildiği üzere Arap neseap kültürünün köklerine dair işaretler kadim zamanlara uzanır. Bununla birlikte Arap sosyal ve siyasî yapısının geçirmiş olduğu, İslâm’la başlayan ve ilerleyen süreçle devam eden, köklü ve hızlı değişim yaşantılarında hemen her alanda yansıması bulunan nesebî anlayış konusunda da önemli etkiler meydana getirmiştir. Siyasî olarak ayrıık ve rakip kabîlelerin din kardeşliği zemininde ümmet olma fikrini benimsemeleri, neseap asabiyyesini, kuvvetli köklerini bütünüyle ortadan kaldıramamakla birlikte sarsan önemli bir ideal olarak Arap zihninde yer edinmiştir. Bununla birlikte neseap fikri bir şekilde İslâmî ideallerle yoğruldu ve kadim temelleri üzerinde kendi yeni formu ile yaşam alanı bulabildi. Bu konuda aşağıda maddeler halinde listelenen bir sebepler manzumesi sunulabilir:

- Fetih ordularında akraba ve aynı zamanda rakip kabîlelerin bir araya gelmesi.
- Şehirlerin kurulması, buraların kabîlevî kültür için ayrı bir ivme kazandırıcı ortam sunması.
- Bedevî pek çok kabîlenin yerleşikleşmesi.
- Divanlarda nesebin esas alınması.
- Kabilelerin devlet siyasetinde halifelerin; özellikle eyaletlerde valilerin dayandıkları bir güç merkezine dönüşmesi ve güç mücadelesinde, kaynakların paylaşılmasında kabîlelerin öne çıkması.
- Velâ sistemi ile kabîlelerin nüfuz alanlarını genişletmesi.

- Farklı kültürlerle karşılaşma sonucunda kabîle ve Arap kimliğinin, nesebî ayrışma fikrinin öne çıkması.
- Halifelerin ve valilerin kendi siyasetleri bakımından kabîle kimliği üzerinde etki sağlamak amacıyla nesebi kullanmaları ve bu konuda şairler ve nessâbeleri teşviki,
- Zaman içerisinde mevâlînin öne çıkması, yükselen Şuûbiyye hareketinin Araplar'a karşı meydan okumasının temel argümanlarından birinin Arap ensâb anlayışı oluşu ve Araplar'ın İslâm'ın yayılışı konusundaki özverili katkılarına aykırı bu duruma bir itiraz olarak Hz. Peygamber dönemi ve devamındaki olaylardaki özelde ailelerinin, akrabalarının ve kabîlelerinin genelde ise bütün Arap ırkının gayretlerini ortaya koyar biçimde neseplerini öne çıkarmaları, mevcut düzenin teşkilinde halihazırda gözden düşmüş veya düşmeye başlamış olsalar dahi vakt-i zamanında güç ve asabiyye üreten neseplerini bedevî formundan çoğunlukla soyutlanarak satırlara aktarıp bir ilim haline getirmeleri.
- Nesebin Arap tarihine dönük bir taharrinin yansıma alanlarından biri haline gelerek geriye dönük nesep zincirlerinin oluşturulmasına dair ilmî bir merakı ortaya çıkarması.
- İslâmî ilimlerin anlaşılması konusunda yardımcı bir ilim olarak öne çıkıp öğretilmesi

Yukarıda sıralanan sebepler nesep kültürünün ve yazınının gelişmesinin önünü açan faktörler arasındadır. Dolayısıyla nesep kültürünün zaten var olan, doğal akışında devam edegelen etkinliğinin yanında daha kuvvetli ve kapsamlı hale gelmesine ve bir süre sonra da form değiştirmesine sebep olan özel şartların yukarıdaki mezkûr sebepler vasıtasıyla sağlanmış olduğunu görüyoruz. Bu da etkin, dinamik, esnek ve asabiyye üreten şekilden; donuk, geçmişe öykünen, motor gücünü kaybetmiş şehirli bir yazına doğru kayan bir süreçtir. Ancak bu sürecin gelişimi doğrusal bir çizgiyi takip etmez. İslâmî dönemde görece İslâmî idealler ve Hz. Peygamber'in otoritesi altında stabil görünen kabîle ve nesep kültürünün Râşid halifeler döneminin başı ile yeniden canlandığı, Emevî dönemi ile birlikte ise toplumsal ve siyasî gündemin önemli bir

parçası haline geldiği görülür. Bununla birlikte Emevî dönemi aynı zamanda bölgesel ve mezhebî kimliklerin de meydana çıktığı ve kabîlevî kimlik ile bir arada yaşadıkları bir döneme tekabül eder. Dolayısıyla tek düze bir süreçten söz etmek zordur. Elbette bu konuda şehir ve kırsal arasında bir ayrım yapmak gerekir. Zira bir süre sonra kabîlevî kimliğin zayıflayıp yerini bölge aidiyetine bırakacağı şehirlerde görece bir çözülme gerçekleşirken çöllerde, bedevî kabîleler arasında -modern döneme kadar uzanan- nesep kültürü yaşamaya devam etmiştir. Devam edegelen bu nesep kültürü erken dönem Arap neseplerini anlamak konusunda önemli bir argüman olarak kullanılmıştır.

İslâmî dönemde, pratikte bu ihtimali olmayan uzak akraba toplulukların orduda ve ordugâhlarda bir araya gelmesi, kabîlevî hafızada örtük ve belli belirsiz bir şekilde var olan uzak nesepi işe koşması, neseplerin kabîleyi aşan, nesep literatüründe yer aldığı şekliyle kapsamlı ve daha detaylı şekilde segmentik hale gelmesini sağlamıştır. Bu da nesebin bir ilim olarak teşekkül sürecinde önemli bir merhalelerdir. Bu süreçler neticesinde nesep literatüründe ortaya konulan ve bedevî kabîlelerin kullanmış olduğu neseplerden daha sistemli, kabîleler arasındaki akrabalıkları daha net olarak öne çıkaran nesepler henüz kayda geçmemiş olsalar dahi tebarüz etmişlerdir. Dolayısıyla bunlar nesep literatürünün oluşması için de birer sebep olarak ele alınabilir. Ancak herhangi bir başlık konusunda tek başına kültürel ya da yazınsal süreci başlatmıştır demek zordur. Zira başlı başına bir yazın olarak kabul edilen divan kayıtlarının bile neseplerdeki sözlü döneme has değişimleri bütünüyle kontrol ettiğini söylemek zordur. Kabîlelerin neseplerindeki -özellikle Emevî dönemine işaret eden- çok sayıda değişim örneği bunu açık biçimde göstermektedir. Bu bakımdan divan kayıtlarını sistemleştirme sürecinin bir adımı olarak kabul etmek daha makul görünmektedir. Bu konuda diğerlerine göre daha geç dönemde ortaya çıkan Şuûbiyye konusunda kısmî bir istisna öngörülebilir ve literatürün gelişmesi konusunda bariz bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Sonuçta bütün bu sebeplerin birleşimi neseplerin kayda geçirilme sürecine giden yolu açmış görünmektedir. Bununla birlikte literatürün karmaşıklığı ve bütünselliği ile bedevî kültürdeki örneklerin yer yer sadeliği ikisi arasındaki ilişkinin “kendiliğindenliği” konusunda çeşitli tartışmaları beraberinde

getirmektedir. Neseb kültürü ile yazılı literatür arasındaki fark, neseb ilminin kökenleri konusunda şüphelerin yoğunlaştığı önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır.

3.1. Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Neseb Bilgisinin Yapısal Özellikleri

Neseb literatürünün sunmuş olduğu nesebî şemaları ve yapısal özelliklerini anlamak açısından, sözlü haldeki neseplerin doğasını ve yazılı hale geçiriliş süreçlerini anlamak anahtar bir konumda bulunur. Bu bağlamda sözlü neseplerin kabîle ortamındaki sınırını, fonksiyonelliğini ve esnekliğini kavramak hayatî öneme sahiptir.¹²⁵⁵ Zira neseplerin kendini takdim edişi, hayatiyet bulduğu insanların zihnindeki kabulü ile gerçek hayattaki yapıları çoğunlukla birbirinden farklıdır. Kendini biyolojik izlerin çetelesi ve gerçek kan akrabalığının onayı olarak sunan nesepler çoğu durumda menfaat birlikteliğinin, bir arada yaşamının bir neticesi olarak ortaya çıkarlar.¹²⁵⁶ Bu bakımdan örneğin bedevî bir kabîlenin nesebi, çekirdekteki dar ölçekli nesepler hariç tarihî kayıt olmaktan ziyade kabîlenin o zamanki politik ve sosyal durumunu ortaya koyar.¹²⁵⁷ M. Macdonald'ın ifadesiyle bu “böyle olmalı çünkü halihazırda olan bu” şeklindeki bir varsayım üzerinden şekillenir ve yeni durumlara uyum sağlanır.¹²⁵⁸

Neseplerin sözlü ve yazılı formları arasındaki farkı anlamak konusunda takip edilmesi gereken, İslâmî dönemde bedevîler arasında câri sözlü nesepler ile yazılı olanları kıyaslamaktır. Bunu gerçekleştirmek için modern dönem bedevîlerine dair antropologların elde etmiş olduğu veriler kullanılır. Bu bedevîlerin nesepleri kullanım tarzı İslâmî dönemdekilerle benzer olduğu şeklinde bir varsayım üzerinden hareket edilir. Elbette elde edilen sonuçlar İslâmî dönem nesepleri üzerine birebir uygulanmaz ve varılan sonuçların aynı olduğu konusunda kesin yargılar ortaya konulamaz ancak

¹²⁵⁵ Donner, “The Bakr b. Wā'il Tribes”, 8.

¹²⁵⁶ Yukarıda kabîle neseplerinin değişmesi kısmında belli bir seviyeden sonra baba isimlerinin tüzel kişilikler olarak kabul edildiğine dair ihtimaller belirtilmişti. Bununla birlikte bu değişimler de nihâî noktada kan bağı ve biyolojik akrabalık söylemi üzerinden temellendirilir. Bir bakıma bu noktada kesin çizgiler çekmek ve bütün sosyal zemini anlayabilecek bir metot ortaya koymak imkânsız gibidir. Zira herhangi bir genellemeyi nakzedecek pek çok örnek bulmak mümkündür.

¹²⁵⁷ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 187.

¹²⁵⁸ Macdonald, “Literacy in an Oral Environment”, 48.

genel yapısal özellikler hakkında faydalı bir yaklaşım elde edilmiş olur.¹²⁵⁹ L. Caetani'nin (ö. 1935) bu metodun geçerliliği konusundaki açıklamaları isabetli görünmektedir. Ona göre çöl, yüzyıllardır değişmeyen tabiatı ile buranın sakinleri üzerinde kalıcı bir damga meydana getirir. Uzun zaman dilimleri ise çölün tarihi içerisinde çok kısadır. Bu bakımdan aynı şartlar aynı insanları aynı hayat şartlarına zorlayacaktır.¹²⁶⁰

Öncelikle vurgulanması gereken, nesep düşüncesinin temel ve öz biçimi itibariyle bedevî düşünüşünün ayrılmaz bir parçası olduğudur. Toprağa bağlı kalıcı toplulukların olmadığı bir ortamda grupları bir arada tutan önemli bir sabitedir.¹²⁶¹ Kırsal ortamda kabîle dayanışması ve hayatıyeti ancak bu inanç ile sağlanır.¹²⁶² Bu yüzden nesep yaşam şartlarının kaçınılmaz bir gerekliliği olarak öne çıkar. İbn Haldûn ise bedevî yaşam tarzının bir karaktere bürünüp tercih haline dönüştüğünü belirterek ayrı bir yönüne vurgu yapar. Bu nokta üzerinden bedâvet ile nesep arasındaki döngüsellığe işaret eder. Buna göre nesep sahipleri onlardaki saf karakteri yok edip kendilerini asalak bir hale getirecek şehir ortamından uzak durarak bedevîliğe meyleder.¹²⁶³

Yazılı ve sözlü nesepler arasındaki en temel farklardan biri yazılı kaydın sözlü kültür ortamına uyumsuzluğu ve bu ortamda yaratacağı muhtemel donuklaştırma, sosyal ve politik süreçleri, çizeceği kesin sınırlar ile belli kalıplara hapsedmesi yüzünden üreteceği tikanıklıktır. Zira sözlü nesepler sözlü kültürün fonksiyonelliğinin ve esnekliğinin yansıdığı en temel öğelerdir. William ve F. Lancaster bunu “üretici nesep” olarak tanımlamaktadır. Buna göre üç nesil olarak tanımlanan en alt seviye sorumluluk seviyesidir. Kabîle nesebinin üst seviyeleri ise kabîle içi gruplar arasındaki ilişkilerin resmedildiği bir harita niteliğindedir. Kabîle grupları arasındaki birleşmeler ve rekabet nesepler üzerinden ifade edilir. Bu da neseplerin düzenlenmesi sonucu

¹²⁵⁹ William Lancaster - Fidelity Lancaster, “Tribal Formations in the Arabian Peninsula”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 3/3 (1992), 145; Kennedy, “Arabic Genealogy”, 532; el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 220.

¹²⁶⁰ Leona Caetani, *İslam Tarihi (Annali dell'İslam)*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 1/134-135.

¹²⁶¹ Szombathy, “The Nassabah”, 63; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 156.

¹²⁶² İbn Haldûn, *Târîh*, 1/160.

¹²⁶³ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/446.

gerçekleşir. Sözlü neseplerin bu en temel özelliği tarihsel hakikatin “en fazla kişi tarafından hatırlanan şey” olduğu yazısız toplumda gerçekleşebilir. Bu esneklik ancak yazının yokluğunda sağlanabilir.¹²⁶⁴ Nesepleri sabitleme ameliyesi ise yukarıdaki mezkûr örneklerde olduğu gibi temel özelliği sürekli değişime açık olmak olan dinamik bir yapının anlık bir fotoğrafı olarak kalacaktır. Bununla birlikte kaydedilen nesepler ilgili gruplar açısından biyolojik izlerin birebir takip edildiği gerçek tarihsel kayıtlar olarak algılanacaktır. Neseplerin kaydedilerek kabîlenin ya da kişilerin belli bir kökene bağlanması ise İbn Haldûn’un deyişiyle nesebin varlık sebebi olan faydası ile ilgili bir durum değildir. Nesep zincirinin gerçekte nereye ulaştığı gibi muğlak bir alanı aydınlatmaya çalışmak bu bakımdan beyhude bir çaba olacaktır.

Yazılı kültürün yetkin nesep şemaları ve uzun silsileleri karşısında sosyal zemindeki nesep bilgisinin sınırlılığı hakkında Nijerya’daki Tiv kabîleleri ve nesepleri arasındaki ilişki örnek verilebilir. Kabîle mensuplarının nesep bilgisinin parçalı ve kopuk oluşuna nazaran antropologların onlardan toplayarak oluşturduğu şemalar kapsamlı ve detaylıdır. Tiv nesepleri özelinde bunu ele alan L. Bohannan bu ayrımın temelinde antropologların nesepleri sistematik bir biçimde öğrenirken; kabîle mensuplarının parçalı olarak, hayatın akışı içerisinde ve pratik amaçlara hizmet eder şekilde öğrenmesinin yattığını belirtmektedir. Pratik amaçlar kabîle mensuplarını özellikle yakın soylarına dair nesep bilgilerini öğrenmeye sevk etmektedir. Üst noktalardaki nesep bağı kurma gayretlerinin amacı, bilgiyi ilmî amaçlı toplayan kişinin yaptığı gibi kesintisiz nesep zinciri oluşturmak değil, bir hedefe yönelik olarak akrabalık ve dayanışma inşa etmektir. Segmentik yapının canlı biçimde var olduğu bilinir ancak şemaya dair bilgiler kişinin kendi soyunu içeren bir üst yapı ve onun kardeş ve karşıt soyları ile sınırlıdır. Bu da geçmişe dair anlatılardan süzülen, salt bir nesebî bilgi olarak ezberlenen şey değildir. Nesepler sıkı biçimde var olan politik durumun bir resmidirler ve yeni durumlara nesepler üzerinden cevaplar bulunur. Sözlü kültür ortamında bu düzenlemeler bir inanç derecesinde doğru kabul edilir ve itiraza mahal kalmaz. Yer yer kabîle ana şemasını alt üst edici akrabalıkları iddia ediyor olsa

¹²⁶⁴ Macdonald, “Literacy in an Oral Environment”, 47-48. Nijerya’daki Tiv toplumunda nesebî doğruların kesin hali yaşlılar tarafından hatırlanan nihaî şekildir. Eğer bir kişi için bu bizdendir diye uzlaşma olursa artık kesin nesebî bağlara bir gereklilik duyulmaz. Bkz. Bohannan, “A Genealogical Charter”, 305, 314.

da bu böyledir. Zira kabîle mensupları nesepler üzerinde geriye dönük, hatırlamak için tartışmaların yapılabileceğini kabul eder ancak varılan nihaî sonucu sorgulamaz.¹²⁶⁵

Bedevî neseplerinin derinliği ve kapsamı itibariyle -İslâm nesepl literatüründe sunulan nesepler gibi- şehirli elitler elinde oluşturulan ya da kaydı tutulan, çöldeki günlük yaşamın ötesinde karmaşık ve uzak amaçlara hizmet eden detaylı neseplerin nüvesi olduğu konusunda önemli şüpheler ileri sürülmüştür.¹²⁶⁶ Bu konuda istisnasız bir genelleme yapmayı engelleyecek bazı modern Arap kabîleleri olmakla birlikte¹²⁶⁷ modern dönem bedevîleri için nesepl, genel olarak pratik ve günlük amaçlar için kullanılır. Nesepl bilgisi ise bu çerçevede genellikle kişinin -sorulduğunda- kendini nispet ettiği soyun babasına kadar kesinlik taşır. Bu da üç ya da beş nesil bir derinliğe tekabül eder. Örneğin kapsamlı bir nesebi bulunan, Aneze üst yapısı içerisinde yer alan ve herhangi bir sebeple bir araya gelmedikleri diğer kabîlelerle aynı soydan geldiğini kabul eden Ruvala kabîlesi mensupları için önem verdikleri seviye üç nesil ötesidir. Onlar için önemli olan kendi fahzlarıdır. Bu, aynı zamanda sürekli asabiyye üreten, kişiyi koruyan çekirdeği de temsil eder. Fahzın ötesinde kabîlenin babasına uzanan bir nesepl konusunda bedevî hafızası genellikle ilgili görünmez. Yalnızca belli kabîlelerle üst soylarda birleştiklerine, aynı babanın oğlu olduklarına inanırlar. Kabîle içerisinde de kabîle alt biriminin atasına uzanan bir nesepl olduğundan ve olması gerektiğinden şüphe duymazlar ancak kesintisiz olarak şecereyi bilmezler.¹²⁶⁸ Bu inanç gerektiğinde onları bir araya getirmeye yeter. Kimi örneklerde ise bir araya gelen ve üst babada birleşen kabîleler için onları daha yakın gösteren nesepler ortaya çıkar. Bu ise çıkar birlikteliğinin bir görüntüsüdür.¹²⁶⁹ Bununla birlikte genel olarak kesin nesepl zincirleri ile bilinmez. Kimi Arap kabîleleri ise İslâmî dönemdeki bir kabîlenin soyundan geldiklerine yalnızca bir soy iddiası olarak inanırlar. Ancak bunu nesepl zincirleri ile

¹²⁶⁵ Bohannan, “A Genealogical Charter”, 301-315.

¹²⁶⁶ Caetani, *İslam Tarihi (Annali dell'Islam)*, 1/133; Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 187.

¹²⁶⁷ Szombathy, “The Nassabah”, 64; Young, “Kinship and History”, 12.

¹²⁶⁸ Eğer kabîlenin bütün mensuplarına dair genel ve kapsayıcı bir ensâb bilgisi olsaydı kabîleler arasında dolaşırken kendini her kabîleye nispet eden şairlerin varlığı oldukça güç olurdu. En azından bunun sürekli tekrarı mümkün olmazdı. Şairin hergün kime sığınmıyorsa ona göre bir nesebi benimseyen, bir gün Temîmlî başka bir gün ise Fezârelî olmakla eleştirdiği kişi buna örnek olarak sunulabilir. Şiirin Abbâsî dönemine ait olduğunu göz önüne alırsak bunun İslâm sonrası dönemde de tam anlamıyla gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Şiir için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/430.

¹²⁶⁹ Kennedy, “Arabic Genealogy”, 534, 537; Macdonald, “Literacy in an Oral Environment”, 47.

ifade etmezler. Kabîle içerisinde yönetici aileler için ise siyasî sonuçlar doğurduğundan nesepler genellikle daha derindir.¹²⁷⁰ Ayrıca Peygamber soyundan gelmek gibi yüksek statü ifade eden nesepler de uzun zincirler halinde muhafaza edilirler.

İbn Haldûn'un nesepleri ele alış biçimi yazılı ve sözlü nesepler arasındaki farkı ortaya koyan bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Her ne kadar onun değerlendirmeleri asabiyye üreten ve üretmeyen nesepler olarak şekilleniyor, yazılı ve sözlü olarak ayrılmıyor olsa da yorumlarından bunu çıkarmak mümkündür. Müellif bedevî neseplerini nesebin gerçek formu olarak görür çünkü gayesi olan asabiyye gerçekleşir ve sonucunda akrabalığın gereği olan yardımlaşma elde edilir. Bu da nesebin açık ve sarîh bağlarla muttasıl olması şartına bağlıdır. Ayrıca akrabalık şartını da öne çıkarır ki bu da fahz sınırını aşmayan bir seviyeye tekabül eder ve yukarıdaki tespitlerle uyumludur. Onun, karşıt olarak sunduğu ise artık asabiyye ve fayda üretmeyen, ilim nev'inden bir şeye dönüşen neseplerdir. Bunlar uzak haberler şeklinde gelirler.¹²⁷¹ Soyun dayandığı noktanın kesintisiz zincirlerle tespitine gayret eden, haber kaynakları üzerinden derlenip düzenlenen ve kayda geçirilen, canlı bir kültür olmaktan ziyade satırlarda tadat edilen şehirli kültür ürünleridir. Bu bakımdan iki aşamalı nesep anlayışı modern dönemdeki tespitlerle bir paralelliğin işareti olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu ayrımı kendi gözlemlerine dayandırır.¹²⁷² Dolayısıyla onun bedevî nesepleri ile yazılı nesepleri tamamen farklı şeyler olarak ele alan bakış açısını bu ikisini kesin çizgilerle ayıran görüşün öncüsü sayabiliriz. İbn Haldûn'un değerlendirmelerinden nesep literatürü ile sözlü neseplerin nasıl bir arada bulunduğunu da müşahade edebiliriz. Zira yazılı nesepler uzak bir bağ şeklinde soy iddialarının nihaî dayanak noktalarını oluşturur ve bunlardan bazısı -yukarıda isim benzerliği konusunda örnekleri geçen- hanedan nesepleri gibi yine şehirli bir ortamın ürünleri olarak öne çıkarlar.

Arap yarımadası özelinde bedevî tarzı nesepler ile daha karmaşık nesepler konusunda ara geçişleri mümkün kılan, dolayısıyla daha girift yapıya dönüşüm

¹²⁷⁰ Marx, "The Tribe", 353; Kennedy, "Arabic Genealogy", 539; Hart, "Berber Tribes in Ibn Khaldun's Genealogies", 141. Benzer değerlendirmeler için bkz. Caetani, *İslam Tarihi (Annali dell'Islam)*, 1/135.

¹²⁷¹ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/160.

¹²⁷² İbn Haldûn, *Târîh*, 1/230.

konusunda doğal sürecin işlediğini varsayan bir bakış açısı İslâmî dönemde ortaya çıkan kapsamlı nesepleri anlama konusunda öne çıkarılabilir. Bu coğrafyadaki yaşam şartları, bedevî-hadarî ilişkilerinin dinamik, birbirine bağlı yapısı ve bunun ortaya çıkardığı döngüsellik sonucu nesep kültürünün geliştiği söylenebilir. Zira bedevî nesep düşüncesinin dar kapsamı onun hayat şartlarından ileri gelir. Siyasî gündemi ile ilgilidir. Sosyal ortamın karmaşıklaşması, siyasî ve ekonomik gündemin değişmesi, İslâmî dönem örneklerinde sıkça görüldüğü gibi yeni elemanların var olan dar kapsamlı şemayı genişletmesi, nesep düşüncesinin de daha segmentik ve uzak bağları hatırlar bir forma bürünmesine sebep olacaktır. Dolayısıyla İslâmî dönemde yaşanan şehirleşmenin küçük ölçekli bir benzerinin İslâm öncesi şehirlerde yaşanmış olduğunu varsayabiliriz. Bu da daha geniş kapsamlı ve karmaşık durumları öngören bir bakış açısını gerektirmektedir.

Klasik bakış açısı Arabistan yarımadasındaki genel coğrafi şartların çetinliği, çöllerin geniş alanları kaplaması, toprakların tarıma elverişsizliği ve büyük toplulukların yaşamasına müsait olmadığından hareketle İslâm'ın geldiği dönemdeki Arap sosyal yapısını, şehirlerin ve yerleşikliğin oldukça seyrek, genel olarak bedevîliğin hâkim olduğu bir yapı şeklinde tarif eder. Bu görüntü çevredeki yerleşik tarım toplumu ve politik olarak organize olmuş imparatorluklarla tezat olarak kabul edilir. Dolayısıyla Araplar çevrelerindeki siyasî temerküzün aksine olarak parçalı bir yapıdadır.¹²⁷³ Ezcümle Arap yarımadası genel olarak bedevîliğin hâkim olduğu bir yer olarak kabul edilmiştir. Kabîle bu durumda bedâvetin temel göstergesi sayılır.¹²⁷⁴

Bu genellemeci teorinin mukabilinde yeni bir yaklaşım kabîlenin görüldüğü bütün ortamları bedevî olarak kabul etmez. Buna göre Arap yarımadası esasında en az -hatta daha fazla sayıda- bedevîler kadar yerleşik nüfusun bulunduğu bir coğrafyadır. Bedevîlik ve yerleşiklik arasında, yer yer her ikisine dair özellikler taşıyan yaşam biçimlerinin varlığı kabul edilir.¹²⁷⁵ Dolayısıyla bedevî ve hadarî kesimler birbirinden izole değildirler. Bu iki yapı arasındaki ilişkiler çerçevesinde devam edegelen dinamik

¹²⁷³ I. M. Lapidus, "The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society", *The formation of Islamic law*, ed. Wael b. Hallaq (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004), 53.

¹²⁷⁴ Macdonald, "Was There a 'Bedouinization of Arabia'?", 50.

¹²⁷⁵ C. J. Robin, "Arabia and Ethiopia", *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. Scott Fitzgerald Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 261.

süreç ve ürettiği sürekli akış genel siyasî zemin üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.¹²⁷⁶ Buradan hareketle bedevî zihninin düşünme alanını sınırlayan dar kapsamlı bölgeyi aşan, şehirle ilişki halinde bir ortamın varlığından söz edebiliriz. Bu da onun kimliği, akrabalık bilinci konusunda daha kapsamlı düşüneceği ihtimalini kuvvetlendirir. Zira karşılaşılan her bir topluluğun akrabalık terimleri ile örgütlenen bir şemaya yerleştirileceği bedevî düşünce açısından mutlak bir durumdur.¹²⁷⁷

Ensâb kültürünün yoğrulma ve olgunlaşma sürecine açılan bir aşama olarak da adlandırabileceğimiz bu evre öyle görünüyor ki sözlü kültürden yazılı kayda geçişte anahtar bir kavramı göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir ki bu da “şehir”dir. Eğer İslâm’a yakın dönemde bütün yarımadanın bedevî olduğu gibi yanlış bir temel üzerinden hareket edilirse kimlik bilincinin, dolayısıyla nesebin de karmaşıklabileceği ortamların varlığını kabul etmemiş oluruz. Bu da yukarıda bahsedilen bu ara süreci göz ardı ederek, bedevî kültür ile literatür arasında sıçramayı, dolayısıyla kopukluğu kabul eden bir sosyal ortamı hatalı biçimde kabul etmek anlamına gelecektir. Her ne kadar İslâm sonrası, kabîlelerin ve mevâlînin bir arada yaşadığı, görece daha yoğun nüfusa sahip, kozmopolit ortamdan, -genellikle-tek bir kabîleden müteşekkil nüfus yapısıyla nispeten farklı olsa da İslâm öncesi şehir ortamı genel ve özel bazı hususiyetleri itibarıyla nesep kültürünü beslemiş olmalıdır.

İslâm öncesi şehirler hakkında kesin bir nokta buralarda bedevî kültürün pek çok ögesinin egemen olduğudur. Bu şehirlerde yaşayan kabîleler bedevî kökenlerinden tevarüs ettikleri yağmacılık, göçebelik vb. şeyleri terk etmekle birlikte yine çöl ortamından taşıdıkları sosyal yapının nesep üzerine bina edilmesi kültürünü terk etmemişlerdi. Şehirdeki siyasî ilişkiler kan bağı esasına göre tanzim edilmekteydi.¹²⁷⁸ Özellikle Hicaz bölgesinde bu etkiyi görmek mümkündür. Bununla birlikte şehirdeki karmaşık ilişkiler çöldeki nesebî yapının daha gelişmiş bir formu ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmemizi gerektirir. Çöldeki kaynak kıtlığı sonucu oldukça dar

¹²⁷⁶ Donner, *The Early Islamic Conquests*, 26, 29.

¹²⁷⁷ Ruvala bedevîlerinin II. Dünya savaşı sırasında İngiliz ve Fransızları birbirlerine ve Araplara nesebî olarak daha yakın Almanları ise bunun tersi olarak düşünmesi buna dair bir örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Macdonald, “Was There a ‘Bedouinization of Arabia’?”, 53.

¹²⁷⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 2/163; Watt, *Hazreti Muhammed Mekke’de*, 25; Nas, *el-Kabâilü’l-‘Arabiyye*, 1/18; Demircan, *Cahiliye Arapları*, 51.

ölçekli gruplar şehirde geniş kapsamlı yapılara dönüşmüştür. Nesep ve içtimai nizam arasındaki sıkı ilişki ise nesep düşüncesinin ve bunun yansıması olan şecerelelerin daha karmaşık ve kapsamlı hale gelmesinin önünü açar.¹²⁷⁹ Bedevî için yaşadığı ortamın dar kapsamı genellikle nesep ve menfaatlerin çelişmesi sonucunu doğurmayacaktır. Bu da onun kimlik bilincini daha tek düze bir halde koruyacaktır. Şehir ise neseple birlikte daha girift dengelerin olduğu bir ortamı doğurduğundan kabîle içi ittifakları gündeme getirecek, bu da nesep kültürünü geliştirmiş olacaktır. Şehir; ortak mekân, ortak savunma, yönetimi paylaşma gibi durumları beraberinde getirir. Bu ortam da kabîle içi bölümlerin politik denge açısından önemli hale gelmesini tetikler. Dolayısıyla nesep bilincinin daha kapsamlı ve daha ihtiyaç duyulan, bu sebeple daha fazla ihtimam gösterilen bir olgu haline gelmesi sağlanır. Ayrıca şehirlere farklı kabîlelerden göç eden aileler kabîle içi dengeleri ve kabîleler arası ilişkileri gündeme getirdiğinden kapsamlı nesep düşüncesinin gelişmesi için ayrı bir etken olarak görülebilir.

Arap yarımadası özelinde, var olan ticari faaliyetler, pazarlar ya da örneğin Kureyş'in îlâf anlaşmaları nesep olgusunu geliştiren etmenler olarak ele alınabilir. Zira bunlar ortak dilin önünü açtığı gibi ortak bir kimliği de kuvvetlendirmiş olmalıdır.¹²⁸⁰ Örneğin İslâm sonrası yazılı hale gelen nesep ilminin halk arasında popüler bir kültür kabulü olarak yayılması için önemli bir zemin kabul edilen Hac ibadeti¹²⁸¹ İslâm öncesinde de, daha sınırlı dahi olsa kabîlelerin uzak bağları hatırlamaları açısından bir ortam sunmuş olmalıdır. Ayrıca kabîle içerisinde hafızası ile temayüz eden ve kişisel kabiliyetleri itibariyle nesepleri diğerlerine göre daha çok ezberleyenler, kabîleler arası arabuluculuk yapanlar, tüccarlar gibi kişilerin de nesep bilgisinde derinleşebilecekleri¹²⁸² ve bunun da daha kapsamlı ve derin nesep bilgisinin taşınmasında önemli bir etki olarak göz önünde bulundurulması gerekir. Nitekim Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in nesep bilgisinde onların Mekke yönetiminde üstlendikleri görevlerin ve yürüttükleri ticari faaliyetlerin bir etkisi olduğu düşünülebilir.

¹²⁷⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 2/164.

¹²⁸⁰ Benzer ifadeler için bkz. Donner, *The Early Islamic Conquests*, 28.

¹²⁸¹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 179.

¹²⁸² el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 216.

Bedevî yönetici ailelerin neseplerinin görece daha detaylı ve müteselsil oluşu muhtemelen İslâmî dönemdeki nesepleri anlamada önemli bir anahtar olabilir. Zira elimizdeki nesepler genellikle herhangi bir şekilde öne çıkmış, tarihsel hafızada yer edinmiş ailelerin nesebidir. Yer yer Câhiliye dönemine uzanan ancak genellikle İslâmî dönem ile bağlantı kuran, bu dönemdeki olaylarla ve öne çıkan isimlerin mensup olduğu kabîleleri Arap milleti etiketi altında toplayan bir yazındır. Görece geniş tabanlı olmakla birlikte bütün Arap milletini kapsamaktan uzaktır. Kesintisiz zincirler ise belli bir seviyeden sonra hatırlanan isimlerin arka arkaya dizilmesine dair oldukça sık izler taşımaktadır. Bu da sözlü ortamdan toplanan malzemeye bağlı kalındığını göstermektedir ki sözlü kültür ortamından beslenen damarların nesep ilmi açısından sürekli canlı olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte neseplerin kaydının başlangıcı sayabileceğimiz divanlarla birlikte var olan sözlü kültür verileri düzenlenerek kullanılmıştır. En azından bunu sözlü kültür üzerinde yazılı kayıtların kontrolünün başlangıcı olarak görmek mümkündür. Elbette bu kontrolün malî saha ile ilgili olduğunu kabul etmek gerekir. Zira divanın ilgi alanı dışındaki sosyal zeminin onun kontrolünde olduğunu farz etmek makul değildir. Nesep müelliflerinin de kendilerine ulaşan malzemeyi karşılaştırıp düzenlemiş olduklarını kabul etmek gerekir. Ancak bunun yaşanan toplumsal gerçeklikten bütünüyle kopuk olduğunu söylemek büyük bir iddia olmalıdır. Her ne kadar segmentik yapının sınırlarının genişliğine dair bir çıkarımda bulunmasa da buna dair olumlu yönde kullanılabilecek bir örneği, M. Robinson'un bu bağlamda dikkate sunduğu Fahr-i Müdebber'in (ö. h. VII./m. XIII. yy.) *Şecere-i Ensâb* adlı eserindeki neseplerin sunuluş tarzında bulabiliriz. Müellif eserinin mukaddimesinde kitabın içeriğinde kullanacağı malzemeyi topladıktan sonra uzun bir süre eserin genel yapısının nasıl olacağı üzerinde düşündüğünü belirtmektedir. Ona göre babayı baba ile, bir kolu diğer kol ile birleştirmek oldukça zordur. Devamında ise kitabın içeriğini teşkil edecek bilgileri seçmek ve bir araya getirmekten bin kat daha zordur şeklinde segmentik bir yapıyı inşa etmenin zorluğunu ifade eden cümleler kullanmaktadır. Ona göre parçalı haldeki bu nesepleri birbiri ile ilişkilendirerek Hz. Âdem'e ulaştırmak oldukça çetin bir iştir. Nihayetinde onun çalışması neseplerin birbiri ile birleştirilmeden sunulması şeklindedir. Bu haliyle nesep literatürünün genel yapısı olan segmentik yapıdan uzaktır. Bu da onun kabîlevî

bir ortamdan uzakta eserini kaleme aldığı şeklinde yorumlanmaktadır.¹²⁸³ Dolayısıyla İbnü'l-Kelbî benzeri müelliflerin yaşadıkları ortamın kabîlevî yapısı ve nesep temelli düşünce dünyasının onların sözlü nesepleri halihazırda sundukları şekilde dizayn etmelerine fayda sağlamış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Yazılı ve sözlü nesepler arasındaki fark çerçevesinde, İslâmî dönemde oluşan nesep literatürü ile yaşayan kültür arasında bir kıyaslamaya gidilebilir. Yukarıda ifade edilen etkenler nesep kültürünün gelişmesini sağlamıştır ancak bunun literatürde bulduğumuz şekliyle isimlerin batnlar vasıtasıyla kabîlelere, bütün kabîlelerin ise istisnasız bir biçimde Adnân ve Kahtân'a bağlandığı, özellikle kabîleler olmak üzere birbirine kesintisiz nesep zincirleri ile bağlanması suretiyle oluşan detaylı, segmentik neseplerin sözlü neseplerle ne ölçüde intibak ettiği önemli bir sorudur. Buradaki iddia parçalı halde bulunan yazılı malzeme (divan kayıtları vb.) ve sözlü neseplerin toplandıktan sonra karşılaştırıldığı, düzenlenip sentezlendiği ve ana bir şema içerisinde bütün Araplar'ı birleştirir şekilde belli yerlere yerleştirildiği, bu bakımdan mevcut nesep sisteminin şehirli âlimlerin elinden çıkma bir ürün olduğu şeklindedir.¹²⁸⁴ H. Kennedy bu konuda iki temel fark ortaya koyar. İlki nesep literatürü ile sözlü neseplerin kapsamı arasındaki kıyas kabul etmez farktır. Örneğin İbnü'l-Kelbî'nin *Cemhere*'sinde otuz beş bin isim bulunur. Buna karşın en kapsamlı sözlü nesepler yüz on civarında isim içerirler. Müellif bunun geçmişteki hafızanın gücüyle değil ancak yazılı kayıtlarla açıklanabileceğini belirtir. İkinci fark ise nesep literatürünün hiçbir kabîleyi dışarıda bırakmayan kesintisiz zincirlerle bütün kabîleleri Adnân ve Kahtân'a bağlıyor oluşudur. Sözlü neseplerde bu kapsayıcılık yoktur ve daha seçicidirler. Örneğin ana kabîle içerisindeki bütün alt kollar değil, belli kabîleler arasında bir akrabalık olduğu bilinci mevcuttur. Ancak onlar direkt bağlarla bunu ifade etmezler ve bu kabîlelerin nesebine de ilgili değildirler. Dolayısıyla belli kabîlevî bağların var olsa da bunların muğlak olduğunu, yazılı neseplerin ise bu bağları detaylandırıp

¹²⁸³ (Eserin mukaddimesindeki ilgili kısım “İlker Evrim Binbaş, “Structure and Function of The Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200- Islamic Historiography (1200-1500)”, *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan = Hudûdü'l-âlem : İsenbike Togan'a Armağan*, ed. Nurten Kılıç-Schubel (İthaki: İstanbul, 2011), 476'dan naklen.) Robinson, *Prosopographical Approaches*, 72-75.

¹²⁸⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 10-11. Benzer çıkarımlar için bkz. Donner, “The Bakr b. Wâ'il Tribes”, 8-13.

düzenleyerek kesintisiz şekilde sistematize ettiğini kabul etmektedir.¹²⁸⁵ Z. Szombathy de ensâbın halihazırdaki sistematik şeklinin sözlü kültürün nüvelerini taşıdığını ancak nesep âlimlerinin düzenlemelerinden sonra bu hali aldığını düşünmektedir. Ona göre bu şekli ile nesep, bedevî kültürün değil şehirli kültürün, gerçek zemininden oldukça uzaklaştırılmış, genellikle abartılmış bir şeklidir ve İslâm öncesi toplumsal yapının gerçek bir yansıması değildir. Oluşan şema genellikle toplandığı kültüre mensup kişilerin haberdar olmadığı ancak bu kültür içerisinde yaşayan rivayetlerin parça parça toplanarak birleştirilmesidir. Örneğin kabîlelerin nesebi hakkında uzun, detaylı, hassas ve birbirinden farklı rivayetlerin bulunmasının kabîle mensuplarının hafızasında tutabileceği şeyler olmayacağını, dolayısıyla bir kabîle hakkında bilgi sunan nessâbelerin ancak ait oldukları toplulukla ilgili bunu sağlayabileceğini kabul eder. Parça parça toplanan bu bilgilerin de nihaî şekline ulaşmasının ancak şehirli ilim muhitlerinde birleştirilmesi, birbiri ile uyumlu hale getirilmesi ve düzenlenmesiyle, yer yer de hayali ve uydurma şeyler eklenmesiyle mümkün olduğunu ileri sürmektedir.¹²⁸⁶ Ona göre ilmî ortamın gelişmesi neseplerdeki derinlik ve kapsamın da genişlemesi ile sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla bedevîlerin parçalı, kopuk ve kısa neseplerine mukabil şehirde üretilen nesepler derin, birleşik ve daha segmentik bir formdadır.

Müellif bu iddiasını temellendirmek için birkaç noktayı telif etmek durumunda kalmaktadır. Bunlar Safaî nesepleri, Araplar'ın neseplerini korumaya ve ezberlemeye olan düşkünlükleri, bunları kaydetmeleri konusunda çevre kültürler arasında daha ileri olmaları ve sonuçta bu ilmin Arap kültürüne has olarak doğmasıdır. Ayrıca Arap nesep yapısının anlaşılmasında kullanılan¹²⁸⁷ temel teorilerden biri olan E. Evans-Pritchard'ın "dallanan/segmentik soy teorisi"ne yönelik eleştirilere de yer verir ki bu, nesep tabakalarına dair de bir itirazı mündemiçtir. Bu teori geniş soy gruplarının iç içe geçtiği, aynı seviyedeki alt grupların karşıt olarak konumlandığı ancak bir üst yapıda birleşerek tek bir ataya bağlandığı ve daha üst yapılara karşı birleştikleri, ilişkilerin soy ağacındaki uzaklık ve yakınlığa göre şekil aldığını kabul eder.¹²⁸⁸ Müellifin bu

¹²⁸⁵ Kennedy, "Arabic Genealogy", 541-542.

¹²⁸⁶ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 95, 101, 106 vd.

¹²⁸⁷ Young, "Kinship and History", 10.

¹²⁸⁸ Evans-Pritchard, *The Nuer*, 197-198.

teoriye dair öne sürdüğü en temel itirazlardan biri segmentik şemalara göre organize olduğu söylenen grupların bilincinde böyle bir sistemin yokluğudur. Ayrıca oluşturulan şemaların sahadaki aktüel durumla birebir aynı olduğu ya da bunun elde edildiği topluluk mensuplarının hafızasında bu hali ile yer aldığını iddia etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.¹²⁸⁹ Müellif burada kısmen haklı görünüyor zira mezkûr teorinin sahibinin Nuerler'e dair verdiği bilgilerden de bu sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir. Örneğin segmentik yapı içerisinde yaşayan bir Nuerli'ye nesebi -en uzak atan kimdir şeklinde- sorulduğunda verdiği cevap beş ya da altı nesil ötesindeki babasıdır. Bu sınır dahilinde nesebî izler kesin biçimde bilinir. Bunun ötesinde ise isimler ve yerleri netliğini kaybeder. Ayrıca bu seviyeden sonraki nesepler onun ilgisi dışına çıkar. Problem anında beraber hareket ettiği diğer soy birimlerinin klan üst yapısı içerisindeki konumlarını kesin olarak bilmeye gerek duymaz. Bilmesi gereken, soylarının bir üst babada birleştiğidir. Bu bilgi onların gerek duyulduğunda dayanışması gereken iki soy mensubu olmaları için yeterli görülür. Bu bakımdan detaylı bir neseb bilgileri yoktur.¹²⁹⁰ Neseb kültürünü çözümlemede sıkça başvuru modern verilerden hareketle tarihsel antropolojik bir yol izlemek de müellif açısından sağlıklı bir metot değildir zira ona göre Arap neseb kültürü açısından farklı bir süreç işlemektedir. İslâm sonrası oluşan ve yazılı hale gelen neseplerin ilerleyen dönemde popüler hale geldiğini, kültürel ve toplumsal olarak geniş biçimde kabul gördüğünü; dolayısıyla bedevî kültürün de nesebî kabullerini etkilediğini belirtmektedir.¹²⁹¹ Binaenaleyh modern Arap bedevîleri arasında görülen detaylı nesepleri ve segmentik yapıya göre organize olmuş toplumsal yapılarını Arap yazılı nesepleri açısından bir onaylayıcı olarak kabul etmemektedir. Bunu yazılı kültürün sözlü kültüre etkisi olarak görmektedir.

Z. Szombathy'nin iddiaları temel bir nokta ile çelişmektedir o da bedevî kabîlelerdeki kuvvetli neseb vurgusudur. Ancak o, bilinçli, sistematik bir hatırlama ve bunun bir ilim olarak varlığı, bu çerçevede kapsamlı şemalar ve kesintisiz zincirlerin oluşturulması ile bir kabîlenin mensuplarının birbirini kardeş kabul etmesi ve ortak bir atanın çocukları olmalarına dair bilinçleri arasında bir fark olduğunu düşünmektedir.

¹²⁸⁹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 28, 49-50.

¹²⁹⁰ Evans-Pritchard, *The Nuer*, 200-201.

¹²⁹¹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 24, 51, 179.

Bu bakımdan İslâm öncesindeki hatta İslâm sonrasında nesep malzemesinin toplandığı bedevîler arasında var olan nesep kültürünün nesep ilmi olarak adlandırılmayacağını belirtir. Dolayısıyla bir bedevî kabîlenin kendini atalarının isimleri ile tanımlamasının bir soy iddiası olduğunu ve detaylı soy zincirleri anlamındaki nesep kelimesini karşılamayacağını belirtmektedir. Çoğunlukla muğlak biçimde var olan ve grubun mensupları tarafından ilgi duyulmayan bağların kendilerini gözlemleyen araştırmacılar, İslâmî dönem nesepleri açısından ise nesep âlimleri tarafından ortaya çıkarılarak düzenlendiğini belirtmektedir.¹²⁹²

Müellif nesebi bedevî zihninin, kalıcı bölgesel toplulukların olmadığı yerde bir sabite ve yerel kaynakların paylaşılması gibi pratik faydaları sebebiyle kullandığını belirtir. Ayrıca o bedevîlerin segmentik bir tarzda organize olduklarını da kabul eder. Ancak itiraz ettiği nokta yaşam şartlarının oldukça sert olduğu bir vasatta geçim kaygısı ve hayatta kalma mücadelesi hengamesinde yazılı kültürden uzak olan bedevîlerin bu alana yönelmiş olacakları ihtimalidir ki nesep ilminin kökenleri bu varsayım üzerine bina edilir. Bunun ancak sosyal alanda pratik bir faydası ya da yazılı kültürün etkisi sonucu doğabileceğini kabul eder. Dolayısıyla bedevî zihnindeki dar kapsamlı, kesin ve müteselsil zincirlerle bağlanmayan, genellikle uzak bağların nispe ile ifade edildiği, kesin biçimde bilinen nesebin oldukça alt kademelere has olduğu bir formun, İslâmî dönemde oluşan kapsamlı şemalar ile arasında organik bir bağın olmadığını belirtir. Bunların İslâmî dönemde nesebin siyasetle iç içe geçerek önemli bir itici güç haline gelmesi sonucu oluştuğunu, nihaî şeklinin ise parçalar halinde toplanan bilgilerin belli bir şema etrafında yerleştirilerek teşekkül ettiğini kabul etmektedir. Doğal olarak hafızanın kaydettiği, akrabaları hatırlamak ile ilmî bir sâikle inşa edilen nesepler arasında kesin bir çizgi çeker ve nesebi, şehirli bir ilim olarak bedevî ortamdan nihaî hali itibarıyla soyutlar. Bunun aksi durumunda İslâm öncesi bir bedevînin kendisi ve kabîlesi ile herhangi bir ilişkisi olmayan uzak kabîlelerin nesebi hakkında bilgi sahibi olmasını kabul etmek gerektiğini, bunun da pratik hayat açısından mümkün olmadığını düşünür.¹²⁹³

¹²⁹² Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 27-28.

¹²⁹³ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 74-83.

Bu yaklaşım belli ölçüde ve belli sınırlar dahilinde Câhiliye dönemi için geçerli olabilir. Muhtemelen şehirden uzak izole bölgeler açısından İslâm sonrası dönemde de yine geçerli olmaya devam etmiştir. Fakat İslâm öncesinde bedevî, izole, dağınık ve ancak birkaç kabîlenin etkileşim içerisinde olduğu bölgelerin yanında yerleşik nüfusun fazlalığı, şehirlerin varlığı yukarıdaki sınırlı nesep bilgisinin yanında daha kapsamlı nesep bilgisinin de varlığını dikkate almamız gerektiğini göstermektedir. Var olan segmentik yapıların müteselsil zincirler olarak değil ancak üst babalara dair bir akrabalığın bilinmesi şeklinde mevcut olduğu ve kapsamlı şema bilincinin detayları ile birlikte bedevî zihninde var olamayacağı varsayımı ise yukarıda zikri geçen Safaî neseplerdeki uzun nesep zincirleri ile çelişik görünmektedir. Safaî yazıtların sahibi bedevîlerin alfabeyi ve yazmayı çevredeki yerleşik yazılı topluluklardan öğrenmiş oldukları kabul edilebilir ancak onların İslâmî dönemdeki neseplerle benzer biçimde uzun nesep yazımını çevre kültürlerden edindiğine dair bir yaklaşım makul görünmemektedir.

Nesep kültürünün literatüre yansıdığı şekilde oluşmasını sağlayan, nesep yazımını ortaya çıkaran şartların ele alınması bu kavramın toplumsal gündemde bu denli kuvvetli biçimde hayatîyetini devam ettirebilmesinin ve devamında gündemden düşmesinin sebeplerini anlama noktasında katkı sağlayacaktır.

3.2. Nesep Kültürünü Kuvvetlendiren Etmenler

3.2.1. Arapların Nesebe Verdiği Önem

Nesep, Arap kültürünün her alanında etkisini gösteren bir olgudur. Takip eden başlıklarda ele alınacağı üzere İslâm sonrasında bu, özel şartlar altında, devletleşen toplumda farklı şekillerde ve daha kurumsal bir biçimde fonksiyonellik ve hayatîyet kazanmıştır. İslâm sonrasında yaşanan süreç ise Câhiliye'den tevarüs edilen toplumsal genel karakter ile iç içe geçmiş ve Araplığın ayrılmaz bir parçası haline gelen bir kültür üzerinde neşvünema bulmuştur. Dolayısıyla İslâm sonrası dönemde nesep kültürünü besleyen ve Arap kültürüne has bir yazını doğuran şartlar halihazırda toplumsal yapıya yön veren bir nesep anlayışının gelişmiş halidir. Her iki dönemin bütünü Arap kültürü ile nesep arasında sıkı bir bağ inşa etmiştir. Bu bakımdan ensâb (isnâd ve i'râb'la

birlikte) Allah'ın daha önce kimseye vermeyip Araplar'a özel olarak bahşettiği üç ilim içerisinde sayılmıştır.¹²⁹⁴

Şüphesiz Araplar dünya milletleri içerisinde neseplerine önem veren, neseplilerle dolu kitaplar telif eden tek millet değildir. Uzak Doğudan Avrupa'ya kadar pek çok kültürde nesebe ehemmiyet verildiğini ve bunun takip edildiği şecereler düzenlendiğini görürüz.¹²⁹⁵ Ancak Arap nesepliler yazını örneğin Orta Çağ'da Avrupa'da genellikle yönetim hakkını yansıtan, yönetici ailelere hasredilmiş dar ölçekli kral listeleri ve hanedan neseplerine göre çok daha kapsamlıdır. Ayrıca Avrupa'daki örnekler birbirinden kopuktur ve aileler ile toplumsal gruplar arasında bir bağ kurma gayretinde olmamaları sebebiyle Arap neseplerinden daha düşük düzeylidirler.¹²⁹⁶ Bununla birlikte en az Arap kültürü kadar nesebe önem veren, nesebin geniş biçimde toplumsal zeminde önemsendiği, kişiden yaratılışa uzanan, belli bir seviyeden sonra mitoloji ile bütünleşen, derinlikleri yüz nesle varan nesepler üreten Yeni Zelanda'da yaşayan, iç içe geçmiş segmentik kabîlevî birimler sistemine göre organize olmuş ve yazı ile tanıştıktan sonra salt bu amaçla nesepliler yazan Maori kültürünü burada belirtmek gerekir.¹²⁹⁷

Şüphesiz bu örnekler Arap kültürü içerisinde nesebin ağırlığı konusunda herhangi bir istifhama yol açmaz. Ancak bunun yoğunluğuna ve biricikliğine dair genelleşici yorumlarda göz önüne alınması gereken veriler olduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca Arap nesepliler kültürü, Sâmi nesepliler kültürü içerisinde ve onun bir parçası olarak görülmelidir. Bununla birlikte özellikle İslâm sonrası yaşanan özel şartlar çerçevesinde öne çıkmış; geniş ve yoğun biçimde toplumsal kabul görmüştür. Bu bakımdan nesepliler Arap kültüründe daha yoğun biçimde yaşanan bir olgudur. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere nesepliler kelimesinin diğer Sâmi kavimler içerisinde bulunmayışı Arap kültürüne has bir yoğunluktan bahsetmenin mümkün olduğuna işaret etmektedir.

¹²⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Saîd Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969), 41.

¹²⁹⁵ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 153.

¹²⁹⁶ Pohl, "Genealogy", 232-233.

¹²⁹⁷ Nēpia Mahuika, "A Brief History of Whakapapa: Māori Approaches to Genealogy", *Genealogy* 3/2 (2019), 1-11; Goldman, "Genealogy", 5/503.

Babalarını bilme, nesebi önemseme, geçmişî babalar üzerinden hatırlama, tarihî kronolojiyi kişi merkezli oluşturma, bunu da genellikle atalar üzerinden ifade etme Arap olmanın karakteristik özelliklerindendir.¹²⁹⁸ Arap için ictimaî ve ferdî hayatın bütün detaylarında nesebin farklı tezahürleri ortaya çıkar.¹²⁹⁹ Bir vecize bunu “*Nesep bilmeyen insanları bilmemiş olur, insanları bilmeyen de onlardan sayılmaz*” şeklinde ifade eder.¹³⁰⁰ Câhiz, milletlerin öne çıkan özelliklerini kıyasladığı ifadelerinde Araplar’ın, güçlü hafızaları ile neseplerini, mefâhir ve menâkıbı ezberlemekle temayüz ettiğini belirtmektedir.¹³⁰¹ Hîre kralı Nu‘man b. Münzir ile Kısra arasında geçtiği söylenen -muhtemelen sembolik¹³⁰²- bir diyalogda Araplar’ın bu özellikleri onları küçük gören ve milletler sahasında bir paye vermeyen düşünceye karşı önemli bir argüman olarak sunulmaktadır. Buna göre hiçbir millet yoktur ki babaları ve kökenleri konusunda bilgisiz olmasın. Onlara babasından ötesi sorulduğunda bilemezler ve nesep bağıı kuramazlar. Oysa Araplar arasında babalarını eksiksiz sayamayan, nesebini bilmeyen yoktur. Bu şekilde onlar hasep ve neseplerini korurlar. Dolayısıyla kimse başka bir babaya kendini nispet edemez.¹³⁰³

Nesebin Araplar ve fethettikleri bölgelerdeki topluluklar arasında önemli bir kültürel ayırım olduğunu fark edenlerden biri Hz. Ömer’dir. Onun birçok rivayette Arap kültürünün var olan sadeliğini kaybedeceğine ve dönüşeceğine dair kaygılarına şahitlik etmekteyiz. Bu dönüşümlerden biri de tarihsel süreç içerisinde kabîle ve nesep bilincindeki zayıflama, yerine bölgeye aidiyet anlayışının gelişmesidir. Muhtemelen bölgede yaşayan Araplar’da bunu fark eden Halife onları neseplerini öğrenmek ve Irak bölgesindeki Nebatîler gibi nesepleri sorulunca kendilerini köylere nispet etmemeleri konusunda uyarmaktadır.¹³⁰⁴

¹²⁹⁸ Buna dair bir örnek için bkz. Merzübânî, *Nûrî’l-kabes*, 49.

¹²⁹⁹ el-Geylânî, *Ehemmiyyetü’n-neseb inde’l-‘Arab*, 9.

¹³⁰⁰ İbn Abdürabbih, *el-‘İkdü’l-ferîd*, 3/265.

¹³⁰¹ Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 482, 511. Birçok müellifin diğer milletler içerisinde Arapların neseplerini muhafaza ettiğine dair değerlendirmelerine rastlamak mümkündür. Bkz. el-Emîr, *İnâyetü’l-‘Arab bi-ensâbihim*, 169.

¹³⁰² İbn Kuteybe’nin bu tür rivayetlerin güvenilmezliğine dair değerlendirmeleri için bkz. İbn Kuteybe, *Fazlû’l-Arab*, 55. Ayrıca bkz. Emîn, *Duha’l-İslâm*, 18.

¹³⁰³ İbn Abdürabbih, *el-‘İkdü’l-ferîd*, 1/277; Kutub, *Ensâbü’l-‘Arab*, 9. Benzer ifadeler için bkz. Beyhakî, *Lübâb*, 1/195.

¹³⁰⁴ İbn Abdürabbih, *el-‘İkdü’l-ferîd*, 3/265.

Araplar'daki nesebe düşkünlüğün arkasındaki sebepler konusunda kaynaklarımızda genellikle rastlanmayan açıklamalara yer veren Tacüddin b. Zühre (ö. 942/1536) bunu İranlılar ile Araplar arasındaki bir kıyaslama üzerinden temellendirir. Buna göre nesep bir Arap ilmidir. Onlar detayları ile ezberleyip öğrenirken İranlılar'da buna dair bir ilgi görülmez. Müellif bu sonuca ulaşırken Ebû İshâk es-Sâbî'nin (ö. 384/994) *Kîtabu't-tâcî* adlı eserindeki, İran neseplerinin neden kaybolduğuna dair açıklamalardan alıntılar yapar. Buna göre Büveyhî emiri Adudüddeve (ö. 372/983) nesebini öğrenmek istemiş ve bunun için Deylem'in yaşlı kişilerini araştırması için vezirine yazmıştır. Muhtemelen bu girişim akim kalmış olmalı ki müellif akabinde İran'da neseplerin neden kaybolduğuna dair açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca onun (Adudüddeve) aynı müellifi ölümle tehdit ederek kendisine bir Arap nesebi uydurmasını istemesi¹³⁰⁵ de bu girişimin akamete uğraması sebebiyle olmalıdır. Ebû İshâk'a göre bunun sebebi, *"Bu ilmin onlardaki önemsizliği ve nesepleri içeren, bir bakıma koruyan mefâhiri ihmal etmeleri değil; zaman içerisinde bünyelerinde meydana gelen büyük değişimler, bozukluklardır. Yani İslâm ordularının topraklarını fethetmesiyle şan ve şerefleri kaybolmuş, aralarındaki birlik bozulmuştur. Bu da onları neseplere önem vermekten alıkoymuştur."* Tacüddin b. Zühre'ye göre ise eğer İranlılar'da nesep korunan ve ehemmiyet verilen bir şey olsaydı mezkûr sebepler kaybolması için yeterli olmazdı. Zira Araplar da bu tür değişimlere maruz kalmıştır. İktidar ve şöretleri kaybolmuştur. Birlikleri de dağılmıştır ancak hala neseplerini korumaya devam etmektedirler. Müellif devamında Araplar'da nesebin yaygın bir karakteristik oluşuna işaret ederek, bedevî bir çobanın konuşunca ne kadar bilgisiz ve cahil olsa da konu nesebine geldiği zaman fahz ve batnını bildiğini hatta -belki de- en uçtaki babasına kadar nesebini eksiksiz sayabileceğini belirtir. Ayrıca Yahudi ve Hristiyanlar'ın da neseplerini yazdığına dair duyumları olduğunu ancak bunun Araplar arasındaki yaygınlık kadar olamayacağını belirtmektedir.¹³⁰⁶

Araplar'ın bununla öne çıkmasının temelinde kabîlenin onlar için hayatîliği, dolayısıyla kendilerini nesepten başka birleştirecek bir olgunun bulunmayışı kabul

¹³⁰⁵ Dûrî, *The Historical Formation of the Arab Nation*, 98.

¹³⁰⁶ Tâcüddin b. Muhammed b. Hamza b. Zühre el-Hüseynî, *Gâyetü'l-ihstâr fî-Büyûtâti'l-Aleviyyeti'l-mahfuzâti mine'l-gubâr*, thk. Seyyid Muhammed Sadık Bahrü'l-Ulum (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1963), 5-6; el-Emîr, *Înâyetü'l-'Arab bi-ensâbihim*, 165-166.

edilir.¹³⁰⁷ Kan davaları, diyet, kasâme gibi uygulamalar, münâfere ve müfâharenin sosyal yaşantıdaki ağırlığı, yapılan hilfler, evlilik yapan taraflar arasında nesebî bir denkliğin aranması gibi uygulamalar nesep bilincini geliştiren olgular arasındadır.¹³⁰⁸ Bununla birlikte nesebî düşüncenin temelinde güçlü biçimde soy/kalıtım fikri öne çıkmaktadır. Araplar arasında muhtemelen göçebe bedevî zamanlarından kalma güçlü bir asalet duygusu hemen her fırsatta varlığını göstermektedir. Bu konuda Ebû Zer (ö. 32/653) örneğini hatırlamak yerinde olacaktır. Muhatabını siyah kadının oğlu şeklinde aşağılayınca Hz. Peygamber kendisini “içinde Câhiliye kalıntıları taşımak” konusunda uyarmıştır.¹³⁰⁹ Şüphesiz bu uyarının ahlakî bir zeminde anlaşılması gerekir ancak aynı zamanda Câhiliye’deki bedevî anlayışının katı nesep kabulüne de bir işaret olarak değerlendirilebilir. Bu anlayış aşılmaz bir biçimde başta deve, at, köpek, güvercin vb. olmak üzere hayvanlardan başlayarak ve muhtemelen hayvanlardan edinilen gözlemlerin bir tecrübe olarak insana da teşmil edilmesi sonucu oluşan “asl sahibi olmak” algısının bir ürünüdür. Örneğin insanın nesebine dair pek çok terimin kökeninde devenin, atın nesebine dair gözlemlerin yer aldığını görebiliyoruz.¹³¹⁰ Bunun insani durumlar için de geçerli olduğuna dair kimi örnekler bulunur. Gözlem ve sonucunda edinilen tecrübe, nesep konusunda toplumsal kabulleri değiştirmeye başlamıştır. Asmaî’nin (ö. 216/831) bu konudaki tespitlerine göre Medine halkı - muhtemelen doğacak çocuklarının düşük özelliklere sahip olmasını istemediklerinden dolayı- câriyelerle evlenmeyi hoş karşılamazdı. Ta ki onlardan doğan ve fıkıh ilminde yüksek seviyelere ulaşan bazı önde gelenleri görünce fikirleri değişmeye başladı.¹³¹¹ Yine bu cümleden bir örnek Zübeyr b. Bekkâr’ın rivayetleri arasındadır. Buna göre Kureyş’in yalnızca Kusay, Kilâb ve Zühre soyundan evlenilmesi gerektiğini düşünen kişinin fikri Benî Ümeyye’den dürüst karakterli bir validen dolayı değişmiştir.¹³¹²

Bu anlayışa göre insanın karakterine şekil veren şey onun mayası ve özüdür. Uzun süreler geçiyor olsa da kişinin ya da kabîlenin tabiatı değişmeyecek ve aslı ortaya çıkmış olacaktır. Arap kültürüne hâkim olan bakış açısı bu karakter üzerinde kişinin

¹³⁰⁷ Zeydân, *Ensâbü'l-‘Arab*, 18.

¹³⁰⁸ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 76-82; Kutub, *Ensâbü'l-‘Arab*, 9.

¹³⁰⁹ Buhârî, “İman”, 20 (No. 30)

¹³¹⁰ Bkz. s. 27.

¹³¹¹ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-ahbâr*, 4/10.

¹³¹² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/127.

nesebinin yoğun etkisini göz ardı etmez ve büyük payı ona verir.¹³¹³ İnsanın aslına dair onun babalarının da ötesine geçen ve yaratılışındaki toprağın niteliğine göre bir karakter sahibi olacağına dair değerlendirmeleri de bu bakış açısının bir yansıması olarak görmek mümkündür. Ancak bu, insanın maddî aleme gelişinin ötesine uzanan ve yer yer nesebini de bu karakter üzerinde etkisiz kabul eden daha felsefik ve derin bir arka plandan beslenmektedir. Bu bakımdan birincisinin ikinci bakış açısının görece gelişmiş bir hali olduğunu söylemek mümkündür. Ancak her ikisinin de kişinin aslı ve karakterinin bürüneceği nihaî şekil noktasındaki bakış açısı aynıdır. Nitekim Kur'an'da insanın genel karakteri üzerine bilgiler veren âyetlerin (örn. el-Meâric 70/19, el-Enbiyâ 21/5) dar bir bakış açısı ile değerlendirildiğine şahitlik etmekteyiz. Her iki bakış açısına göre de kişinin karakteri aslı üzere şekil alır ve geçici bir süre aslının zıddına, olumlu dahi olsa bir davranışa bürünüyor olması dikkate alınmaz çünkü nihayetinde döneceği asıl karakter kendi aslıdır. Bu zorunlu bir yasa gibi kabul edilir.¹³¹⁴

Nesebi, Arap kültürü açısından önemli kılan bir başka yön, onun eyyâm ile birlikte kabîle tarihi açısından birbirini besleyen iki temel öğeden biri olmasıdır. Yani İslâm öncesinde Arap tarih bilincinin ana omurgasını oluşturur. Kabîle mensupları kabîle kimliğini sürekli ayakta tutmak amacıyla babalarını ve onlara dair övünç dolu maziye nesilden nesile aktarırlar.¹³¹⁵ Nakledilen bu hikâyeler şiirlerle beslenerek hem kabîlenin kendine dönük kimlik algısını besler; kabîle mensuplarının şan ve şeref duygusunu sürekli takviye eder, hem de kabîlenin bulunduğu yerdeki kökenini ve haklarını yansıtır. Bu bakımdan vazgeçilmez bir konuma yükselir ve kabîle gündemindeki yerini sürekli olarak korur. İslâm'dan sonra da bu tarih anlayışı devam etmiştir. Kabîleler artık İslâm öncesi kabîle savaşlarında öne çıkan mensuplarını yad etmek yerine -ki bu mensuplarını bütünüyle unutmuyorlardı- Hz. Peygamber ile savaşlara katılan, bu savaşlarda başarı gösteren, İslâm'ın ilk müntesipleri, muhacirleri arasında yer alan, savaşlarda komutanlık eden, sancak taşıyan, cihat meydanında karşı

¹³¹³ Goldziher, *İslam Kültürü*, 47.

¹³¹⁴ Örn. bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin Asfar (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 417-418; İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 319-321.

¹³¹⁵ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 21.

tarafın komutanını öldürebilen mensuplarını öne çıkararak bu bilinci canlı bir biçimde devam ettirdiler.

Araplar'ın neseplere ile temayüz etmeleri ve buna yoğun ihtimam göstermelerine dair işaretlerden biri, hayvanların nesebine dikkat etmeleri, bunları ezberlemeleri ve İslâmî dönemde buna dair eserlerin telif edilmiş olmasıdır. Bu konuda at, deve ve güvercin neseplerine dair eserlerin varlığı bilinmektedir. Birkaç nesil boyu belli özelliklere sahip bir hayvan asl sahibi kabul edilir ve geriye dönük nesebi zihinlerde saklanır.

Şüphesiz hayvanlar için şecere takip etmekte temel amaç daha iyi özelliklere sahip ırklar elde etmektir. Ancak burada pratik amaçların ötesine geçen, kabîle övücü ile birleşen bir olgu söz konusudur. Bu konuda özellikle atlara dair nesepler ön plana çıkmaktadır. İslâm sonrasındaki fetihlerde bu hayvanın önem kazanması ve cihat için teşvik edilmesi (el-Enfâl 75/60) ile İslâm öncesinde var olan Arap ve at arasındaki etkileşim daha da yoğunlaşmıştır.¹³¹⁶ Şüphesiz özel bir ırk olarak kabul edilen az sayıda at için bu nesepler geçerliydi. Rivayetler savaşlara dair betimlemelerinde en az süvarisi kadar atlarına da önem vermektedir. Örneğin uzun bir süre at sırtında İran kralını takip eden Mücâşî b. Mes'ûd'un bu sefer sırasındaki serencamı anlatılırken onun "Safrâ bt. Garrâ bt. Gabrâ" adlı atının sırtında olduğu vurgulanır. Rivayetin devamında ata dair bilgilerin kabîle içinde yaygınlığına işaret eden anekdotlar da bulunmaktadır.¹³¹⁷ Yine buna dair bir örnekte Abdülmelik b. Mervân, huzurunda çok sayıda atın anne ve baba yönünden nesebini sayan kişiye karşı hayretini bildirmektedir.¹³¹⁸

At ve Arap arasında özel bir ilişki bulunur. Kişiler ve kabîleler neseplere sahibi (mensûb) asil hayvanlara sahip olmakla övünürler.¹³¹⁹ Kabîleler arasındaki rekabet,

¹³¹⁶ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü'l-Kelbî, *Ensâbü'l-hayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve ahhârühâ*, thk. Nuri Hammudî Kaysî - Salih ed-Dâmin (Bağdad: Matbaatü'l-Mücemmi'i'l-İlmî el-Irakî, 1985), 21-22.

¹³¹⁷ Taberî, *Târîh*, 4/287.

¹³¹⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/251.

¹³¹⁹ Şair Tufeyl el-Ğanevî (ö. m. 610 [?]) devesini tavsif ederken onun nesebinin bütün kabîle tarafından bilindiğini, Eys b. Hacer (ö. 620) ise devesinin soyuna kesinlikle başka soyların karışmadığını belirtmektedir. Yine bu soy yakınlığı ve ariliğinden dolayı develerin birbirine şekil olarak çokça benzemesi, meşhur beldele ve kabîlelere ait soylara mensup olmaları şairlerin

mensuplarının asaleti üzerinden olduğu kadar sahip oldukları hayvanların nesebi konusunda da gerçekleşir. Neseb kitaplarında kişilerin ya da kabîlelerin ayırt edici özellikleri arasında deve ya da at gibi herhangi bir cins hayvana isim vermeleri de sayılır.¹³²⁰ Özellikle yarışlarda atlar bir bakıma yarışan kabîleleri temsil ederler. Bu durumda ikisi arasındaki çizgi oldukça yaklaşır. Bu yarışların sonucunda kabîlelerin savaşına kadar varan sürtüşmelerin doğduğuna dair örnekler bulunmaktadır.¹³²¹ Nasıl ki sahibi asil nesebi sayesinde atalarından devraldığı meziyetleri, cesaret ve cömertlik gibi özellikleri ortaya koyuyor ise onun atı ya da devesi de bir övünç vesilesi olarak nesebinin hakkını veren, bir bakıma sahibi ile özdeşleşen, kabîlenin gururuna layık asil bir hayvandır. Şairler, savaş meydanına dair tasvirlerde soylu savaşçıları genellikle bu çerçevede neseb sahibi atlar üzerindeyken tasvir etmektedirler.

Araplar Şuûbiyye dönemi tartışmaları içerisinde Arap olmayanlara karşı kendi nesepleri ile övündükleri gibi atlarının üstün nesepleri ile de övünmüşlerdir. Bir Arap müellif kendilerini küçümseyen Şuûbiyye taraftarına Arap atlarının Arap olmayanların krallarından daha şöhretli, nesillerinden ise neseb bakımından daha üstün olduklarını belirtmektedir. Ayrıca bazı meşhur Arap atlarının isimlerine yer vererek muhatabından -cevabının hayır olduğunu da ima ederek- kendi atalarının meşhur ve hatırlanan atlarına dair isimler saymasını istemektedir.¹³²²

Arap atlarının neseplerine dair ilgi Arap neseb düşüncesinin genel çerçevesine dair izler taşır. Atlarla kastedilen, kabîleleri öne çıkaran haseplerin bir parçasıdır demek mümkündür. Öncelikle bir Peygamber’le ilişkilendirilirler ve asil bir kökene mensupturlar. Daha sonraki adım ise soylu atların hangi kabîleye ve şa‘ba ait olduğu, bu payenin kime verileceğidir. Rivayetlerdeki farklılaşmanın temelinde yatan sebep bu tarafgirlik gibi görünmektedir. Atların kökeninin Adnânî ya da Kahtânî olduğuna dair iki farklı yaklaşım bunun yansımasıdır.

övüncü olarak şiirlerde yer alır. Bkz. Muhammed b. Lütfi es-Sebbâğ, *Fennü ’l-vasf fî medreseti abidü ’ş-şi’r* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 150-153.

¹³²⁰ Örn. bkz. İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/576, 713.

¹³²¹ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya‘kûb b. Hafs el-Kindî, *Kitâbü ’l-Vülât ve Kitâbü Kudât*, thk. Muhammed Hasan vd. İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424), 1/290-291.

¹³²² Ebü’t-Tayyib b. Mennillah el-Karâvî, “Risâle fi’r-red ‘alâ İbn Garsiyye”, *Nevâdirü ’l-mahtûtât*; 1-4 (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1972), 317-318.

Adnânî iddia ilk at binen ya da evcilleştiren kişinin Hz. İsmâil olduğunu ve atların Allah'ın bir lütfu olarak denizden çıkarılarak kendilerine bahşedildiğini ileri sürmektedir.¹³²³ İkinci yaklaşım ise bu atları Hz. Süleyman'la ilişkilendirir. Buna göre onlar kendisine Hz. Dâvûd'dan miras kalmıştır. Bir başka anlatıma göre ise Allah bu atları denizden kanatlı olarak çıkarmıştır. Arap kabîlelerinin onlara sahip oluşu ise Ezd kabîlesinden kendisine gelen heyete Hz. Süleyman'ın bu atlardan birini hediye etmesiyle gerçekleşmiştir. Bir rivayet ise bu atların kökenine dair, kanatlı atların Ezd, Rebîa ve -Kudâa'nın bir kolu olan- Behrâ'ya kaçması şeklinde bir harita çizer ki burada üç ana kol etrafında bu şerefın paylaştırıldığını görmek mümkündür.¹³²⁴

İbnü'l-Kelbî'nin anlatımında Ezd kabîlesindeki, Hz. Süleyman'ın hediye ettiği atın soyundan daha sonra Tağlib, Bekr b. Vâil, Benî Âmir, Benî Hilâl, Benî Sa'lebe b. Yebu' (Temîm) gibi kabîleler kendi atlarını çoğaltmışlardır. Nihayetinde müellifin sunmuş olduğu bu çerçevede Hz. Süleyman'dan yaşadığı zamana kadar bütün Arap atlarının nispet edildiği bir şema çizilmiş olur. Yukarıdaki kabîlelerden sonra ise nesep silsilesi takip edilmez. Sadece ilgili atın bu nesebe dayandığına dair bir kabul ileri sürülür. Örneğin Yezîd b. Muâviye zamanına kadar yedi nesil silsile ile "kanatlı atlar" zamanına ulaşan bir at, o zamana kadar bütün atların kendisine nispet edildiği bir noktayı temsil emektedir. Yer yer bu şemaya mensubiyeti kabul edilen atlara dair ebeveyn bilgisini bunun istisnası sayabiliriz. Atlar arasındaki akrabalık ilişkilerinin sadece ebeveyn değil; hala ve dede gibi terimlerle de ifade edildiğini görebilmekteyiz.¹³²⁵ Burada dikkati çeken bir nokta Arap nesep anlayışına uygun olarak bütün atların vardığı nihaî bir noktanın ve nesepleri birleştirici genel bir şecerenin ortaya konulma çabasıdır.¹³²⁶ İbnü'l-Kelbî'yi takip eden eserlerde böyle bir gayreti görmek zordur. Bunlar genellikle harf sırasına göre nesepten ziyade kabîle ve sahip bilgisine yer vermektedirler.¹³²⁷

¹³²³ İbnü'l-Kelbî, *Ensâbü'l-hayl*, 24.

¹³²⁴ İbnü'l-Kelbî, *Ensâbü'l-hayl*, 26, 28.

¹³²⁵ İbnü'l-Kelbî, *Ensâbü'l-hayl*, 26, 27, 66.

¹³²⁶ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 97-98, 134.

¹³²⁷ Örn. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî İbnü'l-A'râbî, *Esmâ'ü hayli'l-'Arab ve fûrsânihâ* (Kahire: Şirketu Nevabigi'l-Fiker, 2008).

Nesepleri tutulan güvercinlere dair ise Câhiz'in sunduğu mâlûmat özet ancak bu ilginin boyutlarına dair ilginç bilgiler vermektedir. Buna göre güvercinlerin, nesebi bilinenleri, nesep sahibi olmayıp iyi özelliklere sahip bulunanları vb. mevcuttur. Müellifin anlatılarına göre bu güvercinlere ait divan olarak nitelendirilen nesep kayıtları tutulmaktadır. Bunların sayısı ise insanlara dair telif edilen nesep kitaplarından çok daha fazladır. Güvercinlerin neseplerini ezberleyen bir nessâbe ise onu tavsif edene göre oldukça yetkindir ve bu bilgisi ile nesebin öncüleri olan Hz. Ebû Bekir ve Saîd b. Müseyyeb'den bile daha bilgilidir. Bu konuda soylu yavrusu olan anneler, anne ya da baba tarafından nesebinde düşüklük bulunan güvercinler konusunda da bu alanın insanlarla ilgili öncülerinden daha yetkindir.¹³²⁸ Yine aynı müellifin köpeklerin de nesebinin tutulduğuna dair ifadelerinin olduğunu belirtmek gerekir. Buna örnek olarak beş nesil derinliğe ulaşan bir köpek nesebini sunmaktadır.¹³²⁹

3.2.2. Ordu ve Ordugâh Şehirlerin Etkisi

Fetih orduları ve çekirdeği bu ordulardaki askerlerin aileleri ile iskân edilmeleri şeklinde oluşan Basra, Kûfe ve Fustat gibi şehirler, erken dönemde Arap toplumunun sosyal, siyasî, kültürel ve ekonomik vb. gelişim ve dönüşümünü sağlayan iki mekân ve olguyu temsil etmektedir.

Sosyal alanda gerçekleşen değişim, kabîle; dolayısıyla nesep üzerinde önemli etkiler meydana getirmiştir. Zira devlet yönetiminin tasarrufu ile gerçekleşen düzenlemeler çölden ya da şehirden gelen kabîleleri birer resmî birim kabul ederek bu iki temel yapı vücuda getirilmiştir. Kabîlenin, dolayısıyla nesep bağlarının ordu ve şehirlerde organizeye esas kabul edilmesi Arap düşünce yapısının kabîle/nesep merkezli olarak teşekkül ettiğinin önemli göstergeleri arasındadır. Fetihler sonrası oluşan kozmopolit şehir ortamı kabîle kimliklerinin Araplık üst yapısı altında gelişmesine zemin hazırlamıştır. Yeniden kurulan ya da hâkim olunan şehirlerdeki halklarla entegrasyon süreci ise dış unsurların etkisiyle gerçekleşen dönüşüm için

¹³²⁸ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/103. Güvercin neseplerine dair telif edilen eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 190, 207.

¹³²⁹ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/266.

önemli bir zemin sunmaktadır.¹³³⁰ Bu da Arap kimliğinin oluşumu ve diğer milletlerle var olan nesep bağlarının gündeme gelmesi için önemli bir ortam meydana getirmiştir.

Ordu ve şehirlerin nesep kültürüne etkisi her ikisinin -kabaca- kuruluş dönemi esas alındığında şu temel üzerine oturur: Görece küçük birimler halinde yaşayan kabîle alt gruplarının bir araya geleceği ortamların meydana gelmesi. Önceden dağınık halde ve birbiri ile daha az etkileşimde bulunan, aralarındaki uzak akrabalığın bilincinde olmakla birlikte bir araya gelme, ortak hareket etme olanağı olmayan kabîleler için bir kimlik altında toplanma imkânı doğmuştur. Ayrıca farklı kabîlelerin bu ortamlarda yaklaşması kabîle akrabalıklarını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla daha üst ve genel akrabalıklar görünür hale gelmiştir.

Kabîle kardeşliğinin savaş gibi bir zeminde işe koşulması, bir araya gelmiş bu uzak kabîle grupları arasında geniş kabîle/nesep bağlarını güçlendirmiş olmaktadır. Nitekim savaşlarda birliklerin kabîle esasına göre tanzim edilmesi nesep merkezli kabîle asabiyyesinin olumlu yönde kullanılması için etkin bir yöntemdir.¹³³¹ Medâin fethi sırasında Zühre el-Heviyye (ö. 77/696) kendisine yardım eden askerî birliği “*kavmim: amcalarım ve dayılarım!*” ya da “*Amcalarım ve dayılarım feda olsun kavmime!*”¹³³² şeklinde tavsif ederken bu gerçeğe işaret etmektedir.

Kabîle liderleri etrafında oluşan birliklerin nesep bağları üzerindeki etkisine dair Becîle kabîlesinin durumu açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) Hz. Ömer’den kabîle mensuplarının kendi etrafında toplanmasına dair izin istemiştir. Halife de âmilleri vasıtasıyla İslâm şehirlerinde Becîle ile nesep bağı olanların bir araya getirilmesi için izin vermiş ve onlara ganimetten daha fazla pay vaat etmiştir. Bu durum Becîle’nin genişlemesine ve muhtemelen kabîleye intisap edenlerin artmasına sebep olmuştur. Kabîlenin

¹³³⁰ Lapidus, “The Arab Conquests”, 67.

¹³³¹ Müseylime hadisesinde bunun açık bir örneğini görebilmekteyiz. Savaşın şiddetli anında ordu komutanı Hâlid b. Velîd muhtemelen nesep temelli birliklerin etkinliğini kullanmak için orduya kabîlelere göre ayrılmalarını emretmiş ve birlikler nesep esasına göre yeniden tanzim edilmiştir. Bkz. Taberî, *Târîh*, 3/293.

¹³³² Taberî, *Târîh*, 4/17.

nesebindeki ihtilafların bu sebepten kaynaklandığına dair değerlendirmelere rastlamak mümkündür.¹³³³

Bu süreçlerin bir sonucu olduğu kuvvetle muhtemel görünen, resmî bir düzenleme ile kabîle mensuplarının toplanarak kabîle kimliğinin inşa edilmesine dair bir icraatı Benî Hâris b. Fihr örneğinde bulabiliriz ki bu kabîleden geriye kalan Kureyş batnları arasına dağılmış bazı aileler bulunmaktadır. Hz. Ömer, hilâfeti döneminde kabîle mensuplarını tek bir kimlik üzere yeniden toplamış ve sorumlu oldukları “arîfe” bağlamıştır.¹³³⁴

Orduyu meydana getiren kabîle bölüklerinin her biri bir sancak altında savaşmaktadır. Bu, kabîle için kimliklerinin ayrı bir sembolü haline geldiğinden kan bağı ile bağlı oldukları kabîlenin sancağı dışında savaşmaktan imtina etmektedirler. Örneğin Kureyş’in birleştirici kimliği ve nesebî konumu açıkken Mısır ordusundaki askerler Kureyş sancağı altında savaşmayı istemediklerini izhar etmektedirler. Ordu komutanı Amr b. el-Âs bunu “Kimseye nispet etmediği bir sancak bağlamakla çözmüştür.”¹³³⁵

Kabîlelerin ordu ve şehirlerde ganimet, yönetim ve komutanlıklar gibi durumlarda rol alması nesebî kimliğin ekonomik ve siyasî bir ortamla geçmişte olduğundan daha fazla ilişkili hale gelmesine zemin sağlamış olmaktadır. Örneğin nesep üzerinden müfâhare, kaynaklar üzerindeki hakka dair meşruiyet iddialarının kaçınılmaz sonuçlarından biridir.¹³³⁶ Bu da onların orduya katılan yeni kabîleleri yanlarına çekmek amacıyla nesep üzerinden yeni argümanlar geliştirmelerine sebep olmaktadır.¹³³⁷ Bütün bunlar ise nesep kültürünün gelişmesine ve toplumsal bellekteki hayatiyetinin artmasına zemin hazırlamaktaydı.

¹³³³ Taberî, *Târîh*, 3/460; D. White Biddle, *The Development of the Bureaucracy of the Islamic Empire During the Late Umayyad and Early Abbasid Period* (Ann Arbor: The University of Texas at Austin, Ph.D., 1972), 56-57.

¹³³⁴ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/443-444; 2/181-182.

¹³³⁵ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995), 144; Tahsin Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında (h. 1-41 / m. 622-661) İskan* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 369.

¹³³⁶ William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1941), 40.

¹³³⁷ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 247.

Şehirler ve nesep ilişkisi bağlamında ise karşımıza çıkan temel konu bu mekanların tanzimi konusunda nesep bağlarının dikkate alınmış olduğuna dair genel kabuldür. Buna göre şehirleri meydana getiren her bir mahalle bir kabîlenin oturduğu bölge anlamına gelmekte ve ismini bu kabîleden almaktadır. Bu bakımdan şehirlerdeki iskanın temel esası kabîlevî taksimin idarî taksime de esas kabul edildiğidir.¹³³⁸ Şehirlerin geneli ise nesepçe birbirine yakın kabîlelerin sokaklarla ayrılmış mahallelerinin birleşiminden oluşan bölgelere (hıttâ/hıtât) ayrılmaktaydı.

Bu bakış açısına göre şehirlerdeki iskân Arap nesep düşüncesindeki şemalar dikkate alarak meydana getirilmiştir. Öncelikle Adnân-Kahtân ayrımı ön plana çıkar. Örneğin Kûfe’de şehrin doğu ve batısı kura sonucunda bu iki blok arasında paylaştırılmıştır.¹³³⁹ Basra ve Fustat konusunda bu tür bir blok paylaşımına dair bilgiye sahip değiliz. Kûfe’ye dair ilk taksim Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın yaptığı onlu grupların temelini teşkil ettiği modeldir. Ancak bir süre sonra, oluşturulan kümeler arasında gruplaşmalar meydana gelmiştir. Bunun da sebebi nesep bağlarının ihmal edilerek grup sayılarının eşitlenmesi için farklı nesepten/kabîleden askerlerin bir araya getirilmesi olmalıdır.¹³⁴⁰ Nitekim akabinde kurulan altılı sistem için görevlendirilenler arasında nesep konusunda bilgili kişilerin bulunması buna bir işaret olarak yorumlanabilir.

Altı grubu oluşturan kabîlelere¹³⁴¹ bakıldığında zaman birinci gruptaki Kinâne-Ehâbîş ve Cedîle Mudarî; ikinci gruptaki Kudâa, Gassân, Becîle, Has’am, Kinde, Hadramevt ve Ezd kabîleleri Yemenî; üçüncü gruptaki Mezhic, Himyer ve Hemdân Yemenî; dördüncü gruptaki Temîm, Rebâb ve Hevâzin Mudarî; beşinci gruptaki Gatafân ve Muhârib Kaysî; Nemîr, Dubey’a ve Tağlib ise Rebîa’dandır. Binaenaleyh bu grubun nesebi Nizâr’da birleşir. Altıncı grupta ise Ak Adnânî, İyâd Nizârî ve Abdülkays Rebîa’dan olması hasebiyle hepsi Adnânî’dirler. Elbette bu son grupta İyâd ve Ak’ın nesebine dair ihtilafların olduğunu, Yemenî olduklarına dair de iddiaların

¹³³⁸ Goldziher, *İslam Kültürü*, 130. Kûfe’ye dair bu doğrultudaki değerlendirmeler için bkz. Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 71. Kûfe özelindeki iskan esasları erken İslâmî dönemdeki şehirler için de geçerlidir.

¹³³⁹ Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrut: Dar ve Mektebetü’l-Hilal, 1988), 271; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 11.

¹³⁴⁰ Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskan*, 287.

¹³⁴¹ Taberî, *Târîh*, 4/48; Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskan*, 288.

varlığını hatırlamak yerinde olacaktır. Bununla birlikte bu tasnifte Adnân-Kahtân ayrımının gözetildiğini görmek mümkündür. Ancak Rebîa ve Mudar, Kays Aylân ve Hindif gibi alt birimler arasında neseplerin aşıldığını görebiliyoruz. Kûfe'nin merkezine dair yerleşim planında¹³⁴² ise nesepl ilişkileri bakımından daha karmaşık bir tablo görülür. Buna göre birinci bölgedeki bir cadde üzerinde Süleym ve Sakif kabîleleri beraberdir ki bunların Kays Aylân içerisinde nesepleri birbirine oldukça yakındır. Bu bölümdeki caddelerde sırasıyla Hemdân, Becîle ve Teymüllât+Tağlib kabîleleri yer alır ki bunların ilk ikisi Yemenî, sonuncular ise Rebîa'dandır. İkinci bölge ise Esed, Neha', Kinde ve Ezd'in yerleşik olduğu yerdir ve bu kabîlelerin ilki Mudarî ve Hindifî'dir. Diğerleri ise Yemenî kabîlelerdir. Üçüncü bölge ise üç cadde ile bölünmüştür ve bunlarda Ensar+Müzeyne, Temîm+Muhârib ve Esed+Âmir kabîleleri yerleşiktir. Bunlar arasında son iki gruptaki kabîleler Kays Aylân'dandır. Ensar ve Müzeyne ise sırasıyla Yemenî ve Mudarî kabîlelerdir. Bu ikisi arasında coğrafi yakınlığın dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Bu tasnifteki dördüncü bölgede ise Becîle ve Becîle kabîleleri ilk caddede mukimdir ve bunlar arasında bir nesepl bağı kurmak Becîle'yi Mead kabîlelerine nispet eden görüş esas alınırsa mümkün olabilir. İkinci caddede Cedîle ve birçok kabîleye mensup insanlar bir aradadır. Üçüncü cadde ise Cüheyne ve “çeşitli kabîlelere mensup karışık insanlardan” müteşekkildir. Sokaklar dahilinde bir nesepl bağı olmamakla beraber sokaklar arası yerleşimde de Cedîle'nin Kaysî, Cüheyne'nin ise Kelbî olduğu dikkate alınırsa bir uyumun olmadığı gözlenecektir.¹³⁴³ Bu tasnifin genelinde ise aynı cadde üzerinde yerleşikler arasında dördüncü gruptaki mecburi görünen uygulamayı istisna edersek nesebî olarak yakın, en azından bir noktada akrabalık kurabilen kabîlelerin yerleştirildiği görülür. Ancak örneğin birinci ve ikinci bölgelerde olduğu gibi aynı bölge içerisindeki komşu kabîleler arasında bu bağların yer yer aşıldığını söylemek mümkündür.

Hiz. Ali'nin Cemel Savaşı (36/656) sırasında Kûfe ordusunu tasnifi nesepl bağlarının daha net biçimde takip edildiğini göstermektedir.¹³⁴⁴ Bu düzen içerisinde Adnânî ve Kahtânî kabîlelerin bir grup dahilinde toplanmadığı görülmektedir. Elbette

¹³⁴² Taberî, *Târîh*, 4/45; Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskan*, 284.

¹³⁴³ Kabîlelerin neseplerine dair tablolar için bkz. Hakan Temir, *Nesepl Atlası*, ed. Şaban Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

¹³⁴⁴ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belagâ*, 3/193-195.

bu da Becîle, Has‘am, Huzâa, Kinde, Kudâa ve Eş‘ar gibi kabîlelerin bu tasnife uygun neseplerinin esas alınması ile mümkün olmaktadır. Örneğin Huzâa’nın Adnânî kabul edilmesi bu tasnifin kusursuzluğunu bozabilecek örneklerden sadece biridir. Yine bu cümleden Hz. Peygamber’e ulaştırılan bir rivayette¹³⁴⁵ Eş‘ar kabîlesi mensuplarının Hz. İsmâil soyundan olduklarının özellikle vurgulanmasını esas alırsak mevcut yeknesak manzaranın bozulması kaçınılmaz olacaktır.

Ziyâd b. Ebîh döneminde Kûfe’de var olan bu beşli taksimin dörde indirildiği ve nesep bağlarının önemslenmediğini ima eden bir yerleşim planının esas alındığı görülür. Buna göre Ehlü’l-âliye, Temîm-Hemdân, Rebîa-Kinde ve Esed-Mezhic kabîlelerinden müteşekkil dört mahalle ihdas edilmiştir. Bu tasnifteki ilk isim, muhtemelen grup içi farklı kabîleler vasıtasıyla denge sağlanıyor olduğundan yerini korurken diğer üç mahalle Adnânî ve Kahtânî bloktan birer ismin beraber yer aldığı bir biçime çevrilmiştir. Bu da bu kabîlelerin birbirini dengelemesi için takip edilen bir siyasetin ürünü olarak değerlendirilmiştir.¹³⁴⁶

Basra’nın ise ilk tasnifte Ehlü’l-âliye, Bekr b. Vâil, Temîm, Ezd ve Abdülkays isimli ilki hariç kabîle isimleri ile anılan beş bölgeye ayrıldığı görülmektedir. Bu düzen Ubeydullah b. Ziyâd’ın valiliğine kadar devam etmiştir.*¹³⁴⁷ Burada dikkat çeken Ehlü’l-âliye kısmıdır. Bu grup ismini Hicaz’ın yüksek kesimlerinde mukim kabîlelere verilen addan almaktadır.¹³⁴⁸ Dolayısıyla nesep bağı değil bölge aidiyetinin bir örneği ile karşı karşıya kalmaktayız. Buradaki kabîlelerin geneli Mudar ve Rebîa mensubu olsa da Ezd gibi Kahtânî, Becîle ve Has‘am gibi nesepleri ihtilaflı kabîlelerin de ikamet ettikleri bilinmektedir.¹³⁴⁹ Basra’daki diğer bölgelerdeki nesebî yeknesaklığa kıyasla burada etnik bir homojenitenin olmadığı görülür. Kuteybe b. Müslim’in (ö. 96/715) kendisine destek vermeyen Basra askerlerine yönelik öfkeli hitaplarında bu topluluk için sarf ettiği “*Sadaka başıbozukları (evbâşu’s-sadaqa), sizi zekât develeri gibi*

¹³⁴⁵ İbn Vehb, *el-Câmi‘ fi’l-hadîs*, 79 (No. 36).

¹³⁴⁶ Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskan*, 269.

* Dübey‘a kabîlesinin, içerisinde olduğu Bekr b. Vâil’in alt kolu değil; Rebîa içerisinde kardeş kabîle olduklarını belirtmek gerekir.

¹³⁴⁷ Hz. Ali döneminde Basra’dan gelen askerlerin bu düzen üzere tasnif edildiği görülmektedir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 2/295.

¹³⁴⁸ Yâkut el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 4/71.

¹³⁴⁹ Mehmet Usluer, *Basra: Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Toplumsal Yapı* (İstanbul: Siyer Akademi, 2021), 48; Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskan*, 257.

muhtelif yerlerden topladım!"¹³⁵⁰ şeklindeki ifadeler aralarında köken birliğinin olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte bu mahallenin ilerleyen tarihlerde bir kabîle gibi hareket ettiğini görmekteyiz. Savaşlara ortak bir sancak altında, bir komutanın emrinde katılmakta ve çeşitli siyasî gelişmelerde yek vücut hareket etmektedir.¹³⁵¹ Dolayısıyla ortak yaşam ve savaşlara beraber katılma sonucu neseple amaçlanan ortak hareket ve yardımlaşma sağlanmış görünür.

Basra'daki diğer mahallelerde Adnân-Kahtân ayırımına dair bir tespit yapmak zordur zira büyük kabîleler tek bir mahallede toplanmıştır. Dolayısıyla ilk bakışta neseb açısından oldukça uyumlu bir görüntü olduğu söylenebilir. Elbette bu durumda Temîm ve Ezd gibi büyük kabîle gruplarının bütünüyle nesebî sınırları yansıttığını kabul etmiş oluruz. Ancak yukarıdaki örneklerden de yola çıkarak bu kabîleleri politik gruplar olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.¹³⁵² Binaenaleyh başka kabîlelerin de içerisinde bulunduğu kabîle üst kimliği olarak okumak gerekmektedir. Nitekim buna dair filolojik bir işareti birinci bölümde değinilen ve bir anlamı da aynı babadan gelmeyen karışık gruplar anlamındaki "kabîl" kelimesinin Temîm, Ezd gibi kabîleler ve alt kolları için kullanılmasında bulabiliriz.¹³⁵³ Bu durumu kabîlelerin bünyesinde başka kabîlelerin bulunmasına işaret olarak değerlendirebiliriz. Bu bakımdan nesebî yeknesaklık görüntüsü üzerinden sonuç çıkarmak yanıltıcı olabilecektir. Burada nesebî düşüncenin temel dinamiklerinden biri olan geriye dönük kadim kökler üzerinden meşruiyet inşa etme söyleminin de var olan şemaların tarihsel süreç boyunca değişmez yapılar halinde devam ettiğine dair bir algı oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Fustat'ta oluşturulan dörtlü taksimde de yukarıdaki durumun benzerine şahitlik edildiğini söyleyebiliriz. Kimi mahallelerde kabîleler arasındaki neseb bağının Adnânî

¹³⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 6/509.

¹³⁵¹ Örn. bkz. Taberî, *Târîh*, 6/99-100, 580.

¹³⁵² Örneğin Temîm ile neseb üzerinde kardeş görünen Dabbe kabîlesinin mevâlîden, Temîm'in alt kolu olan İmru'u'l-Kays b. Zeydmenât'ın da Temîm'e sonradan eklenmiş olabileceğine dair değerlendirmeler için bkz. Khalid Yahya Blankinship, "The Tribal Factor in the 'Abbasid Revolution: The Betrayal of the Imam Ibrâhîm b. Muhammad", *Journal of the American Oriental Society* 108/4 (1988), 596-598.

¹³⁵³ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/480, 553; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 1/538 vd.

ve Kahtânî sınırları aşmadığı görülürken; kimilerinde bunun sağlanmadığını görebilmekteyiz.¹³⁵⁴

Devlet eliyle, nesep bilginleri marifetiyle nesep üzerinden iskana dair yapılan düzenlemeler kabîlelerin kabul ettiği nesep bağlarının yanında resmî düzenlemelerin de olduğunu akla getirmektedir. En azından kabîlelerin istediği yerleşim düzeni resmî bir onaydan geçmiş olmaktadır. Ayrıca idarî bakımdan bütünüyle sahadaki kabîlevî sınırların takip edilmesi şehirlerdeki denge ve düzen açısından problemler doğuracağından çeşitli idarî tasarrufun yapıldığı ve kabîlelerin birbirine katıldığına dair uygulamaların varlığı bilinmektedir. Sayı azlığı bu uygulamanın sebepleri arasındadır¹³⁵⁵ ki bu kabîlelerin -çoğunlukla- zaman içerisinde ortak bir nesep etrafında birleşecekleri tahmin edilebilir. Yer yer isim benzerliği üzerinden de -Becâle ve Becîle kabîlelerinin Kûfe'de aynı bölgeyi paylaşması örneğinde olduğu gibi- birleştirmelerin yapıldığı yorumlarına rastlamak mümkündür.¹³⁵⁶

Kabîlelerin şehirlerdeki mücadelenin ana unsurları haline gelmesi onları nüfus ve nüfuzlarını artırmaya yöneltmiştir. Bu, kabîlenin alt kollarının bölgeye gelmesi ile doğal bir akış içerisinde gerçekleşirken aynı zamanda akraba olmayan hatta Arap olmayanların kabîleye katılması ile de sağlanmaktaydı. Burada hilf ve velâ sistemlerinin işe koşulduğunu anlıyoruz¹³⁵⁷ ve bu, zaman içerisinde bir nesebî dönüşümün de yolunu açmış olmaktadır. Örneğin Temîm kabîlesinin alt kolları arasında İranlı savaşçılar Esâvire, Seyâbice ve Zutların kendilerine katılması konusunda tartışmalar yaşanması buna dair örnekler arasındadır. Nitekim kabîlenin Hz. Peygamber'in nesebine yakınlığı Esâvire grubunun Ezd'den vazgeçip Temîm'e katılmasına dair sebep olarak gösterilmektedir ki kabîlenin bu yönünü özellikle öne çıkardığına dair ihtimalde kuvvetli görünmektedir.¹³⁵⁸

Şehir ortamındaki kabîlelerin yeni gelen toplulukları yanlarına çekmek için nesepler üzerinden, -neseplerin esnekliğini ortaya koyar biçimde- nasıl yeni alanlar

¹³⁵⁴ Hıttaların hangi kabîlelerden müteşekkil olduğuna dair listeler için bkz. Koçyiğit, *İslam Tarihinin İlk Yıllarında İskan*, 372-381.

¹³⁵⁵ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 193; İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/352.

¹³⁵⁶ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 224.

¹³⁵⁷ Benzer ifadeler için bkz. Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 71.

¹³⁵⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 363-364; Usluer, *Basra*, 71-73.

açtığına dair yukarıda geçen Hadramevt örneğini burada yeniden hatırlamak gerekir. Temîm kabîlesi şecere üzerinde telif edilemeyecek biçimde uzak olan bu kabîlenin kendinden olduğuna dair iddiada bulunmuş ve bunu yalan yere yemin eden kişilerle de desteklemiştir. Nitekim bu iddia bir süre sonra kabul görmüş olmalı ki kabîle Temîm nesebi içerisinde zikredilmektedir.¹³⁵⁹

Şehirlere yeni gelen kabîlelerin var olan kabîlelerle entegrasyonu konusunda nesebin nasıl üzerinde düzenleme yapılabilir biçimde kullanıldığına dair daha çarpıcı bir örnek Temîm’e katılan ve nesebi içerisinde yer alan Benî Ammî kabîlesidir. Bu kabîlenin aslına dair iki farklı rivayet bulunur. İlkinde kabîle “Mürre b. Vâil...b. Fehm b. Ezd” soyundan gelenlerden müteşekkildir ve Temîm’e katılarak “Mürre b. Hanzala...b. Temîm” nesebini benimsemiştir.¹³⁶⁰ Diğerine göre ise bu grup Hz. Ömer döneminde Ahvaz bölgesinden gelerek Müslüman olmuş ve Basra’da Temîm bölgesine yerleşmiştir. Müslümanlarla birlikte fetihlere katılmışlar ve bu konuda sadakat göstermişlerdir. Bu yüzden Arap olmasalar da kardeş, yardımcı ve amca oğlu olarak kabul edilmiş, Araplar’dan bir grup sayılmışlardır.¹³⁶¹ Her ne kadar bu topluluğun kökeni şairlerin dilinde bir eleştiri malzemesi olarak kullanılmış olsa da zaman içerisinde, kabîlenin aslından kabul edildiğine dair işaretleri kabîle dışından kimi grupların bu nokta üzerinden Temîm’e katılmalarından çıkarabiliriz.¹³⁶²

Şehirlerin nesepler üzerindeki etkisine dair örneklerden biri Basra’da Ehlü’l-âliye bölgesine yerleştirilen Sâme, Bünâne ve Âize kabîleleridir. Bunlar nesepler konusunda yaşanan dönüşüm ve manipülasyonun prototip örneklerindendir. Muhtemelen bu seviyede yukarıdaki isimlere kardeş olan kabîleleri de aynı kategoride değerlendirmek gerekir zira benzer anlatılar onlar için de bulunmaktadır. Nesep literatürüne göre bunlar Kureyş soyundan Lüey b. Gâlib’in başka kabîlelerle karışmış alt kollarıdır.¹³⁶³ Ancak bu kabîlelerin nesebine dair ihtilaflar muhtemelen şehirlerdeki yerleşim sonrası neseplerini “iddia ettiklerine” dair pek çok işaret taşımaktadır. Hatta blok halinde Kureyş’in nesebine eklendiklerine dair ihtimali akla getirmektedir. Bu

¹³⁵⁹ Bkz. s. 196.

¹³⁶⁰ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 33/146.

¹³⁶¹ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 3/179.

¹³⁶² İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 605; İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/122.

¹³⁶³ Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, 13.

iddialar yukarıda işaret edilen karmaşık evlenme, boşanma ve üvey evlatlığa dair anlatılar üzerinden şekillenmektedir. Kureyş içerisinde anneye nispet edilen bir kabîle bulunmuyorken¹³⁶⁴ bu kabîleler arasında pek çoğunun anneye nispet edilmesi de bir uyarlamanın varlığına işaret olarak değerlendirilebilir. Örneğin Benî Nâciye olarak da bilinen Benî Sâme, Umân'dan gelen bir kabîledir ve burada başka kabîlelerin de kendilerine katıldığına dair bilgiler mevcuttur.¹³⁶⁵ Dolayısıyla homojen bir kabîle olarak görünmemektedir. Hz. Peygamber'e isnat edilen -zayıf/mürsel- bir rivayette Kureyşli kimliklerinin onaylanması buna dair şüphelerin uyandığı bir ortama işaret ediyor olmalıdır.¹³⁶⁶ Hz. Ömer'in onların Kureyşlilik iddiasını "Babalarımın bunu söyleyen kimseyi duymadım" mealindeki sözleriyle reddetmesi de bir önceki rivayetle birlikte bu iddianın meşkûk oluşunu pekiştirmektedir.¹³⁶⁷ Nâciye isimlendirmesi, kabîlenin annesinden mülhemdir ve bu isim üzerinden kendilerinin Kureyş'ten olmadığı temellendirilmektedir. Nitekim kabîle mensuplarının Kureyş ile bağlarını koparan bu isimlendirmeden hoşlanmadıklarına dair anekdotlar bulunmaktadır.¹³⁶⁸ Dolayısıyla kabîle ile Kureyş arasındaki nesep bağı koparan bir sembol olarak kullanılmaktadır. Buna göre Sâme'nin soyundan gelenler aslında onun üvey evlatlarıdır dolayısıyla Kureyş ile bir nesep bağları bulunmaz. Kureyş'in ise bu isimlendirmeyi özellikle kullandığı anlaşılmaktadır¹³⁶⁹ zira Sâme'nin kendilerinden olduğunu kabul etmekte ancak biz onun soyundanız diyenlerin iddiasını kabul etmemektedirler.¹³⁷⁰ Nitekim halife Me'mun'un da böyle bir Kureyş batnını bilmediğini ifade ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır.¹³⁷¹ Benzer biçimde Âize'nin

¹³⁶⁴ M. Watt bunu Mekke'de ataerkil soy sisteminin bazı küçük istisnalara rağmen yerleştiğine işaret olarak yorumlamaktadır. Bkz. W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016), 426.

¹³⁶⁵ Suhârî, *el-Ensâb*, 2/727.

¹³⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/57 (No. 1448). Hadisin isnâdı ile ilgili değerlendirme muhakkike aittir.

¹³⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2/850.

¹³⁶⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 116.

¹³⁶⁹ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 202.

¹³⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/47. "Sâme bizdendir ancak çocuklarının durumu bizce karanlıktır. Bize uydurma neseplerle gelen insanlardır" şeklinde ifadeler içeren bir şiir için bkz. Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab*, 2/408.

¹³⁷¹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/269; Hudayr Abbas el-Cümeylî, *Kureyş*, çev. Asım Sarıkaya (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 69. Benî Sâme ile ilgili benzer tartışmalar için bkz. Goldziher, *İslam Kültürü*, 266-268.

Has‘amî ya da Kureyşli olduğuna,¹³⁷² Avf b. Lüey’in Gatafân’dan biri tarafından alıkonulup kardeş yapılmasına¹³⁷³ ya da Kureyşli bir babanın oğlu iken bu kabîleden bir üvey babaya nispet edildiğine dair ifadeler¹³⁷⁴ sonraki dönem nesebî birleştirmelere dair alt yapı sunan hikâyeler arasındadır.

Ordu ve şehirlerde başlayan sürecin bu tür nesebî iddiaların doğuşunun ardındaki temel âmil olduğunu söylemek sıra dışı olmasa gerektir. Bir arada yaşama bir süre sonra neseplere dair yeni iddiaların doğmasına yol açmaktadır. Öyle görünüyor ki neseplere müellifleri bu iddiaları geçerli sayarak oluşturdukları şemaları en geniş biçimde meydana getirmiştir. Bunlar kabîle mensuplarının muhalefetine, özellikle şiirlerle taşınan net reddedişlere rağmen zaman içinde olduğu/iddia edildiği şekliyle kabul edilmiş şecerelerdir ve Kureyş’in nesebinde dahi olması dikkate değerdir. Elbette bu tür uygulamalar neseplere dair tartışmaları da artırmış oluyordu. Örneğin Kureyş içerisinde sayılan Bünâne’nin durumu merkebin merkepçiyeye bağlanması, Âize’nin durumu ise altın üzerine çer çöp ile süsleme yapılmasına benzetilmiştir.¹³⁷⁵

Mezkûr iddialar ile resmî uygulamalar arasındaki döngüsellik, ismi geçen kabîlelere dair halifelerin verdiği birleştirme kararlarında görülebilir. Bu kabîleler Hz. Osman tarafından Kureyş’e katılmıştır.¹³⁷⁶ Sa‘d b. Lüey hakkında (Bünâne) bu yöndeki isteğinin Hz. Ömer tarafından reddedildiğine dair de rivayetler bulunmaktadır. Hz. Ali ise Hz. Osman’ın bu tasarrufunu iptal edip kabîlenin nesebini eski haline çevirmiştir.¹³⁷⁷ Avf b. Lüey’in ise Hz. Ömer tarafından Kureyş’in nesebine katılmak istendiğine dair bilgiler bulunur. Ancak kabîlenin istişare ettiği Hz. Ali, “Kavminizin önde gelenleri iken Kureyş içinde sonradan eklenmiş (müstelhak) hale gelmeyin” diyerek bu konudaki olumsuz bakışını belirtmiştir.¹³⁷⁸ Bütün bu mâlûmat mezkûr birleştirmelerin resmî olarak yapıldığına işaret etmektedir. Zira Hz. Ali’nin

¹³⁷² İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 166.

¹³⁷³ Ya‘kûbî, *Târîh*, 1/285.

¹³⁷⁴ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, 1/42.

¹³⁷⁵ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, 1/46.

¹³⁷⁶ İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 169.

¹³⁷⁷ Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has‘amî Süheyli, *er-Ravzü’l-ünüf fi şerhi’s-Sîreti’n-nebevîyye li’bni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmi (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 2000), 1/244; el-Cümeylî, *Kureyş*, 69.

¹³⁷⁸ Ya‘kûbî, *Târîh*, 1/286.

yaptığı söylenen değerlendirmeye göre kabîlenin kendi aslına dönmesi değil; başka bir kabîleye eklemelenmesi söz konusudur. Avf b. Lüey hakkındaki rivayetler ise bu iddiaların nasıl zayıf bir bağ üzerinden temellendiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Buna göre kabîle mensubu bir kişi kaçıp önce Fezâre'ye sonra Kureyş'e sığınmış ve intisap etmiştir. Bu olaya dair şiirlerde onun kendi kabîlesine ve daha önce intisap ettiği Fezâre'ye mensubiyeti kabul etmediği görülmektedir. Belâzürî'nin rivayetinde başka bir şairin kullandığı ifadelerle Kureyş mensubiyeti de kesin bir dille reddedilmiştir.¹³⁷⁹ Bu tür birleştirmeler kimi şairler tarafından eleştirilirken kimi örneklerde aksi yönde bir destek bulunur. Kureyşli olduğu iddia edilen Benî Cüşem'e bir şair tarafından bu imkânsız ve zor iddiadan vazgeçip eski nesebini benimsemesi tavsiye edilirken;¹³⁸⁰ Cerîr onları Kureyş'e intisap etmeleri konusunda teşvik etmekte ve eski nesepleri üzerinden akraba oldukları kabîlelerle kızlarını evlendirmemek konusunda ikaz etmektedir.¹³⁸¹ Nitekim şairin bu söylemi kabîle tarafından benimsenmiş, verilen destek karşılıksız bırakılmamıştır. Kabîle artık eski neseplerini değil yeni neseplerini dillendirmekten de çekinmemektedir.¹³⁸²

Şehirlerde, ensâb ile -genellikle- uygun görünen bu genel görüntü, kabîleler arasında sonraki dönemde kemikleşen nesebî şemanın en azından genel hatları ile var olduğunu göstermektedir. Zira kabîleler arasında böyle bir nesebî bilincin olmadığını düşünmek mevcut neseplerin bütünüyle sonradan oluşturulduğunu farz etmek anlamına gelecektir ki bu hem kabîlevî düşünüş açısından kabul edilmeyecek bir durum oluşturacak hem de şehirlerdeki rekabete açık ortamı merkezî otorite açısından kontrol edilemez bir hale getirecektir. Ancak bu şemalar üzerindeki kimi kabîlelerin Adnân ve Kahtân neseplerine dair uyumsuzlukları, kabîlelerin ilgili durumu onaylayacak biçimde farklı nesepleri benimsemeleriyle aşılması, ortak yaşamın bir süre sonra ortak neseplere dönüştüğünün bir işaretidir. Bu da var olan bu ikili yapının varlığı kadar esnekliğinin de kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla kabîleler açısından bu seviyedeki neseplerinin değişmez çizgiler olarak kabul

¹³⁷⁹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 23-24; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/42-44. Rivayetin farklı versiyonu için bkz. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 6/16.

¹³⁸⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/46.

¹³⁸¹ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 24; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/45.

¹³⁸² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/169-170.

edilmediği açıkça görülmektedir. Bu konuda yukarıdaki Huzâa ve Kudâa örneğini de hatırlamak yerinde olacaktır. Ezcümle şehirlerdeki yerleşim nesep esaslarını dikkate almıştır ancak var olan şemanın kabîleler arası ilişkiler çerçevesinde oluştuğunu ve muhtemelen konjonktürel olduğunu kabul etmek gerekir. W. Caskel'in değerlendirmelerine göre¹³⁸³ aralarındaki çıkar birlikteliğinin nesebî bir kardeşliğe dönüştüğü Kahtânî; Âmile, Lahm ve Cüzâm'ın Benî Esed'le kardeş olduğuna dair iddiaları¹³⁸⁴ bu kabilden saymak mümkündür. Bu kabîlenin Kûfe'de Ziyâd tarafından Kahtânî bir kabîle ile yerleştirildiğini de hatırlamak yerinde olacaktır. Ayrıca var olan şemanın oluşmasına esas kabul edilen nesepleri birer sonuç olarak ele alırken aynı zamanda yeni sonuçlar üretecek birer sebep olarak da okumak mümkündür.

Şüphesiz bu kayıtların kabul edilmesi şehirlerin kurulmasında, ensâbın gözetilen temel faktör olmasını nakzetmez. Bu, ensâba içkin olan dönüşebilirlik ve esnekliğin var olan şemaların okunmasında dikkate alınmasından ibarettir.

Nesep kültürü köken itibariyle bedevî bir yaşamın alâmet-i fârikası olarak kabul edildiğinden klasik bakış açısına göre şehirleşme ile birlikte zayıflar ve ürettiği asabiyye zaman içerisinde kaybolur. İslâm şehirleri açısından da bu geçerlidir ancak kuruluş dönemi itibariyle karmaşık bir manzara meydana gelmiştir. Özellikle erken dönem olayları içerisinde dinamik bir kabîle kimliğinin yanında var olan bölge aidiyetinin de görünür olduğu hemen fark edilir. Bu süreç dahilinde kabîlenin siyasî ağırlığı azaldıkça yerini bölgesel kimliklere ve güç odaklarına bırakmıştır ancak sosyal zeminde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Diğer taraftan şehrin kabîle kimliğine ivme kazandırıcı bir etkisi bulunur. Buradaki iskân ve diğer uygulamalar kabîleler için iki açıdan nesebî bilinçlenmeye katkı sağlamaktadır. İlki şehirlerin her bir kabîle için kendi kimliğini muhafaza edecek görece özerk bir bölge sunmasıdır. Aynı bir mahalle, mezarlık ve mescit gibi alanlara sahip olması kabîle kimliğinin ayakta kalması için önemli dayanak noktalarıdır.¹³⁸⁵

Diğer taraftan mekân ve hayat tarzındaki hızlı değişim kabîle zihninde kendi tarihini hatırlama ameliyesini kuvvetlendirmiş olmalıdır. Bu da ataların ve onlara dair

¹³⁸³ Kennedy, "Arabic Genealogy", 542.

¹³⁸⁴ Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 9.

¹³⁸⁵ Benzer ifadeler için bkz. Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 81.

hikâyelerin yeni bir canlılıkla gündeme gelmesini sağlar. Özellikle değişim zamanlarında, yeni coğrafyalarda yayılma ve buralardaki varlığın kök salma gayreti, geçmiş ile bugünün devamlılığını inşa etme isteği nesepleri ön plana çıkarır.¹³⁸⁶ Bunun yanında şehirlerde Arap olmayan unsurlarla bir araya ve fetihlerde ise karşı karşıya gelme sonucu oluşan ortam Araplık bilincini beslemiştir. Bu tür etnik bilincin geniş planda yükseldiği dönemlerde de öne çıkan ana öğelerden biri neseplerdir.¹³⁸⁷

Kimliklerin oluşması için farklı soylara ait olma bilincinin yanında bunların etkileşime geçeceği ortamların varlığı da bir zaruret gibidir.¹³⁸⁸ Özellikle İslâm sonrası oluşan geniş kabîle grupları ve nesepler üzerinden gerçekleşen iki ana ayrımı anlama konusunda rekabet ortamının varlığı temel bir anahtar konumundadır. V. Volkan'ın ifadeleriyle, diğer gruplarla karşılaşmak hangi formda olursa olsun (dinî, etnik vb.) “bizlik” bilincini bünyenin fark etmediği bir biçimde harekete geçirir. Bu, örtük bir biçimde hayatîyetini devam ettirir ve kriz anlarında gün yüzüne çıkar. Örneğin komşu etnik grupla çatışma durumunda bireylerin etnik bilinçleri bu kimliğe duydukları gereksinimlerin ötesinde abartılı bir biçimde ortaya çıkabilir.¹³⁸⁹ Geniş etnik gruplar için yapılan bu tespitlerin kabîlevî ölçekte de geçerli olduğunu söylemek aşırı bir genelleme olmasa gerekir. Yukarıda segmentik yapıların rekabetçi ortamda geliştiğine, bunun tersi izole durumlarda ise kabîlelerin bağımsız yapılar halinde kaldığına dair ifadeleri de bu bağlamda hatırlamak yerinde olacaktır.¹³⁹⁰

Şehir, sosyal ve ekonomik olarak bir çekim merkezi haline gelirken aynı zamanda kırsal üzerinde baskın bir kültürel ortamın da teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Bedevî kültürün şehir üzerindeki etkisinin yanında, şehirde üretilen ilimler ve oluşan müktesebat da çevreyi daha güçlü bir biçimde şekillendirmede rol oynamıştır. Şehir ve çöl arasında devam eden sürekli alışveriş bu bilgilerin çöle taşınmasına vesile oluyordu. Nesep bilgisi de bunların arasındadır. Şehirde elde ettiği ilmi çöle taşıyan kimi âlimler ve neseplerin kâdılarına tasdik ettirilmesine dair örnekler

¹³⁸⁶ Sarah Bowen Savant - Helena De Felipe, “Introduction”, *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies*, ed. Sarah Bowen Savant vd. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 2.

¹³⁸⁷ Smith, *Millî Kimlik*, 109-146.

¹³⁸⁸ Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, 409-410.

¹³⁸⁹ D. Volkan, *Kanbağı*, 137-138.

¹³⁹⁰ Bkz. s. 221.

de şehrin ve otoritenin sözlü kültür ortamına etkisine dair örneklerdendir.¹³⁹¹ Yazılı kültür etrafında ve şehir merkezli olarak inşa edilen yeni toplumsal bakış çerçevesinde oluşan nesebî kayıtlar şehirli kültürün resmî söylemle birleşmiş hâkimiyetine sahipti. Bu bakımdan bir kabîle mensubunun bilincindeki nesep bilgisi şehirli elitler eliyle düzenlenen nesepler ile yeni bir forma bürünmüş olabilmekteydi.¹³⁹² Bunu yukarıda geçen neseplerdeki değişim örnekleri üzerinden de okuyabiliriz zira bunlar kabîlelerin kendilerine dair ortaya koyduğu nesepleri tashih etme iddiasındadır.¹³⁹³

Şehir ortamı kabîlelevî ve kabîle üstü düzeydeki neseplerde önemli bir gelişim ve değişim sağlarken aynı zamanda kabîle içerisinde bazı ailelerin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Şüphesiz İslâm öncesinde de böyle bir durum mevcuttu ancak İslâm sonrasında kabîlelerin devlet nezdinde liderleri üzerinden temsil edilmesi, belli ailelerin ekonomik bakımdan öne çıkmasına sebep olmaktaydı. Liderlik İslâm öncesindeki geçici ve görece gevşek otoritesini kalıcı ve resmî bir hüviyete terk ettiğinden bu aileler siyasî hayatta ve bunun sonucunda bütün alanlarda ön plana çıkmış olmaktaydılar. Bu kişiler ve ailelerinin soyundan gelenler, zaman içerisinde liderlik etkisini kaybetmiş olsa dahi neseplerine dair hassasiyeti sürdürmüşlerdir. Bunun yanında başta Hz. Peygamber'in soyundan gelenler olmak üzere Kureyşli sahâbî ailelerinin de bir tür aristokratik sınıf meydana getirdiklerini ve bunun genel olarak nesebî düşünceye önemli katkılar sağladığını söylemek mümkündür. Nesep literatürünün hicrî III. asırdan sonra kabîlelerin geneline olan ilginin yerine Hz. Ali ailesinden gelenlere dair eserler aracılığı ile hayatîyetini devam ettirmesi ve görece eşitlikçi bir bakış açısından daha dar kapsamlı ve aristokratik bir yazına dönüşmesinde nesep-aristokrasi ilişkisini bulmak mümkündür. Burada seçkinci bakış açısının nesep literatürü açısından erken dönem örneklerinde de ihmal edilmediğini söyleyebiliriz zira neseplerin nihayetinde gelip dayandığı nokta çoğunlukla bir kâdı, yönetici ve eşrâftan biri vb. olmaktadır.¹³⁹⁴ Bu ailelerin kendilerine dair nesebî ayrıcalık fikri ile hareket etmeleri, evlilik ve sosyal ilişkilerinde bunu gözetmeleri, bu konumlarını sürdürecekleri ekonomik ve sosyal imkanlara sahip olmaları, toplumdan bu yönde bir

¹³⁹¹ Szombathy, *The Roots of Arabic Genealogy*, 178.

¹³⁹² Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University, 2003), 41.

¹³⁹³ Bkz. Kabîle Nesepleri ve Değişim başlığı.

¹³⁹⁴ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 53.

teveccüh görmeleri neseb kültürü ve literatürü üzerinde önemli bir gelişme etkisi göstermiştir. Burada Zübeyrî ailesinin kendilerine dönük nesebî bakışını ve diğer insanları bu bakımdan nasıl kategorize ettiklerini, yer yer küçümsediklerini ortaya koyan iki örnek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna göre Abdullah b. Zübeyr'in çocuklarından ibadete düşkünlüğü ve muttakiliği ile bilinen¹³⁹⁵ Âmir'e Kureys'ten nesebi yüksek, ancak dayıları düşük seviyeli, meşhur olmayan bir kişi geldi ve kızına talip oldu. Âmir onu görmezden geldi ve muhatabının ısrarı üzerine imalı biçimde ret cevabı verdi. Ardından, onun anne tarafından düşüklüğünü ima eden ve anne nesebinin çocuklar için önemini ifade eden bir şiir mırıldandı.¹³⁹⁶ İkinci örnek içeriği ve her biri Zübeyrî ailesinden râviler kanalıyla aktarılan rivayetin lafızları ile de dikkat çekmektedir ki muhtemelen ailenin “aristokratik ben” fikrinin nesiller boyu devamına bir işaret olabilir. Buna göre Zübeyrî ailesinden, Abdullah b. Mus'ab (b. Zübeyr) ve Abdullah b. İbrâhim (b. Münzir b. Zübeyr) oturuyor iken “nesebi küçümsenen” (*yuğmezu nesebuhu*) bir adamın cenazesi için yine nesebi karışıklar/küçümsenenler ve halk tabakasından düşük kişiler (*mağmuzîn ve evşâb*) çağrıldılar. Ancak ismi geçen iki kişi çağırılmadılar. Bunun üzerine Abdullah b. İbrâhim “Soyu bozuk dâîleri çağırarak itibarını zedeledi/Ancak şerefli Zübeyroğullarını çağırmadı” demiştir.¹³⁹⁷

3.2.3. Divanların Etkisi

Divanların nesepler üzerindeki etkisi ordu ve ordugâhlardaki sürecin bir devamı ve tamamlayıcısıdır. Benzer sonuçlar üretmekle birlikte iki temel özelliği bakımından nesepler için bir dönüm noktası teşkil eder. Bunlar Câhiliye döneminden itibaren sözlü şekilde dolaşımda olan neseplerin resmî olarak kaydedilmesi ve neseplerin ekonomik bir sonuçla ilişkilendirilmiş olmasıdır.

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki divanların birincil amacı neseplerin kaydı değildir. Asıl amaç gelirlerin dağıtımında bir karışıklığı önlemek,¹³⁹⁸ savaşımların listesini tutmak ve idarî kolaylık sağlamaktır geniş kitleleri gruplara

¹³⁹⁵ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/170-171.

¹³⁹⁶ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/172.

¹³⁹⁷ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/184.

¹³⁹⁸ Belâzürî, *Fütûhu 'l-büldân*, 432.

bölerek bürokratik işleri kolaylaştırmaktır.¹³⁹⁹ Bir diğer husus ise nesep bizatihi atâ almanın bir sebebi değildir ve nadir istisnalar hariç kişilerin nesebi onların aldıkları maaş miktarına etki etmemektedir. Nitekim bir rivayette Hz. Ömer'in bunu, divanların temel bir ilkesi olarak, neseplerini öne sürerek maaş miktarlarının artırılmasını isteyen Kureyş önde gelenlerine hatırlattığı belirtilmektedir.¹⁴⁰⁰ Taberî bunu “*Tabakalar arasında eşitliği gözetti. Zayıfı güçlüye, Arabı Arap olmayana bir tuttu*” ifadeleriyle belirtir.¹⁴⁰¹ Yine bu hassasiyeti Hz. Ömer'in Araplar ve mevlâlar arasında ayırım yapan valisini uyarması sadedinde bulabiliriz.¹⁴⁰² Buna dair bazı istisnâ örnekleri ise Ömer b. Seleme'nin, annesi -Hz. Peygamber'in eşi- Ümmü Seleme'den dolayı, Üsâme b. Zeyd'in ise Hz. Peygamber'in kendisini sevmesi ile birlikte babası Zeyd b. Hârise sebebiyle daha fazla tahsisat almasında görebiliriz.¹⁴⁰³ Burada Hz. Ömer'in toplumun genelinde kabul görececek bir esasa göre hareket ettiğini görmekteyiz. Zira nesep gibi kabîle mensuplarını en azından teorik düzeyde eşitleyen bir esas üzerinden maaş miktarları belirlenseydi bu oldukça muğlak, herkesin birbirine üstünlük iddia edeceği bir zemin üzerinden hareket etmek anlamına gelecekti. Kabîleye sonradan katılım yollarının bu denli açık olduğu bir sosyal ortamda tercih edilmeyişi makul görünmektedir. Bunun tartışmalı yanına dair bir işareti Muâviye'den aldıkları atâ miktarı diğer Temîmli kabîledeşlerine eşit olmayan Hutât b. Yezîd isimli kişinin tepkisinde bulabiliriz. Bu durumu kabîlesi içerisinde bir utanç ve nesebinin sahihliğine şüphe düşürmek olarak yorumlamaktadır. Her ne kadar Muâviye problemi çözmeye

¹³⁹⁹ Benzer ifadeler için bkz. eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm*, 4/166.

¹⁴⁰⁰ Taberî, *Târîh*, 3/613; Mahmut Yazıcı, “Hz. Ömer'in Oluşturduğu Divanların Sahabilerle İlgili Bilgilerin Tespitine Etkisi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 1/1 (2016), 38.

¹⁴⁰¹ Taberî, *Târîh*, 3/614.

¹⁴⁰² Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 439.

¹⁴⁰³ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 433. Câhiz insanların eşitliği bağlamındaki tartışmalar çerçevesinde Hz. Ömer'in bu uygulamalarına değinir. Zira nesebe göre tafdil fikrini benimseyenler onun divandaki uygulamalarını da bir örnek olarak sunmaktadır. Câhiz ise Hz. Ömer'in aynı olaya katılmış kişiler arasında eşitliği gözetmesi üzerinden bunun iddia edilemeyeceğini belirtir. Aynı şekilde onun neseben birbirine uzak Adnânî ve Kahtânî kabîleler için eşit maaş miktarları belirlediğinden, kimi İranlı önde gelenlere yüksek maaş bağlamasından ve bazı mevâlîye bedevîlerden daha fazla maaş vermesinden böyle bir durumun, dolayısıyla nesebe göre tafdilin söz konusu olmadığını belirtir. Ayrıca Abdullah b. Ömer ve Üsâme b. Zeyd arasındaki maaş farkını da nesebin gözetilmesi değil; dinî hassasiyetin bir yansıması olarak görür. Bkz. Câhiz, *el-Osmaniyye*, 211-216.

çalışsa da bu olayın şairlerin de dahil olduğu bir krize sebep olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁴

Divanların tasnifi konusunda vurgulanması gereken noktalardan biri buradaki nesebe dair mâlûmatın halihazırda toplum hafızasında var olan bilgilerin bir derlemesi olduğudur. Zira bu bilgilerin kullanılabilmesi için öncelikle var olması ve köklerinin daha ileri tarihlere ulaşması gerekir.¹⁴⁰⁵ İbn Hazm bunu nesep bilgisi olmasaydı divanlar tertip edilemezdi şeklinde ifade eder.¹⁴⁰⁶ Elbette nihaî olarak ortaya çıkan şemanın toplumsal hafızada birebir var olduğunu söylemek zordur zira bunlar parçalı ve sözlü nesep bilgilerinin tasnif edilmesi sonucunda meydana gelmiştir. Sonuçta bu sistem kabîleleri resmî birimler olarak onaylamakta ve birbiri ile akrabalığını daha sistematik bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum da kabîleler arası ilişkiyi tanımlamak üzere genel bir terminolojinin doğmasına öncülük etmektedir.¹⁴⁰⁷ Örneğin yalnızca bir baba üzerinden birleştikleri kabul edilen ancak detaylı nesepleri muhtemelen olmayan kabîle grupları bu tasnif içerisine yerleştirilince var olandan daha detaylı bir şema ortaya çıkmış olur. Bu da genel hatları ile mevcut şemanın alt birimlere doğru detaylandırılması anlamına gelmektedir. Elbette burada muhtemel ihtilafların da giderildiğini kabul etmek gerekir¹⁴⁰⁸ zira bu denli parçalı halde bulunan bir sosyal yapının -neseplerin tedvîninden sonra bile gerçekleşmeyen- bütün toplum tarafından kabul edilmiş kusursuz bir şema etrafında organize olduğunu söylemek zordur. Ancak bunun var olmayan bağlar ortaya koyduğunu söylemek abartılı bir iddia olacaktır. Çünkü bu sistemin kabîleler arasında Hz. Peygamber’e yakınlık esasına göre bir sıralama vazetmesi ve bunun da maaşların dağıtımında bir önceliğe medar olması böyle bir iddiayı geçersiz kılan parametreler arasındadır. Zira maaşta öncelik sırası konusundaki kimi tartışmalarda bunun farazî ve nevzuhûr uydurmalar/yakıştırmalar üzerinden kabul edilmeyecek ölçüde bir bilgi olduğu görülmektedir.¹⁴⁰⁹ Ayrıca bu konuda uzman bir heyetin görevlendirilmesi de toplum nezdinde parçalı halde bulunan

¹⁴⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 5/242-251.

¹⁴⁰⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 2/124; Ahmet Önkal, “Araplarda Ensab İlmi ve İslam Tarihi Açısından Önemi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1990), 123.

¹⁴⁰⁶ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/5.

¹⁴⁰⁷ Mahoney, “The Political Construction”, 167.

¹⁴⁰⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 2/124.

¹⁴⁰⁹ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 11.

nesebî rivayetleri görece müteselsil ve segmentik yapılar halinde zihinde tutan hafızalara başvurulduğunu göstermektedir ki bu konuda birkaç açıdan doğal bir denetimin varlığının kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Burada J. Ryckmans'ın - farklı bir bağlamda- işaret ettiği Safaî lineer nesepleri, bunların çaprazlama karşılaştırması sonucu oluşturulan detaylı segmentik şemaların İslâm sonrasındaki örneklerin öncülleri olduğuna dair değerlendirmelerini hatırlamak yerinde olacaktır. Bu, İslâmî dönemdeki örneklerin sonraki dönemde üretildiklerine dair yaklaşımların geçersizliğini ortaya koymaktadır.¹⁴¹⁰ Buna ilaveten Palmira ve Güney Arabistan nesepleri üzerinden üretilen detaylı aile ve kabîle neseplerini de hatırlamak yerinde olacaktır.

Divanlarda nesep ölçüsünün nasıl işletildiği konusunda Hz. Ömer'in Medine divanının teşkilinde takip ettiği esaslara bakmak faydalı olacaktır. İlk sorun yazmaya kiminle başlanacağı ve kiminle devam edeceğidir ki bu, maaş sıralamasında öne geçmek anlamına gelmekteydi. Bu konuda halifenin kendisi ve kabîlesi ile başlanması veya Hz. Peygamber ile başlanarak Hz. Ebû Bekir, akabinde Hz. Ömer ile devam edilmesi şeklinde iki teklifin olduğu görülmektedir. Nihayetinde divan ikinci tarz üzere yazılmaya başlanmış ancak bizzat halife tarafından Hz. Peygamber'den başlayarak nesep bağına göre devam edilmesi emredilmiştir. Bu durumda halifenin kendi için kullandığı rivayet edilen “Allah'ın koyduğu yerde yazılmak”¹⁴¹¹ ifadesi önceki sıralamalara dair tartışmaların önüne geçmek için de böyle bir uygulamayı esas aldığına işaret olarak değerlendirilebilir. Bu durumdaki bir başlangıç, nesep düşüncesindeki teorik eşitlik esası bozulmuş olsa bile itiraz edilmeyecek bir noktaya sabitlenmiş olmaktadır. Nitekim bu sıralamaya da nesep silsilesinde Kureyş'in “son batınları” içerisinde yer alan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) itirazlarının olduğu belirtilmektedir. Divanın teşkiline dair aktardığı rivayetlerde İmam Şâfiî bunu “İnsanlar Allah'ın kullarıdır ancak öne geçirilmeye en layık olanlar Allah'ın risaleti için seçtiği Hz. Peygamber'e yakın olanlardır” şeklinde ifade etmektedir.¹⁴¹² Yine aynı müellifin ifadeleri üzerinden divan kayıtlarını takip edecek olursak Hz. Peygamber'in kabîlesi Benî Hâşim üzerinden nesep çizgisi takip edilerek şecerede üst

¹⁴¹⁰ Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 408.

¹⁴¹¹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 432.

¹⁴¹² eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm*, 4/167.

noktalara doğru hareket edilmektedir. Bununla birlikte aynı babanın oğlu olan kabîleler arasında İslâm'daki sabıka ya da İslâm öncesindeki bazı olaylar çerçevesinde takdimin yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Benî Muttalib ve Benî Hâşim Hz. Peygamber'in onları bir tutması¹⁴¹³ sebebiyle tek bir kabîle olarak yazılmıştır. Yine aynı çizgide olan Abdüşems Hz. Peygamber'le olan neseb bağı sebebiyle öne geçirilmiştir. Bir üst çizgide ise Abdüddâr ve Abdüluzzâ arasından ikincisi Mutayyebûn'dan ya da Hz. Peygamber'le hısımlıklarından dolayı öne geçirilmiştir.¹⁴¹⁴ Dolayısıyla neseb silsilesinin takip edildiği, nesepte eşit olan kabîlelerin ise yer yer yine ayrı neseb bağları ve İslâm'daki ya da İslâm'ın hemen öncesindeki konumlarından dolayı öne geçirildiklerini görmekteyiz ki sabıkanın ikinci kez nesepler arasındaki tercihte işe koşulduğunu görmekteyiz.

Divanların teşkilinde Hz. Ömer döneminde bir kâide olarak neseb bağlarının dikkate alındığını görüyoruz.¹⁴¹⁵ Ancak hem divanların ilk kuruluşunda hem de daha sonra yapılan kimi düzenlemelerde nesebi aşan ya da göz ardı eden bazı tasarruflar da bulunmaktadır. Bunlar hem idarî kolaylık sağlamak amacıyla¹⁴¹⁶ hem de kabîle dışı olmaları muhtemel bazı kişi ya da grupların sisteme dahil edilmesi için kullanılmıştır. Bu örnekler kimi araştırmacılar tarafından ortaya atılan, atıyye alabilmek için Müslümanlığın yanında bir kabîleye mensup olmanın da şart olduğu iddiasının¹⁴¹⁷ geçersizliği sadedinde serdedilebilir. Bunlar divan ve neseb ilişkisinin döngüselligi bakımından da ipuçları veren örneklerdir. Örneğin Medine divanının ilk tesisinde “geri

¹⁴¹³ Makrîzî buna dair neseb üzerinden bazı açıklamalar yapar. Buna göre Hz. Peygamber “zi'l-kurbâ” kapsamına, kendisine aynı uzaklıkta olmalarına rağmen Benî Muttalib'i dahil ederken Benî Ümeyye'yi dahil etmemiştir. Bu da onun neseb bağları yerine kabîlelerin İslâm'a karşı tavırlarını esas alarak hareket ettiğini göstermektedir. (Bkz. Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *Resâ'ilü'l-Makrîzî*, thk. Ramazan el-Bedri - Ahmed Mustafa Kâsım (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1998), 42.) Bu bakımdan onun bu uygulamasında neseb ve akrabalıktan öte akide zemininde bir araya gelmenin varlığını görmek gerekir.

¹⁴¹⁴ eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm*, 4/166. Divanların tertibine dair kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Abdülkadir Öner, *Beytül-Mal Devlet Hazinesi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 130-134.

¹⁴¹⁵ Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) Medine divanı konusunda yer verdiği ancak genel çerçeveye oturmayan bir rivayeti burada zikretmek yerinde olacaktır. Buna göre Ensar'ın maaş tahsisat sırasını Zeyd b. Sâbit yazmıştır. Bunda da Evs ve Hazrec içerisindeki kabîleler Medine'deki yerleşimleri esas alınarak önce şehrin dış kesiminde oturanlar yazılmıştır ki en dış kesimde ikamet edenler Benî Abdüleşhel'dir. Daha sonra uzaklıklarına göre Evs yazılmış ve Hazrec'e geçilmiştir. En son Benî Neccâr yazılmıştır ki onlar Mescid'in yakınında oturmaktadırlar. Bkz. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Taha Abdurrauf Sad - Sa'd Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1999), 57.

¹⁴¹⁶ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/352.

¹⁴¹⁷ Örn. bkz. Caetani, *İslam Tarihi (Annali dell'Islam)*, 1/128.

kalanlar ve Medine'ye gelenler" şeklinde müstakil bir "başlık" oluşturularak ilgili kişilerin bir araya getirildiği belirtilmektedir.¹⁴¹⁸ Yine Hz. Ömer, şehirlere gönderdiği direktiflerde Müslüman olan azatlı Arap olmayanların azat eden Mevlâları ile kaydedilmeleri ya da ayrı bir "kabîle" olarak yazılmak konusunda muhayyer bırakılmalarını emretmektedir¹⁴¹⁹ ki bu "kabîle"nin zamanla Arap kabîleleri arasında bir alt kol olarak yer alacağını tahmin edebiliriz. Abdülmelik b. Mervân döneminden (685-705) bir örnek yine bu fikri destekler niteliktedir. Onun Amr b. Saîd (ö. 70/690) isyanı sırasında kölelere yaptığı çağrıda, taraf değiştirmeleri durumunda özgür olacakları ve kendilerine ayrı bir mahalle tahsis edilerek divanlara kaydedilmeleri de vaat edilmektedir.¹⁴²⁰

Divanların neseplerin içeriğine dair katkılarının başında neseplerin detaylandırılması gelir.¹⁴²¹ Bu yüzden Arap kabîle geleneği içerisinde var olan çekirdek kültür üzerine inşa edilen, ilmî düzeyde bir Arap nesep yazınının ilk örnekleri olarak kabul edilirler.¹⁴²² Detaylandırma ise ihtiyaç ölçüsünde gerçekleşmiştir. Örneğin bu sistemi esas aldığı kabul edilen İbn Sa'd'ın *Tabakât* adlı eserinde Bedir savaşına katılan Muhacirler ve Ensarın soylarına göre tasnifi Kureyş ve Benî Kayle kabîlelerinin belli oranda eksik bir şemasını ortaya çıkarmaktadır. Uhud ve Hendek savaşlarında ise kimi noktalarda daralmakta kimi noktalarda ise daha alt birimlere ve yeni kollara uzanmaktadır. Örneğin Bedir ashabı Benî Hâşim, Benî Muttalib, Benî Abdüşems, Benî Nevfel şeklinde başlarken; Uhud savaşına katılanların tasnifi Benî Hâşim, Benî Abdüşems, Esed b. Abdüluzzâ şeklinde devam eder. Yine bu cümleden Evs içerisinde Benî Abdullah b. Cüşem kolu Bedir üzerinden çizilen bir şemada bulunmaz ancak Uhud savaşı sırasında bu alt kol şemaya eklenmiş olur. İbn Sa'd ilgili her bir batn için girişte onu kabîlenin atasına ulaştıran nesebi vermektedir ancak bunların divanın aslında var olup olmadığını kestirmek zordur. Zira pratik bir faydası görünmemektedir ancak kabîlelerin sıralama konusundaki itirazlarına karşı bir gerekçe olarak sunulması da mümkündür. Divanların bütünü ortaya çıktığında genel olarak

¹⁴¹⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 434.

¹⁴¹⁹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 440.

¹⁴²⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/43.

¹⁴²¹ Smith, *Kinship and Marriage*, 6.

¹⁴²² Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 1/51; el-Geylânî, *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab*, 37.

Arap toplumunun kabîlevî şeması da ortaya dökülmüş olmaktadır. Bununla birlikte bunlar nihaî detayları sunmuş olmazlar. Zira divanlardaki sistemi esas aldığı kabul edilen İbn Sa‘d’ın yer verdiği alt soylar nesep literatürü ile kıyas edildiğinde ana resmin bir kısmına tekabül ettiği görülmektedir.

Divanların nesepleri yazarak en azından belli bir dönem için sabit hale getirmesi ve ekonomik bir sonuca bağlaması, neseplerin kesin sınırlar haline gelmesine hizmet etmiştir. Bu da kabîlecilik duygularının artmasına, nesebî sınırlara dair hassasiyetlerin keskinleşmesine sebep olmuştur.¹⁴²³ Geçmişteki esnekliği bir süre de olsa sınırlandırmıştır. Bunun da temel sebebi kaynakların paylaşımına yeni elemanların dahil edilmeme isteğidir. Buna dair bir örneği Hz. Osman’ın katli üzerine serdedilen bir şiirin teması olarak buluyoruz. Şair -Hz. Osman’a saldıran kişilerden biri olan- Kinâne b. Bişr’i kastederek “Tucîbî’nin darbesiyle Bünâne Şeybân’a geri döndürülmüştür, Âize’nin başına da henüz gerçekleşmemiş olsa da aynı şey gelecektir”¹⁴²⁴ mealindeki sözleriyle Hz. Osman döneminde Kureyş divanına ve nesebine kaydedilen bu kabîlelerin eski neseplerine geri çevrildiklerinden bahsetmektedir. Hz. Ali’nin bu kabîlelerin Kureyş’e katılmalarına dair soğukluğunu da Hz. Osman sonrası oluşan konjonktürün bir yansıması olarak okuyabiliriz. Kureyş içerisinde anılmaları ise Emevîler döneminde yeniden Kureyş’e katıldıklarını akla getirmektedir¹⁴²⁵ ki onların Hz. Osman’ın uygulamasına yeniden döndüklerini tahmin etmek güç değildir. Burada iki kabîlenin Hz. Osman tarafından Kureyş’e katıldıklarını ve ona isyan edenlerin temel argümanlarından birinin feyin paylaşılması olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Eğer nesepler bu türlü bir ekonomik değere medar olacak yapılar haline gelmeseydi muhtemelen bu uygulama hiç duyulmayan küçük bir kabîle birleşimi olarak kalacak ve gündeme gelmeyecekti.

Divan kayıtlarının nesepleri sınırlandırması, nesebî gündemi yoğunlaştırma etkisi, resmî makamların bu konu üzerindeki otoritesi ve bütün bunların kimi kabîlelerin kendilerine nesep uydurma, bununla toplumsal prestijin yanı sıra -

¹⁴²³ el-Sakkout, *The Arab Tribes*, 240.

¹⁴²⁴ İbn Habîb, *Kitâbü’l-Muhabber*, 169.

¹⁴²⁵ Bu yöndeki ifadeler için bkz. Ebü’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü’l-Kelbî, *Mesâlibu’l-‘Arabi ve’l-Acem*, thk. Muhammed Hüseyin el-Hâc (Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 2009), 45.

muhtemelen- ekonomik fayda elde etmelerini tetiklediğine dair bir örneği Mısır'da yaşanan ve oldukça ses getirdiği anlaşılan¹⁴²⁶ Ehl-i Hares örneğinde bulmaktayız. Olay görece ileri bir tarihe ait olarak anlatılsa da bu tür süreçlerin nasıl işlediğine dair önemli bir prototip olarak karşımızda durmaktadır. Buna göre Kıptî asıllı olan Ehl-i Hares Araplar tarafından neseplerinden dolayı küçümsenen bir topluluktur ve bu meselenin çözümü için kendi içlerinden -devlet görevlisi olan- birinden yardım istemişlerdir. Sonuçta bulunan çözüm valiye bir miktar mal sunularak kendileri için bir Arap nesebinin yazılı belge ile tescil edilmesi olmuştur. Muhtemelen bu değişiklik salt bir prestij meselesi olmadığından, ekonomik bir alana müteallik olduğundan vali bu işe girişmeye cesaret edememiş ve kendisine gelenleri devrin halifesi Hârûnürreşîd'e yönlendirmiştir. İlgili heyet bu kez Irak'ta çokça masraf ederek Mehdî döneminin bürokratlarından Mufaddal b. Fedâle'nin, kendilerinin Havteke b. Eslem b. Elhâf b. Kudâa'dan olduklarını onayladığını iddia etmişlerdir. Olay içerisinde bizzat yer alan kişinin râviye anlattığına göre bu iddialarını kâdıya nispet ettikleri sahte bir belge üzerinden de temellendirmişlerdir. Bunu da belli bir "ücret" karşılığında resmî belgelere yazı eklemekle usta bir kişiye kâdının ağzından bu nesebi ikrar eden bir belge yazdırmak ya da mevcut bir belgeye eklemeler yapmak suretiyle gerçekleştirmişlerdir. Akabinde yine rüşvet vererek divan sorumlusuna bu belgeyi divana kaydettirmişlerdir. Daha sonra halifenin kâdıya nesebin tescilini emreden bir yazı ile gelmişlerdir. Ancak kâdı bunun için şahitler istemiştir. Mısır ve Şam bölgesinden bir grup insan onların Arap olduğuna şahitlik etmiş ve kâdı bu şahitlikleri kabul ederek resmî bir vesîka ile nesebi tescil etmiştir. Herhalde kendilerini bu işten berî kılmak isteyenler olaydaki şahitlerin yalnızca Şam çölünden gelenler olduklarını belirtmişlerdir. Bunun salt bir Araplık gururu ile ilgili olmadığını düşündüren tepkiler hemen akabinde gelmeye başlamıştır. Şairlerin sert eleştirileri bunun ilk safhasını teşkil etmektedir. Muhtemelen bu ameliye gelirlerinde azalmaya sebep olmalıdır ki sonrasında Mısırlı Araplar'ı bu durumu ve tescili gerçekleştiren kâdıyı şikâyet etmek üzere hilâfet başkentinde görüyoruz. Onlara göre bu grup Kudâa ve Araplar'a haksız yere ilhak edilmiştir. Halife ise buna ikna olmuş, Ehl-i Hares'i eski neseplerine geri çevirmiştir. Ayrıca bu tür uygulamaların sıklığına da işaret eder biçimde böyle şeylerin bir daha yapılmamasını

¹⁴²⁶ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/240.

ve hiçbir Arap olmayanın Araplar'a katılmamasını emretmiştir. Kâdı ilgili belgeyi yırtarken bu topluluğa “*Eğer Arap olsanız bu tür bir belgeye ihtiyaç duymazsınız*” diyerek resmî onaylardaki nesebî yer değiştirmelerin genel karakterine de işaret etmektedir. İlginç biçimde bu kez şahitlerin bu grubun Mısırlı olduklarına şahadet ettikleri ve yeni durumun kâdı tarafından onaylandığı belirtilmektedir.¹⁴²⁷

Nihayetinde biz divanlardaki kayıtların kabîle esasına göre yazılmasının nesepler konusunda önemli bir teşvik edici unsur olduğunu görüyoruz.¹⁴²⁸ A. Dûrî bunun etkisini nesep temelli bir eser olan Belâzürî'nin *Ensâbu'l-eşrâf* adlı eserinde gözlemler. Ona göre müellif Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) devrinden itibaren kısa biçimde olaylara değinmektedir. Bu da Araplar'ın divanlar içerisindeki yerinin zayıflamaya başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Müellife göre (Dûrî) divanlarda Araplar'ın azalması nesep yazını durma noktasına getirmiştir.¹⁴²⁹ Elbette bu, yukarıda belirtildiği üzere literatürün kapsamını daraltmıştır ancak aile nesepleri devam etmiştir. Ayrıca sosyal zeminde kabîle kimliğinin zayıflamakla birlikte devam ettiğini de belirtmek gerekir.

Divan ve nesep arasındaki teşvik ediciliğin yanında döngüsel bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Nesep iddiaları divanda kendine yer edinmek için bir argüman olarak kullanılırken buradaki bazı uygulamaların da nesepler üzerinde etkili olduğu görülür. Ancak bu konuda genelleme yapmayı engelleyen kimi örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Muâviye'nin, nesep sırasında Kureyş'in son batnları arasında yer alan Hâris b. Fîhr'i divanda Abdümenâf ve Esed arasına yerleştirdiğine, Mehdî'nin ise aynı sıradaki Âdîy'i Sehm ve Cumah'ın önüne geçirdiğine dair rivayetlere¹⁴³⁰ rağmen; bu tür bir nesep tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Ayrıca nesep literatürü pek çok kabîlenin divanda başka kabîle ile birleştirildiğine dair örnekler barındırmaktadır ve bu kabîlelerin asıl nesepleri konusunda bir ihtilaf belirtilmemektedir. Birçok örnekte de bazı şahısların, divanını kendi istekleri ile değiştirdiklerini görüyoruz.¹⁴³¹

¹⁴²⁷ el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü Kudât*, 287-297.

¹⁴²⁸ Benzer ifadeler için bkz. Dûrî, *Neş'etü 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, 22.

¹⁴²⁹ Dûrî, *Evrâk fî't-tarih ve'l-hadâre*, 160.

¹⁴³⁰ eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm*, 4/167.

¹⁴³¹ İbn Habîb, *el-Münemmak*, 256.

Kimi örnekler divan kayıtlarının neseplerdeki dönüşüm konusunda etkin olduğunu göstermektedir. Bu konuda öncelikle Benî Lüey b. Gâlib kabîlelerini hatırlamak gerekir. Buna dair başka bir örnekte Hemdânî, Yersüm adında bir grubun divanda Havlân ile yazıldığından onlardan bir alt kol olarak sanıldığını belirtmektedir.¹⁴³² Yine bu cümleden pek çok örnekte divanı başka bir kabîle içerisinde olan kişilerin o kabîlenin nispesini aldığına dair mâlûmata sahibiz.¹⁴³³ Nesepler bu tür birleştirmeleri “idâd” kavramı ile ifade etmektedir. Sözlükler bu kavramın divandaki birleştirmeler için kullanıldığını onaylamaktadır.¹⁴³⁴ Divanlardaki kayıtların özellikle Kureyş gibi arzu edilen bir yere yazılması sonucunda neseplerdeki dönüşüme katkı sağladığına dair güçlü bir işareti Hârîse b. Bedr’e yönelik söylenen şiirde bulabiliyoruz. Bu zat Temîmlî olduğu halde divanını Kureyş’e çevirmiştir. Şiir ise divandaki “kitabet” ile “Allah’ın kitabı” olarak tavsif ettiği nesepler arasında bir kıyaslama yaparak kendisinin ikincisinde “Temîmlî mütenebbî Secâh’a, Kureyşli Abdümenâf ve Hişâm’dan daha yakın” olduğunu belirtmektedir.¹⁴³⁵ Herhalde divanlar bu şekildeki kayıtlarla zaman içerisinde toplumsal zeminde gerçekleşecek olan nesebî dönüşümlerin önünü açmış oluyordu. Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) bu süreçlere işaret ettiği şiirinde aralarında yaşadığı topluluğu “akrabası olmayan ancak ortak bir da‘va’da -ki bu divandaki birleştirmeler için kullanılmaktadır- ya da şüpheli neseplerle birleştiği” kişiler olarak tarif etmektedir. Ayrıca arîf kendini bu isim altında çağırıldığında icâbet ettiğini ancak bunun kendine ağır geldiğini ifade etmektedir¹⁴³⁶ ki bu, divanların nesebî dönüşümlere nasıl ön ayak olduğuna işaret olabilir. Zira bu

¹⁴³² Hemdânî, *el-İklîl*, 1/264.

¹⁴³³ Abdurrahman b. Mülcem Tucîb’ dendi. İdâdî Murad’da olduğu için Muradî olarak bilinirdi. (Bkz. Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zehab*, 2/411.) Eş‘ar kabîlesinden Ebû Ravk’ın idâdî Hemdân’da olduğu için bu kabîleden bilinirdi. Nitekim Suhârî onu bu kabîle içerisinde sayarken (bkz. Suhârî, *el-Ensâb*, 2/489.); İbnü’l-Kelbî’de (Bkz. İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/512.) Hemdân içerisinde.

¹⁴³⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 1/79; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 1/68. Kimi örneklerde kabîlelerin ve kişilerin başka bir kabîle ile birleşmelerini belirtmek için de kullanılmaktadır. Örneğin Ebû Üzeyhir adlı zat Hz. Peygamber döneminde öldürülmesine rağmen “idâd’ı Devs içerisinde” şeklinde tavsif edilmektedir (Bkz. İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 2/504.). Bu bakımdan kelimenin anlamında bir genişleme olduğunu ya da divan nesepleri ilişkisi için kullanılan bu kavramın anakronik bir biçimde divan öncesi dönem için de kullanıldığını söylemek mümkündür.

¹⁴³⁵ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, 12/195.

¹⁴³⁶ İleyya Selim Havi, *Şerhu Dîvânî Ebî Nüvâs* (Beyrut: Şeriketü’l-Alemyye li’l-Kitâb, 1987), 2/494 (Beyit no: 4-5).

kayıtlardan uzak olan sözlü kültür ortamında ilgili kişinin nesebi, duyulduğu veçhile bilinecek ve nakledilecektir.

Divanlardaki birleştirmeler sonucu neseplerin etkilendiğine dair işaretlerden biri “hulc” ve “muhtelic” kavramlarıdır. Hulc, nesepleri konusunda ihtilaf olan topluluklara işaret etmek üzere kullanılır.¹⁴³⁷ Muhtelice dair tanımlarda ise divana bir vurgu olduğunu görüyoruz.¹⁴³⁸ Muhtemelen bu kavram divan öncesi dönemde kabîleler arasındaki birleşmelerden dolayı gerçekleşen nesebî karışıklıkları karşılarken daha sonra özellikle divandan doğan nesebî durumları belirtmek üzere kullanılmıştır. Kavramın geçirdiği dönüşüm ve anlam dünyasını gösteren bir örnek Kureyş alt kolları içerisinde sayılan Kays b. Hâris (b. Fihri) soyudur. Bu kabîle hulc olarak bilinir. Nesebine dair şüpheler onların Amâlika bakiyesi olduğuna kadar varır. Hz. Ömer döneminde Hevâzin içerisinde bir kabîledir ancak öncesinde Hevâzin’in de bağlı olduğu Kays Aylân’ın diğer bir kolu Advân’ın bir alt koludurlar. Hz. Ömer ya da Hz. Osman zamanında divanları Kureyş’e çevrilmiştir.¹⁴³⁹ Neseplerindeki ihtilaflar ve divanlardaki bu değişiklik onların bu şekilde tavsif edilmelerine sebep olmuştur.

Yukarıdaki örnekler çerçevesinde divanların nesep kültürü üzerindeki kayda değer etkisinden söz edilebilir. Ancak nesep literatürünün bu kayıtlardan ne ölçüde faydalandığı konusunda aynı şeyleri söylemek zordur. Bu bağlantıyı kuran çok nadir örnekler bulunmaktadır. Bu da nesep literatürünün ortaya çıkışında divanların etkisi konusunda soru işaretleri içeren değerlendirmelere yol açmıştır.¹⁴⁴⁰ A. Dûrî literatür ve divan arasındaki direkt bağlantıyı kabul etmektedir ancak bunun açık biçimde belirtilmediğini düşünmektedir.¹⁴⁴¹ Bu ilişkiyi direkt olarak kuran nadir örnekler arasında nesep bilgisi ile temayüz eden ez-Zühri’nin¹⁴⁴² divanlardan, burada görev alan hocaları ve bizzat kendisinin buradan istinsah ettiği şeyler vasıtasıyla faydalanmasını belirtmek gerekir.¹⁴⁴³ Onun Kureyş’in nesebine dair bir “kitab”ının

¹⁴³⁷ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 7/30.

¹⁴³⁸ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-hadîs*, 2/566. (İbn Kuteybe’nin tanımında divan yer almamaktadır ancak “nesebin nakli” gibi mekanik süreçlere işaret eden lafızlar kullanması bu meydana bir değerlendirmeye işaret olarak yorumlanabilir.); ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 1/261.

¹⁴³⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 68; Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, 11/61-62.

¹⁴⁴⁰ Robinson, *Prosopographical Approaches*, 181-182.

¹⁴⁴¹ Dûrî, *Evrâk fi’t-tarih ve’l-hadâre*, 155.

¹⁴⁴² İbn Hazm, *Cemhere*, 1/5.

¹⁴⁴³ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 12/486; Yazıcı, “Hz. Ömer’in Oluşturduğu Divanlar”, 42.

olduğu bu konudaki rivayetler arasındadır.¹⁴⁴⁴ Halifeler nezdindeki konumu resmî devlet kayıtlarına, ayrıca önceden tutulan arşivlere ulaşmasını kolaylaştırmıştır.¹⁴⁴⁵ Daha spesifik bir örnek ise divan kayıtlarının nesep konusunda başvuru kaynağı olduğuna işaret etmektedir. Buna göre İbrâhim en-Nehaî'nin Arap ya da mevlâ oluşuna dair tartışmalarda “arîf”lerin yanında bulunan Nehaî kabîlesine ait divanlara bakılmıştır.¹⁴⁴⁶ Yine bu cümleden, anlamının kötülüğünden dolayı ismi değiştirilen kişilere ait kayıtların divanda okunduguna dair örnekler de divanların nesepler konusunda kaynak olarak kullanıldığına işaret olarak yorumlanabilir.¹⁴⁴⁷

Nesep literatürü içerisinde divanlardan direkt bir bilgi kaynağı olarak faydalandığına ilişkin kayıtların yokluğuna rağmen; bunların dolaylı olarak kullanıldığına dair pek çok işaret bulmak mümkündür. Bu bilgilerin kaynağı konusunda müelliflerin divanları işaret etmiyor oluşu, kendilerine sözlü olarak ulaştığı şeklinde yorumlanabilir. Yukarıda zikri geçen kimi kabîlelere dair idâdının başka kabîle içerisinde olduğu şeklindeki bilgiler bu mâlûmatın ilk kısmını oluşturur. Ayrıca kişi nesepleri kısmında onlara dair öne çıkan özellikler sıralanırken divandan aldıkları maaş miktarına işaret edilmesi de kaynak itibariyle divana dayanan bilgiler arasındadır. Bunlar birebir neseple ilgili olmasa bile nesep literatüründe yer almaktadır. Burada divandaki maaş miktarının yüksekliğinin bir övünç vesilesi olarak öne çıkarıldığı kolaylıkla fark edilir.¹⁴⁴⁸

Divanların nesep açısından genel esasları tespit edici bir rol oynadığı açık görünmektedir. Bununla birlikte bu kurumun genişleyerek ve gelişerek devam ettiği halde nesebî ihtilaflarda neden bir başvuru kaynağı olarak kullanılmadığı önemli bir sorudur. Örneğin Huzâa, Kudâa ya da diğer kabîlelerin nesebî konumuna dair tartışmalarda divanlarda yazıldığı yerlere bir referans verildiğine şahitlik etmiyoruz. Bu durumda divanların bu tür tartışmaların gerçekleşmesine engel olmayacak bir biçimde belli bir alanı boş bıraktığını kabul etmek zaruri görünmektedir.

¹⁴⁴⁴ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 44.

¹⁴⁴⁵ Zührî ve halifelerle ilişkilerine dair rivayetler için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/429-432.

¹⁴⁴⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/95.

¹⁴⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/339 (No. 212); Yazıcı, “Hz. Ömer'in Oluşturduğu Divanlar”, 41.

¹⁴⁴⁸ Örn. bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 244; İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/140, 142, 153 vd.

3.2.4. Resmî Otoritenin Etkisi

Nesep olgusu asabiyyenin dayandığı temel dayanak olması bakımından siyasî alanla birebir ilişkilidir. Bu alanın şekillenmesinde ve oluşan resmin meşrulaştırılmasında kullanılan bir araçtır.¹⁴⁴⁹ Bu bakımdan “yöneticilerin ilmi”¹⁴⁵⁰ olarak tavsif edilir ki aslında bu ifadeler ona olan ihtiyaçlarının dışavurumundan başka bir şey değildir.

Nesepler vasıtasıyla asabiyye harekete geçirilir. Kabîlelerin ne yapması gerektiğine dair neseplerin varsayılan normatifliğinden ve teşvik ediciliğinden faydalanılır. Kabîleler ve daha üst plandaki yapılar arasındaki ittifaklar ve düşmanlıklar nesepler üzerinden ifade edilir. Bu seviyelerde nesep kan bağı birlikteliğinden ve gerçek akrabalıklardan ziyade ideolojik birlikteliğin, siyasî dayanışmanın belgesi olduğundan, bu iki olguyu birbirinden ayırmak, neseplerin siyasî anlamı ve dönüştürücülüğünü hesaba katmamak anlamına gelir. Bu da E. Peters’in ifade ettiği gibi nesebi kendi dinamikleri içerisinde gelişen bir olgu olarak ele almak gibi temel bir zorluğu doğuracaktır. Onun “coğrafi yakınlık ve nesep” bağlamında ortaya koyduğu, “Toprakları neseplere göre paylaşmak imkânsızdır ancak nesepleri toprakların paylaşımına göre dizayn etmek mümkündür”¹⁴⁵¹ tespitini siyaset nesep ilişkisi bağlamında İslâmî dönem neseplerini anlamak için kullanabiliriz.

Merkezî otoritenin bulunmadığı, kabîlelerin ayrıık siyasî birimler halinde yaşadığı toplumlarda kabîle siyasetinde akrabalık temel belirleyicilerdendir.¹⁴⁵² İslâm sonrası süreçte görüldüğü gibi merkezî otoritenin tesisi ile birlikte kabîlelerin siyasî bir ağırlık merkezi olarak varlığını devam ettirmesi, nesep siyaset ilişkisini daha kuvvetli bir ivme ile gündeme getirmiştir. Nesebin bu denli siyasî alanla iç içe geçmiş olması, siyasetin tasarımı ve meşruiyetin sağlanması açısından önemli bir olguyu teşkil etmesi onu resmî otoritenin etkisine açık bir hale getirmiştir. İktidar gücü kabîlelerden oluşan toplumu kontrol altında tutabilmek, hâkimiyetini üzerine inşa edeceği kabîle gruplarını yanına çekebilmek ve bunların sayısını artırmak gibi kabîlelevî ve kabîle üstü

¹⁴⁴⁹ Benzer ifadeler için bkz. Apak, *Asabiyyet*, 57.

¹⁴⁵⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/243.

¹⁴⁵¹ Peters, “The Proliferation of Segments”, 38.

¹⁴⁵² Eriksen, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, 250.

nesepleri etkileyen birtakım düzenlemelerin müsebbibi olması bakımından nesep kültürünün gelişmesinde kayda değer bir etkiye sahiptir.

Makro plandaki bu etkinin yanında halifelerin anne ve baba tarafından nesepleri,¹⁴⁵³ hilâfetin Kureyş'e ait oluşu, Emevîlerde ve Abbâsîlerde olduğu gibi hanedanın Kureyş içindeki konumunu, Hz. Peygamber'e yakınlığını bir meşruiyet aracı olarak kullanması, ayrıca devlet ricaline yakın olmak amacıyla uzak akrabalık bağlarına atıf yapan ifadeler, nesep kültürü ve literatürü üzerinde etkileri gözlenebilen faktörlerdir. Devlet ricalinin kişisel olarak geçmişe dönük özel bir ilgi sahibi olması da bu bağlamda belirtilmesi gereken durumlar arasındadır. Neticede önemli teşviklerin gündeme geldiğini tahmin etmek güç değildir. Otoriteye yakın isimler onların iddialarını dile getirmekten çekinmeyeceklerdir. Bu da kapsamı dar olsa bile yoğun nesebî tartışmaların doğmasına sebep olacaktır ki nihaî olarak bu, nesep kültürünün gelişmesi için önemli bir teşvik olmaktadır.

Emevîler dönemi, hilâfetin kabîle asabiyyesini kendi lehine kullandığı, kabîleleri birbirine karşı konumlandığı, kabîle kimliğinin yoğun biçimde politik tartışmaların içinde yer aldığı, dolayısıyla kabîle planındaki nesepler üzerinde yeni iddiaların ortaya çıktığı bir dönemdir.¹⁴⁵⁴ Bu dönemde yaşanan pek çok örnekte iki olgu arasındaki akış ve döngüsel besleyicilik açıkça kendini ortaya koyar. Yukarıda Kudâa'nın nesebine dair tartışmalarda işaret edildiği üzere Muâviye'nin bu konuda özel bir çabasının olduğuna dair işaretler bulunmaktadır. Bu bağlamdaki bir başka örnekte ise Emevî valisi Cüzâm kabîlesinden Ravh b. Zinba' (ö. 84/703) nesebi konusunda pek çok iddianın bulunduğu kabîlesinin Yemenli değil Adnânî bir kabîle olduğunu ve bunun onaylanmasını istemektedir.¹⁴⁵⁵ İlgili rivayetler Yezîd'in bu konudaki çekimserliğini iddia ediyor olsa da bunun Emevî sarayı tarafından istenen bir dönüşüm olduğunu tahmin etmek güç değildir. Aynı halifenin veliaht iken şair Ahtal'ı (ö. 92/710-11), Ensar'ı Kureyş karşısında küçük düşürüp hicveden şiirler

¹⁴⁵³ Hişâm b. Abdülmelik isyan eden Zeyd b. Ali'yi bir câriye çocuğunun halife olamayacağı şeklinde eleştirmekte ve küçümsemektedir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/422. Yine bu cümleden Mesleme b. Abdülmelik kişisel meziyetlerine rağmen bir câriyeden doğmuş olması sebebiyle hilafete namzet görülmemiştir.

¹⁴⁵⁴ Khalidi - S. Agha, "Poetry and Identity", 70; Apak, *Asabiyet*, 229.

¹⁴⁵⁵ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, 2/700; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/36-37.

konusunda desteklediği mâlûmdur.¹⁴⁵⁶ Abdülmelik b. Mervân ve onun Irak valisinin de kabîle asabiyyesini körükleyen bazı şair atışmalarını özellikle desteklediği bilinmektedir.¹⁴⁵⁷ Aynı halifenin Huzâa'nın Kureyş'e nispeti konusunda kabîle şairlerinden talepte bulunduğunu da hatırlamak gerekir. Hişâm b. Abdülmelik dönemi Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Kudâa'nın nesebi konusundaki -yukarıda zikri geçen- çabalarını ve bu konuda Mesleme b. Abdülmelik'in etkisini de ayrıca vurgulamalıyız. Bu konuda Hişâm'ın kendinin, Kaysî kimliğine karşı Hindifi aidiyetini vurgulayan ifadeleri hilâfet makamının nesep tartışmalarının merkezinde olduğunun işaretlerindendir.¹⁴⁵⁸

Emevî hanedanının kendilerini Hz. Peygamber'in, hilâfeti hak eden akrabası olarak sunmaları ve bunu temel bir meşruiyet argümanı olarak kullanmaları Hz. Peygamber'le neseben birleştikleri seviye olan Abdümenâf'ı öne çıkarmıştır. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763) aktardığına göre Şamlı eşrâfın Abbâsî ailesi iktidara geldiğinde kendilerine “*Biz Emevîler'den başka Hz. Peygamber'in mirasını devralan kimsenin olduğunu bilmiyorduk*” şeklindeki ifadeleri buna işaret etmektedir.¹⁴⁵⁹ Muâviye ile Abdullah b. Zübeyr arasında geçtiği belirtilen diyalogda birincinin Hz. Peygamber ve dedelerini kendi nesebine ait kişiler olarak takdim ettiğini burada da hatırlamak gerekir. O, Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim için kuvvetli biçimde “amca”, Abdümenâf için ise “baba” vurgusu yapmaktadır. Bir hutbesinde ise hilâfete layık olmayı Hz. Peygamber'in soyundan gelmeye bağladığı görülür. Onunla aynı “yumurtadan çıkmış” ve aynı ağaca aittirler. Bu durumda iktidar için savaştığı Benî Hâşim'in durumunu ise nesep değil hasep zemininde bir yaklaşımla, kendilerinin onlardan daha siyasetçi olmasıyla açıklamaktadır.¹⁴⁶⁰ Bunun etkilerini sonraki dönemde de okuyabiliyoruz. Câhiz'in ifade ettiği argümanlar Emevîler'in bu konudaki propagandasının içeriğine işaret etmektedir. Buna göre onlar Benî Hâşim'in ayrı bir yapı olarak görülmesine karşı çıkarlar zira Câhiliye'den itibaren Hâşim ve Abdüşems kabîleleri Abdümenâf

¹⁴⁵⁶ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, 2/463-464; Obermann, “Early Islam”, 294.

¹⁴⁵⁷ Apak, *Asabiyyet*, 229. Irak valisi Bişr b. Mervân'ın nesep üzerinden önde gelenlerin siyasî pozisyonlarını değiştirme gayretine dair bir örnek için bkz. Kayrevânî, *el-Mümti' fî san'ati's-şî'r*, 175.

¹⁴⁵⁸ Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 69 (Taberî, *Târîh*, 7/156'dan naklen).

¹⁴⁵⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/169.

¹⁴⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/19.

olarak bilinirler, ayrı olarak ifade edilmezler. Bu birliktelik Hz. Ömer sonrası şûra olayına kadar devam edegelmiştir. Her ikisine dair anlatılardaki (ahbâr ve âsâr) içerik de buna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'den de bunu destekleyici diyaloglar nakledilmektedir. Nihayetinde onlar anne ve baba bir kardeş iken iki ayrı topluluk sayılmamaları gerekir.¹⁴⁶¹

Abbâsîlerle birlikte gerçekleşen iktidar değişikliği nesebî söylemin de dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Yeni hanedan kendini Hz. Peygamber'in mirasını devralan yegâne akrabası olarak gördüğünden nesebî tezler iki ana iddianın reddine odaklanmaktadır. Bunlar da Hz. Ali soyundan gelenlerin Hz. Peygamber'in varisleri olamayacağı dolayısıyla hilâfette hakları bulunmadığı, Emevîler'in ise ortaya koydukları “Abdümenâf” iddiasının geçersizliği ve Hz. Peygamber'in halifesi olamayacakları iddiasının nesepler üzerinden temellendirilmesidir. Bu da yoğun bir nesebî tartışmanın doğmasına sebep olmuş görünmektedir. Kureyş içi neseplerin artık İslâm imparatorluğuna yön veren resmî belgeler haline gelmesi¹⁴⁶² mevcut durumun oluşmasında en önemli sebepler arasındadır.

Abbâsî dönemindeki nesebî söylemde Abbas ismine dair hassasiyetin ve onun “ikircikli rolüne” yönelik tashihin izlerini görmek mümkündür. Ayrıca nesep tabakalarına dair örneklemelerde de bu durum müşahade edilir. Yukarıda işaret edildiği üzere bunlar genellikle Hz. Peygamber'in nesebindeki seviyelerle eşleştirilmektedir. Örneğin Zübeyr b. Bekkâr'ın tasnifinde¹⁴⁶³ Abdümenâf ismine rastlamıyoruz ki bu, Abbâsî iddiaları ile örtüşmektedir. Abbas ise fasîle olarak sunulmaktadır ki Hz. Peygamber üzerinden bir örneklemenin yapıldığı kolaylıkla görülür.¹⁴⁶⁴ Burada otoritenin etkisi düşünülebilir¹⁴⁶⁵ zira Kur'an'da fasîlenin “*kışiyi koruyan*” (el-Meâric 70/13) şeklindeki anlamına bir işaret olduğu görülmektedir. Abbas isminin bu seviye ile eşitlenmesi Hz. Peygamber'i koruyup kollayan olarak ön plana çıkmasını da sağlamaktadır.

¹⁴⁶¹ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 455-456.

¹⁴⁶² Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 53.

¹⁴⁶³ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/195.

¹⁴⁶⁴ Bunun birebir lafızlarla ifade edildiği örnekler de bulunur. Örn bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 7/143.

¹⁴⁶⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Varisco, “Metaphors”, 147.

Abbâsî iddiasının Abdümenâf içerisinde Emevî soyunu nasıl soyutladığına dair argümanları Câhiz'in her iki soy arasındaki kıyaslamaları üzerinden okuyabiliriz. Buna göre Abdümenâf'ın her iki kabîlenin babası olması gerçek bir nesebî birliktelik değildir. Babanın bir olması bütün özellikler bakımından bir ayniyet anlamına gelmez. Abdümenâf'ın Hz. Peygamber'in aşîreti olmadığı gerçeği “*Yakın aşîretini/akrabanı uyar*” (eş-Şuarâ 26/214) âyeti sonrasında onun Abdüşems'i çağırmasında görülür. Daha sonraki uygulamalarında ve sözlerinde ortaya koyduğu üzere Hz. Peygamber'in “aşîreti” Benî Hâşim ve Benî Muttalib'dir. Ayrıca nesep bakımından eşitliğin Hz. Peygamber tarafından aynı değerlendirilmediği ve Benî Muttalib'in, “kardeşleri” Nevfel ve Abdüşems'e öncelendiğini, bunun ganimet paylarında da gözetildiğini delil olarak kullanmaktadır. Nitekim var olan nesebî durum Hz. Peygamber'e hatırlatıldığı halde bu uygulamaya devam etmiştir. Müellife göre kimi örneklerde Benî Abdümenâf şeklindeki kullanım daha büyük grupların asabiyyesini temin etmek amacıyla ve gerçek bir kabîleyi temsil etmez. Hz. Peygamber'in mensup olduğu çok daha üst seviyelerdeki isimler için de bir kabîleyi andırır biçimde -Benî Nadr örneğinde olduğu gibi- genel kullanımlar bulunur. Bu bakımdan ona göre Emevîler'in “tek bir bünyeyiz” (şey'un vâhid) iddiası geçersiz bir söylemdir.¹⁴⁶⁶

Abbâsî iddiasının ikinci yönünü Benî Hâşim içerisindeki, Hz. Ali soyundan gelenlerle hilâfet hakkı konusunda nesep üzerinden yapılan tartışmalar oluşturur. Bu tartışmanın merkezi Hz. Peygamber'in mirası¹⁴⁶⁷ olarak görülen hilâfet hakkının kime ait olacağıdır. Bu da doğal olarak onun soyunun gerçek temsilcilerinin hakkıdır. Hz. Ali evlâdı önceleri bu bağı babaları Hz. Ali üzerinden kurarken daha sonra bu iddia Hz. Fâtıma üzerinden temellendirilmiştir.¹⁴⁶⁸ Bu tartışma içerisinde de bir önceki örnekte birleştirici bir unsur olarak kullanılan Hâşim yine önemli bir baba olarak ön plana çıkmaktadır ancak her iki aileyi siyaseten birleştirmek konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu da nesebî söylemin değişime kapalı seviyelerde anne soyu, anne soyunun birkaç nesil geri götürülmesi, aynı soy içindeki evliliklerin nesebî üstünlük

¹⁴⁶⁶ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 456-458.

¹⁴⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 7/426.

¹⁴⁶⁸ Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2005), 105-106.

olarak öne çıkarılması gibi argümanların nasıl işe koşulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Mansûr ve ona isyan eden Muhammed b. Abdullah (Nefsüzzekiye) (ö. 145/762) arasında geçen yazışmaların içeriği bu konuda canlı bir örnektir. Halife, ümmüveledden doğma bir Arap olmakla rakibi karşısında tartışmaya açık bir konumdadır zira bu durum onun, büyük kardeş olduğu halde halife olmak için kardeşinin vefatını beklemesini gerektirmiştir. Muhammed b. Abdullah hilâfetin kendi hakları olduğunu söylerken bunu öncelikle babaları Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vasîsi ve halifesi olduğunu belirterek yapar. Kendileri soyundan gelenler olarak hayatta olduklarından bu makam onların hakkıdır. Nefsüzzekiye ardından bu makama layık oluşlarını “şeref, nesep ve babaların nesebi bakımından” en yüksek olmakla temellendirmektedir. “Biz *mel'un ve tulekânın soyundan değiliz*” diyerek Emevî soyunu ve Abbas b. Muttalib'in Mekke fethinde Müslüman olduğunu hatırlatmaktadır. Muhammed b. Abdullah devamında kendilerinin Benî Hâşim içerisindeki sabıka, fazilet ve nesep bakımından konumlarının yüksekliğine işaret etmektedir. Buradan da aynı soydan hiç kimsenin kendilerine denk olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Onun argümanlarında merkezî nokta Hz. Peygamber ve bu soya ismini veren Hâşim'dir. Ayrıca Hz. Peygamber üzerinden iki Fâtıma ismini öne çıkarmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in babası ile (kendi dedeleri) Ebû Tâlib'in aynı annenin çocukları olduğunu hatırlatan Fâtıma bt. Amr'dır. Bu isim üzerinden kendilerini “Hz. Peygamber'in annesinin çocukları” olarak sunmaktadır. Diğer isim ise Hz. Peygamber'in kızı olan Hz. Fâtıma'dır. Bu son nokta üzerinden Hz. Peygamber'in nesebi ile bağlantı kurmaktadır. Devam eden ifadelerinde “*Allah bizi seçmiştir, babamız da peygamberlerdendir*” diyerek soyunu yüceltmektedir. Ardından Hz. Ali, Hz. Hatice, Hz. Hasan ve Hüseyin ile övünmektedir ki bunu hem nesep hem de İslâm'daki sabıkalarını zikrederek hasep üzerinden yapmaktadır. Akabinde Hz. Ali için “*Hâşim onun iki kere babasıdır*” diyerek anne ve baba tarafından Hâşim soyundan olduğunu,¹⁴⁶⁹ aynı şekilde dedesi Hz. Hasan'ın da Abdülmuttalib soyu içerisinde aynı vasıfta olduğunu belirtmektedir. Kendisinin ise Hz. Hüseyin ve Hasan sebebiyle iki

¹⁴⁶⁹ Zübeyr b. Bekkâr onun bu durumunu “*ilk kez bir Hâşimî için Hâşimî doğuran kadın*” şeklinde tavsif etmektedir. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/221.

kez Hz. Peygamber'in soyuna mensup olduğunu belirterek Benî Hâşim'in nesep bakımından en merkezi konumda olanı, anne-baba soyu bakımından ise en üstünü (evsaṭu neseben)¹⁴⁷⁰ olduğunu belirtmektedir. Ayrıca rakibinin bu konudaki düşüklüğünü ima ederek “*Soyuma acem nesebi karışmamış ve bende ümmüveledlere benzemek vasfı yoktur*” demektedir. Mektubun devamında yine nesebî üstünlüğünü “*en hayırlıların oğlu*” ifadesi ve İslâmî dönemdeki, “*en az şerli ve Cehennemdeki azabı en az olanların oğlu*” olduğunu ifade ederek ortaya koymaktadır.¹⁴⁷¹

Mansûr'un bu iddialara cevabı, her ne kadar bunları kendinin kaleme aldığına işaret edilse de uzun düşünülmüş ve bu konuda uzman bir elin varlığını düşündürmektedir. Zira karşı tarafın iddiasının kuvvetli olduğu yerde Hz. Peygamber üzerinden cevaplar vermektedir. Yer yer de nesep üzerinden gelen meydan okumaya nesebin önemsiz ancak Müslüman olmak gibi hasep olarak kabul edilecek özelliklerin öne çıkarıldığı bir zeminde cevaplar üretilmektedir.

Mansûr öncelikle kadınlar üzerinden övünmeyi “abes” bulmakta ve kişi için aslolanın baba soyu olduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah kadınları amcalar, babalar, erkek tarafından akrabalar ve velilik hakkına sahip olanlar gibi kılmamıştır. Amcayı ise baba kılmıştır ve anneden önce zikretmiştir. Fâtıma bt. Amr üzerinden gelen eleştiriye “*onun çocuklarından hiç kimsenin İslâm'la rızıklandırılmadığı*” şeklinde cevap vermektedir. Eğer bir kişi akrabalık sayesinde Müslüman olacak olsaydı bu Hz. Peygamber'in babası olurdu şeklinde devam etmektedir.

Mansûr muhatabının pek çok iddiasına dinî söylem üzerinden cevap vermektedir. Hz. Peygamber ile olan kan bağının onun davetine icâbet etmemekle Allah tarafından ortadan kaldırıldığını belirterek Nefsüzzekiyye'nin dedesi olan Ebû Tâlib'in kendi dedesi Abbas karşısındaki konumunu boşa çıkarmaktadır. Çünkü kendi “babası” Hz. Peygamber'in amcaları içerisinde iman edenler arasında iken, onun “babası” iman etmeyen ikili içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile bağları kesilmiştir. Mansûr, “iki kere doğurulmak” ile daha üstün nesebe sahip olmak iddialarını ise “*Hâşim ve Muttalib Hz. Peygamber'i bir kere doğurmuştur*” şeklinde

¹⁴⁷⁰ Bu kavramın nesebi üstünlük anlamına geldiğine dair açıklamalar için bkz. Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, 13/21.

¹⁴⁷¹ Taberî, *Târîh*, 7/567-568.

cevap vererek itiraz edilmez bir nokta üzerinden hareket etmektedir. Nefsüzzekiyye'nin acem soyu ve ümmüveledlerden doğmadığına dair söylemini ise benzer şekilde Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim üzerinden cevaplamakta ve kendisinin nasıl olur da ondan üstün olabileceğini sormaktadır. Ayrıca rakibine kendi ailesi içerisinde de ümmüveledlerden doğma müstesna şahsiyetlerin olduğunu hatırlatarak muhtemelen kendi üzerinden cevap veremeyeceği bu meseleye farklı zeminlerde etkili bir yanıt verebilmektedir. Halife, muhatabının Hz. Peygamber'in oğullarıyla söylemine ise Kur'an'daki "*Muhammed (s) içinizden kimsenin babası değildir* (el-Ahzâb 33/40)" âyeti ile cevap vermektedir. Devamında ise siz onun kızının çocuklarısınız ve bu bağ, miras alma ve veli olma hakkı vermez demektedir. Onun halifeliği mümkün olamayacağından soyundan gelenler için de böyle bir hak söz konusu olamayacaktır. Bununla birlikte Abdülmuttalib'in oğulları içerisinde Abbas'tan başka kimse hayatta kalmadığından Hz. Peygamber'in mirası, dolayısıyla hilâfet hakkı da onun üzerinden çocuklarına devredilmiş olmaktadır.¹⁴⁷²

Hilâfet merkezli nesep tartışmalarının bir veçhesini Câhiz'in, Hz. Peygamber'e akrabalığı sebebiyle Hz. Ali'nin ve soyundan gelenlerin üstünlüğünü savunanlara karşı sunmuş olduğu argümanlarda bulabiliriz. İnsanların eşitliği konusunda gündeme gelen bu mevzu etrafında müellif Emevî-Abbâsî tartışmalarında ikincisi lehine yorumlar ortaya koyarken Hz. Osman ve Hz. Ali merkezli, hilâfet hakkına yönelik nesep tartışmalarında ise birincisi lehine tutum takınmaktadır. Câhiz, Hz. Ali taraftarlarının, Benî Hâşim'in nesepleri dolayısıyla diğer bütün insanlardan faziletli oluşu üzerinden temellendirdiği hilâfet hakkı iddiasına, bu seviyenin neden Hâşim olduğu sorusunu yöneltmektedir. Örneğin birinin bu seviyeyi Abdülmuttalib (b. Hâşim) olarak belirlemesine sunulacak "*aralarında bir baba varken neden bu seviye özellikle seçilmektedir*" şeklindeki muhtemel itirazın Hâşim seviyesi için de sunulabileceğini ve Hâşim ile Abdümenâf arasında bir baba fark olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar müellifin kendisi de benzer sâiklerle yorumlarını esnetiyor olsa da burada neden faziletli oluşun Hâşim'in anne ve baba bir kardeşi Abdüşems için geçerli olmadığını sormaktadır. Dolayısıyla nesep üzerinden hareket edildiğinde, Abdüşems'in akrabalık hakkı dolayısıyla Hâşim'i takip ediyor olması gerektiğini belirtmektedir. Üstelik bu

¹⁴⁷² Taberî, *Târîh*, 7/568-571.

lateral çizgi onların (Hz. Ali taraftarları) nesepler üzerindeki yorumları ile de bağdaşır zira kendileri bu çizgiyi amca üzerinden amca oğluna ulaşacak şekilde çizmektedirler.¹⁴⁷³ Bu tartışmalar çerçevesinde özellikle Hz. Peygamber’in seçeresi üzerinden nesebî yapılarā dair çizilen sınırların yer yer siyasî sâiklerden hâli olmayacağı ancak bunların nesep kùltürü ve bunu yansıtan literatür üzerinde genellikle ilk bakışta görünmeyeceğı tespitlerini yapmak mümkündür.

Sedûsî’nin Kureyş’in nesebine dair özet mahiyetteki eserine detaylı bir bakış siyasî tartışmaların nesepler üzerindeki etkisini göstermektedir. Burada odak noktası Abbâsî ailesidir. T. Khalidi bu kitabı bir “Abbâsî propagandası” olarak betimlemektedir.¹⁴⁷⁴ Sedûsî’nin yaptığı Abbâsî bakış açısında olduğı gibi kan bağıını aşan, nesepleri dinî bakış açısıyla yoğuran bir yaklaşımdır. Oldukça alt seviyelerde olması ve Hz. Peygamber’in nesebi gibi sistemin merkezini teşkil eden, bütün yapının buna göre inşa edildiğı, göz önünde nesepler olduğundan yeni bakış açısı mevcut malzemenin yeni bir yorumla sunulmasını gerektirmektedir. Bu da “Müslüman olma” kriteri üzerinden nesepleri tasnif etmektir ki, amaca hizmet eder biçimde yalnızca Hz. Peygamber’in amcaları kısmında yapılmaktadır. Emevîler ve Kureyş’in geri kalan kısmında böyle bir tasnif yapıldığını görmüyoruz. Bu bakımdan her ne kadar diğer nesep eserlerinde olduğı gibi onların İslâm muhalifi olarak fiillerine yer verilse de asıl rakip olarak Hz. Ali soyunun hedef alındığını söyleyebiliriz.

Sedûsî, Abdülmuttalib’in çocuklarını sayarken Abdullah, Abbas... şeklinde bir sıralama ile Abbâsîleri Hz. Peygamber’in ardından fazilet sıralamasında ikinci sıraya yerleştirmektedir. Onun Abbâsî iddiası çerçevesinde nesepler üzerindeki ikinci tasarrufu, yukarıda Hz. Ali soyundan gelenlerin bir iddiası olarak geçen Ebû Tâlib ile Hz. Peygamber’in babasının anne bir kardeşliğini gölgelemek üzere buna yer vermemektir. Abbas ve Abdullah’ın annelerinin ayrı olduğı belirtilir ancak ikincisinin diğer anne bir kardeşlerine yer verilmez. Hz. Peygamber’in annelerine dair birkaç nesil derinlikte nesepler sunulur ki bu, yukarıda Mansûr’un Hz. Âmine ismi üzerindeki vurgusu ile de paralel görülebilir. Müellif Abbâsî kısmında yaptığının aksine Hz. Peygamber’in çocuklarına, özellikle bekleneceğı üzere kız çocuklarına örtülü bir

¹⁴⁷³ Câhiz, *el-Osmaniyye*, 219-220.

¹⁴⁷⁴ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 55.

siyasî tavrın yansıması olarak yer vermez. Zira bu şekilde Hz. Peygamber ile muhalifleri arasındaki nesep bağına işaret etmiş olacaktır. Abbas kısmında ise eserin genelinde olmayan bir biçimde detaylı ve erken dönemde Hz. Peygamber'in yanında olduğuna dair rivayetlere yer vermektedir. Müslüman oluş zamanına dair bir tespiti ise bekleneceği üzere rastlanmaz. Ayrıca soyundan gelenlere dair Hz. Peygamber'in övücü ifadelerine yer verilir. Ardından onun iddiasının asıl merkezi olan Ebû Tâlib'e sıra gelir. Onu "Abdülmuttalib'in oğullarından Müslüman olmayanlar" başlığı altında Ebû Leheb ile birlikte zikreder. Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin bu silsile üzerinden Ebû Leheb ile aynı kategoride verilmiş olurlar. Burada onun Hz. Peygamber'i babası üzerinden değerlendirmede olduğunu görüyoruz zira eğer böyle yapsa ilk başlık olarak "Abdülmuttalib'in oğullarından Müslüman olanlar"ı kullanması gerekir ki Abbas'ı Hz. Peygamber'den ayırmış ve öncelemiş olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in risaletten önce vefat eden amcalarını özel bir başlık açmadan ikinci kısma eklediğini de görmekteyiz ki aslında müellifin tasnifine göre Hz. Peygamber'in bu kısımda -ayrı bir başlık altında- yer alması gerekir. Onun Ebû Tâlib hakkında da övücü ifadeler kullandığını ancak Abbas hakkındakilerle kıyas edilmeyecek ölçüde az olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer b. Ebû Tâlib'e ve çocuklarına daha fazla yer vererek bu aile içerisinde ön plana çıkarmaya çalıştığını görmek mümkündür.¹⁴⁷⁵

Hz. Peygamber ve kabîlesi; resmî uygulamalar, siyasî meşruiyet gibi sebeplerle nesep sisteminin merkezine yerleştiğinden bütün sistem Kureyş'e yakınlık ve uzaklık esasına göre tasarlanmış oluyordu. Bununla birlikte İslâm öncesinde önde gelen ailelerin oluşturduğu ve nesep bağlarının kendileri üzerinden hatırlandığı merkezî nesep noktaları şimdi daha üst planda halifeler, valiler vb. devlet ricali üzerinden yeniden hatırlanmaktaydı. Bu, siyasî ortamın doğasından kaynaklanmaktadır. Zira otoritenin elindeki güç ve imkanlara yaklaşmak amacıyla akrabalık önemli bir argüman olarak ileri sürülmekteydi. Yukarıda Amr b. Müslim'e dair verilen örnekte kendisi Bâhile'den olduğu halde onu, korumasını elde edebilmek amacıyla Tağlib'e nispet edenlerin bulunduğunu burada da hatırlamak gerekir.¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷⁵ Sedûsî, *Kitâbu Hazf*, 1-94.

¹⁴⁷⁶ Bkz. s. 184.

Bu nevi akrabalıkların vurgulanmasında, yeni akrabalık bağlarının ortaya çıkarılmasında veya hatırlanmasında şairlerin de önemli bir rolü olduğunu belirtmek gerekir. Aldıkları atıyyeler karşısında şiirlerinde kullandıkları coşkun dil neseplere kültürüne kayda değer bir canlılık katmaktadır.¹⁴⁷⁷ Benî Abdüşems'ten bir şair Hişâm b. Abdülmelik'e aralarındaki akrabalığın uzak değil yakın olduğunu hatırlatarak, Abdüşems'in kendi babaları da olduğunu, neseplerinin sağlam bağlarla bağlandığını bildiriyordu. Benim dedem senin dedenin annesinin dayısıdır diyerek de bu akrabalığı somut izlerle ortaya koymuş olmaktadır.¹⁴⁷⁸ Yine aynı soya mensup bir şair bu kez daha farklı bir sâikle inşâd edildiği aşikâr dizeleriyle Abdüşems ve Hâşim'in anne-baba bir kardeş olduklarını hatırlatmakta ve akrabalık bağının gözetilmesini talep etmekteydi.¹⁴⁷⁹

Bu cümleden olmak üzere Sakif, Bâhile gibi kabîlelerin nesepleri hakkındaki yoğun tartışma ve küçük düşürücü rivayetlerde, birincisi için Haccâc b. Yûsuf,¹⁴⁸⁰ ikincisi için ise Kuteybe b. Müslim'in kabîleleri olmalarının da payı olduğunu hesaba katmak gerekir.¹⁴⁸¹ Aynı şekilde Emevî valisi Abdullah el-Kasrî hakkındaki yarı insan şeklinde bir kâhinin soyundan gelmesi,¹⁴⁸² dedesinin Yahudi kökenli bir köle olması vb. iddiaların¹⁴⁸³ onun siyasî konumu sebebiyle ortaya atılan öfkeli haberler olması gerekir. (Ebû'l-Ferec) İsfahânî'nin muhtemelen özel bir kasıtlarla onun anne tarafından soyunun derinliklerinde zâniyeler, baba tarafında ise kölelere dair haberlerle başladığı ve nihayetinde lanetleyerek “zındıklığı” ile noktaladığı, satırlarından öfke taşan cümlelerle bezediği biyografisi de ismi etrafındaki siyasî rekabeti açık biçimde göstermektedir. Bu etkiye dair ilginç bir örneği (Sâib) İbnü'l-Kelbî'nin onun büyük annesinin ismini ve nesebini, bilinçli bir şekilde hoşuna gidecek biçimde değiştirerek

¹⁴⁷⁷ Şairlerin kullanımlarının birer terime dönüşmesine örnek olması bakımından isamî ve izâmî karşılaştırmasını verebiliriz. Birincisi İsmâ adlı kişi hakkındaki şiirden mülhem kavramlaşmış bir kelimedir. Şiir bu zatın, babalarının şeref ve makamına dayanmadan, bunlar olmadan yüksek mevkilere geldiğini ifade etmektedir. İzâmî ise babalarının büyüklüğüne sığınarak bir yerlere ulaşmaya çalışan kişiyi ifade etmek üzere kullanılır. Bkz. Cevherî, *Sihâh*, 5/1987.

¹⁴⁷⁸ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/243.

¹⁴⁷⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/269.

¹⁴⁸⁰ Buna dair tespitler için bkz. Goldziher, *İslam Kültürü*, 1/159.

¹⁴⁸¹ Bu tür söylemler siyasî gerilimin bir yansıması olarak kabul edilmelidir. Ezd, Sakif ve Bâhile arasında valiler üzerinden gerçekleşen çekişme konusundaki değerlendirmeler için bkz. Crone, “Qays and Yemen”, 52.

¹⁴⁸² Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/280.

¹⁴⁸³ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 22/278.

sunmasında bulabiliriz.¹⁴⁸⁴ Elbette devlet ricalinin kendilerini önemli bir nesebe bağlama gayretlerinin de bu tür mâlûmatın doğuşunda etkisi olduğunu göz önünde tutmak gerekir.¹⁴⁸⁵

Nesebin siyaset açısından önemi bu alanı halife ve valiler açısından önemsenmesi kaçınılmaz bir hale getirirken kimi devlet adamlarının kişisel ilgileri onları nesep âlimlerine yakınlaştırmış ve bu alandaki çalışmaları bizzat desteklemelerini sağlamıştır. Bu konuda öncelikle Muâviye'nin Ubeyd b. Şeriyye'yi Araplar'ın ensâb ve ahbârı konusunda bilgi edinmek amacıyla çağırdığını hatırlamak gerekir. Müellife isnat edilen eserin girişinde halifenin, ömrünün sonunda böyle bir şeye ilgi duyduğu belirtiliyor ancak kendisini yakın çevresine dahil etmek isteği bu konuda daha uzak hedefleri olduğunu düşündürmektedir.¹⁴⁸⁶ Muâviye'nin merakla dinlediği ve sorularla katıldığı sohbetlerde müellifin anlatılarının katipler tarafından kaydedildiği de bu konudaki anekdotlar arasındadır.¹⁴⁸⁷ Aynı şekilde Dağfel en-Nessâbe, İbnü'l-Kelbî'nin dedesi Sâib b. Bişr, Nehhâr b. Evs ve Suhâr b. Abbas gibi nesep âlimlerinin Muâviye'nin sohbetinde bulunduğu dair rivayetler bulunmaktadır.¹⁴⁸⁸ Onun, oğlu Yezîd'in nesep öğrenmesini de önemsediyiğini görüyoruz¹⁴⁸⁹ ki bunda ileride yöneteceği toplumu tanıması açısından bir fayda gözetildiğini tahmin etmek güç değildir.

Mervânî halifelerinin de neseplere ilgi gösterdiğine dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Hişâm b. Abdülmelik oğlunun Araplar'ın nesebine dair kapsamlı şekilde bilgi sahibi olmasını istediğinden bu konuda özel bir öğretmen görevlendirmiştir. Yine onun himayesinde tertip edilen sohbetlerden derlenen ensâb, mesâlib ve menâkıb üzerine bir eserin varlığı bilinmektedir.¹⁴⁹⁰ Aynı şekilde Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) emriyle Avâne b. Hakem'in (ö. 147/764 [?]) Araplar'a dair şiir,

¹⁴⁸⁴ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 22/280.

¹⁴⁸⁵ Mezkûr valinin anne tarafından Esed kabîlesinden olduğuna dair rivayetleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bkz. el-İsfahânî, *el-Egânî*, 22/280.

¹⁴⁸⁶ Buna işaret olarak yorumlanabilecek bazı ifadeler için bkz. bkz. Meçhul, *el-Fâsıl*, 316.

¹⁴⁸⁷ 'Ubeyd b. Şeriyye, *Ahbâr*, 325; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 118.

¹⁴⁸⁸ İbn Abdürrabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 3/286; Suhârî, *el-Ensâb*, 1/263; Hüseyin Atvân, *er-Rivâyetü't-târîhiyye fî Bilâdi's-Şâm fî'l-asri'l-Ümevî* (Amman: Dârü'l-Cil, 1986), 52-53; Salâhüddîn Müncid, "Mukaddime", 6.

¹⁴⁸⁹ İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/206; el-Emîr, *İnâyetü'l-'Arab bi-ensâbihim*, 91.

¹⁴⁹⁰ Atvân, *Rivâyetü't-târîhiyye*, 55-58.

nesep ve ahhârı topladığı belirtilir.¹⁴⁹¹ Bu dönemde valilik yapmış olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin, Zührî'den bir nesep kitabı yazmasını istediği de bilinmektedir.¹⁴⁹²

3.2.5. Şuûbiyye'nin Nesep Kültürüne Etkisi

Şuûbiyye akımı temel olarak Araplar ile Arap olmayanlar arasındaki milliyetçi fikirlerden neşet etmiştir. Araplar'ın kendini diğer milletlerden üstün görmesine karşıt bir fikir olarak, öncelikle bütün insanların eşitliğini savunan bu düşünce ilerleyen dönemde Araplar'ı küçümseyen, özellikle başta İranlılar olmak üzere Arap olmayan unsurlar karşısında medeniyet bakımından oldukça geri olduklarını savunan ve bunu oldukça uç noktalara taşıyan genellikle siyasî alana taşınmamış bir düşüncedir. Kökenleri İslâm fetihlerine kadar götürülür. Emevî döneminin sonlarında ortaya çıkan bu düşünce, Abbâsî devrinin ilk yıllarında tam anlamıyla görünür hale gelmiştir.¹⁴⁹³

Şuûbiyye fikrini benimseyenler Araplar'ı, şiirde belli fikirlere hapsolmaları, savaş tekniklerinde geri kalmaları, hitabet sırasında âsâyâ dayanmaları, yenmesi kerih görülen şeyleri yemeleri gibi konularda eleştirmektedirler.¹⁴⁹⁴ Bunun yanında önemli eleştiri alanlarının birini Arap nesepleri oluşturmaktadır. Zira Araplar'ın kendi üstünlüklerini temellendirdikleri alanlardan biri burasıydı. Onlara göre neseplerini korumak ve ezberlemek konusunda gösterdikleri hassasiyet kendilerini diğer milletlerden üstün hale getirmektedir. Şuûbiyye'nin bu çerçevedeki iddiaları ve buna karşın Araplar tarafından üretilen cevaplar, yekûnde Arap nesep kültürünün çok yönlü gelişmesine hizmet etmekteydi.

Şuûbiyye düşüncesinin Arap nesep kültürüne ne ölçüde etki ettiğine değinmeden önce temel bir noktaya temas etmek gerekli görünmektedir. O da Şuûbî olarak bilinen âlimlerin telifâtının bütünüyle eleştiri amaçlı olmadığı, bu konuda kesin sınırların bulunmadığıdır. Örneğin Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) ve Allân eş-

¹⁴⁹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 120.

¹⁴⁹² el-İsfahânî, *el-Egânî*, 22/281; Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 3/99.

¹⁴⁹³ Demircan, *Arap-Mevali İlişkisi*, 142; Adem Apak, "Abbâsiler Döneminde Şuûbiyye Hareketi", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Külliyyatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 6/225-248; Norris, "Shu'ûbiyyah", 32, 34.

¹⁴⁹⁴ Bu tartışmalara dair detaylar için bkz. Maşallah Nar, *Şuûbiyye Hareketinin Oluşum Süreci* (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 124-127.

Şuûbî'nin (ö. 218/833'ten sonra) Arap karşıtı fikirleri bilinmekle birlikte onların Arap nesep kültürüne eleştiri olarak nitelendirilmeyecek katkıları da bulunmaktadır.¹⁴⁹⁵

Şuûbî eleştirinin nesep kültürü ve literatürü açısından yaptığı etkilerden en önemlisi Arap tarafında uyandırdığı nesebî bilinç ve ortaya çıkan tezahürleriydi. Bu hem nesep anlayışının savunulması ve temellendirilmesi -ilerleyen paragraflarda bunun kalamî tartışmalara konu olduğuna ve mantıksal delillerle savunulduğuna değinilecektir- anlamında hem de var olan neseplerin telif edilip bunların sistematik bir tarzda sunulması için bir tepki meydana getirmesi açısından önemlidir. Bu şekilde Hz. Peygamber zamanı ile bağ kurarak İslâm'ın yayılmasındaki temel rolleri vurgulanmış ve Arap üstünlüğüne dair argümanlardan birinin nesebî bağları ortaya konulmuş olmaktadır. Ayrıca bütün Arap kabîlelerinin dağınık ve birbirinden kopuk olduğu iddiası karşısında, onların birbiri ile akraba ve üst bir etikette birleşen bir topluluk olduğu "ispat" edilmekteydi. Yani Araplar'ın bir şa'b olmadığı eleştirisi "boşa çıkarılmaktaydı." Nitekim daha önce kapsamı dar olan nesep rivayetleri bu dönemde Ebü'l-Yakzân (ö. 190/806) ve İbnü'l-Kelbî ile birlikte bütün Araplar'ı tek yapı altında toplayan bir forma bürünmüştür.¹⁴⁹⁶ Bu, nesebî bilincin genişlemesi ile de ilgilidir. Zira İbnü'l-Kelbî'nin eserini meydana getiren mâlûmatı ayrı kaynaklardan topladığı belirtilmektedir¹⁴⁹⁷ ki bu da tadrîcî bir genişlemenin işaretidir. Çünkü daha önce müellif ve nessâbeler kendi nesepleri ile ilgilidirler. Dolayısıyla nesebî düşünce Şuûbiyye fikrine bir tepki olarak kapsamı genişlemiş, daha sistematik bir forma bürünmüş olarak ortaya çıkmaktadır. Kabîle kimlikleri üzerinden meydana gelen övünmeler artık Arap kimliği üzerinden gerçekleşmektedir.¹⁴⁹⁸

Şuûbiyye döneminde nesebî bilinç asabiyye üretme gücünü kaybettiği bir devirde farklı bir motivasyonla literatür olarak zirve noktasına ulaşmıştır. Bu döneme rengini veren ana etki ise Arap ve Arap olmayan unsurlar arasındaki fikri mücadeledir.¹⁴⁹⁹ Ayrıca nesep literatürünün doğuşunu bu gerginliğin bir sonucu olarak

¹⁴⁹⁵ Zoltán Szombathy, "Some Notes on the Impact of the Shu'ubiyya on Arabic Genealogy", *Goldziher Memorial Conference 2000*, ed. A. Apor (Budapest: MTAK, 2005), 258-259.

¹⁴⁹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 123.

¹⁴⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124.

¹⁴⁹⁸ Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 104, 149.

¹⁴⁹⁹ Robinson, *Prosopographical Approaches*, 76-78.

gören değerlendirmelere¹⁵⁰⁰ de rastlamak mümkündür ki bu, hayatın gerçekliği ile de uyumlu görünmektedir zira bir şeyin dillendirilmesi/kaydedilmesi onun yokluğuna dair şüphelerin uyandığı bir ortamda, varlığına dair bir delil olarak ortaya konacaktır.

Muhtemelen ensâb kültürünün/yazarlarının Araplar'ın müşrik dönemlerini de sahiplenen, İslâmî bakışı merkeze almakla birlikte Câhiliye'deki konumu da göz ardı etmeyen, bu bakımdan dinî olarak yer yer nötr ve tarafsız bir söyleme kayan bakış açısı da bu gergin ortamın ve burada neşvünemâ bulan Araplık geçmişine duyulan ilginin sonucudur. Elbette bu ilginin İslâmî dönemle birlikte kaybolduğu söylenemez.¹⁵⁰¹ Nesep yazını burada matematiksel bir metot izler, o da kanın kim üzerinden devam ettiğidir. Ahlakî ve dinî kayıtlar bütünüyle bu bakış açısını sınırlandırmaz. İslâm'a muhalefetleri ile bilinen kişiler konusundaki tarafsızlık bunun bariz örneklerindendir. Bu tarafsızlık aynı zamanda Araplık lehine gizli bir tarafgirliğin de işaretidir. Bu bakımdan yoğun biçimde Arap kabîlevî ortamının izlerini taşır.

Şuûbiyye'nin Arap nesep düşüncesine dönük eleştirilerinden biri, Araplar'ın kendileri hakkındaki “nesebî korunmuşluk, temizlik, kimsenin babasından başkasına nispet edilmeyişi”¹⁵⁰² fikrine yönelmektedir. Buna göre kabîleler yapılan yağmalar sırasında kaçırdıkları kadınlarla nikâhsız ve temizlik dönemini beklemeden birlikte olmaktadır. Bu bakımdan “babaları bilmek” onlar için üzerinde soru işaretleri beliren bir durumdur.¹⁵⁰³ Bu da nesep düşüncesinin temeli olan baba-oğul arasındaki ilişkiye gölge düşürmeye yönelik bir girişimdir.

Şuûbiyye taraftarları ile Araplar arasında gelişen nesebî tartışmaların bir başlığı Kur'an'da geçen ve nesep tabakalarının en üstünde bulunan/yerleştirilen “şa'b” kavramının karşılığının ne olduğudur. Birinci bölümde değinildiği üzere bu kavramın Araplar'a ait “kabîle üstü nesebî yapı” şeklindeki tefsîri ile Araplar dışında ve bölgeye nispet edilen toplumlar şeklindeki açıklaması Şuûbiyye ve Arap taraftarları arasındaki çekişmenin bir yansımasıdır. Erken dönemdeki tefsîrlerde birinci şekilde ve Arap nesebî yapısı içerisinde anlaşılırken ilerleyen dönemde Şuûbîler tarafından Kur'an'da

¹⁵⁰⁰ Örn. bkz. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 110.

¹⁵⁰¹ Abdullah b. Zübeyr döneminden buna dair anekdotlar için bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 434.

¹⁵⁰² Beyhakî, *Lübâb*, 1/195.

¹⁵⁰³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/360; Emîn, *Duha'l-İslâm*, 54; Kaddûre, *eş-Şuûbiyye*, 95.

kendilerini tanımlayan bir kavram olarak yorumlanmıştır.¹⁵⁰⁴ Bu fikrin “Araplar’ın dağınık kabîleler oldukları ve bir şa‘b olamayacaklarına”¹⁵⁰⁵ dair düşünce ile ardışık olduğu görünmektedir zira İbn Kuteybe Şuûbiyye’ye cevap olarak kaleme aldığı eserinde buna itiraz ederek, şa‘b olmak konusunda Araplar’ın da en az acemler kadar bu terimi hak ettiklerini belirtir. “Halihazırdaki” eşlemenin sebebi ise bunun milletler için kapsayıcı bir isim olarak kullanılması ve Araplar dışındaki milletlerin daha kalabalık olmasıdır.¹⁵⁰⁶

Öyle anlaşıyor ki Şuûbiyye temsilcileri Arap neseplerine hücum ederken aynı zamanda kendileri için nesep uydurmaktan da geri durmamıştır.¹⁵⁰⁷ Bununla kendileri ve mensup oldukları halkları Araplar nezdinde önemli neseplere bağlamaya gayret etmişlerdir. Örneğin Nebatîlerin Kureys’ten,¹⁵⁰⁸ Hz. İshâk soyundan ya da Fârisî olduğuna dair iddialar bu kabil şeyler arasındadır. Bu durum pek çok şiirde eleştirilmekte ve gerçekte Nebatî olduğu halde kendini Arap olarak takdim eden kişilerden bahsedilmektedir.¹⁵⁰⁹ Bu tür kişiler ise “*nesebi kırık şeylerden yapılmış, yalnızca bir kandil ışığı ile bulunabilecek ölçüde karanlık bir Arap*” şeklinde tavsif edilmektedir.¹⁵¹⁰ Şuûbî olduğu düşünülen¹⁵¹¹ Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) bunu konu edindiği şiirinde mevlâiden birinin “*şansı yaver gittiği için Basra’da mevlâ iken başka bir bölgede Arap olduğu ve siyahîliğine rağmen bunu iddia edebildiği*” şeklinde ifadeler kullanmaktadır.¹⁵¹²

Şuûbiyye’nin nesep uydurması ve çeşitli nesebî seviyeleri şiirlerde kullanmalarından bunu bir toplumsal gerçeklik olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak kan bağıını itibarî hale getiren ve nesepleri siyasetin aracı olarak esnek biçimde kullanan anlayışa dair itirazlarının var olduğunu görmekteyiz.¹⁵¹³ Bu, kanın saflığı ve

¹⁵⁰⁴ Emîn, *Duha’l-İslâm*, 56; Roy P. Mottahedeh, “The Shu’ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran”, *International Journal of Middle East Studies* 7/2 (1976), 170-171.

¹⁵⁰⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 3/353; Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 96; Dûrî, *The Historical Formation of the Arab Nation*, 104.

¹⁵⁰⁶ İbn Kuteybe, *Fazlû’l-Arab*, 109.

¹⁵⁰⁷ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 96.

¹⁵⁰⁸ Emîn, *Duha’l-İslâm*, 74.

¹⁵⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/429.

¹⁵¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/429; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 312-313.

¹⁵¹¹ Adem Apak, “Şuûbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/245.

¹⁵¹² İleyya Selim Havi, *Şerhu Dîvânî Ebî Nüvâs*, 2/294.

¹⁵¹³ Benzer ifadeler için bkz. Zeydân, *Ensâbü’l-‘Arab*, 12.

neseplerin karışmamış oluşu idealiyle taban tabana zıttır. Bir şairin ifadeleriyle “*Hintliler’in Hindif, Berberîler’in Arap, Deylem’in Benî Dabbe soyundan olduklarına dair iddialar*”¹⁵¹⁴ bu tür şeyler arasındadır.

Şuûbiyye akımının nesebî düşünce üzerinde tartışmaya açtığı alanlardan biri eşitlik fikridir. Buna göre insanlar aynı maddeden yaratılmış ve tek bir kişinin soyundan gelen büyük bir ailedir. Bu da Kur’an’da üstünlüğü takvaya bağlayan âyet (el-Hucurât 49/13) ve Hz. Peygamber’in babalarla övünmeyi yasaklayıp, Araplar ve Arap olmayanlar arasında neseben fark bulunmadığını belirten ifadeleriyle delillendirilir. Nitekim onları eşitlik düşüncesine sevk eden bu âyet aynı zamanda isimlerinin de kaynağı olmuştur.¹⁵¹⁵ İlerleyen dönemlerinde ise aynı âyette geçen iki kavramın sıralaması kendilerini üstün göstermek için kullandıkları argümanlardan biri olmuştur.¹⁵¹⁶

Arap düşüncesinin buna mukabelesi geçmiş ile övünmeye sıkı biçimde sarılarak dinî bakımdan öne geçmiş olsalar dahi Arap olmayanların kendilerinden üstün olmadığı/olamayacağı fikrini ileri sürmek olmuştur.¹⁵¹⁷ Şuûbiyye’nin ise bu aşamada İslâmî referansları Araplar’ın Câhiliye döneminden tevarüs ettikleri nesep anlayışına karşı kullandıkları görülmektedir. Bu yüzden fikirleri dindar Arap kesiminde de taraftar bulmuştur.¹⁵¹⁸ Örneğin din, ilim ve aklın kişiye, nesebin sağlayabileceği şeyleri kazandıracağına dair Hz. Ömer’e ait ifadeleri¹⁵¹⁹ bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Yine Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerin aynı amaçla öne çıkarıldığı hemen fark edilir. Bu mütekabiliyeti Şuûbî şair Ebû Ya’kûb el-Hüreymî’nin (ö. 214/829 [?]) Araplar’a hakaret etmekten geri durmadığı bir şiirinde¹⁵²⁰ din ve aklı bütün övünç kaynaklarının üzerinde görmesinde de bulabiliriz.

İbn Kuteybe’nin bu düşünceye verdiği cevap üzerinden Arap zihniyetini daha detaylı bir biçimde okuyacak olursak o, insanların aynı anne babanın çocukları olmaları hasebiyle eşit olduğunu kabul eder. Ancak bu, neseplerinin en üst

¹⁵¹⁴ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 3/355.

¹⁵¹⁵ Apak, “Şuûbiyye”, 6/226.

¹⁵¹⁶ İbn Kuteybe, *Fazlû’l-Arab*, 108.

¹⁵¹⁷ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 2/352.

¹⁵¹⁸ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 72; Demircan, *Arap-Mevali İlişkisi*, 141.

¹⁵¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/414.

¹⁵²⁰ Şiir için bkz. Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 174.

seviyesidir.¹⁵²¹ Bununla birlikte insanlar dünyadaki değerleri bakımından birbirinden ayrılırlar. Bu da yaratıldıkları çamurun bünyesinde farklı özellikler barındırmasından ileri gelir. Dünyanın karakteri bu şekilde “oğulları” üzerinde ortaya çıkar. Dolayısıyla asıllarından gelen iyi ve kötü özellikler dünyadaki seviyelerinde (şeref) temel belirleyicidir.¹⁵²² Ayrıca yukarıda Kâdisiyye öncesi Arap zihniyetinin alâmet-i fârikası olarak belirtilen eşitlik fikri insanları helâk edici bir olgu olarak sunulur. Muhtemelen bu, toplumun onu sürükleyen lider insanlardan yoksun oluşu anlamında algılanmaktadır. Zira eşrâf aralarında olduğu müddetçe halkın hayır üzere olduğu kabul edilir.¹⁵²³

Müellif Şuûbiyye'nin öne çıkardığı âyet ve hadisler üzerinden yapılan yorumları ise sözün hakikatine nüfuz edemeyen zâhirî okumalar olarak görmektedir. Ona göre bu metinlerde kastedilen eşitlik, dinî ahkam karşısındaki ve Allah katındaki eşitliktir. Dünyada mutlak bir eşitliğin olmadığını ise yine Hz. Peygamber'in “bir topluluğun önde gelenlerine ikram edilmesi ve kusurlarının hoş görülmesine” dair ifadelerine dayandırmaktadır. Ayrıca Arap kültüründen eşitliği zemmeden bazı vecize ve şiirlerle de bunu desteklemektedir.¹⁵²⁴ İbn Kuteybe eşitliği vurgulayıcı hadislerin açıklaması sadedinde ise bunun Arap toplumundaki menfi nesep asabiyyesini kırmak üzere vazedilmiş şeyler olduğunu belirtmektedir. Onların kabîlelerin değerine göre diyet miktarını artırmak gibi uygulamalar sergilediklerini; Hz. Peygamber'in ise dinî hükümlerin uygulanmasında kişinin “şeref”inin itibar edilecek bir şey olmadığını öğretmek için insanlar arasındaki eşitliği vurgulayan sözler sarf ettiğini belirtmiştir.¹⁵²⁵ Bu bakımdan bireyler arası eşitliğe dair sonuçlar çıkarmak doğru olmaz zira iki kişinin birbirine eşit olduğu vakî değildir. Hatta kişinin bedeni içerisinde bile çeşitli uzuvların birbirine üstün olduğu görülür.¹⁵²⁶

Şuûbiyye mensuplarının kişinin değerli oluşu ile ilgili öne sürdükleri düşüncelerde hasep, nesebin bir tamamlayıcısı olarak değil ona alternatif bir kavram

¹⁵²¹ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 55.

¹⁵²² İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 55-61.

¹⁵²³ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 110.

¹⁵²⁴ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 109-111.

¹⁵²⁵ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 112-113.

¹⁵²⁶ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 111.

olarak öne çıkar.¹⁵²⁷ Bu bakımdan hasebin yukarıda zikri geçen “babaların mefâhirini saymak” şeklindeki tanımının onun genişletilen anlamından uzaktır. Yeni bakış açısına göre hasep bütünüyle kişinin kendi yapıp ettikleri ve karakterinden ibarettir. Buna onun dindarlığı ve zenginliği de dahildir. Bu da “değerli olmak” anlayışını babalar üzerinden, geçmişten gelen bir şey olmaktan çıkarır; bütünüyle güncelin konusu haline getirir. Geçmişe dair hatırlanan övünç ise yenisi ile tahkim edilmezse kişi için bir faydası olmayacaktır.¹⁵²⁸ Bu bakımdan hasep kişisel meziyetlerle elde edilen bir olgu haline gelir ve neseple arasındaki döngüsel ilişki koparılmış olur. İbnü'r-Rûmî devralınan hasep (hasebu'l-mevrûs) ancak kişinin kendi yapıp ettikleridir derken hasebin bütünüyle şimdi ile ilgili olduğunu belirtmekte ve kullandığı tamlamayı da bir anlamda geçersiz kılmaktadır. Onun ifadelerinde mecdi elde edenlerin anne ve babalarla yetinmek yerine kendi iradeleri ile işe koyulanlar olduğu belirtilmektedir.¹⁵²⁹ Bu durumda Şuûbiyye mensupları Hz. Peygamber'den gelen, bir kavmin şerefliilerine dair tavsiyelerde kastedilen kişilerin neseplerinden ve babalarının haseplerinden dolayı değil; kendi yapıp ettikleri sebebiyle bu taltife mazhar olduklarını düşünmektedirler.¹⁵³⁰

Arap düşüncesinin bu konudaki bakış açısını yine İbn Kuteybe'nin ifadeleri üzerinden okuyacak olursak onun da kişisel meziyetleri öne çıkardığını görürüz. Bununla birlikte neseple de bütünüyle göz ardı edilmez ve her ikisinin bir arada olduğu ihtimaller ön plana çıkarılır. Örneğin şerîf ve hasîb, babaları ile birlikte kendi de yüksek seviyeli olan kişidir. Şerîf ancak hasîb olmayan kişi ise nesebi yüksek fakat karakteri buna layık olmayandır. Müellifin yaklaşımında her ne kadar neseple önemseniyor olsa da merkezdeki kavram haseptir. Bu bakımdan onun ılımlı bir yol tercih ettiğini söyleyebiliriz. O, Hz. Âişe ile Kus b. Sâide'ye atfedilen, kişisel meziyetlere ve geçmişten ziyade şimdiyi önemseyen rivayetlere yer vermektedir ki bunlar Şuûbiyye'nin kendi fikirlerini desteklemek üzere kullandığı argümanlar

¹⁵²⁷ Hasebin sonradan elde edilen bir doğaya işaret etmesi ve mevâlinin Araplar karşısındaki yükselişi, Araplar'ın nesepleri ve neseple olgusunu öne çıkarmalarına sebep olmuştur. Bkz. Michael Cooperson, “‘Arabs’”, 375.

¹⁵²⁸ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 174.

¹⁵²⁹ İbnü'r-Rûmî, *Dîvânü İbni'r-Rûmî*, 1/188-189.

¹⁵³⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/358.

arasındadır.¹⁵³¹ Onun değerlendirmelerinde¹⁵³² her ne kadar toplumlar genellemeci yaklaşımla ele alınamayacak kadar heterojen olsalar da milletler için de genel olarak bu kavramlar geçerlidir. Bunun bir örneği olarak Araplar'ı güzel davranışları bakımından öne çıkarmaktadır.¹⁵³³

Şuûbiyye'nin nesep düşüncesine katkılarından biri yukarıda değinilen Hz. İsmâil ve Hz. İshâk üzerinden yapılan tartışmalardır. Bunun yanında Araplar'ın son Peygamber ile akrabalıkları, hilâfet ve nübüvvetin onlarda oluşu gibi üstün özelliklerine mukabil;¹⁵³⁴ Arap olmayanların Hz. Âdem ve Benî İsrâil peygamberleri ile Araplar'a karşı övünmeleri, bu çerçevedeki tartışmaların bir başka veçhesini oluşturur. Yine bu cümleden Arap olmayan milletlerin Tevrat'tan alınmış neseplerle Araplar'a karşı övünmesi de bu dönemin öne çıkardığı şeyler arasındadır.¹⁵³⁵

Şuûbiyye tartışmalarının ayrı bir formda öne çıkardığı kavramlardan biri velâdır¹⁵³⁶ ve Araplar ile mevâlî arasındaki üstünlük tartışmalarında kullanılır. Nitekim kimi Araplar bu bağı ileri sürerek kendilerinin mevâlînin tamamının efendisi olduğunu ileri sürmüştür. İbn Kuteybe bu iddianın geçersizliğini ortaya koyarak hiçbir sahâbînin, elinden Müslüman oldukları Hz. Peygamber için “Onun mevlâsıyız” demediğini belirtmektedir.¹⁵³⁷ Mevâlî açısından ise mevlâlık kendilerini Araplık dışında tutan nesep bağlarının aşılmasını sağlamaktadır. Buna Hz. Peygamber'in “*Bir kavmin mevlâsı onlardan sayılır*”¹⁵³⁸ ve “*Velâ bağı nesep bağı gibidir*”¹⁵³⁹ ifadelerini de delil olarak sunmaktadırlar. İleri bir aşamada ise mevlâlık sebebiyle Araplığın, asıl kökenleri itibariyle de acemliğin övünülecek yanlarının kendilerinde toplanmış olduğuna dair düşünceler ortaya çıkacaktır.¹⁵⁴⁰

¹⁵³¹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/358-359; İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 62.

¹⁵³² İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 71.

¹⁵³³ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 63.

¹⁵³⁴ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 90.

¹⁵³⁵ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 49-50.

¹⁵³⁶ Burada genel olarak Velâu'l-İslâm'ın kastedildiği söylenebilir. Bu da Müslüman olanın, sayesinde İslâm'a girdiği kişinin mevlâsı sayılmasıdır. Bkz. Demircan, *Arap-Mevali İlişkisi*, 33.

¹⁵³⁷ İbn Kuteybe, *Fazlû'l-Arab*, 116.

¹⁵³⁸ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 7/368 (No. 36761).

¹⁵³⁹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/308 (No. 20466).

¹⁵⁴⁰ Câhiz, *Resâilü's-siyâsiyye*, 483; Kaddûre, *eş-Şuûbiyye*, 98. Z. Kaddûre Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise ve Selmân-ı Fârisî'ye yönelik taltif edici davranışlarının bu bağlamda öne çıkarıldığını belirtmektedir.

Şuûbiyye çerçevesinde nesepler üzerinden gelişen tartışmalar bu gibi nesebi aşan bağlarla farklı bir boyut kazanırken İbn Kuteybe'nin yer verdiği tartışmalardan sosyal seviye bakımından denk olan kişilerin arasında nesep bağı varmışçasına bir yakınlığın farz edildiğini görüyoruz. Müellif bu bağlamda Şuûbiyye gibi fikirlerin düşük seviyeli insanların işi olduğunu belirtirken sosyal seviye yüksekliğinin bir nesep olduğunu ifade eder. Burada kastettiği ise her toplumdaki eşrâf arasında nesep bağının olduğudur.¹⁵⁴¹

Şuûbiyye etkisiyle öne çıkan bilgi türlerinden biri, neseplerdeki ayıplı ve kusurlu yönlerin ortaya konulması olan mesâlibdir. Bu, Şuûbiyye akımının Araplar'ı küçümsemek, kendilerini öne çıkardıkları bir alan olan “nesep sahibi olmak” fikrini çürütmek üzere kullandıkları bir argümandır.

Mesâlib Şuûbiyye'nin keşfettiği, ilk defa ortaya koyduğu bir bilgi değildir. Neseple bitişik olarak erken dönemden itibaren gündemde olan, kabîlelerin birbirine karşı mücadele aracı olarak kullandığı araçlardan biridir.¹⁵⁴² Örneğin Kureyş'in nesep bilginleri olarak öne çıkan ve divanın tertibinde görev alan kişilerin mesâlibe dair konuşmalar yaptıkları için Hz. Ömer tarafından sürgün edildiklerine, Akîl b. Ebû Tâlib'in ise aynı sebepten dolayı antipati topladığına dair rivayetler bulunur.¹⁵⁴³ Yine aynı halifenin bu tür bilginin dolaşımına izin vermediği ve insanları bundan menettiği konusunda bilgiler mevcuttur.¹⁵⁴⁴ Bu iki bilgi türünün ayrılmazlığına dair bir işareti Saîd b. Müseyyeb'in kendisinden ensâb öğrenmek isteyen kişiye “*Bununla insanlara hakaret mi etmek istiyorsun*” demesinde bulabiliriz.¹⁵⁴⁵ Câhiz ise muhtemelen mesâlib eserlerinin günümüze ulaşmıyor oluşunun da bir sebebini açıklar biçimde bu tür rivayetlerin dolaşımını, kötülüğün yayılması ve kötülüğün kendisinden daha kötü bir iş olarak niteler. Ona göre bu, yalnızca ölmüş olanla hayattakilere ezâ vermeye sebep olur.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴¹ İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab*, 35.

¹⁵⁴² Ahmed b. Muhammed el-Hindasî, “et-Te'lif fî mesâlibi'l-'Arab”, *el-Arab* 30/1/2 (1995), 61. Ayrıca bkz. Goldziher, *İslam Kültürü*, 259.

¹⁵⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/73.

¹⁵⁴⁴ Câhiz'dan aktarılan bu anekdot için bkz. İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belagâ*, 1/69-70.

¹⁵⁴⁵ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 44.

¹⁵⁴⁶ İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belagâ*, 1/69.

Arap taraftarları, Şuûbiyye'nin mesâlibe dair yoğun ilgilerinin aslında neseplerinin bozukluğundan dolayı Araplar'a duydukları hasetten ileri geldiğini düşünürler. Örneğin İbn Kuteybe mesâlib konusunda oldukça ileri giden Ebû Ubeyde'nin, nesebindeki ayıplardan dolayı böyle bir şeye tevessül ettiğini ima etmektedir.¹⁵⁴⁷ İbnü'n-Nedîm'in verdiği listeye bakılırsa onun mesâlib konusundaki eserlerinin yanında Araplar'ı ve kimi kabîleleri öven kitapları da bulunmaktadır.¹⁵⁴⁸ Heysem b. Adî için de aynı şeyleri belirtmek mümkündür. Onun günümüze ulaşan *Mesâlib*'i ve *Kitâbu Ahbâri'l-Furs*'u yanında *Buyutâtu Kureyş* ve *Buyutâtu'l-'Arab* gibi mesâlib ile taban tabana zıt eserleri bulunmaktadır.¹⁵⁴⁹ Dolayısıyla bu konuda kesin bir çizgi çekmek zordur. Bununla birlikte Şuûbiyye akımı mesâlibi yoğun şekilde gündeme getirdiğinden ve telif etmeyi kendileri için özel bir amaç bellediğinden, Araplar nezdinde onların eserleri, nesebin ayrılmaz parçası olarak sunulan daha dar kapsamlı ve genellenmeyen mesâlib ile aynı kategoride değerlendirilmemiştir. Ayrıca onlar bu tür bilgileri Araplar'ın bütünü için genelleyerek kullanmış görünmektedir.

Şuûbiyye Arap tarafını mesâlib üzerinden olumsuz bir genellemeye tabi tutarken, aynı genellemeyi kendileri açısından olumlu yönde kullanmaktadır. Örneğin özellikle Kıs râlar olmak üzere İran tarihinde öne çıkan kişiler ve Rum kralları ile nesep bağı kuran, övünen kişilere rastlamak mümkündür.¹⁵⁵⁰ Arap olmayan milletlerin yeknesak bir nesebî yapı, gerçek bir şa'b olarak kabul edilmesi de bu düşüncenin arka planında yer alır. İbn Kuteybe'nin değerlendirmelerinde milletler için bu tür genellemelerin önüne geçmeye çalışan çabalar görülür. Ona göre milletlerin içerisinde iyi ve kötü özelliklere hâiz insanlar olabilir.¹⁵⁵¹ Muhtemelen bunu Araplar'a dönük negatif genellemeye karşı yapmaktadır. Bu bakımdan Şuûbiyye'nin; bütün İranlılar'ın Kıs râlar ile övünmesini garip bulur. “*Ben ve Kıs râ İranlı olduğumuz için bu övüncü hak ediyoruz*” şeklinde geniş ve nesep bağına direkt atıf yapmayan bir söylemin oldukça gülünç olduğunu belirtir. Zira bu; ancak bir nesep bağı ile mümkün olabilir. Bu yüzden meşhur bir nesebi ya da babası olmayan sıradan halkın İran kahramanları

¹⁵⁴⁷ İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab*, 37.

¹⁵⁴⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 76-77.

¹⁵⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 128-129.

¹⁵⁵⁰ Buna dair örnekler için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/424; Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 153-182; Norris, “Shu'ûbiyyah”, 34.

¹⁵⁵¹ İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab*, 71.

ile bağ kurmasını kabul edilemez bulur. Buna hakkı olanlar o sarayda görev almış kişilerin soyundan gelenlerdir. Diğerlerinin iddiaları ise “Ben Neccâr kabîlesinin komşusuyum”, ya da “Kisrâlar ve ben insan olmakla birbirimizle alakalıyız” demekle aynı şey olur. Eğer çok uzak nesep bağları kabul edilirse Araplar’ın da bu kişilerle övünmesi mümkün olur.¹⁵⁵²

Bu tür bir genellemenin sınırları İranlı mevâlî ile de sınırlı değildir. Araplar’ın karşısında bütün Arap olmayan unsurların övücü acem etiketi altında toplanmaktadır. Nitekim Hz. Âdem ve Araplar dışındaki bütün bilinen krallarla bağ kurarak onlara karşı övünmek bu çerçevede kimliğin oldukça uç sınırlara genişletildiğine dair örneklerdir. Bir şiirde bu “*Köylülerin hepsi Kisrâ’ya intisap ediyor, o zaman Nebatîler nerede?*” şeklinde eleştirilmektedir.¹⁵⁵³

Şuûbiyye anlayışı her ne kadar nesebin karşısında dursa da onun derinlemesine tartışılan bir konu olmasına zemin hazırlamıştır. Artık salt babalar üzerinden bir övünme yerine “İnsanın insana nesep ile üstünlüğü mümkün müdür? Nesep ve şahsiyet ilişkisi nedir? İslâm’ın getirdiği bakış açısı ile Arap nesep düşüncesi ne derece uyumludur? İçlerinden bir peygamberin çıkmış olması bir toplumu diğerlerine üstün kılar mı? şeklindeki soruların derinlemesine tartışıldığı bir ortamın doğmasına vesile olmuştur. Elbette bu, İslâmî düşüncenin geldiği nokta ile de ilgilidir. Mes’ûdî’nin günümüze ulaşmayan bir eserinde değerlendirdiğini belirttiği ensâb üzerinden üstünlük, nesep ve amel ilişkisi konuları bu dönemin öne çıkardığı şeyler arasında olmalıdır.¹⁵⁵⁴ Aklî zemindeki tartışmalarla birlikte İslâm’ın merkezde olduğu münakaşaların da yoğunlaştığını görmekteyiz. İlerleyen başlıklarda değinilecek olan İslâm’ın nesebi teşvik ettiği ya da bu bilginin dinî bakımdan zaruretine dair söylemlerin de ilgili dönemden izler taşıdığını söylemek mümkündür.

Mes’ûdî’nin bu konuda aktarmış olduğu rivayetler Araplar ve Nebatîler arasındaki üstünlük tartışmalarına işaret eder. Buna göre bazı kelimciler Nebatîler Araplar’dan üstündür şeklinde düşünürler çünkü Allah bir topluluğa Peygamber göndermekle onlara dünyada en yüksek şerefi bahşetmiş olmaktadır. Böyle olmayan

¹⁵⁵² İbn Kuteybe, *Fazlû’l-Arab*, 45.

¹⁵⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/429.

¹⁵⁵⁴ Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 2/27.

toplumlardan ise en büyük şeref-bahş özellik alınmıştır. Bu bakımdan onların böyle bir nimetten mahrum kalmakla üstünlük elde ettikleri kabul edilir. Buna karşın Mes‘ûdî, bir milletin içinden Peygamber çıkmasının aynı zamanda ondan mahrum olmakla uğranılan imtihandan daha az bir sınama olmadığını belirterek konuya yeni bir bakış açısı getirmektedir. Kendi ifadeleriyle “Adnânî ve Kahtânî Araplar’a dair savunmasında” yukarıda kelimcilerin iddiası olarak öne sürdüğü söylemi derin ve dakik bir akıl yürütme ile çürütmeye ve Araplar’ın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre eğer böyle bir nimet ve yoksunluğu üzerinden Nebatîler daha üstün iseler; Araplar daha sonra onlardan üstün hale gelmiştir zira onlar da (Araplar) Peygamber gönderilmemekle imtihan olmuştur. Ayrıca Araplar kendilerinden bir Peygamber gelmekle nimete ulaşırken diğer taraftan Nebatîleri üstün kılan “Peygamber yokluğu nimetinden” mahrum olduklarından bu bakımdan da Nebatîlerden üstün olmaktadır.¹⁵⁵⁵

Mes‘ûdî’nin Belâzürî’nin günümüze ulaşmayan Şuûbiyye’ye reddiye yaptığı bir eserinden aktardığı rivayet nesep konusundaki nadir teorik tartışmalardan birine işaret etmektedir. Müellif burada muhtemelen Şuûbiyye’den gelen itirazlardan biri olan, “Nasıl olur da kişiler nesepleri sayesinde Allah katında üstün olabilirler?” sorusuna cevap vermektedir. Önermesini ise şu soru üzerinden temellendirir:

“Allah bir kişiyi kulları arasında özel kılmış, yarattıkları arasından onu seçmiş ise bu o kula -yaptığı güzel işler karşılığında- verilen bir ücret midir yoksa bir lütuf mudur? Eğer ilk şık kabul edilirse Araplar’ın nesep iddiası geçersiz olur. Zira işçisine hak ettiği ücreti verene bu verdiği ile “onu özel kılmıştır, ona özel davranmıştır” denilmez. Ancak (lütuf) karşılıksız bir şekilde verilirse o zaman bunun denilmesi mümkün olur. Eğer bu kabul edilirse şu denilebilir: Allah bazı mahlukatına rahmetini onu hak edecekleri bir amel olmaksızın verebilir. O zaman kişilerin nesepleri ile şerefli kılınmaları neden mümkün olmasın! Zira nesepleri onların bir ameli karşılığı verilmiş değildir. Eğer Allah’ın karşılıksız rahmeti “adl” prensibi ile bağdaşmaz denirse onlara şöyle cevap verilir: Şayet size “Allah kişilere başkalarından farklı bir şekilde, -kendilerinin bir ameli, diğerlerinin ise herhangi bir günahı yokken- nimet verirse bu adalet olur mu?” diye bir itiraz olursa, bu sizin iddianızla aynı şey olmuş olur. Üstelik Allah “*Allah, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı. Allah hakkıyla iştikte ve bilmektedir.*” (Âl-i İmrân 3/33-34) buyurarak yarattıklarından bazısını üstün kıldığını bildirdiği halde...O zaman nesep

¹⁵⁵⁵ Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 2/26-27.

sahibi kişiye düşen nesebini, buna yakışır amellerden istiğna vesilesi yapmamasıdır. Nesebin şerefi kişiyi amelin şerefisine yöneltir...”¹⁵⁵⁶

3.3. İslâm ve Neseb

İslâmî idealler ile neseb kültürü arasındaki ilişki iki temel bakış açısı üzerinden okunabilir. İlki Câhiliye’den tevarüs edilen ve Arap toplumunda “ötekini” tanımlamada ön planda tutulan “neseb”e dair getirilen tashih ve düzenlemeler, ikincisi ise bu alanda gerçekleşen düzenlemelerin neseb kültürüne yapmış olduğu katkı ve nesebe dair getirdiği yeni bakış açısıdır. Bu bakımdan İslâm’ın, neseb kültürü açısından sınırlayıcı etkisi yanında teşvik edici bir veçhesinin de olduğunu söyleyebiliriz. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bu, kısmen direkt teşvik olarak gerçekleştiği gibi çoğunlukla dolaylı bir etki ya da yorumlar üzerinden varılan bir sonuç olarak görülür. Yukarıda belirtildiği üzere İslâm’ın Arap neseb anlayışına dair getirdiği eleştiriler Şuûbiyye mensupları tarafından sıkça kullanıldığından bu başlıktaki kimi konular bir önceki başlıkla ortak hale gelirken, aynı zamanda kısmî olarak “Neseb Kültürünü Kuvvetlendiren Etmenler” başlığına da katkı sunmaktadır. Bu çerçevede içerisinde İslâm’ın ne ölçüde nesebi teşvik ettiği, akrabaya iyilik ve asabiyyete teşvik bağlamında nesebi nasıl kontrol ettiği, Câhiliye’ye dönük neseb anlayışına ne ölçüde onay verdiği, müntesiplerine ötekine bakış, insanların farklılığı ve bu farklılıkların nasıl okunması gerektiği konusunda nasıl bir yön çizdiği mevzunun ana yönlerini teşkil etmektedir.

İslâm’ın neseb anlayışına yönelik bakış açısı öncelikle insanlar arasındaki dil ve renk gibi farkların Allah’ın bir eseri olarak kabul edilmesi ile başlatılabilir (er-Rûm 30/22). Sem‘ânî (ö. 562/1166) bu farklılaşmanın insanların birbiri ile uyumu açısından önemli bir fırsat olduğu görüşündedir.¹⁵⁵⁷ el-Hucurât sûresindeki “*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız (li-te ‘ârefû) diye sizi kavim ve kabîlelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır*” (49/13)

¹⁵⁵⁶ Mes‘ûdî, *Mürûcü’z-zeheb*, 2/27-28.

¹⁵⁵⁷ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 1/3.

âyeti ise İslâm'ın nesebe dair temel bakış açısını ortaya koyar.¹⁵⁵⁸ Bu, insanlığa evrensel ve dinamik, değişime açık ve değişmez sabitelere saplanmayan bir bakış açısı

¹⁵⁵⁸ Kur'an'da nesep anlayışına doğrudan ve dolaylı olarak işaret eden pek çok âyet bulunur. Bu başlık altında kimilerine işaret edilen âyetlerle birlikte genel bir liste şu şekilde sunulabilir: el-Bakara 2/124 (Hz. İbrâhim'in soyundan da önderler kıl isteğine İlahi İrade'nin "Ahdim zalimleri kapsamaz" cevabı), el-Bakara 2/128 (Hz. İbrâhim ve İsmâil'in "Ey Rabbimiz neslimizden itaat eden bir nesil çıkar" duası), el-Bakara 2/133 [Hz. İshâk'ın oğullarının babalarına hitaben "Senin ve ataların İbrâhim, İsmâil ve İshâk'ın tek İlah'ına kulluk edeceğiz" cevabı ki burada "amca"nın (Hz. İsmâil) "babalar" arasında sayıldığı görülür. Buna dikkat çeken ifadeler için bkz. Resûlî, *Turfetü'l-ashâb*, 40.], el-Bakara 2/134 (bir önceki âyetle bağlantılı olarak geçmişteki ataların yapıp ettiklerinden onların soylarından gelenlerin hesaba çekilmeyeceği belirtilir), el-Bakara 2/170 (Müşriklerin İslâm'a girmemeye bahane olarak biz babalarımızdan/atalarımızdan gördüğümüze tabi oluruz" demeleri), el-Bakara 2/221 (imanlı bir câriye, müşrik bir hür kadından daha iyidir), Âl-i İmrân 3/38 (Hz. Zekerîyya'nın "temiz bir nesil" için duası), en-Nisâ 4/25 (câriye ve hür kadınlarla evlilik konusuna değinen bu âyette "hepiniz birbirinizdensiniz" ifadesi insanların aynı kökenden oluşuna işaret etmektedir. İmanın mü'minleri eşitlediği gerçeğine vurgu yapılarak, Arap nesep düşüncesinin benimsediği câriyelerle evlenmenin ayıp oluşu fikrini ortadan kaldırmaktadır. Bu doğrultudaki değerlendirmeler için bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/41.), en-Nisâ 4/54-55 (Hz. İbrâhim soyuna Kitab, hikmet ve büyük bir hükümlerlik bahsedilmiştir. Onların bir kısmı inanmış bir kısmı ise yüz çevirmiştir...), el-A'râf 7/65 (Hz. Hûd'un Âd kavminden oluşu), el-A'râf 7/169 (Yahudilerin ait olduğu ırktan dolayı nasıl olsa bağışlanacağız" düşüncelerine işaret edilmektedir.), el-A'râf 7/172-173 (insanların atalarının ortak koşmalarını bahane ederek, biz onlardan sonra gelmiş bir nesiliz, geçmişlerimizin hatası yüzünden bizi helâk mi edeceksin şeklinde bir bahaneye başvurmamaları için Allah'ın Âdemoğullarından ahit alması), et-Tevbe 9 23/24 (İman edenlere, eğer küfrü tercih ediyorlarsa baba ve kardeşlerini dost edinmemeleri emri ve eğer tersi bir durum söz konusu ise Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin şeklindeki uyarı...), Hûd 11/46 (Hz. Nûh'un oğlu için yaptığı kötü işlerden dolayı Hz. Nûh'un oğlu sayılmadığının belirtilmesi...), Hûd 11/91 (Medyenlilerin Hz. Şuayb'a "Eğer rahtın olmasaydı seni taşıyarak öldürürdük" demesi), Yûsuf 12/6 (Hz. Ya'kûb'un oğlu Hz. Yûsuf'un rüyasını Allah'ın tıpkı ataları Hz. İbrâhim ve Hz. İshâk'a olduğu gibi Ya'kûb ailesine de nimetini tamamlayacağı... şeklinde yorumlaması) Yûsuf 12/38 (Hz. Yûsuf'un "Atalarım İbrâhim ve İshâk'ın dinine uydum..." demesi), er-Ra'd 13/23 ve el-Mü'min 40/8 ("babalarından, çocuklarından ve eşlerinden layık olanlarla girecekleri adn cennetleri" ifadesi, İbrâhim 14/40 (Hz. İbrâhim'in soyuna duası), el-Hicr 15/32-33 (Şeytan'ın Hz. Âdem'e secde etmeyiş sebebini onun çamurdan yaratılışı olarak göstermesi), el-İsrâ 17/3 ("Ey Hz. Nûh ile gemide taşınanların soyundan gelenler" şeklindeki ifadeler), Meryem 19/28 (İsrâiloğullarının Hz. Meryem'in günah işlediğini düşünerek "Ey Harun'un kızkardeşi, ne baban kötü biri ne de annen iffetsiz idi" demeleri.), Meryem 19/58-59 (Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu, Âdem'in soyundan gelen peygamberler; Nûh ile birlikte (gemide) taşınanlar, Hz. İbrâhim ve İsrâil'in (Hz. Ya'kûb) soyundan gelenler ve doğruya ulaştırılan ve seçkin kılınan kimselerin ardından namaz kılmayan, nefsinin arzularına uyan azgın nesillerin gelmiş olması), el-Mü'minûn 23/101 (Sûr'a üflendiği zaman insanların arasında "ensâb" bağlarının kalmayacak olması), el-Furkân 25/54 (Allah'ın insanlara nesep ve evlilik yoluyla oluşan sıhriyyet bağlarını bahşetmiş olması), el-Furkân 25/74 (Allah'ın has kullarının kendileri için göz aydınlığı çocuklar için duada bulunmaları), eş-Şuarâ 26/111 (Kavminin Hz. Nûh'a, "Sana düşük seviyeli kişiler iman ediyorken sana iman etmeyiz" demesi), er-Rûm 30/20, 22 (Allah'ın insanı bir topraktan yaratmışken onun yeryüzüne dağılmış bir beşer topluluğu haline gelmesi, dil ve renklerin farklılığının Allah'ın varlığının delillerinden olması) es-Saffât 37/77 (Hz. Nûh'un soyunun kalıcı kılınması), es-Saffât 37/113 (Hz. İbrâhim ve Hz. İshâk soyu içerisinde hem iyi hem de kendine kötülük eden kişilerin bulunması), es-Saffât 37/158 (Müşriklerin Allah ve cinler arasında nesep bağı olduğunu düşünmeleri), Sad 38/76 (Şeytan'ın kendi ateşten, Hz. Âdem ise topraktan yaratıldığı için secde etmemesi), eş-Şûrâ 42/28 (Hz. Peygamber'in "Sizden akrabalık sevgisinden başka bir şey

sunar. Şa‘b ve kabîlelere dönük aidiyetleri yanlış biçimde yorumlayan¹⁵⁵⁹ ve insana çok az değişime açık kıstaslar üzerinden bakmanın yanlışlığını ortaya koyar.¹⁵⁶⁰ Bunlar yalnızca bir tanışma ve uyumun vesilesi olmak üzere Allah tarafından insana verilen kimliklerdir. Ahiret hayatında bu tür bağlar bütünüyle kopacak (el-Mü’minûn 23/101) ve önemini kaybedecektir. İnsanlık ise bir erkek ve dişiden yaratılmakla ortak bir kökene nispet edilir ve neseb bakımından eşitlenmiş olur. Bu şekilde nesebî bakımdan benzerlikler ön plana çıkarılırken, takva insanlar arasındaki farkın temel belirleyicisi olarak sunulur.¹⁵⁶¹ İbn Hazm bunu takva bakımından üstün olan bir zâniyenin oğlu, Allah’a isyan eden bir nebinin oğlundan daha üstündür şeklinde ifade eder.¹⁵⁶² Takvanın insanın değeri konusunda temel bir ölçü olarak sunulması, bütün insanlığın tek bir anne ve babanın çocukları olarak görülmesi, kişilerin neseplerine göre konum edildiği ve değerlendirildiği toplumun kadim anlayışında köklü bir değişim vazetmektedir. Bu da insanların nesepleri itibarıyla eşit olduklarıdır.¹⁵⁶³ Bu gerçeklik Hz. Ömer tarafından, “Nesebimiz birkaç babada Hz. Peygamber ile birleşiyor olsa da Arap olmayıp amelleri üstün olarak gelenler ona bizden daha yakındır”¹⁵⁶⁴ şeklinde özetlenebilecek ifadelerle ortaya konulur.

istemiyorum” demesinin istenmesi), ez-Zuhruf 43/32 (İnsanların birbirlerini istihdam etsinler diye rızık bakımından farklı derecelerde yaratılması), et-Tûr 52/21 (İman edenlere, soylarından da iman edenlerin katılacak olması), el-Hadîd 57/26 (Hz. Nûh ve Hz. İbrâhim soyuna kitab ve hikmetin verilmesi ve onların soylarından doğru yolu bulanlar olduğu gibi yoldan çıkmışların da olması), el-Mücâdele 58/22 (iman edenlerin Allah’a ve peygamberine düşmanlık edenler baba, oğul, kardeş veya akrabaları dahi olsa onlara sevgi ile bağlanmayacaklarının belirtilmesi), Nûh 71/27 (Hz. Nûh’un “...Eğer kafirlerden kimseyi bırakırsan onlar ancak günahkar ve nankör nesiller doğurur” şeklinde dua etmesi), et-Tekâsür 102/1-2 (Müşriklerin çoklukla övünmeleri ve bunun için mezarları bile saymaları), el-Kevser 108/3 (Müşriklerin Hz. Peygamber’e soyu kesik demeleri).

¹⁵⁵⁹ Örneğin Taberî tashih edilen bu yanlış bakışa “En değerli olan artık köken bakımından en şerefli ya da kabîlesi kalabalık olan değildir” şeklindeki ifadeleriyle işaret etmektedir. Bkz. Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, 12/312.

¹⁵⁶⁰ İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), 67-70.

¹⁵⁶¹ Dresch, “Segmentation”, 60. Bu gerçeklik, kendisine ait Dâru’n-nedve’yi satan ve bu yüzden “Kureyş’in şerefini sattın” şeklinde ayıplanan Hakîm b. Hizâm’ın, buna cevap olarak sarf ettiği “Artık takvadan başka şeref yoktur” sözlerinde görülür. Bu diyalog için bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/228.

¹⁵⁶² İbn Hazm, *Cemhere*, 1/1.

¹⁵⁶³ Önkal, “Araplarda Ensab İlmi”, 123-125; Ünal Kılıç, “Ensabın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 49-50.

¹⁵⁶⁴ Taberî, *Târîh*, 4/110.

Eşitlik konusunun taalluk ettiği alanlardan biri hilâfet tartışmalarıdır. Câhiz'in *Osmaniyye* adlı eserinde yer verilen Hz. Osman ve Hz. Ali taraftarları arasında geçen tartışmalar buna dair zengin bir içerik sunmaktadır. Ayrıca konunun varmış olduğu entelektüel seviyeyi göstermesi bakımından önemlidir. Bu çerçevede ikinci taraf akrabalık ve nesep bağı üzerinden üstünlüğü öne çıkarırken; birinci grup eşitliği, nesep yerine fiiller üzerinden fazileti savunur. Yukarıda Belâzürî ve Mes'ûdî'nin Araplar'ın üstünlüğü sonucu ile biten değerlendirmeleri Câhiz tarafından genelde bütün insanların, özelde ise Hz. Peygamber'in yakın ve uzak akrabaları arasındaki eşitliğin varlığı ile sonuçlanır. Müellif öncelikle kişinin dünyada nesebi ile faziletli ve ayrıcalıklı kılınmayacağını öne sürer. Çünkü böyle bir şeyin ahirette de üstün kılmak anlamına geldiğini düşünür ki bunun doğru olmadığını ifade eder. Ayrıca nesep sahiplerinin "talihinin" sureta kolay ve zor hayat yaşayanlar arasındaki kıyasla açıklanamayacağını da belirtir zira bunlar uzun vadeli sonuçları açısından değerlendirildiğinde eşittirler. Bu bakımdan yakın ve uzak akrabalar arasında bir eşitlik bulunur.¹⁵⁶⁵ Hemdânî de en-Nahl sûresi 71. âyete işaret ederek Allah'ın kulları arasında bazılarını fazla rızık vermesinin kalıcı iki sınıf oluşturmadığını, bunun insanlar arasında değişken olduğunu belirtir. Dolayısıyla mevcut durumun, iki sınıf arasındaki nesep bağlarının ortaklaşmasına imkân veren bir miras değişimine yol açtığını ve bir ünsiyet peyda ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁶⁶

Câhiz nesep ve yöneticilik hakkı arasındaki ilişki konusunda toplumun bu şekilde düşünmediğini ve ikisi arasında bir bağın kabul edildiğini belirtir. Oysa bu konuda din ve dünya arasında bir ayırım yapılmış olsaydı bir nebze kabul edilebilir olduğunu, çünkü insanların Allah karşısındaki konumlarının eşit olduğunu belirtir. Müellif nesep ve amel konusunda Hz. Peygamber'i örnek verir ve onun bulunduğu büyük makamı nesebiyle elde etmediğini belirtir. Zira Hâşimî oluşu sebebiyle bu makamı elde ettiği düşünülürse aynı soy içerisindeki diğer kişiler bu makamı elde etmede onunla eşit olurlar. Dedesi Muttalib sebebiyle elde ettiği düşünülürse, amcaları bu konuda daha ileri geçmiş olur. Her iki neseple olduğu düşünülürse Hz. Ali hem

¹⁵⁶⁵ Câhiz, *el-Osmaniyye*, 204-205.

¹⁵⁶⁶ Hemdânî, *el-İklil*, 1/58-59. S. Hatiboğlu da Kur'an'ın sınıfların değişmezliğine dair toplumsal bir kural vazetmediğini; bunun aksinin oldukça normal karşılandığını er-Ra'd (13/11) âyeti çerçevesinde değerlendirmektedir. Bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 28.

anne hem de baba soyu itibariyle bu konuda daha ileri geçmiş olacaktır. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in amel bakımından bu makama layık olduğu sonucuna varır.¹⁵⁶⁷

Câhiz devamında Kur’an’dan âyetler ve Hz. Peygamber’den nakillerle insanlar arasındaki eşitliği delillendirir. Ona göre bu alanda pek çok muğlak argüman öne sürülür. Oysa bu konudaki en açık sözler Kur’an’da bulunur. Dolayısıyla onun argümanları aynı zamanda İslâm’ın eşitlik anlayışını da ortaya koyar. Buna göre Kur’an’daki “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez, insan ancak çalıştığı için karşılığını alır*” (en-Necm 53/37-39) ifadesi babalarının iyiliğinin ve yakın akrabalarının kötülüğünün kişi için bir fayda ve zarar doğurmayacağını belirtir. Zira ferdin bir Peygamber’in oğlu ya da akrabası oluşu onun çalışması sonucu elde edilmemiştir. Bu bakımdan bu tür nesebî yakınlıklar tam anlamıyla bir hiç mesabesinde kalır. Nitekim Hz. Peygamber de yakın akrabalarını, kendine yakın olmaları sebebiyle Allah katında bir ayrıcalıkları olmayacağı şeklinde uyarmıştır. Hal böyle iken insanların bu tür akrabalıklar üzerinden sürekli bir üstünlük temenni ettiklerini de belirtir. Oysa Hz. Peygamber insanların tarağın dişleri gibi eşit olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶⁸

Müellif devamında el-Bakara 2/48 âyetindeki “*İnsanın Allah’ın karşısında tek başına hesaba çekileceği*”, ed-Dûhân 44/41’deki “*Ahiret gününde malın ve çocukların fayda vermeyeceği*”, Lokman 31/33’teki “*Ahiret gününde baba ve evladın karşılıklı birbirinden fayda göremeyeceği*”, gibi ifadeleri nesep ve fazilet arasında bir bağın olmadığını göstermek üzere sunar. Onun Kur’an’dan sunduğu örnekler arasında Hz. Âdem’in oğlunun kurbanının bir Peygamber çocuğu olmasına rağmen kabul edilmemesi, bu konumunun uğradığı akıbet konusunda bir fayda sağlamaması ve zalim olarak nitelendirilmesi (el-Mâide 5/29) ve Hz. Nûh’un oğlunun da akrabalığı sebebiyle boğulmaktan kurtulamaması yer alır.¹⁵⁶⁹ Ayrıca Hz. İbrâhim’in “*Seni insanlara önder kılacağım*” hitabının, soyundan gelenler için de gerçekleşmesi isteği karşısında ilâhî iradenin “*Vaadim zalimleri kapsamaz*” ifadesinin (el-Bakara 2/24), “*Hz. Nûh ve Hz. İbrâhim’in soyundan gelenlere Peygamberlik ve Kitâb verildiğini,*

¹⁵⁶⁷ Câhiz, *el-Osmaniyye*, 205-206. Sabri Hizmetli, “Kitabu’l Osmaniyye’ye Göre Cahiz’in İmamet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1984), 681-716.

¹⁵⁶⁸ Câhiz, *el-Osmaniyye*, 206-208.

¹⁵⁶⁹ Câhiz, *el-Osmaniyye*, 208-209.

bununla birlikte onların soylarından doğru yolu bulanlar olduğu gibi birçoğunun yoldan çıkmış olduklarına” (el-Hadîd 57/26) dair ifadelerin de nesebî yakınlığın aynı sonuçlar için bir sebep sayılmadığını gösterdiğini belirtmektedir.¹⁵⁷⁰

İslâm’ın bu konuda vazettiği genel prensiplere dönecek olursak; onun mensuplarını eşit bireyler olarak görmekle birlikte aynı zamanda kabîle bağlarının yerine ikame ettiği, yeni ve kabîleler üstü bir bağla birbirine bağladığını söyleyebiliriz. Hz. Peygamber bunu “*Siz ve biz Benî Abdümenâf idik; şimdi ise Benî Abdullah olduk*”¹⁵⁷¹ ifadeleri ile vurgulamaktadır. Ayrıca Huneyn savaşı sırasında Ensar’ın kabîleleri ile değil; Semüre (Rıdvân Biatinin altında yapıldığı ağaç) ashabı ve Bakara sûresi ashabı şeklinde çağrılmalarını¹⁵⁷² istemesi ve bir savaş sırasında “*Ben Fârisîyim*” diyen genci, “*Ben Ensarîyim demen gerekir*”¹⁵⁷³ şeklindeki uyarılarıyla alt ve ayrıştırıcı şekilde yorumlanan kimlikleri Allah’ın kulu olmak üst kimliğinde eritmektedir. Bu da bütün müminleri kardeş kılmakta ve birbiri için sorumluluk alan bir yapı haline getirmektedir (el-Hucurât 49/10). Kan bağı gibi somut, maddî ve ayrıştırıcı bir asabiyye yerine idealler üzerinden gerçekleşen bir birlikteliği meydana getirmektedir. Oluşan müminler toplumunun mensupları Hz. Peygamber’in ifadeleriyle farklı şa‘b ve kabîlelerden dahi olsalar birbirlerini sevmekle ahirette yüksek mertebeleri hak ederler.¹⁵⁷⁴ Kümeýt’in dizelerinde bu, nesebî bir dille “*uzak kişilerin amca oğlu haline gelmesi*” olarak ifade edilmektedir.¹⁵⁷⁵ Makrîzî ise “*Akrabalık tîn yakınlığı ile değil; din yakınlığı ile olur*” diyerek İslâm’ın getirdiği yeni akrabalık anlayışına dikkat çekmektedir.¹⁵⁷⁶

Elbette itibarî akrabalıklar üzerinden bir birlikteliğin varlığı Câhiliye döneminde de görülür ancak İslâm buna daha yapıcı, birleştirici ve eşitleyici bir form vermiştir demek mümkündür. Bu durumda İslâm, nesebin en üst seviyesine nesebe alternatif bir söylem olarak yerleştirilmektedir. “Babam ya da nesebim İslâm’dır”

¹⁵⁷⁰ Câhiz, *el-Osmaniyye*, 210-212.

¹⁵⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî Buhârî, *et-Târihü’l-evsat*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Kahire: Mektebetu Dari’t-Türas, 1977), 1/12.

¹⁵⁷² İbn Sa‘d, *Tabakât*, 4/17.

¹⁵⁷³ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/530 (No. 33579).

¹⁵⁷⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11/201 (No. 20324).

¹⁵⁷⁵ Khalidi - S. Agha, “Poetry and Identity”, 110.

¹⁵⁷⁶ Makrîzî, *Resâ’ilü’l-Makrîzî*, 42.

şeklinde sloganlaşan bu söylemin mevâlî ve dindar İslâmî kesim tarafından yükseltildiği görülür. Bunu erken dönemde öne çıkaran gruplardan biri Hâricîlerdir. Onların hilâfetin bir şartı olarak nesebi kabul etmemeleri eşitlikçi ve aristokrasiye karşı demokrasiyi savunan bir karşı çıkış olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁷⁷ Câhiz ise kabîlevî, bölgesel ve mesleki aidiyetlerinin olanca farklılığına rağmen dinin onları eşitleyip bir araya getirdiğini belirtmektedir.¹⁵⁷⁸ Hâricî şair İmrân b. Hittân yukarıda geçen serüveninin sonunda halkın kabîlecilik anlayışını eleştirerek “Allah birdir ve biz İslâm’ın oğullarıyız. Allah katında en üstün olan en çok şükredendir”¹⁵⁷⁹ şeklinde İslâm’ın eşitlik prensibini vurgular. Şair Nehâr b. Tevsi’ a da toplumdaki nesep anlayışını eleştirdiği şiirinin sonunda “İnsanlar Kays ve Temîm ile övündükleri zaman, benim babam İslâm’dır ve bundan başka babam yoktur” demektedir.¹⁵⁸⁰

İslâm’ın getirdiği nesebî anlayış ve bu zeminde gelişen söylem ile İslâm öncesi zamana da uzanan Arap nesep anlayışının bir gerilim halinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira İslâm köklü bir düşünceyi kesin biçimde reddetmekte ve nesebî üstünlük telakkilerini ortadan kaldırmaktadır.¹⁵⁸¹ Müberred yukarıdaki şiirleri haklı çıkarmak babında Hz. Nûh’un oğlu hakkındaki “Ey Nûh! O senin aileden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir.” (Hûd 11/46) âyetini kullanmaktadır.¹⁵⁸² Bu da Müslümanların müşrik atalarına dönük bakışının ne olması gerektiği konusunda keskin bir dönüm noktasına tekabül eder. Bir Arap için nesebinde art arda dizilmiş ve övücünün temel dayanak noktalarını teşkil eden isimler hakkında köklü bir değişiklik vazeder. Bu da müşrik soydan teberridir.¹⁵⁸³ Hatta yer yer mutlak olarak müşrik soy üzerinden geliştirilen bir nesebî söylemin reddedildiğini görürüz. Bu konuda Hz.

¹⁵⁷⁷ Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 41; Ali, *el-Basra*, 44; Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 110-111.

¹⁵⁷⁸ Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye*, 499.

¹⁵⁷⁹ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 18/333; Obermann, “Early Islam”, 237-310. Hâlid el-Kasrî kendisine nesebini sorduğunda Vâsıl b. Atâ’nın “Nesebim İslâm’dır” şeklinde cevap verdiği belirtilir. Bkz. Zemahşerî, *Rebî’u’l-ibrâr*, 4/257; Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, 30.

¹⁵⁸⁰ Müberred, *el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb*, 3/133; Goldziher, *İslam Kültürü*, 137.

¹⁵⁸¹ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 106.

¹⁵⁸² Müberred, *el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb*, 3/133.

¹⁵⁸³ Bkz. s. 237. Bu durumda Hz. Peygamber’in “Ben Abdülmuttalib’in oğluyum” ifadesi tartışmaya sebep olmuş görünmektedir. Onun Câhiliye’deki babalara intisap edilmesini yasakladığı halde bunu yapması ise dedesinin Hanîf olduğu değerlendirmelerine yol açmıştır. Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şîî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dini Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 27-28.

Peygamber'in pek çok uyarı yaptığı aktarılmakta, Câhiliye'deki babalarla övünmek konusunda Müslümanlar ikaz edilirken bunun Câhiliye kibrinden bir parça olduğu hatırlatılmaktadır.¹⁵⁸⁴ Burada nesebî anlayıştan doğan, kişinin kendine dönük hatalı tutumları düzeltilmiş olur. Bunun diğer parçasını onun muhatabına aynı zemin üzerinden yönelttiği küçümseyici duygular, hakaret içerikli ifadelerin tashihi oluşturur. Buna göre nesebe ta'n etmek küfür nev'inden bir günahla eş değerdir¹⁵⁸⁵ ve nesepler hiçbir şekilde böyle bir şeyin aracı olarak kullanılmamalıdır.¹⁵⁸⁶

İslâm'ın nesep konusunda getirdiği kısıtlayıcı düzenlemelerden bir diğeri tebennî ve istilhâkın yasaklanarak kişinin kendi ebeveyninden ve ait olduğu kavimden başkasına -bunu bilerek- intisap etmesinin yasaklanmasıdır.¹⁵⁸⁷ Aynı şekilde evlatlıkların yeni durumlarına uygun bir neseple çağrılmalarının men edilmesi, kendi öz babalarına nispet edilmeleri mecburiyeti (el-Ahzâb 33/4-5) ve babaları bilinmeyen kişiler ise -İslâm'ın getirdiği yeni nesep anlayışıyla- diğer Müslümanlarla kardeş olduklarının hatırlatılması (el-Ahzâb 33/5) İslâm'ın bu alanda getirdiği hukukî düzenlemeler olmakla birlikte nesebin kültürel boyutunu da etkileyen şeylerdir.

Hiz. Peygamber'in vefatı sonrasında kabîlevî rekabetin devam etmesi, nesebî meşruiyetin belli makamlar için destekleyici bir iddia olarak kullanılması nesebî kültürün canlı bir biçimde yaşamasına zemin hazırlamıştır.¹⁵⁸⁸ Bu da İslâm'ın getirmiş olduğu eşitlik prensibi ve asabiyyeti reddeden akrabalık anlayışının toplumsal zeminde kolaylıkla kabul görmediği konusundaki pek çok işaretin ardındaki sebep olarak görünmektedir. Konu etrafında Hiz. Peygamber ve sahabeden gelen ve birbiri ile çelişen rivayetler meselenin tartışmalı yönüne işaret olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁸⁹ Buna dair öne çıkarılan bir rivayet son Gassân kralı Cebele b. Eyhem örneğidir. Şiddet uyguladığı bir Fezârelî ile eşit olduğu ve kısasa kadar gidecek bir cezanın mümkün

¹⁵⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/470 (No. 2739). Ebû Dâvûd, "Ebvâbu'n-nevm", 19 (No. 5116) Kimi yorumlar bununla taban tabana zıt sonuçlara varmıştır. Örneğin İbn Hazm Hiz. Peygamber'in Ensar'ın alt kollarını zikretmesi ve bunları birbirine öncelenmesi üzerinden Câhiliye'deki babalara uzanan nesepleri dile getirmenin kerih görülen bir şey olmadığı sonucunu çıkarır. Bununla birlikte Hiz. Peygamber'e isnat edilen rivayetlerin değil; "fakihlerin kerih görmesi"nin batıl olduğunu belirtir. Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 1/5.

¹⁵⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/482 (8905). Müslim, "Cenâiz" 10 (No. 29)

¹⁵⁸⁶ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, 80 (No. 41).

¹⁵⁸⁷ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, 50 (No. 17); Tayâlisî, *Müsned*, 2/450 (1223).

¹⁵⁸⁸ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 106.

¹⁵⁸⁹ Savant - De Felipe, "Introduction", 1-2.

olabileceği Hz. Ömer tarafından kendisine hatırlatılan bu kral maiyetiyle birlikte Bizans topraklarına geri dönmüştür.¹⁵⁹⁰ Yine Hz. Ömer döneminde Kureyş ileri gelenlerinden İslâm'ın Müslümanları eşitleyen düşünce yapısına itirazlar yükseldiğini görebiliriz.¹⁵⁹¹ Hz. Peygamber de bu tür bir anlayışın Müslümanlar arasında kolaylıkla terk edilemeyeceğine işaret etmektedir.¹⁵⁹² Bu ikileme dair bir işareti İbn Abbas'ın el-Hucurât sûresi 13. âyeti işaret ederek “Bunu uygulayan kimseyi görmedim, kişi ben fulân b. fulânım ve senden daha şerefliyim diyor”¹⁵⁹³ sözünde bulmaktayız. Hz. Peygamber'den gelen bir rivayet ise “*Allah kıyamet günü, ben bir nesep vazettim, siz ise başka bir nesep benimsediniz. Ben en üstününüz, en muttakinizdir şeklinde bildirdim; siz ise karşı gelip fulân b. fulân, fulân b. fulândan daha hayırlıdır dediniz. Şimdi sizin nesebinizi ortadan kaldırıyor ve kendi nesebimi yükseltiyorum*”¹⁵⁹⁴ şeklinde bu duruma işaret etmektedir. Yukarıda ilk kısmı verilen Muâviye ve Abdullah b. Zübeyr arasındaki diyalogun son kısmında da birincinin “Eğer İslâm'ın yüceltmesi ile övünüyorsan Hâtıb (b. Ebû Beltea) bile bununla yükselmiştir” sözleri bu duyguları açığa vurmakta ve kadim Arap nesep düşüncesi ile İslâm'ın eşitlik vurgusu arasındaki çelişkinin bir işaretini ortaya koymaktadır. Son ismin Zübeyr b. Avvâm'ın halîfi olduğuna dair rivayetleri bu bağlamda hatırlamak yerinde olacaktır.¹⁵⁹⁵

İslâm, nesep düşüncesi üzerinden alevlenen ayrıştırıcı ve bilinçsizce kendinden olanı destekleme, haklı ya da haksız oluşuna bakmaksızın kabîlelerin bir çağrı etrafında (ya âle fulân!) kılıç kaldırmasını Câhiliye çağrısı ve İslâm kardeşliğine karşıt bir durum olarak kabul etmiştir.¹⁵⁹⁶ Bunun yanında Hz. Peygamber “Neseplerinizi akrabalık bağlarını tesis etmek üzere öğreniniz”¹⁵⁹⁷ diyerek daha dar kapsamlı¹⁵⁹⁸ ve olumlu anlamda bir yardımlaşmaya zemin hazırlayacak biçimde neseplerin öğrenilmesini teşvik etmiştir. Bu çerçevede akrabalık temelli bir nesep anlayışı yardımlaşma etrafında olumlu bir anlam kümesini çağrıştırırken; asabiyye merkezli

¹⁵⁹⁰ Suhârî, *el-Ensâb*, 527-528; Goldziher, *İslam Kültürü*, 129.

¹⁵⁹¹ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 167.

¹⁵⁹² Müslim “Cenâiz”, 10 (No. 29)

¹⁵⁹³ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 484.

¹⁵⁹⁴ Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, 4/388 (No. 4511).

¹⁵⁹⁵ Nebi Bozkurt, “Hâtıb b. Ebû Beltea”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/444.

¹⁵⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/519 (No. 7560).

¹⁵⁹⁷ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 1/166 (No. 302).

¹⁵⁹⁸ Goldziher, *İslam Kültürü*, 257.

olanı kabîle çıkarları için bir araya gelmiş partizan bir akrabalık bilincini, siyaset merkezli büyük çekişmeleri ve ayrışmayı hatırlatmaktadır. Hz. Ömer de nesebin öğrenilmesini tavsiye ederken mirasın belirlenmesi ve akrabalığın kuvvetlenmesi gibi olumlu faydalarını ön plana çıkarmaktadır.¹⁵⁹⁹ Ayrıca onun Arap kimliğinin bir parçası olarak gördüğü nesebi bilmenin kaybolan bir âdet olmaması için telkinlerde bulunduğuna işaret edilmişti.¹⁶⁰⁰ Bununla birlikte bu amaçların ötesinde bir öğrenmenin zemini olan derinlikli nesep bilgisinin elde edilmesi konusunda da uyarılar yaptığına, “*Akrabalık bağlarını sağlamlaştırmak hariç diğer amaçlara yönelik nesep bilgisini terk edin*” dediğine dair anlatılar bulunmaktadır. Muhtemelen bu amaçla kullanılan ve akrabalık ötesine geçen nesepleri kastederek “*Bana Hattâb’dan ötesini sormayın*” şeklinde uyarılar yaptığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Yine bununla bağlantılı bir biçimde milletler arası bir ayrışma noktası olarak kullanılan Hz. İsmâil ve oğulları üzerindeki tartışmaların yapılmasını hoş görmediği bu konudaki anekdotlar arasındadır.¹⁶⁰¹ Elbette A. Emin’in¹⁶⁰² belirttiği gibi bu tür rivayetleri tedvîn asrına hâkim olan Şuûbî akımların, Arap nesep düşüncesine karşı geliştirmiş olduğu söylemin bir parçası olabilecekleri ihtiyatıyla değerlendirmek gerektiğini, bunun tespitinin ise oldukça güç olduğunu vurgulamalıyız.

İslâm’ın nesep olgusunu belli sınırlar ve amaçlar doğrultusunda teşvik etmesi ve ana yapısı el-Hucurât sûresi üzerinden temellenen düzenleyici bir bakış açısı getirmesi, neseplerin karşılıklı tanışma vesilesi kılınıyor oluşu, aynı zamanda nesep bilgisi için teşvik edici bir unsur olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan mezkûr âyetin içeriğinin farklı bir yoruma tâbi tutulduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Taberî bu âyetin “*Sizi kabîleler ve şa‘blar halinde yarattık*” kısmını “*Allah sizi akrabalar kılmuştur, kiminiz uzak neseplerle, kiminiz ise yakın neseplerle bağlıdır. Uzak neseplerle bağlananlar şa‘b ehlidir.*”¹⁶⁰³ şeklinde açıklarken, bütün Araplar’ın akrabalığına dair işaretler çıkarmaktadır. Karşılıklı tanışmayı ise “birbirinizin yakın ve

¹⁵⁹⁹ İbn Vehb, *el-Câmi‘ fi’l-hadîs*, 1/46 (No. 15); Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Nümeyrî Basrî İbn Şebbe, *Târîhü’l-Medîneti’l-münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Cidde: Dârü’l-İsfahani, 1973), 3/797.

¹⁶⁰⁰ Bkz. s. 294.

¹⁶⁰¹ İbn Şebbe, *Târîhü’l-Medîneti’l-münevvere*, 3/797.

¹⁶⁰² Emin, *Duha’l-İslâm*, 77.

¹⁶⁰³ Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, 22/309-310.

uzak neseplerinizi bilirsiniz diye...”¹⁶⁰⁴ şeklinde değerlendirmektedir. Bu yorumlarda nesep temelli bir üstünlük anlayışı reddedilmektedir ancak âyetin nesep kültürünü teşvik edici bir biçimde anlaşıldığını da görmek mümkündür. Suhârî de bu âyet çerçevesinde nesebî bilginin teşvik edildiğine dair yorumlar yapmaktadır.¹⁶⁰⁵ Hemdânî ise “Allah’ın bilinmesini istediği bir şeyden Müslüman’ın habersiz olması doğru olmaz” anlamındaki ifadeleriyle bu “teşvike” işaret etmektedir. Yine o, “*Allah’ın, Kitâb’ın’da pek çok yerde dikkat çektiği geçmiş asırlar ve milletler konusunda bilgi sahibi olmamız düşünülemez*” diyerek bu kavimlere dair neseplerin bilinmesinin teşvik edildiğine işaret etmektedir.¹⁶⁰⁶ Sem’ânî de nesep bilgisinin mezkûr âyetin sonucu olarak Allah’ın bu ümmete vermiş olduğu en önemli ilimlerden biri olduğunu belirtir.¹⁶⁰⁷ Bu yorumların genelinde, insanlığın şa‘b ve kabîleler halinde yaratılması “teârûf”ün zorunlu bir sebebi, ensâbın ise bunun zorunlu bir sonucu olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür.¹⁶⁰⁸ Buradan çıkan teşvik edici duyguların ise Arap kültüründe zaten var olan nesep olgusunu pekiştirdiği ve ensâba dair eserlerin meydana çıkmasına sebep olduğu şeklindeki değerlendirmelere rastlamak mümkündür.¹⁶⁰⁹ Elbette bu tür yorumlarda teknik anlamda kabîle düzeyine varmayan ve daha dar kapsamlı akrabalık hukukuna riayeti emreden âyetlerin nesep kültürünün genelini teşvik edici ifadeler olarak algılandığını söylemek gerekir.¹⁶¹⁰

İslâm, nesep anlayışı üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümle bütün müminleri kardeş, “İslâm’ın oğulları” kılıp eşitlerken; aynı zamanda “*Babanız İbrâhim*” ifadesiyle Arap zihnindeki Hz. İbrâhim’e varan köken düşüncelerine işaret eder¹⁶¹¹ ve onları babalarının yoluna davet eder. Bu, aynı zamanda özelde Araplar’ın genelde ise

¹⁶⁰⁴ Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, 22/312.

¹⁶⁰⁵ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/106.

¹⁶⁰⁶ Hemdânî, *el-İklîl*, 1/59.

¹⁶⁰⁷ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 1/2.

¹⁶⁰⁸ Şa‘b ve kabîleler-teârûf-ensâb şeklindeki bir dizilime dair ifadeler için bkz. İbn Hazm, *Cemhere*. 1/2; Abdürrezzâk Kemûne, *Münyetü’r-rağîbîn fî tabakâti’n-nessâbîn* (Necf: Matbaatü’n-Nu’mân, t.y.), 10.

¹⁶⁰⁹ el-Geylânî, *Ehemmiyyetü’n-neseb inde’l-‘Arab*, 30; el-Emîr, *Înâyetü’l-‘Arab bi-ensâbihim*, 129.

¹⁶¹⁰ en-Nisâ (4/1) sûresindeki “*Akrabalık hakkını gözetmemekten sakının*” ve Muhammed sûresindeki (47/22) “*Yönetimi üstlenseniz...yakınlık bağlarını parça parça edecek değil misiniz*” şeklindeki ifadelerin nesebi teşvik ettiğine dair yorumlar için bkz. Hüsameddin, *el-Karâbe*, 167. Benzer değerlendirmeler için bkz. Salâhüddîn Müncid, “Mukaddime”, 4-5.

¹⁶¹¹ Selim Türkan, *Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur’an Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 63-64; Cahid Kara, “Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi”, *Turkish Studies* 11/7 (2016), 196-197.

Müslümanların Kur'an'da sunulan dünya ve tevhid tarihi ile bağlantı noktasını da oluşturur. Dolayısıyla Kur'an Arap neseb düşüncesini dünya tarihi ile ilişkilendirir ve daha geniş bir perspektif sunar.¹⁶¹² Bu şekilde Araplar ve diğer milletler arasındaki akrabalık ilişkileri İslâm üst zemininde ortaya konulmuş olur.¹⁶¹³ Bu evrensel bakış aynı zamanda Araplık sınırı dışındaki nesepler konusunda ilmî tecessüsü ortaya çıkardığından Tevrat kültürüne yönelik bir ilgiyi de beslemiştir.

İslâm'ın nesebi teşvik ettiğine dair ileri sürülen argümanlardan biri Hz. Peygamber'in kendisi ve bazı kabîleler hakkında hem nesebî bilgi¹⁶¹⁴ hem de nesebî değer konusunda sarf etmiş olduğu sözlerdir.¹⁶¹⁵ Elbette burada kullanılan hadislerin sıhhati yönünden farklı görüşler olabilir. Özellikle kabîle ve üstü neseplere dair nakledilen hadisler sonraki dönemde siyasî çekişmenin önemli argümanları olarak kullanıldığından bu konudaki bir döngüsellüğün ihtimali göz önünde tutulmalıdır. Fonksiyonelliğini kaybeden ve bir bilgi haline gelen neseb kültürü üzerinde bu tür merviyâtın önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda İbn Hazm'ın Huzâa'nın nesebine dair izlediği yolu burada yeniden hatırlamak uygun görünüyor.¹⁶¹⁶ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in parçalı bir toplumu ortak bir ideale yönlendirmek üzere neseb açısından birleştirici bir söylem benimsediği de düşünülebilir. Onun Kur'an'ın ortak bir toplumsal kökene işaret olarak “*Babanız İbrâhim*” ifadeleri üzerinden pek çok kabîle için İsmâilî bir nispete işaret etmesi bu yönlü bir çabanın ürünü olarak görülmelidir.¹⁶¹⁷

Hz. Peygamber bir örnekte insanların en şerefli kimdir sorusuna en muttaki olanı cevabını vermiştir. Muhatapları, sorduğumuz bu değildir ya da dünyadaki (değer bakımından) kimdir deyince yine dinî temelli bir cevap vererek dört nesil “babası” Peygamber olan Hz. Yûsuf'tur cevabını vermiştir. Yeniden bir cevap istenince de “*İnsanlar madenler gibidir, Câhiliye’de şerefli olanı, İslâm döneminde de öyledir*” şeklinde mukabelede bulunmuştur.¹⁶¹⁸ Bu ifadelerin, takvanın kesin bir üstünlük

¹⁶¹² Obermann, “Early Islam”, 303.

¹⁶¹³ Atalay, “Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar”, 215.

¹⁶¹⁴ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 44.

¹⁶¹⁵ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/4; Kurtubî, *et-Ta'rîfî'l-ensâb*, 35.

¹⁶¹⁶ Bkz. s. 212-213.

¹⁶¹⁷ Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru*, 68-69.

¹⁶¹⁸ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, 1/84 (20641). B-uhârî, “Menâkıb” 1 (No. 3493).

vesilesi olduğunu vurgulayan; ancak kişinin nesebinin de önemini ihmal etmeyen, Allah'ın insana karşılıksız bir nimeti olduğunu kabul eden, nesebin takva ile birleşmesinin ise daha tercih edilir bir durum olduğuna dair işaretler barındırdığı görülür.¹⁶¹⁹ Kimi örneklerde Hz. Peygamber'in, onun nesebinin ahirette fayda sağlamayacağını söyleyenlere tepki gösterdiği ve nesebinin kesilmeyeceğini belirttiği, ahirette neseplerini söyleyenleri tanıyacağını¹⁶²⁰ vurguladığı ifade edilir. Aynı şekilde Ebû Leheb'in kızına hakaret edenleri kendi nesebi ile bağlantılı olarak ikaz ettiği,¹⁶²¹ kendisini hariç tutarak kabîlesini kötüleyenleri uyardığı, genellikle yapmadığı bir şekilde üç nesil nesebini söylediği¹⁶²² rivayet edilmiştir. Hassân b. Sâbit'ten de Kureyş'i hicvederken kendi nesebini ayırmasını istemiştir. Bu konuda şair, Hz. Ebû Bekir'den Kureyş'in nesebi konusunda bilgi almıştır.¹⁶²³

Hz. Peygamber'in nesep bilgisi de bu konuda teşvik edici bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Yukarıda Huzâa ve Kudâa'nın neseplerine işaret eden hadisler bu bağlamda önemli örnekler teşkil eder. Bunun yanında Sebe kimdir sorusuna verdiği belirtilen cevapta bu ismi Şam ve Yemen'de mukim pek çok Kahtânî kabîlenin babası olarak sunmaktadır ki böylece Güney nesep şemasını genel olarak çizmiş olmaktadır.¹⁶²⁴ Yine bu cümleden Hz. Peygamber'e nispet edilen kimi rivayetlerde bir kısım kabîlelerin diğeri ile kıyas edilerek daha hayırlı olduklarına dair ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz.¹⁶²⁵ Aynı şekilde tebliği sırasında Kureyş ve Ensar'ın alt kollarını saymış olması onun nesep bilgisine vukûfiyetine yorulmuştur. Bu da nesebe dair bir teşvik olarak değerlendirilmiştir.

¹⁶¹⁹ Bu yöndeki değerlendirmelere dair bir örnek için bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/420. Bu hadisi teârûf ve suhriyye (iş gördürme; ez-Zuhruf 43/32) bağlamında değerlendiren H. Nasır, madenler ile kastedilenin bireylerin belli işlere yatkınlığı olduğunu, teârûfün milletleri tarif edici kimliklerin bilinmesi değil; yaradılış kabiliyetleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini savunur. Böyle bir bilmenin tartışmasız şekilde kişilerin konumunu belirlediğini belirtir. Eğer bu tarz bir teârûf gerçekleşirse insanlar arasındaki maişetin taksimindeki tafdîl anlaşılmış olur. Ona göre insanların eşit olduğu fikri, kimilerinin küçümsenen işleri yaptırarak kimseyi bulamaması anlamına gelir ve istenmeyen bir durumdur. Bkz. Muhammed Hac Nasır, *el-İslâm ve'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sadır, 1998), 186-190.

¹⁶²⁰ İbn Ebû Hayseme, *et-Târihu'l-kebîr*, 2/719.

¹⁶²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/220 (No. 11138).

¹⁶²² Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 20/286 (No. 675).

¹⁶²³ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/5.

¹⁶²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/530; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-münevver*, 2/550.

¹⁶²⁵ İbn Ebû Hayseme, *et-Târihu'l-kebîr*, 2/759-761; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/7 (No. 7149).

İslâm'ın nesep kültürü üzerindeki teşviklerinin yanında dolaylı katkılarından biri erken dönem İslâmî olaylarda yer alan kabîle ve kişilerin birer nesebî övünç vesilesi olarak öne çıkmasıdır. Hz. Peygamber bu yeni nesebî anlayışın merkezinde bulunur ve nesep çizgileri, kişileri yaşanan zaman üzerinden bu dönemdeki figürlerle bağlar. Nesep kültürünün bir literatürü ortaya çıkarmasının arkasındaki temel sâiklerden birinin de bu olduğu kabul edilir.¹⁶²⁶ Zira kişinin Hz. Peygamber ve sahabeyle, devlet adamları ile olan akrabalığını ortaya koyan bir belge hüviyetindedir. Aynı şekilde dinî öğelerin övünmenin bir vesilesi olarak kullanılması da bu yöndeki dolaylı katkılar arasında sayılabilir. Hz. Peygamber'e yardım etmekle Ensar'ın Kureyş'e karşı övünçünün Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde vurgulanması, aynı şekilde Kuzey ve Güney Arapları arasındaki müfâharelerde Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. Peygamber'in kullanılması da nesep olgusunda yaşanan dönüşümün farklı veçheleri arasındadır.¹⁶²⁷

3.4. Nesep Bilgisinin Gerekliliği/Değeri Problemi

Kur'an ve Hz. Peygamber'in nesep kültürünü dolaylı teşvikinin yanında buna dair oldukça kısıtlayıcı ve uyarıcı ifadeleri bulunmaktadır. Bunlar, nesep kültürünün doğurduğu Araplar'ın üstünlüğü fikrine karşıt olan mevâlî tarafından yoğun biçimde gündeme getirilmiştir. Ayrıca dindar Arap kesiminde nesebin şüpheyile karşılanan bir bilgi türü olması nesep bilgisini savunanları kendilerini bu konuda cevap vermek durumunda hissettikleri bir gündemle karşı karşıya bırakmıştır. Bu da neden değerli olduğu, neden yüksek bir ilim sayılması gerektiği çerçevesinde birtakım argümanların öne çıkarılmasına sebep olmuştur. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) sunduğu kanıtların bu alanda bir zirveyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Zira kendisine kadar nesebin gerekliliği savunulmakla birlikte onun kadar detaylı açıklamalara girilmemiştir.¹⁶²⁸ Bu bağlamda öne sürülenler ise Arap antik kültüründen gelen bir olgu ile İslâmî dönem arasındaki gerilimin bir nevi uzlaştırılması anlamına gelmektedir.

¹⁶²⁶ Bernheimer, *Ali'nin Ailesi*, 31.

¹⁶²⁷ Obermann, "Early Islam", 304-305. Bu argümanların kullanıldığı müfâhare örnekleri için bkz. İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 3/284; Khalidi - S. Agha, "Poetry and Identity", 66.

¹⁶²⁸ Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 1/16.

Nesep ilminin değersiz olduğuna dair en temel kanıt Hz. Peygamber döneminde yaşandığı söylenen bir olaya dayanır. Buna göre ensâb ve eyyâmü'l-Arab'a dair bilgisiyle mescitteki sahabenin dikkatini çeken biri için Hz. Peygamber, “*Bu, bilinmesinde fayda, bilinmemesinde ise bir zarar olmayan ilimdir*” demiştir.¹⁶²⁹ İbn Hazm yaptığı değerlendirmelerde öncelikle bu hadisin isnâd yönünden sahih olmadığını belirtir ki bu konuda yalnız değildir.¹⁶³⁰ Müellifin bu rivayetin hadis olmadığına dair ikinci kısım delillerini ise nesebin değerine dair sunduğu şeyler oluşturur. İbn Abdülber ise Hz. Peygamber'in teşvik edici ifadeleri karşısında bu sözü söyleyenin haksızlık etmiş olacağını belirtir.¹⁶³¹ İlgili hadisi asabiyye çerçevesinde değerlendiren İbn Haldûn ise nesebin faydasız oluşunu, bir yardımlaşma üretmeyecek şekilde işlevsizleşmesi, neseplerin gerçekte nereye vardığını araştıran bir bilgi türüne dönüşmesi şeklinde açıklamaktadır.¹⁶³²

Yâkut el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) değerini ifade etmek üzere “*yüksek ruhların ulaşabildiği ve akledemeyen sefih düşüncenin kabul etmediği bir ilim*”¹⁶³³ şeklinde tanımladığı nesep ilmini İbn Hazm, belli bir kısmı itibariyle bilinmesi farz derecesinde mecburi olarak değerlendirir. Bu kısımda Hz. Peygamber'in nesebinin bilinmesi, halifenin ancak bir Kureyşli (Fihri b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne soyundan) olabileceği, kişinin ebeveynini ve akrabalarını bilerek kiminle evlenmesinin haram olduğuna dair bilgi sahibi olması, akrabaların bilinerek miras, akrabalık hakkını gözetmek gibi esaslar bulunur.¹⁶³⁴

İbn Hazm nesep ilminin diğer kısmının kişiye fazilet katacağını ve farz-ı kifâye olduğunu belirtir. Bu kısımda Hz. Peygamber'in eşlerinin tanınması, sahabenin büyüklerinin bilinmesi, Hz. Peygamber'in bildirdiği üzere kendilerine iyilik yapmak için Ensar'ın tanınması, zekatın humsundan pay alan zi'l-kurbâ'nın (el-Enfâl 8/41) kim olduğunun bilinmesi, Hz. Peygamber ailesinden kimlere zekatın haram olduğu gibi hususlar yer alır ve bunların her biri nesep ilminden bir parçayı gerektirdiğinden

¹⁶²⁹ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, 73 (No. 31).

¹⁶³⁰ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/4; Kemûne, *Münyetü'r-rağibîn*, 8; el-Emîr, *İnâyetü'l-'Arab bi-ensâbihim*, 24.

¹⁶³¹ İbn Abdülber, *el-İnbâh*, 43.

¹⁶³² İbn Haldûn, *Târîh*, 1/161.

¹⁶³³ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/30.

¹⁶³⁴ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/2-3.

onun önemini de ortaya koyar.¹⁶³⁵ Müellif devamında fıkhi bazı uygulamaları bu listeye ekleyerek kölelik ve cizye konusunda Arap ve Arap olmayan ayrımının, ayrıca Benî Tağlib Hristiyanları ile diğer Hristiyanlar arasında uygulanan, cizye ve zekâtın artırılarak alınması konusundaki farklılığın ancak neseple mümkün olduğunu belirtir.¹⁶³⁶ Yine bu bağlamda nikâhtaki velilik ile ilgili esaslar, vakıflara dair hükümler, Kureyşli bir halife bulunamaması durumunda sırasıyla Kinâne, Hz. İsmâîl soyu, Hz. İshâk soyu, Cürhüm şeklindeki sıralamaya medar mâlûmatın bilinmesi, evlilik konusunda kişinin gözetmesi gereken “soya itibar” esasının göz önünde tutulması, aynı şekilde nikâhta denkliğin de nesep bilgisi ile sağlanacağı belirtilmiştir.¹⁶³⁷

Nesep ilminin değeri konusundaki temel veri gruplarından birini Hz. Peygamber ve sahabenin bu bilginin öğrenilmesine dair teşvikleri oluşturur. Bunun yanında başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere Ebû Cehm b. Huzeyfe, Cübeyr b. Mut‘im gibi sahâbîlerin bu ilimle meşgul olmaları ve Hz. Peygamber’in Hassân b. Sâbit’i bu konuda Hz. Ebû Bekir’e yönlendirmesi aynı yöndeki mâlûmat arasındadır.¹⁶³⁸ Ayrıca bu sahada yetişen âlimler (nessâbeler) ve telif edilen eserlerin çokluğu da nesep ilminin yüksek seviyeli bir bilgi türü oluşuna dair kanıt olarak ileri sürülmüştür.¹⁶³⁹

Birlikte sunulan mâlûmatı da göz önüne alan bir bakış açısına göre nesep bilgisi İslâm’ın teşvik ettiği bir ameliye olması; dinî, ferdi ve içtimai bağların derinliğine vurgu yapması bakımından toplumsal, tarihî çalışmalar için mâlûmat sağladığından dolayı ilmî, hukukî uygulamalara veri sağladığı için fıkhi, kabîlelerin yaşadığı yerlere dair sunduğu bilgi bakımından coğrafî, ticari faaliyetlerine işaret etmesi bakımından iktisadî, âdet ve göreneklerine, kendilerine dönük bakış açılarına, ittifak ve ihtilaf noktalarına dair bilgi verdiği için ise sosyolojik ve antropolojik açılardan önem arzer.¹⁶⁴⁰

¹⁶³⁵ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/3.

¹⁶³⁶ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/4.

¹⁶³⁷ Kalkaşendî, *Nihâyetü’l-ereb*, 6-8.

¹⁶³⁸ İbn Hazm, *Cemhere*, 1/5.

¹⁶³⁹ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 177; Salâhüddin Müncid, “Mukaddime”, 13-14.

¹⁶⁴⁰ el-Geylânî, *Ehemmiyyetü’n-neseb inde’l-‘Arab*, 30-31. Nesep ilminin değerine dair değerlendirmeler için ayrıca bkz. Salâhüddin Müncid, “Mukaddime”, 14-19; Önkâl, “Araplarda Ensab İlmi”, 125-130; Kılıç, “Ensâb”, 54-60.

3.5. Arap Anaerkilliği Problemi

Arap anaerkilliği problemi, Araplar'ın bir dönem anaerkil olduklarını, neseplerin yazıldığı dönemde nesep sisteminin temelini teşkil eden; kişisel, kabîlevî ve üzerindeki bağlara uzanan akrabalığın resmî yönünü teşkil eden “baba” figürünün ve buna yapılan yoğun vurgunun anaerkillikten dönüşen bir sistemin ürünü olduğuna dair iddiadır. Bu iddia XIX. yüzyılda ortaya atılan evrim düşüncesinin bir parçası olan ilerlemeci, sosyal tekâmül kuramına dayanır. Buna göre insanlık halihazırda ulaşmış olduğu baba yanlı aile ve soy düzeninin öncesinde ana yanlı ve babalığın bilinmediği bir düzenden geçmiştir.

Arap anaerkilliği düşüncesinin ilk temsilcileri Wilken ve W. Roberthson Smith'tir. Wilken “*Matriarchat (das Mutterrecht) Bei Den Alten Arabe*” [Eski Araplar Arasında Anaerkillik (Analık Hukuku)] adlı eserinin girişinde sebeb-i telif olarak Smith'in hayvanlara tapınmayı konu edinen “*Animal Worship...*” adlı makalesini gösterir.¹⁶⁴¹ Smith bu makalesinde daha sonra detaylandıracağı Arap anaerkilliğini genel hatlarıyla vermektedir. Bu konudaki “*Kinship and Marriage in Early Arabia*” adlı temel çalışması ise pek çok yerde Wilken'i takip eder ve onunla aynı örnekleri kendisine herhangi bir atıf yapmadan kullanır. Yer yer görüşlerine itiraz eder ancak her ikisi de Araplar'ın anaerkil oldukları konusunda müttefiktirler. Bununla birlikte Smith Arap anaerkilliği teorisinin asıl referansı olarak göze çarpar.¹⁶⁴² Müellif, J. F. M'Lennan'ın ulaştığı antropolojik sonuçları Arap kültürüne uygulamıştır. Ayrıca eserin metni üzerinde bizzat yaptığı öneri ve değerlendirmeleri kullandığını da belirtmektedir. Yazarın bu eserde verilerini kullandığı müellifler arasında T. Nöldeke ve I. Goldziher de bulunmaktadır.¹⁶⁴³ Ayrıca onun, gezilerinde elde ettiği Arap kültürüne dair gözlemlerini de D. Livingstone'un ifadesiyle “*sürekli ilham kaynağı ve görünmez rehberi*” M'Lennan'ın teorisi çerçevesinde yorumladığını belirtmeliyiz.¹⁶⁴⁴

¹⁶⁴¹ Wilken, *el-Umûmetu inde 'l-'Arab*, 11.

¹⁶⁴² Nas, *el-Kabâilü 'l-'Arabiyye*, 1/42.

¹⁶⁴³ Smith, *Kinship and Marriage*, XI-XII.

¹⁶⁴⁴ D. N. Livingstone, “Oriental Travel, Arabian Kinship, and Ritual Sacrifice: William Robertson Smith and the Fundamental Institutions”, *Environment and Planning D: Society and Space* 22/5 (2004), 644.

Mezkûr iki müellifle başlayan bu tartışma, her ne kadar anaerkilliğin insanlık tarihindeki önceliği düşüncesi XIX. yüzyıldan sonra modasını yitirmiş olsa da lehte ve aleyhte telifât ile varlığını sürdürmüştür. Özellikle Arap yarımadasında keşfedilen yazıtlar bu konudaki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Zira pek çok yazıt mezkûr iki müelliften sonra keşfedilmiştir.¹⁶⁴⁵ E. B. Tylor,¹⁶⁴⁶ T. Nöldeke,¹⁶⁴⁷ Ş. Günaltay,¹⁶⁴⁸ M. Watt,¹⁶⁴⁹ M. S., Zenâtî,¹⁶⁵⁰ R.F. Spencer,¹⁶⁵¹ J. Ryckmans,¹⁶⁵² K. Z. Hüsameddin,¹⁶⁵³ A. Korotayev¹⁶⁵⁴ gibi isimler bu fikri destekleyen gruptaki müellifler arasındadır. Bu teoriyi reddetmek üzere kaleme aldığı “*Ensâbü’l-‘Arab el-kudemâ*”¹⁶⁵⁵ adlı eseri ile C. Zeydân başta olmak üzere,¹⁶⁵⁶ karşıt görüştekiler arasında

-
- ¹⁶⁴⁵ Bununla birlikte Smith’in yer yer Nebatî, Palmira ve nadiren Güney Arabistan yazıtlarına atıf yaparak anaerkilliğin Sâmi dünyadaki geçerliliği üzerinden Arap anaerkilliğine dair olumlu sonuçlar çıkardığını belirtmeliyiz. Örnk bkz. Smith, *Kinship and Marriage*, 39, 206, 212, 316 vd.
- ¹⁶⁴⁶ British Association for the Advancement of Science, *Report of the British Association for the Advancement of Science* (London: John Murray, 1884), 54th Meeting (1884)/905.
- ¹⁶⁴⁷ Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 408.
- ¹⁶⁴⁸ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 64-67. Günaltay açık biçimde atıf yapmamaktadır ancak bu konudaki bütün görüşleri Smith’i takip ve kabul eder.
- ¹⁶⁴⁹ Watt, *Hiz. Muhammed Medine’de*, 326-333, 426-442. Onun büyük ölçüde Smith’i takip ettiğini görmek mümkündür.
- ¹⁶⁵⁰ Mahmûd Selam Zenatî, *Nüzümü’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Kahire: y.y., 1992), 7-43, 241-248.
- ¹⁶⁵¹ Spencer, “The Arabian Matriarchate”, 478-502.
- ¹⁶⁵² Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 407-417.
- ¹⁶⁵³ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 196-220, 357, 688.
- ¹⁶⁵⁴ Andrey Korotayev, “Were There Any Truly Matrilineal Lineages in the Arabian Peninsula?”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25 (1995), 83-98. J. Ryckmans ve A. Korotayev Arabistan’daki genel akrabalık sisteminin ataerkil oluşunu kabul etmekle birlikte ele aldıkları yazıtlar çerçevesinde yer yer anaerkil özellikler gösteren topluluklar olduğunu ileri sürmektedirler. Onların; örnekleri genellemedikleri, lokal ve tikel olarak ele aldıklarını belirtmek gerekir.
- ¹⁶⁵⁵ Eser H. Temir tarafından Türkçe’ye kazandırılmıştır. Bkz. Corcî b. Habîb Zeydân, *Kadîm Arapların Nesepleri*, çev. Hakan Temir (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020).
- ¹⁶⁵⁶ Nas, *el-Kabâilü’l-‘Arabiyye*, 1/45.

W. Redhouse,¹⁶⁵⁷ Naşid Seyfeyn,¹⁶⁵⁸ M. A. Hân,¹⁶⁵⁹ A. Jamme,¹⁶⁶⁰ A. Apak¹⁶⁶¹ ve Nûre en-Nuaym¹⁶⁶² gibi müellifler zikredilebilir.

Genel olarak terk edildiği kabul edilmiş olsa da bu teorinin ülkemiz akademiasında, İslâm'ın anaerkil ve eşitlikçi geleneği yıkarak yerine katı bir ataerkil düzen inşa ettiği şeklindeki görüşün temel argümanlarından biri olarak kullanıldığı görülür. Bu çerçevede kadının erkek egemen bir toplumsal zeminde özgürlüğünü, tercih hakkını bütünüyle kaybettiği ve hakir görüldüğü şeklindeki bir okumanın temel dayanaklarından biri olarak kullanılır. Bu bakış açısı İslâm öncesinde kadının görece üstün bir konumda olduğuna, dışı olana kutsiyet atfedildiğine, Kur'an'daki putlara ya da Allah'a kızlar isnat edilmesi şeklindeki Arap âdetlerine yönelik eleştirilerde anaerkil geleneğe açık biçimde bir karşı duruş olup, ataerkilliğin yüceltildiğine dair iddiaları benimser. Ayrıca aşağıda görüleceği üzere Smith'in, eserinde ilk kez kullanmış olduğu isimlendirmelerin (beena ve sadîka için bu geçerlidir) Arap kültürüne has olarak kabul edilip değerlendirildiğini, bu bakımdan mezkûr teorinin Türk akademi dünyasına uzanan etki gücünü belirtmek gerekir.¹⁶⁶³

¹⁶⁵⁷ J. W. Redhouse, "Notes on Prof. Tylor's 'Arabian Matriarchate.' Propounded by Him, as President of the Authropological Section, British Association, Montreal, 1884", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 17/2 (1885), 275-292.

¹⁶⁵⁸ Nâşid Seyfeyn, "Ve'dü'l-benât ve'l-iştirâkiyye fi'n-nisâ", *el-Muktetaf* 77/2 (Temmuz) (1930), 212-214.; Nâşid Seyfeyn, "el-Umûmetu inde'l-'Arab", *el-Muktetaf* 78/1 (Ocak) (1931), 95-98.

¹⁶⁵⁹ Muhammed Abdülmun'im Hân, *Esâtîrü'l-'Arabiyye kable'l-İslâm* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937), 65-83.

¹⁶⁶⁰ A. Jamme, *Carnegie Museum 1974-1975 Yemen Expedition* (Pittsburgh: Carnegie Museum of Natural History, 1976), 156-169.

¹⁶⁶¹ Apak, *Asabiyet*, 66-67.

¹⁶⁶² Nûre bt. Abdullah en-Nuaym, "en-Neseb ile'l-ümm fi cenûbi cezireti'l-'Arabiyye: muhâvele cedîde li'd-dirâse fi dav'i'n-nukûş", *Mecelletü Camiati Melik Suûd : es-Seyahiyye ve'l-Âsâr* 25/1 (2013), 35-53.

¹⁶⁶³ Bu doğrultudaki bazı değerlendirmeler için bkz. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın* (İstanbul: Kurtiş Matbaası, 1997), 22-25. F. Berktaş, genel bir anaerkinin varlığı konusunda ihtiyatlı davranmakla birlikte özellikle evlilik adetleri üzerinden kadının Câhiliye'deki konumunun İslâmî dönemdekine kıyasla daha özgür ve yüksek olduğu sonucuna varmaktadır. Bu kapsamda onun Smith'in kavramsallaştırmalarını Arap evliliklerine ait genel isimlendirmeler olarak herhangi bir kayıt düşmeden kullandığını, ayrıca Smith, İ. Arsel ve M. Watt'ın değerlendirmelerine bu bağlamda katıldığını belirtmeliyiz. Bkz. Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 117-120. Arap anaerkilliği konusunda kapsamlı ve detaylı değerlendirmelerde bulunan; bununla birlikte İslâm öncesi kadının konumuna dair ilk iki çalışma paralelinde sonuçlar çıkaran bir çalışma ise M. S. Erkan tarafından yapılmıştır. Çalışma boyunca İslâm'ın; anaerkil, dişil bereketin ve verimli çoğalmanın tanrıçaları ile taçlanmış bir sistemi izale ederek kadının görece ikincil konuma düştüğü, erkeğin dünya ve ahirette üstün konuma yüceltildiği ve Yaratıcının

3.5.1. Genel Olarak Anaerkillik Düşüncesi

Anaerkillik kuramının genel olarak anlaşılması Arap anaerkilliği probleminin de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Devamında ise olumlu ve olumsuz görüşler ayrı başlıklar altında sıralanacak, akabinde bir değerlendirme yapılacaktır.

Anaerkillik konusunda vurgulanması gereken ilk şey bunun bir dönem revaçta olduğu ancak daha sonra terkedildiğidir. Genel olarak bütün toplumların basitten karmaşığa, ilkelden medeniye doğru geliştiğini benimseyen bakış açısıdır¹⁶⁶⁴ ve XX. yüzyılın başlarına kadar insanlık tarihi konusunda kabul edilen bir sav olmuştur.¹⁶⁶⁵ Buna göre insanoğlu cinsiyetler arası ilişki zemininin anaerkil kabîleden ataerkil aileye doğru evrildiği genelden özele bir değişim ve gelişim çizgisi izler.¹⁶⁶⁶ Kız kardeş, erkek kardeş vb. akrabalıklar da bu doğrultuda genel olandan, özel ve aile içerisinde geçerli terimlere dönüşürler. Anne ise toplumsal anneden ailenin annesine dönüşür.¹⁶⁶⁷ Bunu, sürüden aileye doğru bir süreç olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır ki burada kastedilen hayvanlara özgü olan sürüdür. Bu süreç cinsel serbesti döneminin ardından çeşitli aşamalardan geçerek ataerkil ve tek kocalı aileye ulaşır. Poliandri/çok kocalı evlilikler ataerkil aileye geçişte önemli bir gelişim aşamasını temsil eder. Ataerkilliğe geçişin ise genellikle özel mülkiyetin ortak mülkiyetin yerini alması, soylar içerisinde eşitsizliğin belirmesi ile ortaya çıktığı kabul edilir.¹⁶⁶⁸ Bu, aynı zamanda kadınların da erkekler tarafından kontrol edilmesini sağlamıştır.¹⁶⁶⁹ Bu bakımdan anaerkil dönemin eşitlikçi, paylaşımcı ve kapsayıcı, ataerkilliğin ise ayırıcı, biriktirici ve ortaklaşmanın sonu olarak görüldüğü değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Örneğin F. Engels

dünyadaki temsilcisi olarak görüldüğü bir sistemi getirdiği savunulmaktadır. Baba otoritesinin ise Yaratıcının dünyadaki hakimiyetinin bir temsili olduğunu ifade eden değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Bu çalışmanın Câhiliye dönemindeki anaerkil ve olumlu olanın yerine İslâm'ın ataerkil ve hegemonik bir anlayışı ikame ettiğine dair bakış açısı taşıdığını söylemek mümkündür. Bir önceki çalışmada olduğu gibi Smith'in evlilik türlerine dair kavramsallaştırmalarının genel geçer isimlendirmeler olarak kullanıldığını bu çalışmada da görmek mümkündür. Bkz. Mustafa Serdar Erkan, *An Analysis of Islamic Holy Scriptures in Terms of Patriarchy* (İstanbul: İstanbul Bilgi University, M.A., 2021), 22, 24, 27 vd.

¹⁶⁶⁴ Özbudun - Şafak, *Antropoloji*, 25.

¹⁶⁶⁵ G. Boas, "Önsöz", *Söylence Din ve Anerki*, mlf. J. J. Bachofen (İstanbul: Payel Yayınları, 2019), 20.

¹⁶⁶⁶ Benzer ifadeler için bkz. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1967), 39.

¹⁶⁶⁷ Reed, *Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, 1/230; 2/91.

¹⁶⁶⁸ Morgan, *Eski Toplum*, 353.

¹⁶⁶⁹ Erkan, *An Analysis of Islamic Holy Scriptures in Terms of Patriarchy*, 6.

(ö. 1895) ataerkil aileyi, anaerkil kabul ettiği sürünün ahengini bozan bir yapı olarak kabul eder.¹⁶⁷⁰ E. Reed'e (ö. 1979) göre ise ataerkillik, kardeşlerin bulunduğu ana yanlı kabîleleri ataerkil kollara ayırarak bütünlüğünü bozmuştur.¹⁶⁷¹ Zira analığın birleştiriciliği karşısında babalık ayıran özelliği ile karşımıza çıkar.¹⁶⁷² Anaerkilliğin, ataerkilliğe önceliğinin kesin biçimde kabulü ile birlikte bu düşüncüyü benimseyen müelliflerin kullandığı argümanlar ve yorumlama biçimlerinin farklılık arz ettiğini belirtmek gerekir.¹⁶⁷³

Araplar'la ilişkilendirileni de dahil anaerkillik teorisini savunanların kullandığı birkaç temel yaklaşım bulunur. İlki toplumların, geride bırakmış olduğu devrenin izlerini kültürlerinde kalıntılar olarak hala taşıdığına olan inançtır. Bu, “kalıntılar kuramı” olarak da tavsif edilir ve mevcut izler geriye dönük alarak kat edilen aşamaların işaretlerini teşkil eder.¹⁶⁷⁴ İkincisi ise kültürel olarak diğer milletlere göre geride olan toplumlardaki anaerkillik gibi kimi âdet ve uygulamaların modern toplumların “ilkel” dönemlerine ait veriler sunacağına dair kabuldür.¹⁶⁷⁵ Engels bunun matematiksel bir biçimde kesin olarak ortadan kalkmış sistemlere işaret ettiğini düşünmektedir.¹⁶⁷⁶ Üçüncü ise “aşırı uçların kaçınılmaz ardıllığıdır”¹⁶⁷⁷ ki kültürel yapıdaki şiddetle vurgu yapılan bir âdetin, kendinden önce yaşanmış tam tersi bir dönemin işareti olarak değerlendirilmesidir. Örneğin aile içi cinsler arası düzenlemeler bu bakış açısına göre kendinden önceki sınırsız serbesti dönemine bir tepki olduğundan bu dönemin varlığına işaret eder.

Anaerkillik “teorisini” ilk olarak gündeme getiren J. Bachofen'dır.¹⁶⁷⁸ Onun söylemi mitolojik anlatılar, geçmiş halklara dair hikâyeler ve tarihî malzemeyi merkeze alır. Bununla birlikte bu metot aynı zamanda teorisinin zayıf yanı olarak

¹⁶⁷⁰ Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 42.

¹⁶⁷¹ Reed, *Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, 1/35.

¹⁶⁷² Johann Jakob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki* (İstanbul: Payel Yayınları, 2019), 172.

¹⁶⁷³ Özbudun - Şafak, *Antropoloji*, 44.

¹⁶⁷⁴ Özbudun - Şafak, *Antropoloji*, 66.

¹⁶⁷⁵ Buna dair bir örnek için bkz. Reed, *Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, 1/16.

¹⁶⁷⁶ Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 39.

¹⁶⁷⁷ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 133. Örn. Roma dönemindeki katı ataerkillik önceki dönemin bastırılması gereken bir sistemine işaret eder. Bkz. Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 104.

¹⁶⁷⁸ Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1967), 224; Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 51; Nas, *el-Kabâilü'l-'Arabiyye*, 41.

değerlendirilmiştir.¹⁶⁷⁹ Bachofen söylencelerin/efsanelerin tarihsel bir kanıt olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyordu. Ona göre bu, olgunun etrafında oluşan kabuk gibidir ve tarihsel gerçeklerle söylencesel “gerçekler” “kesinlikle” birbirine uyumludur. Söylenceler anlamsız söz yığınları olmak yerine; tarihin eleştirel bakılmayı hak eden belgeleridir ve tarihöncesi döneme dair kesin bilgiler sunar. Bu bakımdan onların önemini küçümseyen ve süprüntüler olarak gören bakış açısının yanlış olduğunu vurgular. Bu malzemenin doğruluğu ise “halihazırda” anaerki olan toplulukların yaşamlarıyla onaylanır. Müellife göre örneğin bir masal kendisinden ve içeriğinden çok daha önemlidir zira biçiminden bağımsız bir şekilde öz olarak, evrensel ve geniş zaman dilimlerinin bir olay merkezinde dışı vurumu gibi mühim bir görev üstlenir. Binaenaleyh herhangi bir tarihî bilgiden daha kıymetlidir. Bu şekilde söylenceleri toplumsal tarihin kayıt defteri olarak gören Bachofen, burada birikenlerin sosyal hafızada yer alan hatıraların örtülü ve çözülmeyi bekleyen sembolleri olduğuna inanır.¹⁶⁸⁰ Ayrıca eski Yunan kabartmaları gibi çeşitli arkeolojik malzemeyi de söylenceler çerçevesinde yorumlamayı onların gerçek dilini çözümlemek olarak sunar.¹⁶⁸¹ Söylenceler bu şekilde yoğun ve simgesel dilleri ile oldukça karmaşık dinsel duyguların yansıdığı suskun işaretlerin tercümanı olabilirler.¹⁶⁸² Bu sembollerin çözümü ise içsel bir sezgi ve ait oldukları dönemin insanları ile sağlanabilecek duygudaşlıkla mümkün olur. Bunu Aristo’nun, “ancak benzer olanların birbirini kavrayabileceği” prensibi ile özetler. Bir bakıma onlar gibi düşünür ve sembolleri söylenceler çerçevesinde yorumlar ve konuşturur.¹⁶⁸³ Böylece oldukça simgesel, mistik ve şiirsel söyleyişi andıran bir anlatım tarzı ortaya koymaktadır.¹⁶⁸⁴ Bu çerçevede o -yukarıda da geçen- Araplar’ın baba ile oğul arasındaki sıkı bağı belirtmek için kullandıkları, insan soyunun ağaç ve yaprakları arasındaki bağ ile ifade edilmesini anaerkilliğin açık bir göstergesi olarak değerlendirir. Burada soyun kendisi ağaç, soya mensup olanlar ise yapraklardır. Nasıl ki yapraklar birbirini doğurmuyor ise babanın

¹⁶⁷⁹ Robert Briffault, *Analar*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel Yayınları, 1990), 208; Paula Webster, “Anaerki: Bir İktidar Vizyonu”, *Kadın Antropolojisi* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 156.

¹⁶⁸⁰ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 100-220.

¹⁶⁸¹ İp ören Ocnus kabartmalarında, bataklık ortamında diğer ucunu bir merkebin yediği ip ören yaşlı adam temasından anaerkilliğin ilk ve en “ilkel” dönemine ait işaretler bulmasını bunun tipik bir örneği olarak sunabiliriz. Bkz. Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 86-87.

¹⁶⁸² Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 75-76.

¹⁶⁸³ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 42-158.

¹⁶⁸⁴ Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 19.

oğula/erkeğin erkeğe bağlanması da doğru değildir. Bunun yerine yaprağın gövdeye nispeti ile sembolize edilen “daha görünür ve gerçekçi bir bağ” olan anaerkinin mantıksal olduğunu savunur. Ataerkilliğin ise doğanın yasalarıyla uyumsuz olduğunu söyler.

Bachofen aynı zamanda dinsel ve toplumsal olan arasında sıkı bir ilişki kurmaktaydı ve eski çağlarda yaratılanlarla yaratan/(yarattığına inanılan) arasındaki bağı kopmamış olduğuna inanıyordu. Bu bakımdan bir topluluktaki tanrıların/putların cinsiyeti ile o toplumun sosyal kodları arasında münasebet kurulabileceğini kabul ediyordu. Zira onlar çevrelerinde gördükleri bitki ve hayvanları tanrı olarak kabul edip, bunların doğal yaşamlarını ise kendi hayatlarına yansıtmaktadırlar. Örneğin, Etiyopyalılar’ın köpeği tanrıların simgesi olarak görmelerinden onların anaerkil oluşları sonucunu çıkarır. Üstelik anaerkilliğin en alt seviyesinde, serbest cinsellik devrindedirler. Bunu da kimi mitolojik anlatılardaki köpeğe dair ifadelerden ve üremesinde cinsler arası rastgelelikten bağlantılar kurarak yapar.¹⁶⁸⁵ Bachofen tarımsal faaliyetleri de insanlığın toplumsal ve düşünsel yapısını şekillendiren ve yansıtan bir zemin olarak görür. Zira ona göre evlilik insanlar arası ilişkileri değil insanın toprakla ilişkisini düzenlemekte ve onu örnek almaktadır. Nitekim onun anaerkilliğin aşamalarını tarımsal bir dille de açıkladığını aşağıda görmüş olacağız.

Bachofen’in anaerkini üzerine temellendirdiği felsefe, insanlığın zorunlu ve evrensel şemalar tarafından biçimlendirilmiş, sürekli gelişen ve düzenli hale gelen bir süreç içerisinde yaşayageldiğini söyler. Soy düzenini belirleyen cinsler arası ilişkiler evrensel olanın bir yansımasıdır ve bununla zorunlu bir benzerlik içinde olmalıdır. Bu zorunluluk ise tarihin tasarımıdır. İnsan bu evrensel kuralların zorunlu diktesi altındadır ve aşamalı düşünceler insan aile yapısına da yön verir.¹⁶⁸⁶

Bachofen’a göre anaerkillik farklı aşamalarıyla birlikte evrensel zorunlu dönemlerin öncesini oluşturur. İlkel kavimler anaerkildir ve ilkellik arttıkça dişil öğeler toplumların dinî dünyasına hâkim olur. Bu da müellife göre doğal olandır. Bu

¹⁶⁸⁵ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 126-166.

¹⁶⁸⁶ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 144.

bakımdan “ana” terimi baba teriminden daha kadimdir ve “baba” doğal olarak değil yasaların zorlaması ile analığa karşı baskın gelmiştir. Ona göre anaerkil prensip hayatın tüm yönlerinde görülebilir. Sol taraf dişi iken sağ taraf erildir. Gece gündüzü doğurması itibariyle dişidir. Aynı şekilde dişi olan ay güneşten, gebe kalan toprak ise eril denizden daha üstündür. Ataerkillik kısıtlayıcı iken anaerki evrenseldir. Belirli bir kümeye yönelik olan ataerkilliğin aksine, doğal olan gibi engel tanımaz, sınırları yoktur. Yüce yaşam ile maddî yaşam arasındaki ayrım da anaerkidir. Ataerki sınırlı bir aile çizerken anaerki daha geniş kapsamlıdır ve ataerkilliğin yok ettiği bir kardeşlik zemini sunar.¹⁶⁸⁷

Bachofen ataerkil ve tek babalı evliliğe geçişin üç ana dönem çerçevesinde gerçekleştiğini savunur. İlki serbest cinselliğin hâkim olduğu Afrodite devresidir. Bu dönemde evlilik ve babalar bilinmez. Kadın bu evrede erkeğin hayvani cinsel güdülerinin esiri konumundadır. Mallar, kadınlar ve çocukların ortaklığı söz konusudur ve bireysel haklar yoktur. Bu dönemde insanlar sürekli göç halindedir. Bu evre insanlığın hızlı bir şekilde çoğalması için önemli görevler üstlenir. Rastgele biten bataklık bitkileri Bachofen’a göre dönemin alâmet-i fârikasıdır ve bu durum söylencelerin diline de yansır.¹⁶⁸⁸ İkincisi ise Demeterci evredir. Burada rastgele biten bataklık bitkilerinin yerini yetiştirilmek üzere toprağa atılmış tohumlardan elde edilen bitkiler alır. Bu devrede bireysel haklar, hukuk ve tek eşli evlilik ortaya çıkar. Bu noktada kadın bir önceki dönemde sahip olmadığı, insanlık açısından büyük bir ilerleme olan analığın gücüne ulaşır. Bachofen bu dönemi anaerkinin gerçek evresi olarak görür. Zira evlilik ile anaerkini uyumlu olarak kabul eder. Ona göre bu ikisi birbirine karşıt değil; biri diğeri zorunlu sonucudur. Anaerkinin bu ikinci evresi ile doğal, sınırsız ve hayvani güdüler evlilik ve anaerki ile sınırlanmış ve düzenlenmiştir. Bu evre kadınların yönetici olduğu toplumların da ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Bunlar bir önceki evrenin, kadınları küçümseyen ortamına bir tepki olarak yükselirler. Üçüncü evre ise güneş evresi olarak nitelediği ataerkil ailenin

¹⁶⁸⁷ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 108-206.

¹⁶⁸⁸ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 87, 226 vd. Aralarında direkt bir bağlantı kurmamakla birlikte ilginç bir tesadüf olarak müt’a kelimesinin kökü olan m-t-a (متع) fiili Arapça’da otların büyümesi anlamında da kullanılmakta ve bu uygulama ile otların büyümesi arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bkz. Abdüssamet Bakkaloğlu, *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 71-72.

olduğu dönemdir. Bachofen'in düşündüğü anaerkillik çocuğun toplumsal konumunu ve adını anneden alması, miras hakkının kız çocukları üzerinden yürümesi; aile ve devlet yönetiminin kadınlar eliyle gerçekleşmesi şeklinde üç özelliğe kendini gösterir.¹⁶⁸⁹

Bachofen anaerkinin gelişmiş evresine ulaşamamış, bunu kadının hukukî bir evlilik içerisindeki analığı anlayışı yerine; ilk evredeki doğal serbesti olarak yorumlayan ve geçiş durumları olarak nitelediği örnekler arasında Strabo'nun (ö. 21) yer verdiği iki hikâye üzerinden Araplar'ı da sayar. Kabîle içerisindeki cinsel serbesti, kan bağı olanlar arasında mallar ve kadınların ortaklığı gibi durumların var olduğunu bu hikâye üzerinden iddia eder. Ayrıca Strabo'nun nakline dayanarak çok sayıda kardeşin ortak eşi olduğu belirtilen "Arap prenses" hikâyesini de anaerkinin alt evresine bir işaret olarak yorumlar. Hikâyedeki kadının bu durumdan duyduğu usancı da ikinci evreye geçiş konusunda kadınların temiz yaşam ve ahlak isteğinin bir sembolü olarak kullanır. Ayrıca kabîle liderinin soyun babası ve bütün kadınlar üzerinde hak sahibi olduğu şeklinde değerlendirmelerde bulunur.¹⁶⁹⁰

Bachofen'in kendi değerlendirmeleri yanında, Wilken'i etkilemesi Arap anaerkilliği konusunda dolaylı katkı olarak zikredilmelidir. Onun köpek simgesi üzerinden anaerkilliğe dair ipuçları yakalamasına yönelik bir imayı Wilken'de de görüyoruz. Ayrıca Bachofen'in derlediği güncel ve tarihî verileri de kullanmaktadır.¹⁶⁹¹ Smith'in ise ona herhangi bir atıf yaptığını görmüyoruz. Bununla birlikte Strabo'daki anlatılar ve oldukça uzak tarihe ait hikâyeler üzerinden sonuçlar inşa etmek gibi ortak yönleri bulunur. Bachofen'in Sâmîlerdeki ölen kardeşin eşi ile evlenme uygulamasını çok kocalı evliliğin bir kalıntısı olarak ele alması ise daha sonra Arap sosyal yapısını inceleyen kişileri etkilemiş bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁹²

Bachofen'in tarihsel veriler üzerine kurulan teorisinin yanında bütünüyle doğal yaşama odaklanan, hayvanlar ve "ilkel" insanlar üzerinden yola çıkarak anaerkiyi

¹⁶⁸⁹ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 162-214.

¹⁶⁹⁰ Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, 168-172.

¹⁶⁹¹ Wilken, *el-Umûmetu inde 'l-'Arab*, 27-29, 31.

¹⁶⁹² Spencer, "The Arabian Matriarchate", 491.

temellendiren R. Briffault bu düşüncenin tekâmül fikri ile bağlantısını anlayabilmek için önemli bir isimdir. Ona göre ataerkillik ve bu çerçevede getirdiği ahlakî normlar insanlığın “özgün biyolojik” ürünleri değildir. Bunu da çağdaş ilkel/aşağı evre toplumlarında ve hayvanlar aleminde böyle bir aile yapısının bulunmaması ile ataerkilliğin kaçınılmaz bir şekilde anaerkil dönemin ardından geliyor olması şeklinde üç ana prensip üzerine bina eder. Ataerkilliğe gelince; ona göre bazı maymunların sosyal hayatına dair doğru olmayan verilere ve bilimsel bir teorinin üzerine inşa edilemeyeceği Tevrat alıntılarına dayanır.¹⁶⁹³

Briffault’un ilk adımı anaerkilliğin var olup olmadığını hayvanlar üzerinde tetkik etmektir zira -eserinin ilk cümlesinde ifade ettiği üzere- “İnsanın hayvan kökenli oluşu insan toplumunun da hayvan kökenli olduğu anlamına gelir.”¹⁶⁹⁴ Bu, hayvanlardaki sosyal yaşam düzeninin aynı biçimde insanlar arasında da tekamülün ilk dönemlerinde câri olduğu varsayımını ortaya çıkarır. Hayvanlarda ise kuşlar¹⁶⁹⁵ hariç evliliğe benzer davranışlar yoktur. Memeli hayvan sürülerinde kıskanmanın olmadığı ve dişilerin paylaşıldığı bir durum izlenir. Erkekler güçlü olmasına rağmen; dişiler sürünün lideri olarak grubun devamı, güvenliğini vb. üstlenirler. Aileye gelince erkeklerin yalnızca üreme faaliyetine katıldığı, anne ve yavru arasındaki birliktelikten ibarettir. Erkek ailenin daimî üyesi değildir, arada bir onlara katılabilir ancak bu geçicidir. Dolayısıyla hayvanlarda babalık diye bir olgu yoktur. Pek çok erkek hayvan yavrularını ya da dişi hayvanları öldürerek ya da yiyerek bunu ortaya koyar.¹⁶⁹⁶ Ailenin temel bağı ise analıktır. Ailenin devamı için gereken görevler de dişiler tarafından üstlenilir.¹⁶⁹⁷ Hayvanlarda toplumsal yapının oluşumunun temel âmili yavruların korunması ve annelik şefkatidir. Cinsler arasında ise şefkat yerine birbirine karşı kaba davranış vardır. Hayvanlar arasında da bir tekâmül gözetken Briffault annelik sevgisinin de bu sürecin bir neticesi olduğunu ve maymunlarda bu duygunun daha gelişmiş olduğunu belirtir.¹⁶⁹⁸

¹⁶⁹³ Briffault, *Analar*, 345-347.

¹⁶⁹⁴ Briffault, *Analar*, 17, 126 vd.

¹⁶⁹⁵ Bu bakış açısına göre kuşlar bu konuda görmezden gelenebilir zira insanla köken bakımından ilgileri yoktur. Örn bkz. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 41.

¹⁶⁹⁶ Briffault, *Analar*, 68-69.

¹⁶⁹⁷ Briffault, *Analar*, 36-42, 127 vd.

¹⁶⁹⁸ Briffault, *Analar*, 52-77.

Briffault'un ikinci adımı kendi ifadesiyle “*kültürün alt seviyesindeki*” topluluklarda ailenin yapısı, cinsler arası ilişkiler, soy anlayışı ve kadının konumu üzerinden anaerkilliğin “*otantikliğini*” ortaya koymaktır. Ona göre bu topluluklardaki aile yapısı modern toplumdakiyle değil; daha ziyade hayvanlardaki aile yapısıyla benzeşir ve özdeşleşir. Bu toplumlarda karı koca arasındaki bağın oldukça zayıf, anne ve çocuklar arasındakinin ise gayet kuvvetli olduğunu belirtir. Bu da onların anaerkil olduğunu göstermektedir. Bu sistemde erkekler dış evlilik yapar ve ailenin daimî bir üyesi değildir. Yani onlar eşlerinin yanına taşınır ya da zaman zaman ziyaret ederler. Bu aynı zamanda kabîle içi evlilik yasağını da ortaya çıkarır. Kadın grubun daimî üyesi ve devamından sorumlu olan kişidir. Erkeğin görevi ise çocukların doğmasına vesile olmak gibi yalın bir şeydir. Dolayısıyla aile içerisinde daha kapsamlı bir sorumluluk yüklenmez. Çocuğun sorumluluğu anneye aittir. Anne erkek kardeşleri ve dayıları ile dayanışma halindedir. Doğan çocuklar ise annelerinin akraba grubuna ait olurlar. Dayılar ön plana çıkar zira babanın sorumluluğunu üstlenirler. Bu bakımdan kimi anaerkil topluluklarda “*atalarımız*” değil; “*dayılarımız*” kalıbı kullanılır. Briffault anaerki çerçevesinde kadınların yönetici olduğu şeklindeki bir görüşün yanlışlığına vurgu yapar. Anaerkinde yönetici gücün kadının erkek kardeşlerine devredildiğini belirtir. Dolayısıyla Bachofen'in öngördüğü bu örnekleri kategorik örnekler yerine seyrek rastlantılar olarak kabul eder.¹⁶⁹⁹

Briffault'un anaerkilliği üzerine inşa ettiği temel kabullerden biri kadının bu sistemde ekonomik gücü elinde tutuyor oluşudur. Ataerkilliğin erkeğin fiziki üstünlüğünün zaruri bir sonucu olduğu fikrine katılmaz. Kadının ilkel topluluklarda fiziksel bakımdan kuvvetli olduğuna dair pek çok örnek sunarak, onun nahifliğine dair inancın modern bir kabul olduğunu belirtir. Burada Sâmi kavimlerden örnek vererek tarımsal ekonominin ağır bastığı durumlarda kadının ön planda olduğunu ancak kırsal yaşantının ataerkilliği beslediğini belirtmektedir. Erkeklerin bu erki elde etmesi ataerkilliğin doğuşu için en önemli sebeplerden biri olan, mallarını çocuklarına bırakma isteğini beraberinde getirmiştir. Kültürün ileri evresinde gerçekleşen bu durum kaçınılmaz biçimde öncesinde var olan anaerkilliğe dayanır. Buna dair izler ise evlilik törenlerinde pek çok tiyatral uygulamada ortaya çıkar. Örneğin gelinin

¹⁶⁹⁹ Briffault, *Analar*, 67-347.

yapmacık olarak evini terk etmek istememesi ya da eşğin üzerinden eşi tarafından geçirilmesi gibi âdetlerin insanlığın ilk dönemindeki ana yerli; kadının evini terk etmediği evliliğe işaret ettiğini savunur.¹⁷⁰⁰

Briffault ataerkinin temel dayanak noktası olarak Tevrat'ın gösterildiğini belirtir. Ancak sıkı biçimde ataerkil olan bu anlatıların bile yer yer anaerkil izler taşıdığını düşünür. Sâmilîler'in bir dönem anaerkil oldukları fikrini ise Smith'e atf yaparak kabul eder. Buna verdiği örneklerden biri Hz. Ya'kûb'un evliliğidir. Ayrıca günümüzde kimi Arap kabîlelerinin de ana yerli evliliğin izlerini taşıdıklarını vurgular. Örneğin bir yabancıya kız verildiği zaman damadın kız tarafı ile birlikte ikamet etmesi şart koşulmaktadır.¹⁷⁰¹

J. F. M'Lennan* -anaerkilliğin teorisyenleri içerisinde- ilk iki isme göre Arap anaerkilliği açısından özel bir önem arz eder zira Smith onun ulaştığı sonuçları Araplar üzerine uygulamıştır. Aynı şekilde Wilken'in de onun vardığı sonuçlar üzerine yer yer itirazlar sunduğu görülür.¹⁷⁰² Müellif totemizm teorisini ortaya koyan ve bunun cârî olduğu toplulukların sosyal yapısı ile ilişkisini varsayan bir yaklaşım benimsemiştir. Onun teorisinde anaerkillik, dış evlilik (egzogami) ve totemizm aynı kümenin elemanlarıdır.¹⁷⁰³

M'Lennan insanlık tarihini “vahşi” dönemden medeni zamanlara uzanan bir gelişim seyri olarak görür. Vahşi dönemlerde ise insan davranışları sürü hayvanlarınkine benzer. Dolayısıyla kadınların belli erkeklere ait olmadığı, serbest cinsi hayatın yaşandığı bir evre olduğunu kabul eder. Bu durumda babalığın bilinmesini sağlayan şartlar yoktur. Bu şartlar yalnızca ana yanlı soyun izlenebileceği bir vasat oluşturur. Babanın/babaların bilinmemesi ve ana yanlı soy bir neden sonuç ilişkisidir. Temelinde ise anneliğin babalığa göre daha az tartışmasız olması yatar. Soyun baba tarafından izlenmesi ancak bunu sağlayacak şartların oluşması ile mümkün olabilir. Bu da kadının tek bir kişinin ya da aynı kandan kişilerin eşi olması

¹⁷⁰⁰ Briffault, *Analar*, 191-282.

¹⁷⁰¹ Briffault, *Analar*, 309.

* Kronolojik olarak M'Lennan Briffault'dan daha önce olmasına karşın; konunun akışı içerisinde burada ele alınması tercih edilmiştir.

¹⁷⁰² Wilken, *el-Umûmetu inde 'l-'Arab*, 42-44.

¹⁷⁰³ Smith, *Kinship and Marriage*, 259; Spencer, “The Arabian Matriarchate”, 491.

sonucunda çocuğun babanın kanına ait olduğunun kesin olarak bilinmesi ile ortaya çıkar ve babalık fikrinden önce, babalık kurumunun gelişmesine ön ayak olan bir gelişme olarak görülür. Mevcut durum ise ancak öncesinde bir anaerkil dönemin olmasıyla mümkün görülür.¹⁷⁰⁴

M'Lennan, teorisini üzerine inşa ettiği egzogamiyi topluluk içerisindeki kadın erkek nüfusu dengesizliği temelinde açıklar. Buna göre insanlığın vahşi döneminde topluluk güçlü erkek savaşçılara ihtiyaç duyduğundan bu amaca hizmet edemeyecek kız çocuklarını öldürür. Dolayısıyla erkek sayısı artar kadın sayısı ise azalır. Kadınlar önemli hale gelerek, kadınların paylaşımına bir zemin oluşur.¹⁷⁰⁵

Müellif nüfusun kadınlar aleyhine azlığı, egzogami ve poliandriyi birbirini izleyen sebep sonuçlar olarak tasavvur eder. Egzogami aynı zamanda kadın kaçırmanın yolunu açar. Kadınların kaçırılmaya açık olması ise babaların belirsizliğine zemin hazırlayan bir ortam sunar. Zira kaçırılan kadının yeniden kaçırılma ihtimali bulunur. Aynı zamanda o, kaçırılan topluluğun hepsine ait kabul edilir. Kadınların ortaklığı ise tıpkı malların topluluğa ait olması gibidir. Dolayısıyla kadın sayısının azlığı kaçınılmaz biçimde babaların belirsizliğine yol açar. M'Lennan kadınların paylaşılmasının kolaylıkla kabul edilmeyeceğini göz önüne alır. Grup içerisinde kadınlar için yapılan savaşlar bu ortamda kaçınılmaz olur. Ancak bu kavgalar fertler yerine alt soylar arasında meydana gelir. Bu da ilk akrabalık gruplarını teşkil eder. Ancak topluluğun birlikteliği devam eder. Bu kavgalar dış evlilik için önemli bir teşvik edicidir. Bu sistemde doğan çocuklar kadınlara aittir. Bununla birlikte topluluk onları sahiplenir.¹⁷⁰⁶

Alt birimlerin meydana gelişi ile akrabalığın ortaya çıkması -ki bu ana yanlı akrabalıktı- cinsler arası mutlak serbesti ortamını, sınırlı bir serbestiye dönüştürmüştür. Ana yanlı akrabalıktan doğan yakın akrabalık grupları poliandri/çok kocalık fikrinin gelişmesini sağlayacaktır.¹⁷⁰⁷

¹⁷⁰⁴ John Ferguson M'Lennan, *Primitive Marriage* (Edinburgh: Adam & Charles Black, 1865), 155-162.

¹⁷⁰⁵ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 165-167.

¹⁷⁰⁶ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 168-169.

¹⁷⁰⁷ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 170-171.

M'Lennan poliandriyi hayvanlara özgü aşamadan bir üst aşamaya geçiş olduğu için gelişim olarak görür. Bu da erkeklerin aynı kandan olmadığı ve soyun ana yanlı olduğu daha kaba türden; erkeklerin aynı kandan akraba oldukları bir türe doğru gelişimdir. Sonuncusu ise baba yanlı bir akrabalığa ve tek eşli evliliğe yönelimi temsil eder.¹⁷⁰⁸

M'Lennan mezkûr iki poliandriyi çağdaş iki örnek üzerinden isimlendirir. İlki erkeklerin aynı kandan olmadığı Nair, diğeri ise aynı kandan oldukları Tibet poliandrisidir. Kimi toplumlarda her ikisi birden bulunabilir. İlkinde kadın kendi kardeşleri ve annesi ile kalırken; ikincisinde erkeklerin bulunduğu eve yerleşir. Erkeklerin kardeş olması bunun önünü açar. Uygulanan çeşitli cezalarla kadının bu erkeklere sadakati sağlanır. Her ne kadar “baba” kesin olarak bilinmiyor olsa da babanın kanı kesindir ve baba yanlı akrabalığın yerleşmesi için bir zemin sunar. Evlilik çeşitlerine dair isimlendirme ise Seylan kökenlidir. Evlilik eğer koca ya da kocalar kadının köyüne geliyorsa bu “beena”, eğer kadın kocasının ya da kocalarının köyüne yerleşiyorsa bu “deega” olarak nitelendirilir.¹⁷⁰⁹

Tibet poliandrisinden ataerkil bir soy düzenine giden gelişme çizgisi bu “evlilik” içerisinde büyük kardeşin öne çıkması ile gerçekleşir. Çocuklar büyük kardeşe nispet edilir ya da çeşitli türlerinde büyük kardeş bu evlilik içerisinde asıl söz sahibi olandır ki zamanla tek kocalı evliliğe dönüşür. Bununla birlikte -M'Lennan'a göre- poliandri ataerkil sistem içerisinde pek çok iz bırakır ve bu izlerden en önemlisi ölen büyük kardeşin eşinin küçük kardeş tarafından alınması mecburiyetidir. Bu durum miras hakkının kardeş üzerinden ilerlemesinin bir kalıntısıdır ve (ölene ait) erkek çocukların ihmal edilip kardeşin ön plana çıkarılması müellife göre yalnızca poliandri ile açıklanabilir. Zira büyük olan kardeş poliandride ölenin yerine geçer. Ayrıca bu tür bir evlilikte sonraki kardeşten doğan çocukların ölene aitmiş gibi sayılması da poliandrinin bir işareti olarak değerlendirilmiştir.¹⁷¹⁰ Poliandrinin izleri yer yer akrabalık isimlerinin kullanılış biçiminde de ortaya çıkar. M'Lennan, burada evrimci ve anaerkil bakış açısının teorisyenlerinden L. H. Morgan'ın (ö. 1881)

¹⁷⁰⁸ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 171-174.

¹⁷⁰⁹ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 177-193.

¹⁷¹⁰ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 199-209.

Kızılderililere dair gözlemlerine başvurur. Bu toplulukta kişinin kardeşlerinin kendi çocukları için de bir baba olarak kabul edilmesi, erkek kardeşlerin çocuklarının kardeş sayılmaları poliandrinin özellikleri sayılır.¹⁷¹¹

M'Lennan anaerkiye dair teorisini tarihsel ve “güncel” birçok veriye dayandırır. Örneğin poliandri konusunda Çin, Mısır, Grek kültürü gibi tarihsel, aynı zamanda Asya, Afrika ve Amerika'daki ilkel topluluklarda olmak üzere güncel veriler sunar.¹⁷¹² Sâmil, onun anaerkilliğin izini sürdüğü toplumlar arasındadır. Bu bağlamda Tevrat'tan alıntılar yaparak baba bir kardeşliğin akrabalık sayılmadığına dair kimi argümanlar öne sürer.¹⁷¹³ Ayrıca Yahudi ve Arap kültüründeki ölen kardeşin eşi ile evlenme mecburiyetini de bu bağlamda sunduğu işaretler arasında sayabiliriz.¹⁷¹⁴ Yine onun Arap kültüründeki bazı evlilik ritüellerinin anaerkil döneme işaret ettiğine dair ifadeleri bulunur. Bununla birlikte -Smith'in de ifade ettiği üzere- örneklerinin oldukça az bir kısmını Sâmi topluluklardan almıştır. Elbette bu yoğunluğun Araplar özelinde daha da azaldığını tahmin etmek güç değildir. Smith bu durumun onun teorisinin dünyadaki herhangi bir halk üzerine uygulanabilir oluşu ile telafi edilebileceğini düşünür.¹⁷¹⁵

3.5.2. Arap Anaerkilliği

Araplar'ın bir dönem anaerkil olduklarına dair teoriyi, “geçersizliğine” ve bir dönemin tarafgir bakış açısına ait oluşuna ya da kendi içerisindeki “tutarsızlığına” dair değerlendirmelerden bağımsız olarak anlamak gerekirse; üzerine inşa edildiği, tarihî ve güncel örneklerden derlenen argümanları ortaya koymak gerekir. Bu alt bileşenlerin anlaşılması konunun bütüncül olarak analiz edilmesine de katkı sağlamış olacaktır.

Arap anaerkilliği düşüncesi temelde kalıntılar teorisi üzerine kuruludur. Bu da net biçimde ataerkil olan Arap nesep sistemi içerisinde hala anaerkilliğe dair izler olduğunu savunur.¹⁷¹⁶ Bununla birlikte mevcut söylemin yeni sistemi abartarak ana

¹⁷¹¹ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 209-211.

¹⁷¹² M'Lennan, *Primitive Marriage*, 178-182, 249 vd.

¹⁷¹³ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 219-220. (M'Lennan burada Yaratılış 11: 26-29'da belirtilen Hz. İbrâhim'in Hz. Sare ile evliliği, onun kardeşi Nahor'un evlilikleri ve Hz. Musa'nın babası Amram'ın Çıkış: 6:20'deki evliliğini örnek gösterir.)

¹⁷¹⁴ M'Lennan, *Primitive Marriage*, 203-207.

¹⁷¹⁵ Smith, *Kinship and Marriage*, 267. Krş. Livingstone, “W. R. Smith”, 645.

¹⁷¹⁶ Smith özelinde bu doğrultudaki bir değerlendirme için bkz. Livingstone, “W. R. Smith”, 645.

yanlı soy izlerini görmezden geldiği ya da dönüştürdüğü de öne sürülür¹⁷¹⁷ ki bu genel anaerkilliğin de bir problemi olarak kabul edilir. Ayrıca zıt sistemlerin birbirini takip ediyor oluşu ya da Watt'ın değerlendirmelerinde olduğu gibi servet birikiminin topluluk ruhu yerine şahsi mülkiyeti ve baba oğul arasındaki bağları öne çıkararak ataerkil dönüşüme zemin hazırladığı şeklinde yaklaşımlar da bulunur.¹⁷¹⁸

Bu teorinin ayakları arasında kadının toplumsal konumunun “yüksekliği”, evleneceği erkeği seçme ve boşama hakkı bulunması, evlilik biçimleri, evlilik yasakları, dayı-yeğen arasında kurulan sıkı ilişki, bazı kişi ve kabîlelerin anneye nispeti, câriyelerin çocukları meselesi, batn, rahm, ümmet gibi kimi nesebî terimlerin ana yanlı olarak yorumlanması gibi maddeleri saymak mümkündür.¹⁷¹⁹ Bu çerçevede müt‘a nikâhı ve istibdâ‘ uygulaması, bir kadının İslâm öncesinde çok erkekle birlikte olup çocuğu içlerinden birine nispet etmesi (raht “nikâhı”), bayrak dikilen çadırlarda fuhşa zorlanan kadınların çocuklarına dair tartışmalar, Strabo’nun ve A. Marcellius’un (ö. 390) Araplar’ın “evliliklerine” dair anlattıkları, anaerkilliğe dair lehte kullanılan argümanlar arasındadır. Ayrıca pek çok güncel işaret İslâm öncesinden tevarüs edilen ve İslâm’ın getirdiği dönüşümden etkilenmemiş örnekler olarak kabul edilmektedir.¹⁷²⁰

Anaerkil bakış açısı İslâm öncesinde kadının evlilik içerisinde çocukların kendine nispet edildiği, kabîlesi için çocuk sahibi olan, evliliği başlatma ve bitirme özgürlüğünü hâiz, kabîle mensupları tarafından saygı duyulan bir sosyal ve cinsel özgürlüğü olan, yer yer tek eşle yetinmeyen ve evliliğin merkezinde bulunan bir konumda olduğunu düşünür.¹⁷²¹ Bu da kaçınılmaz biçimde ana yanlı bir soy anlayışının izlenmesini gerekli kılmaktaydı.¹⁷²² Zira mevcut durum aynı zamanda babaların belirsizliğini doğurmaktaydı.

¹⁷¹⁷ Watt, *Hz. Muhammed Medine’de*, 318-426.

¹⁷¹⁸ Watt, *Hz. Muhammed Medine’de*, 318.

¹⁷¹⁹ Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 409; Watt, *Hz. Muhammed Medine’de*, 436; Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 121.

¹⁷²⁰ Spencer, “The Arabian Matriarchate”, 480-482; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 196-198.

¹⁷²¹ Örn. bkz. Wilken, *el-Umûmetu inde’l- ‘Arab*, 14; Smith, *Kinship and Marriage*, 88, 165 vd; Watt, *Hz. Muhammed Medine’de*, 317.

¹⁷²² Smith, *Kinship and Marriage*, 175.

Belli bir tekâmül çizgisinde geliştiği düşünülen Arap aile yapısı ve soy düzeni Wilken'e göre zinaya yakın ilişkilerin hâkim olduğu bir dönemden ferdi evliliğe doğru gelişir.¹⁷²³ Smith'e göre ise serbest cinsellik evresinden poliandriye, onun içerisinde de ataerkil ve tek kocalı evliliğe doğru gelişim gösterir ki bu aynı zamanda şahsi mülkiyetin gelişim seyrini de ortaya koyar.¹⁷²⁴ Sıkı biçimde ataerkil olan bir sosyal yapı içerisinde bunun görüntüleri ona göre kadının ana yerli evliliğinden sahip olduğu çocuğu sonraki evlilik yaptığı kabîleye götürmesini içeren örneklerde ortaya çıkar.¹⁷²⁵

Anaerkil yapıda kadın kendi isteği doğrultusunda geçici evlilik benzeri birliktelikler yaşayabilmektedir. Bu da kadın merkezli (matrilocal/uxorilocal) gerçekleşmektedir. Erkek ailenin daimî üyesi sayılmamakta, çocuklar kadının kabîlesine ait olmaktadır. Smith düzenlenmiş ve tam bir evlilik uygulaması olması şartıyla buna beena evliliği ismini vermektedir ki bu M'Lennan'ın metodudur.¹⁷²⁶ Müt'a ise daha gevşek bir tür olduğundan Smith her ikisini de kapsayan bir terim olarak sadîka evliliği terimini kullanır/türetir. Bununla erkek tarafından belli aralıklarla ziyaret edilen, ancak onun otoritesi altında olmayan kadını belirtir. Bu terim kadının mutlak bir otorite altında olduğu ve "haklarını" kaybettiği "ba'l evliliğinin" karşısıdır.¹⁷²⁷

Smith'e göre anaerkil dönemden ataerkil aileye geçiş aynı zamanda bir poliandri evresini içerir. Kaçırma ve anlaşıma -ki bu maddî bir karşılıkla mümkündü- ile gerçekleşen Arap yarımadasındaki evliliklerde kadınlar bir grup akraba erkek tarafından paylaşılırken bu daha sonra tek eşli evliliğe dönüşmüştür. Smith evliliğin en kaba formlarıyla birlikte başlamasından önce ise cinsel serbesti olduğuna dair bir düşünce içerisinde ki bunun alt sınıflar arasında sonraki dönemlere kadar devam

¹⁷²³ Wilken, *el-Umûmetu inde'l-'Arab*, 14.

¹⁷²⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 151.

¹⁷²⁵ Smith, *Kinship and Marriage*, 78-79.

¹⁷²⁶ Smith, *Kinship and Marriage*, 87. Örneğin Yemen'de evliliğin ilk gününün kadının evinde geçirilmesi ve kadının erkeğin yanına getiriliyor iken ilk görüşmeyi ifade eden sözcüklerde hep kadının yanına gelinmesine dair işaretler Smith tarafından bu evliliğin işaretleri olarak yorumlanmıştır. Smith, *Kinship and Marriage*, 199.

¹⁷²⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 99; Nayer Honarvar, "Behind the Veil: Women's Rights in Islamic Societies", *Journal of Law and Religion* 6/2 (1988), 365-367.

ettiğini belirtir. Evlenmek için maddî şartlara sahip olmadıklarından bu yola başvurduklarına işaret etmektedir.¹⁷²⁸

İslâm'a yakın dönemde yaşayan Hâtim ile Mâviye arasındaki evlilik, ana yerli evliliklere dair sunulan örnekler arasındadır. Bu örneğin anaerkillikten yeni sisteme dönüşün İslâm'ın ilk yıllarında henüz gerçekleştiğini ve her ikisine ait özelliklerin bir arada bulunduğunu yansıttığı kabul edilir.¹⁷²⁹ Kadın bu örnekte evliliği başlatma, bitirme ve kocasını kendi ikametinde kabul etme hakkını elinde bulundurmaktadır.¹⁷³⁰ Ayrıca A. Marcellinus'un Araplar hakkındaki, evliliklerinin bir akit çerçevesinde geçici olduğu ve kadının evliliği bitirmek adına kocasına bir mızrak ve çadır sunduğuna dair anlatısı da bunu destekleyici olarak kullanılır. Burada kadının çadır sunuyor olması erkeğin bununla kabilesine dönmesine ima sayılmaktadır ki ana yerli evliliğe işaret eden ayrı bir işaret olarak yorumlanır.¹⁷³¹ Bu durumda babalar kadının kabilesine câr olarak sığınmış kabul edilir. Buna dair örnek annesinin babasına nispet edilen Âmir b. Zarîb örneğidir. O başka bir kabîleye sığınmış ve burada doğan çocuğu kendisine değil; annenin babasına nispet edilmiştir.¹⁷³²

Müt'a nikâhında kadın için kesin bir süre sonunda evliliği bitirme hakkının olması, evliliğin herhangi bir veli iznine bağlanmaması, kadının kendi kabilesi içerisinde kalması ve doğan çocukların kadına nispet ediliyor oluşu, aynı zamanda kadının bir temizlik dönemi içerisinde birden çok uygulamayı gerçekleştirme ihtimali de ana yanlı akrabalığın kalıntıları olarak kabul edilmiştir.¹⁷³³ Wilken getirilen yasaklardan hareketle müt'anın ve güncel kimi örnekler üzerinden istibdâ' ve benzeri uygulamaların bir dönem Araplar arasında, karakterlerine işleyecek kadar yaygın bir uygulama olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Ümmü Hârice örneği üzerinden hareket

¹⁷²⁸ Smith, *Kinship and Marriage*, 206-207.

¹⁷²⁹ Watt, *Hiz. Muhammed Medine'de*, 318.

¹⁷³⁰ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 17/243-247; Smith, *Kinship and Marriage*, 81.

¹⁷³¹ A. Marcellinus, *Roma Tarihi*, çev. Samet Özgüler (İstanbul: Historia Yayınları, 2020), 49; Smith, *Kinship and Marriage*, 82.

¹⁷³² el-İsfahânî, *el-Egânî*, 5/6; Smith, *Kinship and Marriage*, 131.

¹⁷³³ Smith, *Kinship and Marriage*, 83-85; Zenatî, *Nüzümü'l-'Arab kable'l-İslâm*, 16-18. Müt'a nikahının bu tür özelliklerine dair ayrıca bkz. Bakkaloğlu, *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku*, 78-80.

ederek Araplar arasında bütünüyle kişilerin arzusu amaçlı başlatılan ve bitirilen evliliklerin varlığını bunun yaygınlığına işaret olarak değerlendirir.¹⁷³⁴

Ana yanlı soydan ataerkilliğe geçiş bir süreç dahilinde gerçekleştiği için her iki sisteme ait örnekler beraber görünebilmektedir. Yer yer bunlar birbiri ile çekişme halindedir. Örneğin, bir rivayette babanın kızını vermeden önce onun çocuklarına ad vermek ve kız olanlarını (torunlarını) evlendirmek konusunda şart koşması ve talibin buna itiraz etmesi iki sistemin çatışması olarak görülür. Bu olayın Amr b. Hucr ve Avf b. Muhallim eş-Şeybânî arasında geçtiği rivayet edilir.¹⁷³⁵

Smith'e göre ataerkil aileye geçiş aşamalar şeklinde gerçekleşmiştir. Buna göre gerçek babalık, annenin kocasının baba olduğuna dair vurgu, Araplar için tarihi çok eski olmayan bir şeydir. Kabîlelerin nesebine dair rivayetler buna dair pek çok işaret barındırır.¹⁷³⁶ Zira bu hikâyeler annesi ile götürülen çocukların eğer sonraki evlilik sırasında doğmuş ise doğduğu kabîleye ait sayıldıklarını belirtir. Bunun da öncesini kabîle içerisine getirilen “yabancı” bir kadından doğan çocukların kabîlenin kanından sayılması oluşturur ki bu poliandri aşamasıdır. Smith'in bu konuda sunduğu örneklerden biri İcl b. Lüceym anlatısıdır. Buna göre İcl, hamile olduğu bilinen, bununla birlikte kocası tarafından boşanan bir kadına talip olmuştur. Bu evlilik doğacak olan çocuğun asıl babasına iadesi şartı ile gerçekleşmiştir. Ancak büyüyen çocuğun babasına iade edilmesine İcl'in akrabaları şiddetle karşı çıkmış ve gerçek babası ile çocuğun iadesi hususunda savaşmışlardır. Smith'e göre bu örnek gerçek babalık ile annenin kocası olmak arasındaki hukukî babalık arasındaki farkı ve ikincisinin önceliğini vurgulamaktadır.¹⁷³⁷ Burada da kocanın gerçek babalıktan ziyade kadının efendisi (ba'l), çocuğun ise koruyucusu olarak kabul edildiği öne sürülür.¹⁷³⁸ Bunun gibi çocuğun gerçek babasının kim olduğunun muğlaklaştığı kimi

¹⁷³⁴ Wilken, *el-Umûmetu inde'l-'Arab*, 16-24, 28.

¹⁷³⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 7/89; Smith, *Kinship and Marriage*, 124, 130.

¹⁷³⁶ Smith, *Kinship and Marriage*, 135.

¹⁷³⁷ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955), 1/181; Smith, *Kinship and Marriage*, 138-139.

¹⁷³⁸ Smith, *Kinship and Marriage*, 157.

nikâh uygulamaları Arap anaerkilliği fikrinin dayanakları arasındadır.¹⁷³⁹ Bununla birlikte istibdâ‘ gibi uygulamaları da bu dönemin bir özelliği sayar ki burada gerçek babalıktan ziyade o evlilikte kadının eşi olmak önemsenir. Smith’e göre bu, evlilik sadakati anlayışının eski Araplar’da bu tür uygulamaları kaldırır bir evsafa olması sebebiyledir ki İslâmî ve çağdaş döneme ait kimi uygulamalar buna dair kanıtlardır. Ona göre bunların öncesi fiziki babalığa kesin biçimde önem verilen bir dönem olmamalıdır. Müellif bu kabulden hareketle Arap nesep sisteminin, kabîlenin tek kandan gelmesi şeklindeki iddiasının ve bu iddia üzerine temellenen sistemin gerçek olmadığını düşünür.¹⁷⁴⁰ Bu da onun Arap toplumsal yapısında var olduğunu farz ettiği gelişimi ilham kaynağı M’Lennan’ın aşamalarına intibak ettirdiği noktalardan biridir ki bunu kendi de ifade eder. Burada işe koşulan kavramlar Nair ve onun gelişmiş hali olan Tibet poliandrisidir.¹⁷⁴¹

Smith’in vurguladığı şey babalık fikrinin, gerçek babalığın kaçınılmaz olduğu şartlardan önce yerleşmiş olduğudur. Bu durumda babalık kabîleye aitlik gibi bir kabule tekabül eder. Kabîleye ait bir sıfat kabul edilir. Bu da ataerkil babalığın üzerinde neşvünemâ bulduğu zemindir. Tibet poliandrisinde büyük kardeşin çocukların babası olarak ön plana çıkıyor oluşu ferdi/gerçek babalık konusunda önemli bir adımdır ve Smith’e göre buna ulaşılsa artık tam bir ataerkil sisteme ulaşılması kolaylaşır. Çünkü erkek kardeş kendini ön plana çıkaracak, tek eşli bir sisteme geçmek adına diğer kardeşler için başka eşler bulmaya meyilli hale gelecektir.¹⁷⁴²

Elbette bu aşamaya geçmek belli şartların varlığını iktiza eder. Bunlar evlilik içerisindeki kişilerin kardeşliği ve bu tür bir paylaşıma engel olacak duyguların yokluğudur¹⁷⁴³ ki kadının fertten ziyade bir kabîle/hay tarafından sahiplenilmesi durumunda gerçekleşir. Ganimet paylaşımı mezkûr anlayışın doğması için uygun bir zemindir zira kabîlelerin küçük gruplar halinde bulunduğu bir dönemde şahsi mülkiyet fikri yoktur ve kadınları tek başına sahiplenme kavgaları grubun bütünlüğünü bozacak

¹⁷³⁹ Hammûde, “Nazariyyetü’l-ensâb fi’l-mîzân”, 140. Zenatî’ye göre bu yaklaşım Araplar’a has değil, evrensel bir durumdur ve Araplar bu dönemde çağdaşlarından farklı değillerdir. Bkz. Zenatî, *Nüzümü’l- ‘Arab kable’l-İslâm*, 36.

¹⁷⁴⁰ Smith, *Kinship and Marriage*, 140-145.

¹⁷⁴¹ Smith, *Kinship and Marriage*, 145-146.

¹⁷⁴² Smith, *Kinship and Marriage*, 147.

¹⁷⁴³ Smith, *Kinship and Marriage*, 148.

niteliğe ulaşabilirdi. Erkeklerin akraba olmadığı Nair poliandrisine göre akrabalık; belli bir kana aidiyet sınırı çizdiğinden aynı zamanda bir meşruiyetin ve bunun dışındaki alanın da ortaya çıkmasını sağlamış oluyordu. Dolayısıyla kardeşler sınırı dışına çıkmak meşru kabul edilmeyecektir. Bu da tek kocalı evliliğin alt yapısını hazırlayan durumlar arasındadır. Smith İslâm öncesi evlilik çeşitleri arasında sayılan on kişinin bir kadınla birlikteliğinin olduğu bir durumda bir kadının akraba erkekler tarafından sahiplenilmesinin de mümkün olduğunu düşünür.¹⁷⁴⁴

Müellif poliandri hipotezi konusunda bütün şartların var olmadığını, örneğin bunun yaygın olduğuna dair yeterli örneğin olmadığını kabul eder. Bununla birlikte ortaya çıkan etkinin, sebeplerin mutlak varlığına işaret ettiğini kabul ederek bu boşluğu doldurur. Bu, var olduğu düşünülen tekâmül sürecinde bir boşluğun, delilleri bulunmasa bile var sayılmasıdır. Zira ona göre babalığa ulaşan sistem poliandri etkisindedir ve onun varlığını gösterir. Bunun için de poliandrinin herhangi bir zamanda varlığını göstermek yeterli olacaktır.¹⁷⁴⁵ Onun bu konuda direkt bir delil olarak kullandığı örnek Strabo'nun Yemen'e dair anlatısıdır ki buna göre evlilik kardeşler arasında ortaktır ve en büyük olanın kesin bir üstünlüğü söz konusudur. Zina soy dışından bir kişi ile ilişki ile ilgilidir.¹⁷⁴⁶

Smith'in poliandrinin varlığına işaret olarak yorumladığı argümanlardan biri kanna (كنة) kelimesidir ki oğlun ya da erkek kardeşin eşi anlamına gelir.¹⁷⁴⁷ Ancak kelimenin bir şair tarafından “kendi eşi” anlamında kullanılması; ayrıca İbrânîce ve Ârâmîce'de benzer kullanımların mevcudiyeti de bunu destekleyici olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁴⁸

Smith'in ba'l poliandrisine işaret olarak kabul ettiği diğer bir durum ise ölen kardeşin eşini alma hakkına benzer olarak kuzenin kuzen üzerindeki evlenme hakkıdır. Ona göre bu, çocukların ortaklaşalığının bir uzantısıdır. Ayrıca ölenin kızları konusunda, kişinin akrabalarının onların malı ve nikâhlanması konusunda velev ki

¹⁷⁴⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 150-152.

¹⁷⁴⁵ Smith, *Kinship and Marriage*, 158.

¹⁷⁴⁶ Smith, *Kinship and Marriage*, 158.

¹⁷⁴⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- 'Ayn*, 5/281.

¹⁷⁴⁸ Smith, *Kinship and Marriage*, 161.

istemeler dahi hak sahibi olması buna işaret eden argümanlar olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁴⁹

Smith'in anaerkilliğe işaret olarak sunduğu şeylerden biri Arabistan'da ana yanlı akrabalığın ve kendini anneye nispet eden kişilerin hala var olmasıdır.¹⁷⁵⁰ Aynı şekilde kabîleler arası ilişkilerde anne akrabalığının öne çıkması da bu doğrultuda değerlendirilmiştir.

Anaerkilliğin işaretlerinden bir diğeri ana yerli bir evlilikte çadırın kadına ait oluşudur ki Smith'in buna dair sunduğu şeyler arasında Hz. Peygamber'in eşlerinin her birine ait hücreler de bulunmaktadır. Çadırın kadına ait oluşu ve Sâmi dünyada bunun aynı zamanda aile, akraba grubu anlamına gelmesi müellife göre ana yanlı soyun bir işaretidir. Zira beyt/büyûtât terimi yönetici aileleri işaret eder. Ayrıca bir rivayette bahsedilen büyük bir kabîle reisinin üzerindeki çadırdan kubbeyi, onun yöneticiliğinin bir işareti olarak değerlendirir. Mızrak da bu otoritenin sembollerindendir. Ana yanlı soy sisteminde bunları karısı kocasına verir ki liderliğin ana yanlı ilerlediğinin bir göstergesi sayılır.¹⁷⁵¹

Anaerkilliğin kadim oluşu, erkeğin hâkim olduğu ve kadınların kabîle içerisine getirildiği evliliğin (ba'l) Araplar için yeni bir gelenek oluşuna dair bir kanıt putların cinsiyetleri ve hiyerarşisinden yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılır. Örneğin Kuzey Sâmilîleri arasında bu evlilik en üst seviyedeki putların da aynı çerçevede düşünülmesi ile eş zamanlıdır. Araplar arasında ise İsâf ve Nâile hariç bu şekilde bir putun varlığı bilinmez ki bu bölge de kuzey kültürünün etkisi altındadır. Diğer putlar ise "Allah'ın kızları" şeklinde düşünülür. Bununla birlikte Nebatîler ve Petra'da Lât, putların anası kabul edilir, erkek putlar ise onun oğullarıdır. Örneklerin çokluğu ise bunun genel bir kural olduğunu düşündürür. Ayrıca kimi putlara cinsi düzensizlikler isnat edilmesi de poliandrinin bir kalıntısı olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁵²

Anaerkillik ile ilişkilendirilen bir diğer olgu totemizmdir. Totemizm, bir kabîlenin herhangi bir bitki, hayvan ya da doğal nesnenin çocukları olduğuna dair

¹⁷⁴⁹ Buhârî, "Tefsîr", 101 (No. 4600);. Smith, *Kinship and Marriage*, 163.

¹⁷⁵⁰ Smith, *Kinship and Marriage*, 183-186.

¹⁷⁵¹ Smith, *Kinship and Marriage*, 202-203.

¹⁷⁵² Smith, *Kinship and Marriage*, 210-212.

inancını ifade eder. Bu şekilde mevcut topluluk ortak bir kandan geldiğine inanır ve birbirinin kardeşi kabul edilir. Dolayısıyla aynı totem mensupları evlenemezler. Ayrıca birbirine karşı bir akrabalık sorumluluğu hissederler. Totem aynı zamanda ilâhî bir tabiatla ilişkilendirilir. Bu durumda ilgili topluluk tanrı kabul edilen totemin çocukları haline gelir.¹⁷⁵³

Smith'in Araplar'da totemizmin olduğuna dair iddiaları Arap nesep sistemi ile doğrudan ilgilidir. Müellif özellikle kabîle isimlerinin bir baba ismi olmadıklarını iddia eder. Zira totemizm Arabistan'da babalığın ortaya çıkmasından daha önce hâkim olmalıdır ve kabîle isimleri bu dönemde teşekkül ettiğinden bir baba ismi olmamalıdır.¹⁷⁵⁴ Wilken de bunların hayvan isimleri olduğunu ve yaşamış gerçek kişilerin lakabı olmadığını düşünür.¹⁷⁵⁵ Mevcut isimlendirme mantığının kabul edilmesi kadim olanın ataerkillik olması gibi bir sonucu doğuracaktır. Bu, kabîle isimlerinin babaların lakabı olduğu şeklindeki düşünceye de bir karşı çıkış olarak değerlendirilebilir. Aslında totemizm, Arap anaerkilliği konusunda Smith'in tamamlayıcı argümanlarından biri olarak görülebilir. Bunu kadim Arap tarihine yerleştirmesinin sebebi ise totemizmin kabîle için çok genel akrabalıklar ihdas ediyor olmasıdır. Yani akrabalığın tanımlayıcı hale gelmesinden önce totem etrafında çok genel sınıflayıcı bir akrabalığın oluşması, kabîleden aileye uzanan daralmanın ve sınırlamanın ilk aşamasını oluşturması bakımından önemlidir.¹⁷⁵⁶ Kimi kabîle isimlerinin çoğul kalıpta olması ve her bir kabîle mensubunun bunun tekil halini kullanması da totemizmin işaretleri arasında değerlendirilmiştir.¹⁷⁵⁷ Kabîlenin hayvan ya da bitki ismi alması, kabîle mensuplarının bu “ismin” kanından geldiklerine inanması ve atfedilen ilâhî tabiat; yani kabîlenin putu gibi kabul edilmesi şeklindeki işaretler¹⁷⁵⁸ Smith'e göre Araplar'ın totemist bir evre yaşadıklarına dair işaretlerdir.

Bu konuda öncelikle öne çıkarılan bekleneceği gibi pek çok Arap kabîlesinin Esed, Sa'lebe, Dabbe, Ezd vb. gibi hayvan ismi taşıyor olduğudur.¹⁷⁵⁹ Smith'e göre

¹⁷⁵³ Smith, *Kinship and Marriage*, 218.

¹⁷⁵⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 221.

¹⁷⁵⁵ Wilken, *el-Umûmetu inde l-'Arab*, 12.

¹⁷⁵⁶ Smith, *Kinship and Marriage*, 259.

¹⁷⁵⁷ Smith, “Animal Worship”, 81.

¹⁷⁵⁸ Smith, *Kinship and Marriage*, 219.

¹⁷⁵⁹ Buna dair detaylı bir liste için bkz. Smith, “Animal Worship”, 79-80.

hayvan ve putlardan alınan kabîle isimleri diğer isimlere göre oldukça fazladır. İkincisi ise bu isim ile kabîle mensupları arasında kurulan bağdır ki sembolik ya da metaforik değil gerçektir. Yani kabîle biz “Benî Kelbiz” dediğinde bunu gerçekten kasteder. Zira insan ve hayvan arasındaki çizgi modern dönemdeki ayrıma henüz ulaşmamıştır. Ona göre insan ve hayvan arasındaki dönüşüme dair hikâyeler Araplar arasında da kabul edilir. Ayrıca birkaç hayvanın yenmesinin yasak oluşunun insandan dönüşme ya da insani özelliklere sahip olduğuna bağlanmasını da buna dönük işaretler olarak sunar.¹⁷⁶⁰ Bu hayvanlara tanrısal güç olarak bakılmasına dair hipotez ise müellife göre kimi kabîle isimlerinin put isimlerinden türetilmesi ile desteklenir. Putların hayvanlarla eşleştirilmesi konusunda ise Yeûk, Yeğûs, Nesr, Hamâme ve Zaby putlarını örnek verir.¹⁷⁶¹ Smith bu tür isimlerin büyük kabul edilen putlarda bulunmamasını ise bize ulaşan resmin çokça değişime uğraması olarak açıklar. Bunun işaretini ise cinlerin birer put olarak düşünülmesinde görür zira cinler hayvan ve tüylü canavarlar şeklinde düşünüldüğünden aralarında totem ile bir bağ olduğunu varsayar.¹⁷⁶² Ezcümle Smith’in bakış açısı Arap kabîle isimlerinin totemist dönemden tevarüs edildiği, totemin aynı zamanda tanrı kabul edildiği, kabîle mensuplarının onun soyundan olduklarına inandıkları ve bu inançtan doğan kardeşlik neticesinde kabîle dışından evlendikleri şeklindedir.¹⁷⁶³

Totemizm düşüncesi hem anaerkil hem de ataerkil düşünce içerisinde var olabilir. Bununla birlikte ikincisi birincisinden dönüşmüştür zira Smith’in bakış açısı M’Lennan’ı takip ederek bunun; toplumsal yapı ile sıkı ilişkisini öngörür.¹⁷⁶⁴ Araplar için ise bunun kaçınılmaz biçimde ana yanlı akrabalık ve poliandri ile bağlantılı olduğunu düşünür. Ona göre totemin dönüşümü bir hayvandan bir ataya doğrudur ve eğer ana yanlı dönem içerisinde gerçekleşirse bu isim bir kadın olacaktır. Kabîle ise bu kadının oğullarından türemiş şeklinde kabul edilecektir. Yine de Araplar özelinde kendilerine has gelişim süreçlerinin olabileceğini düşünür.¹⁷⁶⁵

¹⁷⁶⁰ Smith, *Kinship and Marriage*, 237-238.

¹⁷⁶¹ Smith, *Kinship and Marriage*, 243; Wilken, *el-Umûmetu inde ’l- ‘Arab*, 13.

¹⁷⁶² Smith, *Kinship and Marriage*, 245.

¹⁷⁶³ Smith, “Animal Worship”, 75-100.

¹⁷⁶⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 259.

¹⁷⁶⁵ Smith, *Kinship and Marriage*, 266-267.

Totemizm ve anaerkillik düşüncesinin bağlantısı ise farklı hayvan isimleri alan kabîle alt kollarının farklı kabîleler içerisinde yer almalarına rağmen akraba kabul edilmelerinde ortaya çıkar. Zira bu totem akrabalığının kadınlar üzerinden taşındığı bir dış evlilik siteminde olabilir. Ayrıca Araplar'da ana yanlı soyun mevcudiyeti de sistemin bu yönlü bir akrabalığa dayalı olmasını iktiza eder.¹⁷⁶⁶

Araplar'ın dış evlilik konusundaki tutumları anaerkilliğin cevap aradığı sorulardan biridir. Yukarıda Smith'in bunu kız çocuklarını öldürmeye dayandırdığı ifade edilmişti. Wilken ise bunun doğru olmadığını düşünür zira erkek nüfusunun tehlikeye daha açık oluşu onların kadınlara oranla daha fazla ölmesine sebep olduğundan böyle bir dengesizliğin varlığını makul bulmaz. Ancak Arap kültüründe var olan akraba ile evlenmekten hoşlanmama düşüncesinin bunun sebebi olduğunu düşünür. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Ömer gibi sahâbîlerin sözlerinde ve pek çok Arap atasözünde akraba ile evlenmenin doğacak çocukların fiziki olarak zayıf olmasına sebep olacağı belirtilir.¹⁷⁶⁷ Bununla birlikte amca kızı ile evliliğin öncelenmesi bir çelişki olarak görülür. Wilken'e göre Araplar'ın eşlerine -aralarında gerçekte böyle bir akrabalık olmamasına rağmen- amca kızı, kayın pederlerine ise amca demelerinin derinlerinde yatan sebep bu çelişkinin cevabıdır. Zira bu lafızlar anneleri farklı kardeş çocuklarının evlenebildiği anaerkil ve dış evlilik yapan bir ortamın ürünüdür. Bu durumda akrabalar arası evlilik de yapılabilir olmaktaydı. Bu, Araplar ataerkil döneme geçtiklerinde bir akraba evliliği haline geldi ancak uygulamaya devam ettiler. Âdeta bir istisna olarak kaldı. Wilken'e göre bunun sebebi bir dönem çokça tatbik edilmesidir.¹⁷⁶⁸

Araplar'ın anaerkil olduklarına dair kullanılan argümanlardan biri kimi kabîle isimlerinin, anneleri ya da onları yetiştiren bir kadından alınmış olmasıdır. Nasıl ataerkil isimler baba soyuna işaret ise ana yanlı isimler de anaerkilliğe işaret olarak kabul edilir. Özellikle kabileyi bir arada tutan ismin anne oluşu önemlidir.¹⁷⁶⁹ Örneğin M. Watt, Mekke ve Medine arasında kabîle isimleri üzerinden yaptığı kıyaslamada birincisinde ataerkilliğin -genel itibariyle- hâkim soy anlayışı olduğu sonucuna

¹⁷⁶⁶ Smith, "Animal Worship", 85-88.

¹⁷⁶⁷ Wilken, *el-Umûmetu inde 'l-'Arab*, 44-46.

¹⁷⁶⁸ Wilken, *el-Umûmetu inde 'l-'Arab*, 47.

¹⁷⁶⁹ Örn. bkz. Smith, *Kinship and Marriage*, 29-30; Zenatî, *Nüzümü 'l-'Arab kable 'l-İslâm*, 7.

varırken; Medine’deki Kayle, Hudeyle, Meğâle gibi isimleri anaerkilliğin henüz kaybolmamış izleri olarak yorumlar.¹⁷⁷⁰ Yine onun İbnü’l-Hanzaliyye gibi künyeleri Mekke’de henüz kaybolmuş anaerkiye işaret eden argümanlar arasında saydığını belirtmek gerekir.¹⁷⁷¹ Gramer açısından kabîle isimlerinin müennes fiiller ve zamirler alması, ayrıca Sâmi kavimler içerisinde bu tür kullanımların varlığı da bunu destekler. İbrânîcedeki anne kelimesinin aynı zamanda toplum anlamına gelmesi, Arapça’daki ümmet kelimesinin kökeninde üm olması gibi şeyler de buna dair göstergeler arasındadır.¹⁷⁷²

Anaerkilliğe delil olarak kullanılan argümanlardan bir grup, Araplar arasında modern döneme uzanan kimi uygulamalardır. İslâm’ın bütünüyle yasaklamış olduğu bu âdetlerin ayakta kalabiliyor oluşu anaerkilliği savunan bakış açısı tarafından önceki dönemde bunların yaygınlığı ve derinliğine işaret olarak yorumlanmıştır. Bu örneklerde kadınlar bir serbesti içerisinde bulunmaktadır. Yâkut el-Hamevî’nin Yemen civarındaki Mirbet şehrinde kıskançlığın az olduğu ve kadınların gün batımından itibaren “mutlak bir serbesti” içerisinde hareket ettiklerine dair ya da İbn Battûta’nın Umân’daki Nizvâ şehrine dair bu meyanda anlattıkları şeyler vb. anaerkinin yaşayan kalıntıları olarak yorumlanmıştır.¹⁷⁷³ Zira örnekler babalığın bilinmemesi gibi bir durumu doğurur ki bu da ana yanlı bir akrabalığı iktiza eder.

Yine bu bağlamda Araplar’ın dayı ile yeğen arasında sıkı bir bağ olduğuna dair kabulleri, dayının karakterinin büyük bir kısmını yeğenin tevarüs edeceğine, ahlakının yeğende ortaya çıkacağına olan inanç da anaerkil sistemin bir işareti olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁷⁴ Yine bu cümleden dayısının intikamı için mücadele eden Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]), ya da aynı amaç için dayılarının aşîretinden yardım isteme örneklerinde olduğu gibi intikam sorumluluğunun dayı ve yeğenler arasında cereyan etmesinin de anaerkinin kalıntıları olarak düşünüldüğünü belirtmek gerekir.¹⁷⁷⁵

¹⁷⁷⁰ Watt, *Hiz. Muhammed Medine’de*, 431.

¹⁷⁷¹ Watt, *Hiz. Muhammed Medine’de*, 427.

¹⁷⁷² Wilken, *el-Umûmetu inde’l-‘Arab*, 34; Smith, *Kinship and Marriage*, 75-100, 204 vd.

¹⁷⁷³ Wilken, *el-Umûmetu inde’l-‘Arab*, 30.

¹⁷⁷⁴ Wilken, *el-Umûmetu inde’l-‘Arab*, 37-38.

¹⁷⁷⁵ Zenatî, *Nüzümü’l-‘Arab kable’l-İslâm*, 241-242; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 220.

Nebatî, Hasaî ve Güney Arabistan yazıtları Arap anaerkilliğine dair olumlu yönde kullanılan argümanlar arasındadır. Özellikle Beeston'un sondaki gruba ait pek çok yazıtı anaerkillik çerçevesinde yorumlaması bu alandaki tartışmalara önemli bir ivme kazandırmıştır. Nebatî kadınların ev ve mezarlar inşa etmesi ve tapınaklara sundukları hediyeler; buradaki yazıtlarda üç nesil ana yanlı (örn. Kamkam brt. Vâile brt. Haramu: CIS I 198) soylarına işaret etmeleri, çocuklarına; kocalarına atıf yapmadan yer vermeleri hem kendi sosyal konumlarının yüksekliğine hem de ana yanlı akrabalığa, aynı zamanda kadının babası üzerinden miras alıp kocasından bağımsız olarak bunun sahibi olabileceğine dair bir gösterge olarak kabul edilmiştir. Nebatî kadınlar kendisi ve kızları adına mezar inşa ederken, kimi örneklerde buranın kullanım hakkının kızlar üzerinden torunlara ve kız kardeş çocuklarına bırakıldığı görülür. Yine bu cümleden bazı mezarlar için damatlara da kullanım hakkı belirtilmesi (CIS I 209) ana yerli evliliğin işareti olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁷⁶

Hasaî yazıtlar dört nesle varan anne soyu içermeleri ile dikkat çeker. Örneğin Sâc bölgesindeki bir mezar taşı makbûreyi üç nesil anne üzerinden “Ğadeye bt. Melîke bt. Şa‘bn bt. Ahd”¹⁷⁷⁷ şeklinde kabîlesine bağlamaktadır.¹⁷⁷⁸

Güney Arabistan yazıtları mezkûr iki gruba göre anaerkiye işaret olarak yorumlanan daha fazla öge barındırır. Bu konuda ilk olarak Smith'in poliandri olarak yorumladığı kral nesebi gelir ki Neş'ikerib Yuharhib (MS III. asrın II. yarısı) babası ve amcasına nispet edilerek sunulur.¹⁷⁷⁹ Yine W.W. Müller'in poliandriye işaret olarak yorumladığı benzer kullanımlar içeren AP 104, Ja 594, Ja 669, Ja 738 ve RES 4188 yazıtlarını belirtmek gerekir. Yazıtlarda örneğin iki kardeşin çocukları ve eşleri gibi ifadeler bu bağlamda değerlendirilmiştir.¹⁷⁸⁰

¹⁷⁷⁶ Smith, *Kinship and Marriage*, 313; Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 409; en-Nuaym, “en-Neseb ile'l-ümm”, 41; Mahdi Alzoubi vd., “Woman in the Nabataean Society”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 13 (2014), 166.

¹⁷⁷⁷ SHI 01 http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/corpus/pages/OCIANA_0047067.html (Çevrimiçi, 17/01/2022). Ayrıca SHI 07, SHI 33, Al-Jallad.Has 1 gibi Hasaî yazıtlar da bu tür nesep silsileleri içerir. Bkz. OCIANA.

¹⁷⁷⁸ Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 407.

¹⁷⁷⁹ Ja 2114, Fa 3, RES 3896 vd. Bkz. DASI.

¹⁷⁸⁰ Jamme, *Carnegie Museum*, 167-169.

Yazıtların içeriğine değinecek olursak; CIH 581’de aynı kabileden çocukları olmayan iki kadının, yine kendi kabîlelerinden yabancı bir erkekle kendi evlerinde çocuk sahibi olmak için birlikte bir süre yaşamaları, doğan çocuğun kesin biçimde kadına nispet edileceği istibdâ‘ ya da müt‘avari bir uygulamaya benzetilmiştir.¹⁷⁸¹ Ayrıca Ir 24’te evlendiği kadını evine getirmek başarısı için “tanrı” Almakah’a teşekkür eden kişinin ifadelerinde bunun şükre konu edilmesi ana yerli bir evliliğin işareti olarak yorumlanmıştır.¹⁷⁸² Benzer biçimde bir şehirden dışarıya kız vermenin yasaklanması (Nihm/al-Qutra), erkeğin evlilik sonucu ebeveynini terk edeceğine dair ifadeler (RES 4233) de bu tür bir evliliğin belirtisi olarak yorumlanmıştır.¹⁷⁸³

Evlilik sonrası çocuğun anneye nispeti konusunda ise Ja 700’de bir kadının boşanmış olduğu eşinden çocuğunu almak istemesi, aynı soydan ve aynı adamla evli olduğu düşünülen iki kadından birinin çocuk sahibi olduğu için şükrettiği Ja 686’da her iki kadının birden zikredilerek çocuğun anneye nispeti örnekleri benzer şekilde yorumlanmıştır.¹⁷⁸⁴ Bunun daha geniş ölçekli örnekleri olarak ise Ir 34’te aynı aileye mensup ve kendilerini Âl-i Cürhüm kadınları olarak niteleyen üç kadın, üç kız ve bir erkek, çocuklarına iyi dileklerde bulunurlar ki onlar “benâti Âl-i Cürhüm” olarak nitelendirilirler.¹⁷⁸⁵ Son olarak bir soy mensuplarının iki grupta; ismen belirtilen erkekler, erkek kardeşler, oğullar ve erkek akrabalar şeklinde erkekler ile; kız kardeşler, kızlar ve kadın akrabalar şeklinde ifade edildiği Fa 3 ve Fa 76 yazıtlarına işaret etmek gerekir ki sonuncusu A. Korotayev’e göre Güney Arabistan’dan derlenen diğer delillerin muğlaklığı ve yoruma açıklığının aksine ana yanlı grupların olduğuna dair net bir işarettir.¹⁷⁸⁶ Müellifin, yazıtı kısmen farklı tercüme ederek bu sonuca vardığını belirtmeliyiz. Ona göre bu, yaygın bir anaerkinin yerine yerel ve sınırlı sayıda anaerkil gruplara dair bir işarettir.¹⁷⁸⁷ İçeriğin detaylarına genel olarak bakacak

¹⁷⁸¹ A. F. L. Beeston, “Women in Saba”, *Arabian and Islamic studies*, ed. R.L. Bidwell (London: Longman, 1983), 9-10.

¹⁷⁸² Beeston, “Women in Saba”, 11; Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 412.

¹⁷⁸³ Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 413; en-Nuaym, “en-Neseb ile’l-ümm”, 39-40.

¹⁷⁸⁴ Beeston, “Women in Saba”, 10; en-Nuaym, “en-Neseb ile’l-ümm”, 42-43.

¹⁷⁸⁵ Ryckmans, “Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”, 410.

¹⁷⁸⁶ Korotayev’in muhtemel tercümeleri üzerinden ana yanlılığa işaret olarak değerlendirilebilecek Güney Arabistan yazıtlarına dair sunduğu kapsamlı bir liste için bkz. Korotayev, *Pre-Islamic Yemen*, 33 (Dipnot 47).

¹⁷⁸⁷ Korotayev, “Matrilineal Lineages”, 84-85.

olursak metindeki ilk grup fulân ve oğulları; X, Y, Z; erkek kardeşleri, oğulları ve diğer soy mensupları olarak ifade edilirken; ikinci grup X, Y, Z ...(erkek isimleri); anneleri ve kız kardeşleri; A, B, C...(kadın isimleri); erkek kardeşleri, ve bütün kadınlar; kız kardeşleri, kızları, kızlarının çocukları ve soylarına mensup kadınlar şeklinde ifade edilir. Korotayev burada ikinci grubun açık biçimde ana yanlı olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸⁸

3.5.3. Arap Anaerkilliği Düşüncesine Dair Değerlendirmeler

Bu konuya dair değerlendirmeler sunmadan önce genel olarak anaerkilliğin önceliğine dair pek çok eleştiri sunulduğunu belirtmek gerekir. Anaerkinin önceliğini sorgulayan, aile kurumunun bütün toplumlarda kutsal ve evrensel olduğunu savunan ve tekamülü reddeden Redcliffe Brown, Malinowski, Boas ve takipçilerini belirtmek mümkündür.¹⁷⁸⁹ P. Webster ise anaerkine dair çalışmasında bunu, erkeklerin ailenin başı olduğuna dair fikrin kadın erkine geçici bir süre terk edilmesi olarak görür. Özellikle kadınların mutlak iktidarı ellerinde tuttuğuna dair görüşün net şekilde, etnografik verilerle desteklenmediği, ana yanlı soy sistemlerinde bile iktidar gücünün erkekte olduğu müselleme bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Zira kadının annelik sebebiyle saygın oluşunun onun politik hâkimiyeti ya da yüksek konumuna işaret olarak değerlendirilmemesi gerekir.¹⁷⁹⁰

Araplar'ın babaların bilinmezliği, dolayısıyla anaerkil bir soy esasına göre yaşadıklarına dair kullanılan argümanların başında Buhârî'deki (ö. 256/870) Hz. Âişe'den nakledilen, Câhiliye dönemindeki nikâh çeşitlerine dair hadis gelmektedir. Burada bahsedilenler, ilki İslâm'ın onayladığı nikâh olmak üzere; kocanın temizlik döneminde eşini başka bir erkekle beraber ve ondan çocuk sahibi olmak üzere gönderdiği istibdâ', ondan daha az sayıda kişinin bir kadınla beraber olduğu ve doğan çocuğun¹⁷⁹¹ içlerinden birine nispet edildiği raht, râye sahibi kadınların pek çok

¹⁷⁸⁸ Korotayev, "Matrilineal Lineages", 86.

¹⁷⁸⁹ Korotayev, "Matrilineal Lineages", 83; Özbudun - Şafak, *Antropoloji*, 86-89, 365.

¹⁷⁹⁰ Webster, "Anaerki", 153-157.

¹⁷⁹¹ A. Bakkaloğlu'nun ilgili hadis metnindeki lafızlara dayanarak, bu durum sonucunda doğan çocuk erkek ise babanın sahipleneceği, eğer kız ise büyük ihtimalle öldürüleceği ihtimaline mebnî kadın tarafından büyütüleceğine dair yorumlarına dikkat çekmek gerekir. Bkz. Bakkaloğlu, *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku*, 82-83.

erkeklerle beraberlikleri sonucu doğan çocukların kâif marifetiyle bir adama nispet edilmesi şeklindeki “nikâh” olarak nitelenen birlikteliklerdir.¹⁷⁹²

Bu konuda belirtilmesi gereken ilk nokta hadisin metnindeki nikâh kavramının oldukça geniş kapsamlı, evlilik olarak nitelendirilemeyecek zina benzeri uygulamaları kapsar şekilde kullanıldığıdır. Örneğin câriyelerle yaşanan birliktelikler buna dahil edilmiştir.¹⁷⁹³ Binaenaleyh bunların yaygın evlilik biçimleri olduğunu düşünmek; poliandri benzeri uygulamaların kalıntısı olarak görmek ve genellemek aynı zamanda bunu üreten şartların da yaygın olduğunu var saymak anlamına gelecektir ki Smith’e göre temelinde ve’ d uygulaması bulunmaktadır. Ancak ve’ d özelinde bakıldığında bunun belli kabîleler ve bölgeler için sınırlı bir geçerliliği bulunur. Bu bakımdan bütün Arabistan’a genellemek doğru olmayacaktır. Dar bir bölgede İslâm’a yakın bir zaman diliminde geçerli olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁷⁹⁴ Kadınların evlilik başlatma ve bitirme konusunda özgür olduklarına dair rivayetler de bu çerçevede nadir örnekler olarak kabul edilmelidir.¹⁷⁹⁵

C. Zeydân da evlilik çeşitleri dahil olmak üzere Arap ve anaerkillik eşlemesi için kullanılan örneklerin genel itibariyle bir kâide kurmak konusunda oldukça yetersiz, nadir ve şaz örnekler olduğunu düşünür. Yine bu konuda bilinen tarihleri itibariyle Sâmi halkların anaerkil olduklarına dair bir işaret olmadığını belirtir zira Tevrat ya da Kur’an’da eleştiri amacıyla bile olsa böyle bir duruma atıf yapılmaz. Ayrıca yazıtlar ve Hammurabi kanunlarının da bu konuda olumlu bir veri sunmadığını belirtir.¹⁷⁹⁶

Bu konuda genellenen örneklerden biri Strabo’nun G. Arabistan’da poliandri benzeri bir uygulamaya dair anlatısıdır ki onun bizzat görmediği ve muhtemelen ilginç bulduğundan abartarak naklettiği, bir durumdur. Tam olarak anlamadığı geniş aile yaşantısını yanlış yorumladığı da düşünülür. Ayrıca ilgili metnin net tercümesinin

¹⁷⁹² Buhârî, “Nikâh”, 36 (No. 5127)

¹⁷⁹³ Seyfeyn, “el-Umûmetu inde’l-‘Arab”, 95; Bakkaloğlu, *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku*, 35, 43-45; Adnan Demircan, “Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 23.

¹⁷⁹⁴ Adnan Demircan, “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İSTEM* 2 (2003), 10, Dipnot 1.

¹⁷⁹⁵ Zeydân, *Ensâbü’l-‘Arab*, 25.

¹⁷⁹⁶ Zeydân, *Ensâbü’l-‘Arab*, 18-20.

yapılamayı ve bağlamın kesin şekilde ortaya konulamaması gibi sebepler de bunun büyük bir sistemi işaret eden kalıntı olarak kullanılmasını imkânsız kılmaktadır.¹⁷⁹⁷ W. Redhouse da güncel ve klasik kaynaklarda seyyahların ve ilgili kültüre yabancı kişilerin gözlemleri konusunda oldukça ihtiyatlı olunması gerektiğini belirtirken; poliandrinin var olsa bile bunun anaerkiye kesin biçimde sebep olamayacağını, bu doğrultuda bir işaret olarak kullanılamayacağını belirtir. Ona göre bu tür örneklerin sonunda, ilgili çocuğun bir şekilde babaya nispeti de babalığın önemine işaret etmektedir.¹⁷⁹⁸ Anaerkiye işaret eden güncel örnekler konusunda ise -ki bunun tarihî veriler için de geçerli olduğunu görmek mümkündür- bu mâlûmatın gelişigüzel; ilgili kültüre yabancı kişiler tarafından sadece belli bir konuda toplandığı ve toplayan kişilerin zihnindeki şemalara uygun biçimde mevcut resmi çarpıttıklarına dair eleştirilere rastlamak mümkündür.¹⁷⁹⁹

Poliandri konusunda öncelikle bu uygulama ile kız çocuklarının gömülmesi arasında bağ kuran bakış açısına dair Wilken'in itirazlarını hatırlamak mümkündür.¹⁸⁰⁰ Bununla birlikte onun vardığı noktanın burada sunmak istediğimiz şey olmadığı hatırlanacaktır. Araplar'ın ve'di kısıtlı biçimde uyguladıkları gerçeğinin yanında, hamiyetin geleneksel karakterleri oluşu, iştiraki evlilik/poliandri yapmalarına engel olarak görülmüştür. Ayrıca genellikle senelik yiyeceğin toplanabildiği, kadının bu yiyeceğin ve evin hâkimi, koruyucusu sayılarak itimat edildiği ya da erkeklerin savaş sebebiyle uzun dönem evden uzak kaldığı yerlerde kadın hâkimiyetinin ortaya çıktığı, dolayısıyla Arap toplumu için böyle bir durumun söz konusu olmadığı, yapılan değerlendirmeler arasındadır.¹⁸⁰¹

Anaerki ile alakası sorgulanan uygulamalardan biri müt'a nikâhıdır. Redhouse bu argüman üzerinden anaerkiye dair sonuç çıkarılamayacağını belirtir. Ayrıca bu evlilikten miras hakkının doğmamasının da babanın belirsizliğinden dolayı değil; buna dair hukukî bir engelin var olmasından kaynaklandığını belirtir.¹⁸⁰² Zeydân ise

¹⁷⁹⁷ Jamme, *Carnegie Museum*, 166; Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 20; Goldziher, *İslam Kültürü*, 37.

¹⁷⁹⁸ Redhouse, "Arabian Matriarchate", 278; Seyfeyn, "el-Umûmetu inde'l-'Arab", 96.

¹⁷⁹⁹ Wilson, *Genealogy and History*, 15.

¹⁸⁰⁰ Bkz. s. 392.

¹⁸⁰¹ Seyfeyn, "Ve'dü'l-benât ve'l-iştirâkiyye fi'n-nisâ", 213-214; Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 25.

¹⁸⁰² Redhouse, "Arabian Matriarchate", 279.

müt‘anın Araplar arasında yaygın olduğunu kabul etmekle birlikte bunun gelişigüzel ve bütünüyle kadının zevkine hitap eden akitsiz bir uygulama olmadığını hatırlatır ve erkeğin hâkim konumda olduğunu ifade eder.¹⁸⁰³ Ayrıca bu nikâhta da kadın erkeğin konumunu gözetererek bir tercih yapmak isteyeceğinden, babanın önemsenen bir konumda bulunacağını ve bütünüyle bilinmez olmayacağını vurgular. Muhtemel ardışık müt‘a uygulamaları da çocuğun en son babaya nispetine engel olmayacaktır.¹⁸⁰⁴

Anaerkiye dair sunulan kanıtlar arasında yer alan kişilerin ve kabîlelerin anneye nispeti konusunda da genel içerisinde az bir kısma tekabül ettiği, bir istisna teşkil ettiği söylenebilir. Var olan örnekler ise anaerki yerine daha farklı sebeplerin mevcudiyetine işaret eder.¹⁸⁰⁵ Bu sebeplerin ilki, ilgili kabîlenin anne isminin, babanın önüne geçmesidir. Suhârî bunun istisna oluşunu, mevcut zeminin ataerkil olduğunu “ğalebet ala benî fulân” [(mezkûr kadının ismi) o soy üzerine hâkim olmuştur] ya da “ğalebet alâ ismi ebîhim” [(mezkûr kadının ismi) o soy üzerine babalarının ismi yerine hâkim olmuştur] şeklindeki ifadesiyle belirtir.¹⁸⁰⁶ Benî Cedîle örneğinde ise kabîlenin baba üzerinden ismi ve soyu verilirken anneye nispetini “tereku’l-eb” (baba ismini terk ettiler) ifadesi ile dile getirmektedir. İbnü’l-Kelbî de bu durumların şaz oluşunu ifade eder biçimde anneye nispete dair özel kayıtlar düşer.¹⁸⁰⁷ Örneğin annenin bilinen ve saygın bir kişi olması bunun için bir sebeptir. Bu doğrultuda Benî Mahzûm’dan Muhammed b. Sayfî’nin anne annesi Hz. Hatice olduğundan onun çocukları Benî Tâhire olarak isimlendirilmektedir.¹⁸⁰⁸ Hz. Fâtıma soyu için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bu isim üzerinden Hz. Peygamber’le, babaları üzerinden olandan daha yakın bir bağ kurmaktadır. Böylece Hz. Peygamber’in oğulları şeklinde siyaseten büyük bir iddianın¹⁸⁰⁹ zemini oluşturulduğundan bu nispetin öne çıkarıldığını görmek mümkündür.

¹⁸⁰³ Zeydân, *Ensâbü’l-‘Arab*, 25.

¹⁸⁰⁴ Hân, *Esâtîrü’l-‘Arabiyye*, 65.

¹⁸⁰⁵ Zeydân, *Ensâbü’l-‘Arab*, 21-22; Seyfeyn, “el-Umûmetu inde’l-‘Arab”, 97.

¹⁸⁰⁶ Suhârî, *el-Ensâb*, 1/456-459.

¹⁸⁰⁷ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 428-489 vd.

¹⁸⁰⁸ İbnü’l-Kelbî, *Cemhere*, 90.

¹⁸⁰⁹ Haccâc ve Yahya b. Ya’mer arasında geçtiği belirtilen bir rivayette, birincisi buna karşı çıkarken; ikinci isim mümkün olabileceğini el-En’âm 6/84-85’teki Hz. İsa’nın Hz. Nûh’un soyundan biri olarak sunulmasını örnek vererek ifade etmektedir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, 1/419.

Aynı babanın çocukları arasında farklı annelerden olanların bir tasnife tâbi tutulmaları da anne neseplerinin ortaya çıkış sebeplerindendir. Bunun için meşhur bir örnek Hz. Ali'nin çocuklarının Hanefiyye, Kilâbiyye ve Tağlibiyye olarak nispet edilmesidir.¹⁸¹⁰ Kimi örneklerde ise annenin câriye olmasından dolayı bir nispete rastlanır ki bu da onların neseben düşüklüğüne işaret bakımından kullanılan bir metot olmalıdır. Yine babanın erken ölümü üzerine çocukların anneye nispet edildiklerine dair de örneklere rastlamak mümkündür.¹⁸¹¹

Özellikle Wilken'in anaerkil sistemin bir kalıntısı olarak öne sürdüğü dayının kişinin nesebinde önemli bir figür olarak kabul edilmesi konusunda “Çocuğun üçte biri dayınındır”, “Dayının nesebi uzun zaman sonra bile ortaya çıkar”¹⁸¹² ya da “Dayı baba gibidir”¹⁸¹³ şeklinde pek çok, kültürel kabulü yansıtıcı vecize sunulabilir. Ayrıca kişi baba tarafından akrabaları ile olduğu kadar dayısı ve anne tarafından akrabaları/dayıları ile de övünmektedir.¹⁸¹⁴ Bununla birlikte bu durum baba soyuna bir alternatif oluşturmaz. Pek çok örnek her iki asabiyye çatıştığı zaman baba tarafının ağır bastığını gösterir. Örneğin Hecres b. Küleyb'in babası, kendisi doğmadan dayısı tarafından öldürülmüştür ve yanında büyümesine rağmen babasının intikamı için onu öldürmüştür.¹⁸¹⁵ Hz. Ebû Bekir'in torunlarından Abdurrahman b. Kasım ise dayılarına karşı babasını savunduğu için annesi tarafından eleştirilmektedir.¹⁸¹⁶ Bu da kesin biçimde ataerkil bir sistemin onaylanması anlamına gelir. Ana yerli evliliğe örnek olarak sunulan¹⁸¹⁷ -Hz. Peygamber'in büyük dedesi- Hâşim b. Abdümenâf'ın Selmâ bt. Amr ile evliliğinden dünyaya gelen Abdülmuttalib'in, annesinin itirazına rağmen amcası tarafından Mekke'ye götürülmesi sırasında baba soyunun geçerliliği ve bunun bir anaerkil durum olmadığına dair işareti annenin dilinden ifade edilen “*Amcanın hakkı dayılarına galip geldi*”¹⁸¹⁸ anlamındaki dizelerde bulmak mümkündür.

¹⁸¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/19.

¹⁸¹¹ Hüsameddin, *el-Karâbe*, 201-204.

¹⁸¹² Hüsameddin, *el-Karâbe*, 217. Benzer malûmât için bkz. Zemahşeri, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/266.

¹⁸¹³ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 368.

¹⁸¹⁴ Dayım şeklindeki övünmeye dair kullanımlara örnekler için bkz. İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 188; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/544. “Dayılarım” şeklindeki bir örnek için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 11/160.

¹⁸¹⁵ el-İsfahânî, *el-Egânî*, 5/16; Hüsameddin, *el-Karâbe*, 223.

¹⁸¹⁶ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/394.

¹⁸¹⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 86.

¹⁸¹⁸ İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 27.

Redhouse ise olumsuz özelliklerin dayıya atfedilmesinin sebebi olarak babanın kutsallığı karşısında anne ve soyunun nisbî olarak ikincil konumu ve annenin toplum içerisinde tanınmadığından soyuna yönelik eleştirilerin dayıya yönlendirilmesini düşünmektedir.¹⁸¹⁹ Amca ve dayı kavramlarının çok genel akrabalıklar ifade etmesi de dildeki esneklikten kaynaklıdır. Buna pek çok dilde rastlamak mümkündür.¹⁸²⁰

Anneye nispet ve dayılık çerçevesinde Arap akrabalık sistemini iki farklı ve birbirine alternatif uç arasında görmek yerine ataerkil bir sistem içerisinde anne tarafından akrabalığın da önemsendiği bir kültürün hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Zira ataerkillikte bu bağlar bütünüyle göz ardı edilmez. Fortes'in kavramsallaştırmasıyla alternatif bir soy olmak yerine “tamamlayıcı neseptir/ilişkidir”.¹⁸²¹ Ataerkil olan Araplar kızlarının evlendiği soy ve annelerinin soyu ile evlilik bağından doğan bir akrabalıkla sıkı ilişkiler tesis ederler. Savaşlarda nâra atanlar kendilerini annelerine nispet ederler.¹⁸²² Fal oku çektikleri zaman Allah ve ninelerimizin adına çekiyoruz derler.¹⁸²³ Kabîle içerisinde ancak hür kadından doğanları hür sayarlar¹⁸²⁴ ve Hums uygulamasında anne soyunu da dikkate alırlar.¹⁸²⁵ Ancak bunlar Araplar'ın ana yanlı soy izlediklerine ya da anaerkil olduklarına dair yorumlanacak örnekler değildir. Bu durum her ne kadar hiç olmayan bağlara göre önemsenen bir akrabalık ifade etse de resmî bir soy inşası anlamına gelmez. İlgili soya ana tarafından bir bağ şeklinde gerçek soy bağı dışında mütalaa edilir.¹⁸²⁶

Araplar'ın totemist oldukları ve dış evlilik uyguladıklarına dair söylem de aynı şekilde zorlama değerlendirmeler üzerinden anaerkine bağlanmıştır. Smith Araplar'ın totemist olduklarına dair direkt deliller yerine işaretler olduğunu kabul etmektedir.¹⁸²⁷ Zeydân ise bu konuda yalnızca hayvan isimlerine dair iddianın dikkate alınabileceğini

¹⁸¹⁹ Redhouse, “Arabian Matriarchate”, 286.

¹⁸²⁰ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 24.

¹⁸²¹ Holy, *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*, 84.

¹⁸²² Buna dair bir örnek için bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/159.

¹⁸²³ Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 2/71.

¹⁸²⁴ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 170. Buna dair bir örnekte Ebû'l-Bahterî kendisini tavsif ederken “*Hür ve şerefli bir kadının oğlu arkadaşını teslim etmez...*” şeklinde cümleler kullanmaktadır. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, 1/266.

¹⁸²⁵ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 178.

¹⁸²⁶ Buna dair bir örnek için bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'n-Neseb*, 295.

¹⁸²⁷ Smith, *Kinship and Marriage*, 219.

vurgular ancak bu isimlerin sayısının genel içerisinde oldukça az olduğunu belirtir¹⁸²⁸ ki Smith için bu sayının artması teorinin tahkimi ile doğru orantılıdır. Ayrıca bu isimler birçok manaya gelirler. Smith ise hayvan anlamında kabul etmiştir. Smith bu teorisi için put isimleri üzerinden de bir arayışa girer ancak bu sayı yukarıda isimleri geçenler dışında oldukça azdır. C. Zeydân ise Smith'in hayvan şeklindeki putlar aramasının totemist teorinin hayvanlara tapınma ve onları kutsal kabul etme esası ile zıt olduğunu ifade eder.¹⁸²⁹ Ayrıca isimlendirmede hayvan isimlerinin seçilmesi birçok millette karşılaşılan bir durumdur ki erkekler için güç, cesaret gibi özelliklerin, kadınlar için ise zerafetin, güzelliğin örneği sayılan hayvan isimleri kullanılabilir. Dolayısıyla bunun ardında bir sistemin kalıntılarını bulmak yerine doğal süreçlerin ürünleri olduklarını kabul etmek gerekir.¹⁸³⁰ Bu isimlerin lakap olduğu ve kişisel meziyetlerin bu tür hayvan isimleri ile ifade edildiği şeklinde değerlendirmeler de bulunur. “Allah'ın arslanı” gibi ifadeler bunun sonraki dönem örneklerindendir.¹⁸³¹ Kabîle isimlerinin çoğul biçimde kullanılması ise ilgili ismin kabîle mensuplarının geneli için bir lakap haline gelmesi şeklinde, geçmiş milletlerde sıkça rastlanan oldukça basit ve doğal bir durum olarak görülmüştür.¹⁸³² Ayrıca temel bir yaklaşım olarak Araplar'ın kültürel olarak gelişmişliğinin onları totemist ve “ilkel” halklarla kıyas etmeyi imkânsız kıldığı ve totemin içtimai göstergelerinin bulunmadığına dair değerlendirmelere rastlamak mümkündür.

Anaerkilliğin önemli bileşenlerinden biri olan dış evliliğin Araplar arasındaki varlığına dair de soru işaretleri gündeme gelir ki bu sistemde tahayyül edilen evlilik yaşayışının geniş kabîle düzleminde değil alt birimler dahilinde olduğunu belirtmek gerekir.¹⁸³³ Bu konuyu da Smith'in cevaplanması zor bir soru olarak nitelendirdiğini ifade etmeliyiz. Ona göre Araplar bir dönem harici evlilik yapmış; daha sonra dahili evliliğe dönmüştür.¹⁸³⁴ Wilken de farklı bir sebebe bağlamakla birlikte buna katılır. Fakat Araplar'ın sistematik bir biçimde dış evlilik uyguladığına dair herhangi bir kanıt

¹⁸²⁸ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 29-30.

¹⁸²⁹ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 29-30.

¹⁸³⁰ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 31-32.

¹⁸³¹ Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 34-36.

¹⁸³² Zeydân, *Ensâbü'l-'Arab*, 36-38.

¹⁸³³ Bendelî Salîba el-Cevzî, “Mütercimim Önsözü”, *el-Umûmetu inde'l-'Arab*, mlf. G. A. Wilken (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2017), 8.

¹⁸³⁴ Smith, *Kinship and Marriage*, 215-216.

bulunmaz. Kuzenin amca kızı üzerindeki hakkı, uzak yerlere kız vermeye soğuk bakılması ve kabîle içi evlenmenin arzu edilir bir durum oluşu buna işarettir.¹⁸³⁵ Uzaklardan evlenmeye dair tavsiyeler ise bir sistemden ziyade doğal gözlem ve yaşanan tecrübelerin bir sonucu olarak benimsenmiştir. Bu bakımdan dış evlilik ve totem anlayışının olduğunu söylemek oldukça zordur.¹⁸³⁶

Batn kavramının kökeninin anne ile ilgili kabul edilmesi konusunda, batn kabîle tabakaları içerisinde kullanılan diğer terimler gibi baştan ayağa doğru bir sıralama içerisinde göğüsten sonra, uyluktan önce bir konumda bulunması sebebiyle bu ismi aldığı belirtilmelidir. Ümmet kelimesinin ise Arapça “üm”den değil; İbrânîce “emma” ya da Ârâmîce “emisa”dan türediği, ya da eğer Arapça “üm”den türediği kabul edilecekse bunun mecazi olarak bir şeyin aslı olarak anlaşılması gerektiği şeklinde değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Kabîle isimlerinin müennes oluşu, müennes fiiller ve zamirler alması konusunda ise buradaki durumun hakiki müenneslik olmadığı, her kabîle isminin önünde takdiri bir kabîle (قبيلة) kelimesi bulunması sebebiyle gerçekleştiği şeklinde açıklamalar yapılmıştır.¹⁸³⁷

Yazıtlar üzerinden anaerkil bir okumanın inşa edilmesi konusunda ise Smith’in kısıtlı sayıda yazıta atıf yaptığına yukarıda işaret edilmişti. Bu konuda A. Jamme, J. Ryckmans ve W. Müller gibi müellifleri yazıtları kendi bağlamları içerisinde değil; akıllarındaki uydurma teoriler çerçevesinde hayal güçlerine cevap verecek şekilde tercüme etmek ve yorumlamakla eleştirmektedir. Ona göre örneğin AP 104 yazıtında üç erkek kardeşin her birine bir kadın şeklindeki ifadeler, hatalı biçimde bütün kabîleyi ilgilendiren bir ortaklık şeklinde anlaşılmıştır. Yine Ja 594’teki iki kardeşin çocukları ve eşleri ifadesinin çarpıtılarak bir tür ortaklığa yorulduğunu; Ja 669 ve Ja 411 yazıtlarındaki gibi çocukların birkaç isme nispet edilmesinin ise bu çocuğun ortaklığına herhangi bir işaret taşımadığını belirtmektedir. Bu durum çocuğun yalnızca ilk kişiye ait olduğunu gösterir. Yine Ja 738’deki erkek kardeşlerin karıları şeklindeki

¹⁸³⁵ Anne ve babasının aynı kabîleden olmasıyla övünen bir şair için bkz. İbnü’l-Kelbî, *Nesebu Mead*, 1/41.

¹⁸³⁶ Hân, *Esâtîrü’l-‘Arabiyye*, 63-64.

¹⁸³⁷ Zeydân, *Ensâbü’l-‘Arab*, 22-23; Hammûde, “Nazariyyetü’l-ensâb fi’l-mîzân”, 130-132.

ibarede her bir kişinin eşi ifade edilirken bunun yanlış biçimde tek kişi olarak anlaşıldığını belirtmektedir.¹⁸³⁸

Nûre en-Nuaym da bu konudaki değerlendirmesinde yazıtlardaki terimlerin antropolog olmayan müellifler tarafından hakkıyla anlaşılmadığını ve net biçimde tercümelerinin yapılamamasından mütevellit tartışma konusu olduklarını belirterek bu malzeme üzerinden kesin bir hüküm vermenin imkânsızlığına işaret etmektedir. Hasaî ve Nebatî yazıtlardaki daha net anaerkil öğeler ise onun ifadeleriyle genel içerisinde oldukça az bir yekûna tekabül etmektedir. Bu bölgelerdeki anne nesebine dair öğelerin varlığını kabul etmekle birlikte kimi isimlerin müzekker ya da müennes oluşlarının kesin olmayışını mezkûr teoriyi zayıflatıcı unsurlar olarak görür.¹⁸³⁹ Müellifin yazıtların içerikleri konusunda ise örneğin Ja 700’de klasik bir evlilik sonrası velâyet çekişmesi olduğu, CIH 581’de istisnâî bir gayri ahlakî durumun yaşandığı ve genel bir adet şeklinde yorumlanmaması gerektiği, Ja 686’da çocuğun anneye nispetine dair açık bir işaret bulunmadığı şeklinde değerlendirmeler sunduğunu belirtmemiz gerekir.¹⁸⁴⁰

Lehte ve aleyhteki argümanlar karşılaştırıldığında Arap anaerkilliği konusunda olumsuz görüşte olanların İslam öncesi ve İslamî erken döneme dair İslam kaynaklarında sunulan ve arkeolojik bulgulardan hareketle çizilebilecek genel panoramaya mutabık olduğu söylenebilir. Çünkü bu konuda serdedilen deliller temelde iki nakısa ile mâlûldür: Bunlar örneklerin tikel oluşu ve temelsiz genellemeler yapılmasıdır. Bu bakımdan mezkûr örnekler anaerkillik gibi bir sisteme işaret edemeyecek, temel yapı içerisindeki sapmalara, nadir istisnalara işaret etmektedir. Ayrıca seçilen örnekler farz edilen bir toplumsal gelişim şemasındaki boşluklara yerleştirilmektedir. Bu bakımdan bağlamından koparılarak işe koşulmaktadırlar. Nadir ve istisnai bir örnek bu durumda bir önceki cümlede ifade edilen büyük bir sistemin yaşayan kalıntısı olarak görülebilmekte ve yanlış çıkarımlara sebep olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bulunduğu yer itibarıyla ana yapının uyumlu bir parçası olabilecek örnekler zorlama yorumlar üzerinden anaerkilliği olumlayıcı olarak

¹⁸³⁸ Jamme, *Carnegie Museum*, 165-169.

¹⁸³⁹ en-Nuaym, “en-Neseb ile’l-ümm”, 46.

¹⁸⁴⁰ en-Nuaym, “en-Neseb ile’l-ümm”, 42-45.

kullanılmaktadır. Birçok örnekte bağlamından koparılan rivayetlerin çarpıtıldığını görmek mümkündür.¹⁸⁴¹ Mezkûr gelişimsel süreçlerin bugün kabul edilmeyen bir teorinin parçası oluşu ise bu bakış açısını zayıflatan bir başka etkidir.



¹⁸⁴¹ Örn. Bkz. Smith, *Kinship and Marriage*, 160.'ta Abdurrahman b. Avf üzerinden sunulan değerlendirmeler.

SONUÇ

Nesep, sözlükte iki şeyi birbirine bağlamak gibi temel bir anlama sahiptir ve Arapça'ya has; diğer Sâmi dillerde bulunmayan bir kelimedir. Terim olarak kişiyi babası üzerinden nesep tabakalarına bağlayan kan bağıını ifade eder. Çoğulu ensâbdır.

Nesep iki tür olarak ele alınabilir. İlki kişi ile nesebin vardığı en üst nokta arasında baba oğul şeklinde ilerleyen ve diğer akrabalıklara yer vermeyen, lineer olarak da ifade edilen *nesebu bi't-tûl*; diğeri ise babadan başlayarak bütün oğulları içeren *nesebu bi'l-arz*dır. Bu sonuncusu dallanan/segmentik soy sistemi olarak adlandırılır. Babadan başlayan bu sistem, oğulların, kardeşleri ile birlikte karşılıklı olarak konumlandıkları bir yapıyı aileden başlayarak ilgili toplumun en üst seviyesine kadar ulaştırır.

Arap nesepleri segmentiktir. Bu da kişiden şecerenin en üst noktasına kadar belli tabakaları meydana getirmektedir. Bunlar bir önceki tabakayı içerisine alan babaları temsil eder. İç içe geçen bu yapılar tek bir atada/tabakada birleşirler. Genel olarak kullanılan taksime göre bunlar; şa'b, kabîle, imâre, batn, fahz ve fasîledir. Cizm, cumhûr, şa'b, kabîle, imâre, batn, fahz, aşîret, fasîle, raht, üsre, itret ve zürriyet şeklinde en geniş listesini sunabileceğimiz bu tabakalar arasında kesin sınırlar çizmek oldukça zordur ve birçoğunun tanımı birbiri ile neredeyse aynıdır. Ayrıca gerçek hayatla ne ölçüde uyumlu oldukları da önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar ki bunun cevabı genellikle sosyal zemini yansıtmakta yetersiz, oldukça karmaşık ve soyut şeyler oldukları yönündedir.

Nesep, Arap bireyi için onu tanımlayan kimliğin önemli bir parçasıdır. Devlet sisteminin olmadığı ortamda akrabaları ile dayanışmasını sağlayan ve koruyan bir kalkan mesabesindedir. Onu kabîlesine bağlar ve kabîle bireylerini bir arada tutar. Bu bakımdan temelde psikolojik ve sosyolojik yönlü bir kavram olarak kabîlevi toplumlarda birey açısından hayatî bir konum işgal eder. Kişi neseple bağlandığı kabîlesiyle hayat bulduğundan nesebiyle övünür ve ona yönelen saldırıları bertaraf etmeye çalışır. Nesep aynı zamanda kişinin soyu ile tarihsel bağlantısını sağlar. Böylece soyundan geldiği cedlerini hatırlar ve onların yaşadıkları tarihi kendi

kimliğinin/nesebinin bir parçası olarak yad eder. Kendini geçmişten şimdiki zamana uzanan, kabîle kimliğinin bir parçası olarak konumlandırır. Neseb ona geçmişten, atalarından gelen, kanla tevarüs edilen misyonun bir temsilcisi olma mükellefiyetini yükler.

İslâm sonrasında telif edilen neseb kitapları ve diğer kaynakların ağırlıklı olarak sunmuş olduğu şecere bilgileri ve nesebin kültürel yansımalarının yanında neseb kültürüne dair erken dönem örnekleri Kuzey ve Güney Arabistan yazıtlarında bulmak mümkündür. Kuzey’deki, özellikle Safaî ve Hismaî yazıtları uzun neseb silsileleri ile buna dair nümuneler sunar. Nebatî yazıtları ve Petra şehrindeki yazıtlar da neseb kültürünün kökenlerine ışık tutar. Güney Arabistan yazıtları ise Adnânî-Kahtânî ayrımının çıkış noktası, neseb kültüründe yaşanan dönüşüm, kabîle isimleri gibi noktalarda neseb kültürünün anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Nesebin en temel birimi olan baba ve oğul arasındaki ilişkiyi çözümlemek, Arap kültüründe nesebin önemini anlamak konusunda önemli ipuçları verir. Bu, aynı zamanda neseb kültürüne hayat veren tutumların da kaynağıdır. Şeceredeki bütün isimler kişinin “babalarını” temsil eder. Hangi seviyede bir babaya nispetin gerçekleşeceği ise içinde bulunulan durumun iktiza ettiği şartlara göre değişir. Zira vurgu yapılan nokta, kişiler ve gruplar arasında bir akrabalık öngörür ve politik durum bu çerçevede şekillenmiş olur.

Arap neseb anlayışında soyun resmî istikameti babalar üzerinden devam eder. Bununla birlikte anne nesebi de neseb kültürünün önemseydiği şeyler arasındadır. Bir biyografinin sunduğu temel mâlûmat arasında anne nesebi de bulunur. Kimi tanınmış şahsiyetler için on üç nesle varan anne nesebi her bir annenin baba yanlı nesebi verilerek sunulur.

Bir neseb silsilesi kişiden başlayarak Hz. Âdem’e ulaşır. Teorik olarak bu silsiledeki bütün isimler tarihsel olarak gerçekler, var olan sıralama ise bu kişilerin herhangi bir boşluk olmadan babadan oğula sıralanması şeklinde kabul edilir. Hal böyle iken neseplerdeki, kişiden yaklaşık beş-sekiz nesil civarı sonrası isimler biyolojik ve tarihsel sıralamaya göre değil; hafızanın, sözlü kültürün ve güncel ihtiyaçların bir yansıması olarak şekillenir. Bu da topluluk ve yer isimlerinin, kabîle

tarihinden hatırlanabilen kahramanların geriye dönük bir dizilimi sonucunu doğurur ki kronolojik pek çok çatlak bundan neşet eder. Bu çatlaklar kabîle için kan bağına aşan esneklikler sergilemeye imkân verir. Bu bakımdan bir nesep şeceresinin bütün seviyeleri aynı özellikte değildir. Nesep tabakaları ile de uyumlu olarak standart bir nesep silsilesi üç ana bölümde ele alınabilir. Bunlar kişiyi kabîle alt koluna bağlayan ferdi/kişî/kişisel nesep/i, kabîle alt kolundan kabîlenin ismine varan kabîle nesep/i, kabîlelerin Adnân ve Kahtân'a bağlandığı kabîle üstü neseplerdir. Adnân ve Kahtân, nesep sistemi açısından Arap neseplerinin sona erdiği/başladığı ve geleneksel bir “güvenilmezliğin” de ortaya çıktığı sınırdır. Bu kısımdan sonra Tevrat literatüründen menkul nesepler kullanılarak Hz. Âdem'e varılır.

Nesep seviyelerinin her biri kendi içerisinde bazı hususiyetler ve problemler barındırır. İlk seviye olan kişî nesep/i, ilgili kişiden onun batnına uzanır. Ortalama ilk beş ila sekiz nesil olmak üzere nesep bilgilerinin bizzat biyolojik izleri takip ettiği alandır ve nadir istisnalar hariç değişim ve manipülasyona kapalıdır. Kişisel nesep/i ilgili kişinin nesebi hakkında bilgi bulunmaması, annesine, amcasına, üvey babasına, kendisini evlatlık alana nispet edilenlerin varlığı bu konudaki problem alanlarını teşkil eder.

Kabîle nesep/i kişî nesep/i'nin bittiği ve fahzlardan başlamak üzere grup isimlerinin birbiri ile akrabalıklarının verilerle kabîle ismine vardığı seviyedir. Bu seviyeler biyolojik izlerin kabîle ismine doğru muğlaklaştığı, grup isimlerinin ve önemli kişilerin baba oğul ilişkisi içerisinde yer aldığı silsileler içerebilir. Kabîleler başka kabîleler ile birleştiklerinde yeni duruma göre düzenlenirler.

Adnân ve Kahtân, kabîlelerin kendisine bağlandığı iki şa'bdır. Bu iki seviye kabîlelerin bağlandığı ve teorik olarak bütün Araplar'ın nesebinin vardığı yerdir. Bu ayrımın ne zaman oluştuğu konusu tartışmalıdır. Bunun İslâm öncesindeki bedevî-hadarî ayrımının İslâmî dönemdeki yansıması, Suriye bölgesindeki yerleşik ve sonradan gelen kabîleler arasındaki karşıtlığın sonucu, ya da hille ve hums uygulamasının genişlemiş bir şekli olduğu şeklinde görüşler bulunur. Bununla birlikte bu iki kavramın kökleri konusunda şu yaklaşım daha muhtemel görünmektedir: Bu iki

isim Câhiliye döneminde mevcuttur ancak İslâmî dönemde gerçekleşen politik çekişmeler sonucu iki önemli nesebî figür haline gelmişlerdir.

Adnân ve Kahtân'dan sonraki nesepler insanlık tarihinin gelişim sürecini sembolize eder. Arap nesepleri bu seviye üzerinden Peygamberler tarihi ve evrensel tarih ile muttasıl hale gelir. Bu seviye aynı zamanda insanlığın Hz. Nûh'un üç oğlundan türeyişini ve Araplar'ın Sâm ile bağlantısını ortaya koyar. Ayrıca özellikle Şuûbiyye döneminde Araplar ve diğer milletler arasındaki tartışmalarda bu seviyedeki nesepler işe koşulmuştur.

Nesep bilgisi kabîle ortamında doğduğundan ve köken itibarıyla yazılı olmayan bir formda, sözlü kültürün ürünü olduğundan bu çevrenin özelliklerini taşır. Bununla birlikte nesebe dair mâlûmatı yazılı kaynaklar üzerinden elde etmekteyiz. Bu bakımdan yer yer ikisi arasında çelişkiler doğar. Zira sözlü kültür ortamında nesepler yazılı halde değildir. Güncel olana göre düzenlenirler ve salt bir ezberleme eyleminin -bazı durum ve hafızası kuvvetli kişiler hariç- nadiren konusu olurlar. Yazılı kayıtlar ise bunu sistematik bir biçimde kaydederler. Dolayısıyla nesebin gerçek formunun aynı zamanda bir esneklik barındırdığı ve yeni durumlara uyum sağladığı hem genel olarak antropolojinin çağdaş kabîleler üzerinde yaptığı tespitler hem de Arap nesep kültürüne dair mâlûmat üzerinden varılan sonuçlar çerçevesinde fark edilebilir.

Nesep Araplar'ın Câhiliye döneminden tevarüs ettikleri ve önemsedikleri bir olgudur. Onlar kendilerini bu özellikleri ile diğer milletler içinde müstesna bir yere konumlandırırlar. Bununla birlikte nesep kültürünün gelişmesinde salt bir kabîle-nesep ilişkisi ve soyun önemsenmesinden daha fazla şey aramak gerekir. Bu da erken İslâmî dönemde yaşanan birtakım gelişmelerde cevap bulur. Bu dönemde şehirlerin kurulmasında kabîlelerin resmî birer birim kabul edilerek mahallelere yerleştirilmeleri, yapılan yerleştirme sırasında nesebî yakınlığın dikkate alınması, nesep kültürünü resmî düzlemde kabul edilen bir vakıa haline getirmiştir. Ayrıca şehirlerdeki mücadele ortamının kabîle gibi yüksek güç gerektiren yapıları iktiza etmesi de nesep kültürünü besleyen etmenler arasındadır. Fetih ordularında kabîle esasına göre tanzim ve ganimet

dağıtımının yapılması, kabîle asabiyyesinin bu şekilde olumlu fayda için kullanılması da aynı doğrultuda etki gösteren bir faktördür.

Divanlar da bu konuda önemli katkısı zikredilmesi gereken bir başlıktır. Burada ilk vurgulanması gereken nesebin ekonomik bir fayda ile ilişkilendirilmesidir ki neseplerin ön plana çıkması bakımından birincil sebep olarak mütalaa edilebilir. Bu konudaki ikinci önemli nokta, o güne kadar sözlü olarak gelen birikimin idarî bir fayda çerçevesinde sistematik biçimde kayda geçirilmesidir. Bu da nesepleri ana çatı itibarıyla yazılı hale getiren bir ameliyedir. Nesebin bir ilim olarak teşekkülündeki ilk nüveyi oluşturan ve kurallarını vazeden bir uygulamadır.

Nesebin Arap kültüründe yer etmesine dair ileri sürülecek en önemli başlıklardan biri siyasetle sıkı bir ilişki içerisinde olmasıdır. Zira siyasî duruma göre manipüle edilip yeni şartlara uygun hale getirilebilirler. Elbette bunlar kabîle ve kabîle üstü nesepler seviyesinde gerçekleşir. Kabîle içi dengelerden başlayarak özellikle Emevîler döneminde imparatorluk siyasetinde kabîlelerin ön plana çıkmasına kadar uzanan geniş etki alanı her ikisi arasındaki ilişkiyi çok yönlü ve döngüsel bir biçimde gündeme getirmiştir. Nesebin kabîleleri siyaseten yönlendirmenin önemli bir aracı olarak kullanılması ve bunun bütün sosyal ve siyasî alana tezahür edici bir şekilde yansımalarının gerçekleşmesi onu, güçlü kültürel kökleri üzerinde muhkem bir yapı olarak inşa etmeyi başarmıştır. Bunun yanında halifelerin ve bazı valilerin neseplerin tedvînine dair özel ilgileri ve buna dair görevler tevdi etmeleri de nesep kültürü ve literatürünün gelişmesine katkı sağlamıştır.

Şuûbiyye nesep kültürünün ve bunun bir parçasını teşkil eden literatürün gelişmesine, kimi bakış açılarına göre literatürün doğuşuna sebep olan ana âmillerden biridir. Şuûbiyye tartışmalarının bir kısmının nesepler üzerinden yürütülmesi, Arap olmayan halkların kendilerine Arap nesepleri uydurmaları ya da belli noktalardan kendilerini bu neseplere eklemlmeleri, Arap olmayanların özellikle Kahtân sonrası nesepler üzerinden Peygamberler ile akrabalıklarını ortaya koymaya çalışmaları, Arap olmayan kökenleriyle övünmeleri ve Araplar'ı nesepleri üzerinden küçümsemeleri, karşı tarafın bir aksülamel olarak neseplerini ön plana çıkaran ve bunları savunan argümanlar öne sürmesi nesep kültürünü önemli ölçüde etkilemiştir. Ayrıca nesep

bakımından üstünlüğün insanların Allah katındaki eşitliği çerçevesinde tartışmalara konu olması, neseplerin salt bir soy üstünlüğü, kabîleye mensubiyet, Arap olmanın kanıtı gibi alanlarla birlikte daha akılcı bir zeminde tartışmaya açılmasına sebep olmuştur.

Nesep kültürünün gelişim ve dönüşümünde etkin olan sebeplerden biri de İslâm'ın getirmiş olduğu Müslümanlar arası mutlak eşitlik anlayışıdır. Bu ilke nesep kültürünün içerisinden yükseldiği kabîle asabiyyesinin olumsuz yönlerini kabul etmemekte ve yasaklamakta; yerine bütün müminleri bir yapı altında kardeşler olarak ilan etmektedir. Ayrıca akrabalar arasındaki bağın da canlı tutulmasını istemektedir. Bu bakımdan İslâm, kabîle ve üstü düzeylerde neseplerin siyasî bir kardeşlik olarak ifade edebileceğimiz asabiyye temelli ve müminler topluluğu içerisinde ayrışmaya yol açan bir zihniyetle kullanılmasını reddetmektedir. Bununla birlikte nesep kültürü bütünüyle istenilen ölçüde dönüşmemiştir. Yer yer nesebi düzenleyen el-Hucurât 49/13 gibi âyetlerin ve akrabalığı önemseyen kimi hadislerin bu bağlamda nesebi olumlayıcı şeyler olarak yorumlandığı görülür. Ayrıca nesep bilgisinin Hz. Peygamber'i ve sahabeyi tanıma, hilâfete kimin geleceği konusundaki tespitler, cizyenin kimden tahsil edileceği meselesinde kullanılacak detaylar sağlaması da bu konudaki gerekliliğin sebepleri olarak ileri sürülmüştür.

Nesep konusunun taalluk ettiği problem alanlarından biri anaerkilliktir. Bu, evrim düşüncesinin bir parçası olarak insanlığın sosyal düzeninin cinsel serbesti ve anaerkil dönemden geçerek ataerkilliğe ve tek babalı aileye geçtiğini savunmaktadır. Bu çerçevede Wilken ve Smith; kadınların evliliği başlatma ve bitirme özgürlüğüne sahip olduklarına dair bazı örnekler, ana yerli evlilik örnekleri, anneye nispet edilen kabîleler ve kişiler, müt'a nikâhı, kabîle isimlerinin müennesliği, ümmet, batn ve rahm gibi kelimelerin anne akrabalığından mülhem şeyler olduğu argümanları üzerinden yaşadıkları çağın bir yansıması olarak Araplar'ın bir dönem anaerkil olduklarına dair fikirler ileri sürmüşlerdir. Yine yazıtlar üzerinden hareket ederek anaerkilliğin izlerinin olduğuna dair fikir ileri sürenler bulunmaktadır.

Araplar'ın bir dönem anaerkil olduklarını savunan kişiler öncelikle genel olarak anaerkilliğin olmadığı şeklinde bir eleştiriyile karşılanmışlardır. Zira bu,

müellifin kafasında oluşturduğu tekâmül aşamalarına göre örnekleri ayıklayıp belli bir şema oluşturmaktan ibarettir. Arap sosyal yaşantısına dair yapılan değerlendirmeler ise istisnâî rivayetlerin genellemesinden ve bunlardan umumi kâideler çıkarma gayretinden oluşmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abbas, İhsan. *Târîhu Devleti'l-Enbât*. Amman: Daru's-şürûk li'n-neşr ve't-tevzî, 1987.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri: Language and Literature*. 4 Cilt. Chicago: The University of Chicago, 1972.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.
- Abîd, Ahmed Muhammed. "Medhal: Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve kitâbuhu". *İftirâk*. Ebûzabî [Abudabi]: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2010.
- Abu-Lughod, Lila. *Peçeli duygular = Veiled sentiments*. çev. Suat. Ertüzün. İstanbul: Epsilon, 2004.
- Abu-Lughod, Lila. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World". *Annual Review of Anthropology* 18 (1989), 267-306.
- Ahmed, Asad Q. *The Religious Elite of the Early Islamic Hijâz: Five Prosopographical Case Studies*. Oxford: Unit for Prosopographical Research, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- el-'Akîkî, Yahya b. Hasan b. Ca'fer. *Kitâbu'l-Mu'akkibîn min veledi İmâm Emîri'l-mü'minîn*. thk. Muhammed Kazım. (Kum : Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi en-Necefi, 1322).
- Alawneh, Sharif. *Şi'ru Ertât b. Süheyye el-Mürrî: min şu'arâi 'asri'l-Ümevî*. Amman: Camiatu Betra, 2006.

- Albright, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 2. Basım, 1941.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l- 'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut ; Londra: Dârü's-Saki, 2001.
- Ali, Cevâd. "el-Müdevvenâtü'l- 'Arabiyye limâ kable'l-İslâm". *Mecelletü'l-Mecmai'l- 'İlmi'l- 'Irakî* 31/3 (1980), 196-239.
- Ali, Salih Ahmed. *Muhâdarât fî't-târîhi'l- 'Arab*. Bağdad: Matbaatül-irşâd, 1968.
- Ali, Salih Ahmed. *Tanzîmâtü'l-ictimâ'yye ve'l-iktisâdiyye fî'l-Basra fî'l-karni'l-evvel el-hicrî*. Bağdad: Matbaatü'l-Maârif, 1953.
- Alisøy, Dorthea Rennestraum. *Affiliations Carved in Stone: An Analysis of Kinship and Social Structure in the Safaitic Inscriptions*. The University of Bergen, Master Thesis, 2017.
- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l- 'Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eseri. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Alzoubi, Mahdi vd. "Woman in the Nabataean Society". *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 13 (2014), 153-160.
- Apak, Adem. "Abbasiler Döneminde Şuubiyye Hareketi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti Külliyyatı*. 6/225-248. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Apak, Adem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Apak, Adem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017.
- Apak, Adem. "Şuûbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*. 39/244-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

- Aras, Ömer. *İslam Öncesinden Hz. Muhammed'in (s) Vefatına Kadar Kinde Kabilesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kadın*. İstanbul: Kurtiş Matbaası, 9. Basım, 1997.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd. *Şerhu mâ yeka 'u fihi 't-tashîf ve 't-tahrîf*. thk. Abdülazîz Ahmed. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1963.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü 'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Abdülmecid Katameş. 2 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1964.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001).
- Atvân, Hüseyin. *er-Rivâyetü 't-târîhiyye fî Bilâdi 'ş-Şâm fî 'l-asri 'l-Ümevî*. Amman: Dârü'l-Cil, 1986.
- Avanzini, Alessandra. "Ancient South Arabian Anthroponomastics: Historical Remarks". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 36 (2006), 79-85.
- al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Bachofen, Johann Jakob. *Söylence, Din ve Anaerki*. İstanbul: Payel Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bakkaloğlu, Abdüssamet. *Cahiliye Dönemi Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Beeston, A. F. L. "Epigraphic South Arabian Nomenclature". Raydan : *Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy* 1 (1978), 13-21.
- Beeston, A. F. L. "Kingship in Ancient South Arabia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15/3 (1972), 256-268.
- Beeston, A. F. L. "Women in Saba". *Arabian and Islamic studies*. ed. R.L. Bidwell. 7-12. London: Longman, 1983.

- Beeston, A. F. L. -
Ayalon, A. “Sha’b”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. 9/150-152. Leiden: Brill, 1997.
- el-Bekrî, Abdullâh b.
Abdilazîz b.
Muhammed b. Eyyûb
b. Amr. *Mu‘cemü me’sta‘cem min esmâ’i’l-bilâd ve’l-mevâzi*. thk. Mustafa es-Sekka. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, t.y.
- Belâzürî, Ebü’l-Hasen
Ahmed b. Yahyâ b.
Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü’l-eşrâf*. thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1996.
- Belâzürî, Ebü’l-Hasen
Ahmed b. Yahyâ b.
Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu’l-büldân*. Beyrut: Dar ve Mektebetü’l-Hilal, 1988.
- Bendelî Salîba el-
Cevzî. “Mütercimin Önsözü”. *el-Umûmetu inde’l-Arab*. mlf. G. A. Wilken. Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlık’ta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Editor “Hasab wa Nasab”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. ed. Bernard Lewis vd. 3/238-239. Leiden: Brill, 1986.
- Bernasconi, Robert. *İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefî Düşüncede İrk ve İrkçilik*. çev. Zeynep Direk vd. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Bernheimer, Teresa. *Ali’nin Ailesi (The Alids: the first family of Islam, 750-1200.)*. çev. Kolektif. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Beyhakî, Ahmed b.
Hüseyn. *el-Câmi‘ li-şu‘abi’l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. 14 Cilt. Bombay: ed-Dârü’s-Selefiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebü’l-Hasan
Zâhirüddin Ali b. Zeyd
b. Muhammed. *Lübâbü’l-ensâb ve’l-elkâb ve’l-a‘kab*. thk. es-Seyyid Mehdi Recai. 2 Cilt. Kum: Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’âşi, 2. Basım, 2007.
- Biddle, D. White. *The Development of the Bureaucracy of the Islamic Empire During the Late Umayyad and Early Abbasid*

- Period. Ann Arbor: The University of Texas at Austin, Ph.D., 1972.
- Bilbürrî, Muhammed
b. Ebî Bekr b.
Abdullah b. Musa. *el-Cevhere fî nesebi'n-nebî ve ashâbuhü'l-aşere*. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983.
- Binbaş, İlker Evrim. "Structure and Function of The Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200- Islamic Historiography (1200-1500)". *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan = Hudûdü'l-âlem : İsenbike Togan'a Armağan*. ed. Nurten Kılıç-Schubel. 465-544. İthaki : İstanbul, 2011.
- Blankinship, Khalid Yahya. "The Tribal Factor in the 'Abbasid Revolution: The Betrayal of the Imam İbrâhîm b. Muhammad". *Journal of the American Oriental Society* 108/4 (1988), 589-603.
- Bloch, Marc. *Feodal Toplum*. çev. Melek Fırat. İstanbul: Isık Yayınları, 2007.
- Boas, G. "Önsöz". *Söylence Din ve Anerki*. mlf. J. J. Bachofen. 13-26. İstanbul: Payel Yayınları, 2019.
- Bohannan, Laura. "A Genealogical Charter". *Africa: Journal of the International African Institute* 22/4 (1952), 301-315.
- Bozkurt, Nebi. "Hâtıb b. Ebû Beltea". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*. 16/444-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Briffault, Robert. *Analar*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınları, 1990.
- British Association for the Advancement of Science. *Report of the British Association for the Advancement of Science*. London: John Murray, 1884.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 2001.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihü'l-evsat*. thk. Mahmud İbrahim Zayed. Kahire: Mektebetu Dari't-Tüuras, 1977.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şii-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dini Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Caetani, Leona. *İslam Tarihi (Annali dell'Islam)*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. Ankara: Ankara Okulu, 2020.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Ali Bu Mülhim. 3 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 2002.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1991.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el-Osmaniyye*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Resâilü's-siyâsiyye*. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 2002.
- (Caskel), Hisam Ibn Muhammad al-Kalbi. *Gamharat an-Nasab Das Genealogische Werk Des Hisam Ibn Muhammad Al-Kalbi: Einleitung, Die Tafeln*. nşr. Werner Caskel, Gert Strenziok. 2 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1966.

- Caskel, W. “Adnân”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. I/210. Leiden: Brill, 1979.
- Cebûrî, Yahyâ. *Şi‘ru Ömer b. Lece’ et-Teymî*. Kuveyt: Dârü’l-Kalem, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur‘ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-luğa : Sîhâhu’l-luğa*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1987.
- Cihan, Sâdık. “Şuubiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 53-62.
- Clark, V. A. *A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan*. Ann Arbor: University of Melbourne (Australia), Ph.D., 1980.
- Corbett, G. J. “The Signs That Bind: Identifying Individuals, Families and Friends in Himaic Inscriptions”. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 23 (2012), 174-190.
- Crone, Patricia. “Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?” *Der Islam* 71/1 (1994), 1-57.
- el-Cümeylî, Hudayr Abbas. *Kureyş*. çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- el-Cümeylî, Reşîd. *Târîhü’l-‘Arab*. Beyrut: Müessesetü’l-Lübnaniyye li’l-Kitabi’l-Ekadimi, 2014.
- Çınar, Aliye. *Antropolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- D. Volkan, Vamık. *Kanbağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.
- ed-Dabbî, Ebü’l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya‘lâ. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire : Dârü’l-Maârif, 1942.
- DASI, Digital Archive for the Study of Pre- <http://dasi.cnr.it>, ts. Erişim 14 Ekim 2020.

islamic Arabian
Inscriptions: Project.

- Della Vida, G. L. “Muḥammad Ibn Ḥabīb’s ‘Matronymics of Poets’”. *Journal of the American Oriental Society* 62/3 (1942), 156-171.
- Della Vida, G. L. “Nizar b. Ma‘add”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 8/82-83. Leiden: Brill, 1997.
- Della Vida, G. L. “Pre-Islamic Arabia”. *The Arab Heritage*. ed. N. A. Faris. 25-57. New York: Russell & Russell, 1963.
- Dellû, Burhâneddin. *Ceziretü’l-Arab kable’l-İslam*. Beyrut: Darü’l-Farabi, 2001.
- Demircan, Adnan. *Bedevi*. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. “Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”. *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (2013), 21-42.
- Demircan, Adnan. “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”. *İSTEM* 2 (2003), 9-32.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihi’nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Dijkstra, Klaas. *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*. Leiden: Brill, 1995.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Mücâlese ve cevâhiri’l-‘ilm*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân. 10 Cilt. Bahreyn: Câmiatü’t-Terbiyeti’l-İslâmiyye, 1998.
- Dokgöz, Hatice. *İslâm Siyasi Tarihinde Şürahbil Bin Hasene*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998.
- Donner, Fred McGraw. "The Bakr b. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam". *Studia Islamica* 51 (1980), 5-38.
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University, 1981.
- Dresch, Paul. "Segmentation: Its Roots in Arabia and Its Flowering Elsewhere". *Cultural Anthropology* 3/1 (1988), 50-67.
- Dresch, Paul. *The Northern Tribes of Yemen: Their Organisation and Their Place in the Yemen Arab Republic*. PQDT - UK & Ireland. Ann Arbor: University of Oxford (United Kingdom), D.Phil., 1982.
- ed-Duğaysîr, Abdülaziz b. Sa'd. "Meâlimu'z-zarûriyye li-tâlibi ilmi'n-neseb". *el-Arab* 7-8/41 (2006), 537-548.
- Dûrî, Abdülazîz. *Evrâk fî 't-târîh ve 'l-hadâre: Evrâk fî İlmi 't-târîh*. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Dûrî, Abdülazîz. *Neş'etü 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*. el-Ayn: Merkezu Zayed li't-Tülas ve't-Tarih, 2000.
- Dûrî, Abdülazîz. *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*. çev. I. Conrad Lawrence. London: Croom Helm, 2012.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-Besâ'ir ve 'z-zehâ'ir*. thk. Vedat Kadı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1988.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Kitâbü'n-Neseb*. thk. Meryem Muhammed Hayrüddir'. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Şerhu nekâ'izi Cerîr ve 'l-Ferezdak*. thk. Muhammed İbrâhim Huvver - Velid Mahmûd Halis. 3 Cilt. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 3. Basım, 1998.

- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Taha Abdurrauf Sad - Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1999.
- Ebû'l-Bekâ, Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. 4/2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1933.
- el-Emîr, Ebû Hâşim İbrahim b. Mansûr el-Hâşimî. *İnâyetü'l-'Arab bi-ensâbihim ve sebkühum fî zabtihâ ve hıfzihâ sâire'l-ümme*. Cebil: Dârü's-Sıddık, 2014.
- Emiroğlu, Kudret. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 18. Basım, 1967.
- el-Ensârî, A. T. "Edvâ cedîde alâ devleti Kinde min hilâli âsâri Karyeti'l-fâv ve nukûşihâ". *Dirâsâtu Târîhi'l-cezireti'l-Arabiyye: el-Kitâbü'l-evvel*. ed. Sâmi b. Seyyid Hammâs vd. 1/2/3-15. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1984.
- el-Ensârî, A. T. "The State of Lihyân: A New Perspective". *Topoi. Orient-Occident*, 191-195.
- Eskin, Ümit. *Abbâsîler Döneminde Valilik*. İstanbul: Siyer Akademi, 2022.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Sosyal ve Kültürel Antropoloji: Küçük Yerler Büyük Meseleler*. çev. A. Erkan Koca. Ankara: Atıf Yayınları, 2018.
- Erkan, Mustafa Serdar. *An Analysis of Islamic Holy Scriptures in Terms of Patriarchy*. İstanbul: İstanbul Bilgi University, M.A., 2021.

- Evans-Pritchard, E. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Ezdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hünaî. *el-Münecced fi'l-luğa*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Ezdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hünaî. *el-Müntehab min ğaribi kelâmi'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Umerî. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1989.
- Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehî. Beyrut: Dâru Hazar, 2. Basım, 1414.
- Fâris, Bişr. *Mabâhisu 'Arabîyye*. Kahire: Matbaatü'l-Maârif ve Mektebetuha, 1939.
- Faruk, İsmail Raci. *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 2016.
- Fayda, Mustafa. "Ensâb". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*. 11/244-249. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî. *Dîvânü'l-Ferezdak*. thk. Ali Fâur. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati vd. 3 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, 1. Basım, t.y.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecma'u bihâri'l-envâr fî ğarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*. 5 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1967.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-mevzû'ât; Kânûnü'l-mevzû'ât ve'd-du'afâ'*. Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1343.

- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fî ġarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. "Tuhfetü'l-ebîh fî men nüsibe ilâ gayri ebîh". *Nevâdirü'l-mahtûtât*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1972.
- Fischer, A.- Irvine, A.K. "Kahtan". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 4/447-449. Leiden: Brill 1997.
- Fortes, Meyer. "The Structure of Unilineal Descent Groups". *American Anthropologist* 55/1 (1953), 17-41.
- Freyer, Hans. *Sosyolojiye Giriş*. çev. Nermin Abadan. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1967.
- Gabbân, Ali b. İbrahim. "Nakşun İslâmî mübekkir min tarîki'l-hacci's-Şâmiyyi". *Alemü'l-mahtûtâtı ve'n-nevâdir* 5/1 (2000), 235-252.
- Gaon, Sa'adya. *Tefsîru't-Tevrat bi'l-'Arabiyye = Tevrat (Tora) Tefsiri*. nşr. Nuh Arslantaş. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- el-Geylânî, Abdülgânî Hac Şâkir. *Ehemmiyyetü'n-neseb inde'l-'Arab kable'l-İslâm ve fî'l-Kur'ani'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyyeti's-şerîfe*. Amman : Daru Ammar, 2008.
- Goldman, Irving. "Genealogy". *The Encyclopedia of Religion*. 5/502-506. New York: The Macmillan Co., 1987.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. 2 Cilt. Ankara: Otto, 2019.
- Gurayfî, Mahmud Mukaddes. *Mu'cemu mustalahâtı'n-nessâbin*. Beyrut: Dârü'r-Râfideyn, 2008.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu, 1997.

- Haddâd, Muhammed
Hamza İsmail. *en-Nukûşü'l-âsâriyye: masdaran li't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetu Zehrai's-Şark, 2002.
- Hâkim en-Nîsâbûrî,
Ebû Abdillâh
Muhammed b.
Abdillâh b.
Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû
Amr b. Halîfe eş-
Şeybânî. *Kitâbü't-Tabakât*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1993.
- Halîl b. Ahmed, Ebû
Abdirrahmân b. Amr b.
Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Samerraî. 8 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Hamidullah,
Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eseri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hammûde,
Abdülvehhâb. "Nazariyyetü'l-ensâb fi'l-mîzân". *Mecelletü Külliyyeti'l-adâb (Camiatu Fuâd el-Evvel)* 14/1 (1952), 119-150.
- Hamzah, Fuad. *Near East/South Asia (Report No. 2798) Arab Tribes in the Kingdom of Saudi Arabia*. y.y.: FBIS: Foreign Broadcast Information Service, 1983.
- Hân, Muhammed
Abdûlmun'im. *Esâtîrü'l-'Arabiyye kable'l-İslâm*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937.
- Harding, G. L. "The Safaitic Tribes". *al-Abhath* 3/4/22 (1969), 3-26.
- Hâris b. Hillize, Ebû
Ubeyde (Ebû'z-Zalîm)
b. Mekrûh el-Yeşkürî. *Dîvânü'l-Hâris b. Hillize*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1991.
- Hart, David. "Persistence and Change in Names on the North African Landscape: Berber Tribes in Ibn Khaldun's Genealogies and as They Appear Today". *The Journal of North African Studies* 5 (2000), 121-146.
- al-Hasan, Ahmad
So'ud. *The Tribe of 'Abd Al-Qays in Pre-Islamic and Early Islamic Times to the End of the Umayyad Period*. Ann

- Arbor: The University of Manchester (United Kingdom), Ph.D., 1990.
- Hassân b. Sâbit, Ebû'l-Velîd (Ebû Abdirrahmân) b. el-Münzir el-Hazrecî. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. thk. Abd Muhanna. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Saîd Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureşliliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Ankara: Otto, 2016.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerim İbrâhîm Azbâvî. 3 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. London: Newyork : Routledge, 2. Basım, 2000.
- Hazer, Dursun. “Sâmî Diller ve Arapçanın Bu Diller İçindeki Yeri”. *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. 61-78. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2019.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddin Muhammed b. Musa b. Hâzîm. *Ucâletü'l-mübtedei ve fudâleti'l-müntehi fî'n-neseb*. thk. Abdullah Kenun. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li's-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1973.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb. *Kitâbü'l-İklîl min ahhâri'l-Yemen ve ensâbu Himyer*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekva' el-Hivali. 4 Cilt. San'a: Vizaretü's-Sekafe ve's-Seyyahe, 2004.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsameddin Kutsi. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1994.
- Hillers, Delbert R. “Paḥad Yiṣṣāq”. *Journal of Biblical Literature* 91/1 (1972), 90-92.

- Hillî, Ebü'l-Beka Hibetullah. *el-Menâkıbü'l-mezîdiyye fî ahbâri'l-mülûki'l-Esediyye*. thk. Salih Musa Deradeke, Muhammed Abdülkadir Harîsât. Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadise, 1984.
- el-Hindasî, Ahmed b. Muhammed. "et-Te'lif fi mesâlibi'l-'Arab". *el-Arab* 30/1/2 (1995), 61-66.
- Hizmetli, Sabri. "Kitabu'l Osmaniyye'ye Göre Cahiz'in İmamet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1984), 681-716.
- Holy, Ladislav. *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*. çev. Çağlar Enneli. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Honarvar, Nayer. "Behind the Veil: Women's Rights in Islamic Societies". *Journal of Law and Religion* 6/2 (1988), 355-387.
- Hoyland, Robert G. "Insider and Outsider Sources: Historiographical Reflections on Late Antique Arabia". *Inside and Out: Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*. ed. Jitse H.F. Dijkstra & Greg Fisher. 267-280. Leuven: Peeters, 2014.
- Humphreys, Richard Stephen. *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire*. Oxford: Oneworld, 2012.
- Hüsameddin, Kerim Zekî. *el-Luğa ve's-sekâfe: dirâse antro-lugaviyye li-elfâz ve alâkâti'l-karâbe fî's-sekâfeti'l-'Arabiyye*. Kâhire: Dâru Garîb, 2001.
- el-Hüseynî, Tâcüddin b. Muhammed b. Hamza b. Zühre. *Gâyetü'l-ihtisâr fî-Büyûtâtî'l-Aleviyyeti'l-mahfuzâtî mine'l-gubâr*. thk. Seyyid Muhammed Sadık Bahrü'l-Ulum. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1963.
- Iş, Yûsuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-ahdâsü'lletî sebekathâ ve mehhedet lehâ*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Abdilhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995.

- İbn Abdülber, Ebû
Ömer Cemâlüddîn
Yûsuf b. Abdillâh b.
Muhammed. *el-İnbâh 'alâ kabâ'ili'r-ruvât*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1350.
- İbn Abdülber, Ebû
Ömer Cemâlüddîn
Yûsuf b. Abdillâh b.
Muhammed. *el-Kasd ve'l-ümem fi't-ta'rîf bi-usûli ensâbi'l-'Arab*. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350.
- İbn Abdürabbih, Ebû
Ömer Şihâbüddîn
Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed
el-Fâzıl b. Muhammed
et-Tâhir b.
Muhammed. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 15/30 Cilt. Tunis: ed-Darü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Battâl, Ebû'l-
Hasen Alî b. Halef b.
Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr
Muhammed b. el-
Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Bealbeki. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr
Muhammed b. el-
Hasen el-Ezdî. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû
Muhammed
Abdurrahmân b.
Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1999.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû
Bekr Ahmed b. Ebî
Hayseme Züheyr b.
Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethi Helel. 2 Cilt. Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2006.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû
Bekr Abdullâh b. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

Muhammed b.
İbrâhîm.

İbn Ebû Zeyd, Ebû
Muhammed Abdullah.

en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih. thk. Muhammed el-Hacci. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû
Hâmid İzzüddîn
Abdülhamîd b.
Hibetillâh b.
Muhammed.

Şerhu Nehci'l-belagâ. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Fâris, Ebû'l-
Hüseyn Ahmed b.
Fâris b. Zekeriyâ b.
Muhammed.

Mu'cemü mekâyisi'l-luġa. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer
Muhammed b. Habîb
b. Ümeyye b. Amr el-
Hâşimî.

el-Münemmak fî ahhâri Kureys. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer
Muhammed b. Habîb
b. Ümeyye b. Amr el-
Hâşimî.

“Kitâbü Men nüsibe ilâ ümmihî mine's-şu'arâ”. *Nevadirü'l-mahtutat.* thk. Abdüsselam Harun. 81-96, ts.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer
Muhammed b. Habîb
b. Ümeyye b. Amr el-
Hâşimî.

Kitâbü'l-Muhabber. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer
Muhammed b. Habîb
b. Ümeyye b. Amr el-
Hâşimî.

Şerhu Dîvâni Cerîr. thk. Numan Muhammed Emin Taha. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 3. Basım, t.y.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl
Şihâbüddîn Ahmed b.
Alî b. Muhammed.

el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl
Şihâbüddîn Ahmed b.
Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd
Veliyyüddîn
Abdurrahmân b.
Muhammed b.
Muhammed b.
Muhammed b. Hasen. *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1979.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd
Veliyyüddîn
Abdurrahmân b.
Muhammed b.
Muhammed b.
Muhammed b. Hasen. *Târîhu İbn Haldûn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ebû
Muhammed Alî b.
Ahmed b. Saîd el-
Endelüsî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hazm, Ebû
Muhammed Alî b.
Ahmed b. Saîd el-
Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm
Muhammed b. Hibbân
b. Ahmed. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmûîd Han. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm
Muhammed b. Hibbân
b. Ahmed. *Ravzatü'l-'ukalâ' ve nüzhethü'l-fuzalâ'*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- İbn Hişâm, Ebû
Muhammed
Cemâlüddîn
Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye = Sîretu İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekka vd. 2 Cilt. Kahire: Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1955.

- İbn Hişâm, Ebû
Muhammed
Cemâlüddîn
Abdülmelik. *Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Himyer*. San'a: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ebhâs, 1979.
- İbn İshak, Ebû
Abdillâh Muhammed
b. İshâk b. Yesâr b.
Hıyâr. *Sîretu İbn İshâk*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'
İmâdüddîn İsmâîl b.
Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'
İmâdüddîn İsmâîl b.
Şihâbiddîn Ömer. *el-Fusûl fî sîreti'r-Resûl*. thk. Muhammed el-İddü'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstû. Medine: Dârü't-Türas, 3. Basım, 1983.
- İbn Kudâme, Ebû
Muhammed
Muvaffakuddîn
Abdullâh b. Ahmed b.
Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-suarâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *Fazlü'l-'Arab ve't-tenbîh alâ ulûmihâ*. thk. Velid Mahmûd Halis. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-hadîs*. Bağdad: Matbaatü'l-Ani, 1397.

- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *Kitâbü'l-Cerâsim*. thk. Muhammed Casim el-Humeydi. 2 Cilt. Dımaşk: Vizaretü's-Sekâfe, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin Asfar. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullah
b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. nşr. Yusuf Ali Tavîl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-
Fazl Cemâlüddîn
Muhammed b.
Mükerrem b. Alî b.
Ahmed. *Lisânü'l- 'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Mende, Ebû
Abdillâh Muhammed
b. İshâk b.
Muhammed. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Amir Hasan Sabri. 2 Cilt. el-Ayn: Camiatü'l-İmarati'l-Arabiyyeti'l-Müttehida, 2005.
- İbn Mühennâ, Ebü'l-
Fazl Cemâlüddîn
Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi ala risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-
Hasen b. Reşîk el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Hicazî, 1934.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Sa'd b.
Menî'. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Sellâm el-Cumahî,
Ebû Abdillâh
Muhammed b. Sellâm
b. Ubeydillâh. *Tabakâtu fuhûli's-şuarâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medeni, t.y.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen
Alî b. İsmâîl ed-Darîr
el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Cifâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1978.

- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülmahid Hindavi. 11 c, Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Nümeyrî Basrî. *Târihü'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-İsfahani, 1973.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim. *el-Câmi' fi'l-hadîs*. thk. Mustafa Hasan Ebü'l-Hayr. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1995.
- İbn Vekî', Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ahmed b. Muhammed ed-Dabbî el-Âtıs et-Tinnîsî. *Kitâbü'l-Münsif*. thk. Ömer Halife b. İdris. Bingazi: Camiatü Bingazi, 1994.
- İbnü'd-Deyba', Ebû Abdillâh (Ebü'l-Ferec, Ebû Muhammed) Vecîhüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Neşrü'l-mehâsini'l-Yemâniyye fî hasâ'isi'l-Yemen ve nesebi'l-Kahtâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, ts.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî. *Esmâ'ü hayli'l-'Arab ve fûrsânihâ*. Kahire: Şirketu Nevabigi'l-Fiker, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Tenvîrü'l-ğabeş fî fazli's-Sûdân ve'l-Habeş*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Riyad: Dârü's-şerif, 1998.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed. *Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'î't-tivâli'l-câhiliyyât*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Cemheretü'n-neseb*. thk. Naci Hasan. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Ensâbü'l-hayl fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve ahhârühâ*. thk. Nuri Hammudî Kaysî - Salih ed-Dâmin. Bağdad: Matbaatü'l-Mücemmi'i'l-İlmî el-Irakî, 1985.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *İftirâku veledi Mead*. nşr. Ahmed Muhammed Abîd. Ebûzabî [Abudabî]: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2010.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Mesâlibu'l-'Arabi ve'l-Acem*. thk. Muhammed Hüseyin el-Hâc. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 2009.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Nesebu Mead ve'l-Yemeni'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2004.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*. nşr. Ömer Faruk Tabba. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 2000.

- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *'Ulûmü'l-hadîs = Mukaddimetu İbni's-Salâh.* thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1984.
- İbnü's-Sikkât, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *el-Kenzü'l-luğavî fi'l-lisâni'l-'Arabî.* thk. August Haffner. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.
- İbnü's-Sikkât, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Kitâbü'l-Elfâz.* thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998.
- İbnü't-Tıktaka, Ebû Ca'fer Safıyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî. *el-Esîlî fi'ensâbi't-Talibîn.* thk. Mehdi Recai. Kum: Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 1418.
- İleyya Selim Havi. *Şerhu Dîvânî Ebî Nüvâs.* 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-Alemıyye li'l-Kitâb, 1987.
- el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *el-Egânî.* 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1995.
- el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *Mekâtîlü't-Tâlibıyyîn.* thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946.
- İslîm, Ahmed Faruk. *el-İntima fi'si'ri'l-câhilî.* Dımaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 1998.
- al-Jallad, Ahmad. *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions.* Leiden; Boston: Brill, 2015.
- al-Jallad, Ahmad. "What is Ancient North Arabian?" *Re-Engaging Comparative Semitic and Arabic Studies.* ed. Daniel Birnstiel vd. 1-45. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018.
- Jamme, A. *Carnegie Museum 1974-1975 Yemen Expedition.* Pittsburgh: Carnegie Museum of Natural History, 1976.
- Jamme, A. *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib).* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1962.

- Jamme, A. “The Sabaean Onomastic Lists from (?) Sirwâh in ‘arhab (second Half) (Documentation Sud-Arabe VII)”. *Rivista Degli Studi Orientali* 42/4 (1967), 361-406.
- Jamme, A. - Albright, W. F. “An Archaic South-Arabian Inscription in Vertical Columns”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 137 (1955), 32-38.
- Jamme, A. - Albright, W. F. “Some Qatabanian Inscriptions Dedicating ‘Daughters of God’”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 138 (1955), 39-47.
- Kaddûre, Zâhiye. *eş-Şuûbiyye ve eseruha ‘l-ictimâî ve ‘s-siyâsî fî ‘l-hayâtî ‘l-İslâmiyye fî ‘l-asri ‘l-Abbâsî el-evvel*. Beyrut: Mektebetü’l-İslami, 1988.
- Kâdî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlû ‘l-mu ‘lim bi-fevâ ‘id (fî şerhi şahîh)i Müslim*. thk. Yahyâ İsmail. 8 Cilt. Mansure: Dârü’l-Vefa, 1998.
- Kâdî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Meşâriku ‘l-envâr ‘alâ sıhâhi ‘l-âsâr*. 2 Cilt. Tunus: el-Mektebetü’l-Atika, 1978.
- Kalkaşendî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Kalâ ‘idü ‘l-cümân fî ‘t-ta ‘rif bi-kabâ ‘ili ‘Arabi ‘z-zamân*. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1982.
- Kalkaşendî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü ‘l-ereb fî ma ‘rifeti ensâbi ‘l-‘Arab*. thk. İbrahim Ebyarî. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnani, 1980.
- Kalkaşendî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu ‘l-a ‘şâ fî sinâ ‘ati ‘l-inşâ’*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 15 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012.
- Kanbaz, İsmail. *Bazı Milletler ve Dillerle İlgili Övgü Ya da Yergi İçeren Hadislerin Tahlili (Araplar Farşlılar ve Türkler Bağlamında)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kant, Immanuel. “Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler”. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2017.

- Kara, Cahid. *İslam Öncesinden Emevîler'in Sonuna Kadar Kelb Kabilesi*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kara, Cahid. "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi". *Turkish Studies* 11/7 (2016), 189-208.
- el-Karâvî, Ebü't-Tayyib b. Mennillah. "Risâle fi'r-red 'alâ İbn Garsiyye". *Nevâdirü'l-mahtûtât*; 1-4. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1972.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kay, Shirley. *This Changing World the Bedouin*. New York: Crane Russak & Company Inc., 1978.
- Kayrevânî, Abdülkerim Nehşelî. *el-Mümti' fî san'ati's-şi'r*. thk. Muhammed Zaglul Selam. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, ts.
- Kelpetin, Mahmut. *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016.
- Kemûne, Abdürrezzâk. *Münyetü'r-rağibîn fî tabakâti'n-nessâbîn*. Necef: Matbaatü'n-Nu'man, t.y.
- Kennedy, Hugh. "From Oral Tradition to Written Record in Arabic Genealogy". *Arabica* 44/4 (1997), 531-544.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Cassical Period*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- Khalidi, Tarif - S. Agha. "Poetry and Identity in the Umayyad Age". *Al-Abhath* 50-51 (2003 2002), 55-119.
- Khuri, Fuad I. "Classification, Meaning and Usage of Arabic Status and Kinship Terms". *International Journal of Sociology of the Family* 11/2 (1981), 347-366.
- Kılıç, Ünal. "Ensabın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 45-63.

- Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- el-Kindî, Ebû Ömer
Muhammed b. Yûsuf
b. Ya'kûb b. Hafs *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü Kudât*. thk. Muhammed Hasan vd. İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- King, G.M.H. *Early North Arabian Thamudic E: A Preliminary Description Based on A New Corpus of Inscription From The Hisma Desert of Southern Jordan and Published Material*. University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom), Ph.D., 1990.
- Kister, M. J. "On the Wife of the Goldsmith from Fadak and Her Progeny: A Study in Jāhilī Genealogical Traditions". *Le Muséon* 92 (1979), 321-330.
- Koçyiğit, Tahsin. *İslam Tarihinin İlk Yıllarında (h. 1-41 / m. 622-661) İskan*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Kootstra, F. *The Writing Culture of Ancient Dadān: A Description and Quantitative Analysis of Linguistic Variation*. Leiden, The Netherlands: Leiden University, Ph.D., 2019.
- Korotayev, Andrey. "Bayt: Basis of Middle Sabaeen Social Structure". *Rivista Degli Studi Orientali* 67/1/2 (1993), 55-63.
- Korotayev, Andrey. "Internal Structure of Middle Sabaeen Bayt". *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5/3 (1994), 174-183.
- Korotayev, Andrey. "Penetration of Nomads to the Arabian South And Formation of Tribal Organization Among the North-East Yemen Agricultural Population". *Nomadic Pathways in Social Evolution*. ed. Nikolay N. Kradin - Dmitri M. Bondarenko. 114-122. The "Civilizational Dimensions" Series 5. Moscow: Russian Academy of Sciences, 2003.
- Korotayev, Andrey. *Pre-Islamic Yemen: Socio-Political Organization of the Sabaeen Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries Ad*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.
- Korotayev, Andrey. "Sabaeen Cultural Area in the 1st - 4th Centuries AD: Political Organization and Social Stratification of the

- Sha‘b of the Third Order”. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 11 (1994).
- Korotayev, Andrey. “The Chieftdom: Precursor of the Tribe? (Some Trends of the Evolution of the Political Systems of the North-East Yemen in the 1st and 2nd Millennia AD)”. *Alternatives of Social Evolution*. 377-399. Vladivostok: Dal’nauka, 2. Basım, 2011.
- Korotayev, Andrey. “The Sabaean Community (sb’, ‘Sb’n) in the Political Structure of the Middle Sabaean Cultural Area”. *Orientalia* 63/2 (1994), 68-83.
- Korotayev, Andrey. “Were There Any Truly Matrilineal Lineages in the Arabian Peninsula?” *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25 (1995), 83-98.
- Kosei Morimoto. “The Dīwāns as Registers of the Arab Stipendiaries in Early Islamic Egypt”. *The Articulation of Early Islamic State Structures*. ed. Fred M. Donner. London: Routledge, 2012.
- Kudâme b. Ca‘fer, Ebû’l-Ferec Kudâme b. Ca‘fer b. Kudâme b. Ziyâd. *Kitâbü’l-Harâc ve sinâ‘ati’l-kitâbe*. Bağdad: Dârü’r-Reşid, 1981.
- Kuper, A. “Lineage Theory: A Critical Retrospect”. *Annual Review of Anthropology* 11/1 (1982), 71-95.
- Kurtubî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş‘arî. *et-Ta‘rif fi’l-ensâb ve’t-tenviye li-zevi’l-ehsâb*. thk. Sa’d Abdülmaksud Zalam. Kahire: Dârü’l-Menar, 1990.
- Kutluay, İbrahim. “Tûfandan Sonra İnsan Neslinin Hz. Nûh’un Üç Oğlu Vasıtasıyla Devam Ettigine Dair Rivayetlerin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/1 (2015), 15-41.
- Kutub, Semîr Abdürrezzâk. *Ensâbü’l-‘Arab*. Beyrut: Daru Mektebeti’l-Hayat, t.y.
- Küseyyir, Ebû Sahr (Ebû Cum‘a) Küseyyir. *Dîvânu Küseyyir Azze*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1971.

b. Abdirrahmân (b. Ebî
Cum'a) b. el-Esved.

Lancaster, William - "Thoughts on the Bedouinisation of Arabia". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 18 (1988), 51-62.
Lancaster, Fidelity.

Lancaster, William - "Tribal Formations in the Arabian Peninsula". *Arabian Archaeology and Epigraphy* 3/3 (1992), 145-172.
Lancaster, Fidelity.

Landau-Tasseron, Ella. "Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 66/2 (2003), 169-192.

Landau-Tasseron, Ella. "The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society". *Islamic Law and Society* 13/1 (2006), 6-32.

Landau-Tasseron, Ella. "Tribes and Clans". *Encyclopaedia of the Qur'ân* (Leiden : E.J. Brill). C. 5, 2006.

Lapidus, I. M. "The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society". *The formation of Islamic law*. ed. Wael b. Hallaq. 1-28. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.

Leder, Stefan. "Nasab as Idiom and Discourse". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58/1-2 (2015), 56-74.

Lewis, Bernard. *Orta Doğu'da Irk Kavramı ve Kölelik: Tarihsel İnceleme*. çev. Özgür Balkılıç. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017.

Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2005.

Littmann, Enno. *Semitic Inscriptions*. Newyork: The Century Co., 1904.

Livingstone, D. N. "Oriental Travel, Arabian Kinship, and Ritual Sacrifice: William Robertson Smith and the Fundamental Institutions". *Environment and Planning D: Society and Space* 22/5 (2004), 639-657.

M. A. Bafikiyye. *fî'l- 'Arabiyyeti's-saîde: dirâsât târîhiyye kasîre*. 2 Cilt. San'a: Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Yemeni, 1987.

Macdonald, M. C. "Literacy in an Oral Environment". *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R.*

- Millard. ed. Piotr Bienkowski vd. 45-114. New York; London: T & T Clark, 2005.
- Macdonald, M. C. “Nomads and the Hawran in the Late Hellenistic and Roman Periods: A Reassessment of the Epigraphic Evidence”. *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 303-403.
- Macdonald, M. C. “Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia”. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 11 (2000), 28-79.
- Macdonald, M. C. “Safaitic”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 8/760-762. Leiden: Brill, 1995.
- Macdonald, M. C. “Was There a ‘Bedouinization of Arabia’?” *Der Islam* 92/1 (ts.), 42-84.
- Macdonald, M. C. vd. “Arabs and Empires before the Sixth Century”. *Arabs and Empires before Islam*. 11-89. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Mahoney, Daniel. “The Political Construction of a Tribal Genealogy from Early Medieval South Arabia”. *Meanings of Community across Medieval Eurasia*. 165-182. Leiden: Brill, 2016.
- Mahuika, Nēpia. “A Brief History of Whakapapa: Māori Approaches to Genealogy”. *Genealogy* 3/2 (2019), 1-13.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takîyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Resâ'ilü'l-Makrîzî*. thk. Ramazan el-Bedri - Ahmed Mustafa Kâsım. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1998.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa A'zamî. 8 Cilt. Ebûzabî [Abudabi]: Müessesetu Zâyed b. Sultan Âl-i Neheyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004.
- Malul, Meir. “More on Paḥad Yiṣḥāq (genesis Xxxi 42, 53) and the Oath by the Thigh”. *Vetus Testamentum* 35/2 (1985), 192-200.

- Manaser, A. al- (ed.). *The OCIANA Corpus of Safaitic Inscriptions Preliminary Edition*. Oxford: The Khalili Research Centre, 2017.
- Maraqten, Mohammed. “el-Hadarâtü’l-kadîme fî’l-büldâni’l-‘Arabiyye ve mes’eletü tekvîni’l-hüviyyeti târîhiyyeti li-ümmeti’l-‘Arab”. *et-Târîhu ’l-Arabî ve Târîh ’ul-Arab: Keyfe Kütibe ve Keyfe Yükteb: el-Îcâbâtü’l-Mümkine*. Katar: Merkezü’l-Arabi li’l-Ebhâs ve Dirasâti Siyasât, 2017.
- Maraqten, Mohammed. “Some Aspects of the Formation of the State in Ancient South Arabia”. *Alternatives of Social Evolution*. 309-333. Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing, 2011.
- Maraqten, Mohammed. “The Arabic Words in Palmyrene Inscriptions”. *Aram Periodical* 7 (1995), 89-108.
- Marcellinus, A. *Roma Tarihi*. çev. Samet Özgüler. İstanbul: Historia Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Margoliouth, D. S. “Introduction”. *Kitab al-Ansab of Abd al-Karim Ibn Muhammad al-Sam’ani*. Leiden: Brill, 1912.
- María del Carmen Hidalgo vd. (ed.). *The OCIANA Corpus of Dadanitic Inscriptions Preliminary Edition*. Oxford: The Khalili Research Centre, 2017.
- Marieke Brandt. “Heroic History, Disruptive Genealogy: Al-Ḥasan al-Hamdānī and the Historical Formation of the Shākir Tribe (Wā’ilah and Dahm) in al-Jawf, Yemen”. *Medieval Worlds Comparative & Interdisciplinary Studies*. 116-145. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, ts.
- Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Marshall Sahlins. *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* İstanbul: Dipnot Yayınları, 2018.
- Marx, Emanuel. “The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East”. *American Anthropologist* 79/2 (1977), 343-363.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mecdî Muhammed Sürur Sa'd Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- el-Meczûb, Behcetüddin Muhammed Selim b. Mustafâ el-Hâdî. *Riyâzu zehri'n-nikâb fî ma'rifeti kabâili'l-'Arab*. thk. Arif Ahmed Abdülğanî. Dimaşk: Darü'l-Arrâb li'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tercüme, 2014.
- Meçhul. *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye ve fî ahbâri'l-Abbas ve veledihi*. thk. Abdülcebbar Muttalibi., Abdülazîz Dûrî. Beyrut: Dârü't-Talia, 1971.
- Meçhul. *el-Fâsıl beyne'l-hak ve'l-bâtıl min mefâhiri Kahtân ve'l-Yemen*. thk. Muhammed Abdülkadir Harisat, Asam Mustafa Abdülhadi Akle. Amman: Müessessetu Hamade li'd-Dirasati'l-Camiiyye, 2011.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. thk. Komisyon. 13 Cilt. eş-Şarika: Camiatü's-Şarika Külliyyatü'd-Dirasati'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008.
- el-Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî. *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1991.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu dîvâni'l-hamâse*. thk. Garid eş-Şeyh. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh. *Nûrû'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*. thk. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964.

Muhammed b. İmrân
b. Mûsâ b. Saîd.

Mer'î b. Yûsuf,
Zeynüddîn Mer'î b.
Yûsuf b. Ebî Bekr b.
Ahmed b. Ebî Bekr el-
Kermî.

*Mesbûkû'z-zeheb fî fazli'l-'Arab ve şerefi'l-'ilm 'alâ
şerefi'n-neseb.* thk. Necm Abdurrahman Halef. Riyad:
Mektebetü'r-Rüşd, 1990.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen
Alî b. el-Hüseyn b. Alî.

et-Tenbîh ve'l-işrâf. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna,
1938.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen
Alî b. el-Hüseyn b. Alî.

Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher. thk. Es'ad Dâğir.
4 Cilt. Kum: Dârü'l-Hicre, 1989.

Meydânî, Ebü'l-Fazl
Ahmed b. Muhammed
b. Ahmed b. İbrâhîm.

Mecma'u'l-emsâl. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2
Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye,
1955.

Michael Cooperson.

“‘Arabs’ and ‘Iranians’: The Uses of Ethnicity in the Early
Abbasid Period”. *Islamic Cultures, Islamic Contexts:
Essays in Honor of Professor Patricia Crone.* 364-387.
Leiden: Brill, 2015.

Militarev, Alexander -
Kogan, Leonid.

“Non-Trivial Semantic Shifts in Semitic: S. Maisel’s
‘Iseosemantic Series’ Applied to Anatomic Lexicon”.
*Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio
Fronzaroli by Pupils and Colleague.* 286-300.
Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.

M'Lennan, John
Ferguson.

Primitive Marriage. Edinburgh: Adam & Charles Black,
1865.

Monaghan, John - Just,
Peter.

Sosyal ve Kültürel Antropoloji. çev. Hakan Gür. Ankara:
Dost Kitabevi, 2007.

Morgan, Leis Henry..

Eski Toplum. çev. Ünsal Oskay. İstanbul: İnkılap
Yayınevi, 2015

Mottahedeh, Roy P.

Loyalty and Leadership in a Early Islamic Society.
Princeton: Princeton University, 1980.

- Mottahedeh, Roy P. “The Shu’ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran”. *International Journal of Middle East Studies* 7/2 (1976), 161-182.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 2002.
- Murphy, Robert F. - Kasdan, Leonard. “The Structure of Parallel Cousin Marriage”. *American Anthropologist* 61/1 (1959), 17-29.
- Musa, Ali Dzhemal. *Başlangıçtan Hz. Peygamberin Döneminin Sonuna Kadar Huzâ’a Kabîlesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Mutarrizî, Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî. *el-Muğrib fî tertîbi’l-mu’rib*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1910.
- Müberred, Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil fî’l-luğa ve’l-edeb*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 3 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Müberred, Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *Nesebu Adnân ve Kahtân*. thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî. Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1936.
- Mühezzî, Ebû Hiffân b. Harb. *Ahbâru Ebî Nüvâs*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc. Kahire: Mektebetu Mısır, t.y.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1955.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyanusu’l-basît fî tercemeti’l-Kamûsi’l-muhît: Kâmûsu’l-muhît tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Nahvî, Süleyman b. Benin ed-Dakîkî. *İttifâkü’l-mebâni ve iftirâkü’l-meâni*. Amman: Dâru Ammar, 1985.
- Nar, Maşallah. *Şuûbiyye Hareketinin Oluşum Süreci*. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Nas, İhsan. *el-Kabâilü'l-'Arabiyye ensâbihâ ve a'lâmihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Nasır, Muhammed Hac. *el-İslâm ve'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sadır, 1998.
- Nehme, L. - Macdonald, M. C. “'Bny, 'l and 'hl in Nabataean and Safaitic”. *Dûma 3: The 2012 Report of the Saudi-Italian-French Archaeological Project at Dûmat al-Jandal, Saudi Arabia*. ed. G. Charloux vd. 69-75. Riyadh, 2015.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh. *Mülûkü Himyer ve akyâlü'l-Yemen ve şerhuhâ el-müsemmâ hulâşatü's-sîre el-câmi'a li-'acâ'ibi ahbâri'l-mülûki't-tebâbi'a*. thk. Seyyid Ali İsmail Müeyyed, İsmail Ahmed Cerafi. Beyrut: Dârü'l-Avde, 1978.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh. *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Neu, Rainer. “Genealogy”. *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*. C. V. Leiden : E.J. Brill, 2009.
- Norris, H. T. “Shu'ûbiyyah in Arabic Literature”. *'Abbasid Belles-Lettres*. ed. Julia. Bray. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- en-Nuaym, Nûre bt. Abdullah. “en-Neseb ile'l-ümm fi cenûbi cezireti'l-'Arabiyye: muhâvele cedîde li'd-dirâse fi dav'i'n-nukûş”. *Mecelletü Camiati Melik Suûd : es-Seyahiyye ve'l-Âsâr* 25/1 (2013), 35-53.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Obermann, J. “Early Islam”. *The Idea of History in the Ancient Near East*. ed. R. H. Bainton vd. 237-310. London: Oxford University Press, 1955.

- OCIANA. Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia. <http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/>, ts. Erişim 05 Ekim 2020
- Ortakcı, Halil. *Câhiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Yemen*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Öner, Abdülkadir. *Beytül-Mal Devlet Hazinesi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Önkal, Ahmet. “Araplarda Ensab İlmi ve İslam Tarihi Açısından Önemi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1990).
- Önkal, Ahmet. “Huzâa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/431-433. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Özbudun, Sibel - Şafak, B. *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar (Antropoloji Kuramlarına Bakış)*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Parolin, Gianluca P. *Citizenship in the Arab World*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Peters, Emrys. “The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90/1 (1960), 29-53.
- Piersimoni, Palmira. *The Palmyrene Prosopography*. London: University College London, Ph.D., 1995.
- Pohl, Walter. “Genealogy: A Comparative Perspective from the Early Medieval West”. *Meanings of Community across Medieval Eurasia*. ed. Walter vd. Pohl. 232-270. Comparative Approaches. Brill, 2016.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

b. Muhammed b. el-Mufaddal.

Redhouse, J. W. “Notes on Prof. Tylor’s ‘Arabian Matriarchate.’ Propounded by Him, as President of the Authropological Section, British Association, Montreal, 1884”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 17/2 (1885), 275-292.

Reed, Evelyn. *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*. çev. Şemsa Yeğin. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınları, 2012.

Resûlî, el-Melikü'l-Eşref Mümeħhidüddîn Ömer b. Yûsuf b. Ömer el-Gassânî. *Turfetü'l-ashâb fî ma'rifeti'l-ensâb*. thk. K. W. Zettersteen. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.

Revsân, Mahmûd Muhammed. *el-Kabâilü's-Semûdiyye ve's-Safeviyye: dirâse mukârene*. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1987.

Ricks, Stephen David. *Lexicon of Inscriptional Qatabanian*. Roma: Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

Robin, C. J.. “Arabia and Ethiopia”. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. ed. Scott Fitzgerald Johnson. 247-332. Oxford: Oxford University Press, 2012

Robin, C. J. “Ĥimyar, Aksûm, and Arabia Deserta in Late Antiquity: The Epigraphic Evidence”. *Arabs and Empires before Islam*. 127-171. ; Oxford: Oxford University Press, 2015.

Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

Robinson, Majied. *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: A Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Mohammad, 500-750 CE*. The University of Edinburgh, Ph.D., 2013.

Rodinson, Maxime. *The Arabs*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Ryckmans, J. “Three Generations’ Matrilineal Genealogy in a Hasaeen Inscription: Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia”. *"Bahrain Through the Ages : The Archaeology*. ed. S.H.

- Al-Khalifa. 407-417. London: Newyork : Routledge, 1986.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs. *el-Muhît fi 'l-luġa*. thk. Muhammed Hasan Al-i Yasin. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, [t.y.].
- Sahlins, Marshall D. "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion". *American Anthropologist* 63/2 (1961), 322-345.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb. *el-Müdevvenetü 'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Sakkout, Ihab Hamdi *The Arab Tribes From Jāhiliya to İslām: Sources and Historical Trends*. Ann Arbor: University of St. Andrews (United Kingdom), Ph.D., 1994.
- Salâhüddîn Müncid. "Mukaddime". *Turfetü 'l-ashâb fî ma'rifeti 'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Tefsîrû 's-Sa'lebî*. thk. Ebû Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002.
- Sarqawi, Muhammad. *History and Development of the Arabic Language: From Pre-Islamic Times to the Age of Conquests*. London and NewYork: Routledge, 2017.
- Savant, Sarah Bowen. *Finding Our Place in the Past: Genealogy and Ethnicity in Islam*. Ann Arbor: Harvard University, Ph.D., 2006.
- Savant, Sarah Bowen. "Genealogy and Ethnogenesis in al-Mas'udi's Muruj al-Dhahab". *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*. Exploring Muslim contexts; Edinburgh, Karachi: Edinburgh University Press, The Aga Khan University, 2014.
- Savant, Sarah Bowen - De Felipe, Helena. "Introduction". *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies*. ed. Sarah Bowen Savant vd. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

- Schiettecatte, Jérémie - Arbach, Mounir. “The Political Map of Arabia and the Middle East in the Third Century Ad Revealed by a Sabaeen Inscription”. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 27/2 (2016), 176-196.
- es-Sebbâğ, Muhammed b. Lütfi. *Fennü'l-vasf fî medreseti abîdü's-şi'r*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Sedûsî, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris. *Kitâbü Hazf min nesebi Kureys*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Beyrut: Dârü'l-arûbe, t.y.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1977.
- Seyfeyn, Nâşid. “el-Umûmetu inde'l-'Arab”. *el-Muktetaf* 78/1 (Ocak) (1931), 95-98.
- Seyfeyn, Nâşid. “Ve'dü'l-benât ve'l-iştirâkiyye fi'n-nisâ”. *el-Muktetaf* 77/2 (Temmuz) (1930), 212-214.
- Seyyid, Fuad Salih. *Mu'cemüllezine nusibu ila ümmihâtihim*. Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1996.
- Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1989.
- Shahid, Irfan. “Thamud”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. X/436. Leiden: Brill, 2000.
- Smith, Anthony D. *Milli Kimlik*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Smith, W. Robertson. “Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament”. *The Journal of Philology* 9 (1880), 75-100.
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London : Adam and Charles Black, 1907.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.

- Spencer, Robert F. "The Arabian Matriarchate: An Old Controversy". *Southwestern Journal of Anthropology* 8/4 (1952), 478-502.
- Suhârî, Seleme b. Müslim el-Avtebî. *el-Ensâb*. 2 Cilt. Amman: Vizaretü't-Tülas ve's-Sekafe, 2006.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*. thk. Ebû Cafer Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2000.
- es-Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî. *Dîvânü İmri'i'l-Kays ve mülhakâtühû bi-şerhi Ebî Sa'id es-Sükkerî*. thk. Enver Ulyan Ebû Süveylem vd. 3 Cilt. el-Ayn: Merkezu Zayed li't-Türas ve't-Tarih, 2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Szombathy, Zoltán. "Genealogy in Medieval Muslim Societies". *Studia Islamica* 95 (2002), 5-35.
- Szombathy, Zoltán. "Nasab: On the History of a Concept". *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants : Budapest, 10-17 September 2000*. ed. A. Fodor. 71-82. Budapest: Eotvos Lorand University, Chair for Arabic Studies, 2003.
- Szombathy, Zoltán. "Some Notes on the Impact of the Shu'ubiyya on Arabic Genealogy". *Goldziher Memorial Conference 2000*. ed. A. Apór. 255-270. Budapest: MTAK, 2005.
- Szombathy, Zoltán. "The Nassabah: Anthropological Fieldwork in Mediaeval Islam". *Islamic Culture* 73/3 (1999), 61-108.
- Szombathy, Zoltán. *The Roots of Arabic Genealogy: A Study in Historical Anthropology*. Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003.

- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs *Kitâbü'l-Üm = Mevsuâtü'l-İmam eş-Şâfiî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şerefeddin, Ahmed Hüseyin. *Târihü'l-yemeni's-sekafî*. San'a: Câmiatu San'a, 2004.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Kitâbü'l-Cîm*. thk. İbrahim Ebyârî. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1974.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avazullah b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-harameyn, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târihü't-Taberî: Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâr'ut'Türâs, 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîrû't-Taberî*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târihü'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.
- Tayyara, Abed el-Rahman. *The Reflection of Non-Islamic Cultures in Early Islamic Universal Histories*. Ann Arbor: New York University, Ph.D., 2005.

- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Şerhu dîvânî 'l-hamâse*. thk. Garid eş-Şeyh. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ali et- vd. *Şürûhu Sakti 'z-zend*. thk. Taha Hüseyin vd. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1987.
- TEI. Thesaurus d'Epigraphie Islamique. <http://www.epigraphie-islamique.uliege.be/thesaurus/>, ts. Erişim 10 Aralık 2020
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı (Ortaya Çıkışından Hz. Peygamber Dönemine Kadar)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Temir, Hakan. *Nesep Atlası*. ed. Şaban Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Tırmîmâh, Ebû Nefrî (Ebû Dubeybe) el-Hakem b. Hakîm. *Dîvânü 't-Tırmîmâh*. thk. İzze Hasan. Beyrut: Dârü's-Şarki'l-Arabi, 2. Basım, 1994.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) *Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türçan, Selim. *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu, 2020.
- 'Ubeyd b. Şeriyye. *Ahbâru 'Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhümî fî ahbâri 'l-Yemen ve eş'ârihâ ve ensâbihâ 'ale'l-vefâ'i ve'l-kemâl*. San'a: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Buhus, 1979.
- Usluer, Mehmet. *Basra: Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Toplumsal Yapı*. İstanbul: Siyer Akademi, 2021.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû 'l-basît*. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2009.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu 'l-Vahidî li-Dîvânî 'l-Mütenebbî*. thk. Yasin el-Eyyubî vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1999.

- Varisco, Daniel Martin. “Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab ‘Tribe’”. *Anthropological Quarterly* 68/3 (1995), 139-156.
- Varisco, Daniel Martin. “Yemen’s Tribal Idiom: An Ethno-Historical Survey of Genealogical Models”. *Journal of Semitic Studies* 62/1 (2017), 217-241.
- Vezîr el-Mağribî, Ebû’l-Kâsım el-Kâmil el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn. *el-Înâs fî ‘ilmi’l-ensâb*. nşr. Hamed el-Câsir. Riyad: Dârü’l-Yemame, 1980.
- Watt, W. Montgomery. *Hazreti Muhammed Mekke’de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016.
- Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed Medine’de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2016.
- Webb, Peter. “Identity and Social Formation in the Early Caliphate”. *Routledge Handbook on Early Islam*. London and NewYork: Routledge, 2017.
- Webb, Peter. *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Webster, Paula. “Anaerki: Bir İktidar Vizyonu”. *Kadın Antropolojisi*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- Welfinson, E. *Târîhü’l-lugâti’s-sâmiyye*. Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1929.
- Wilken, A. G. *el-Umûmetu inde’l-‘Arab*. çev. Bendelî Salîba el-Cevzî. Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Wilson, Robert Rutherford. *Genealogy and History in the Old Testament: A Study of the Form and Function of the Old Testament Genealogies in Their Near Eastern Context*. Yale University, Ph.D., 1972.
- Winnett, F.V. “The Arabian Genealogies in the Book of Genesis”. *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honour of Herbert Gordon May*. ed. Harry

- Thomas. Frank - Herbert G. May. 171-196. Newyork: Abingdon Press, 1988.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *el-Büldân*. thk. Muhammed Emin ed-Dannavi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-a'lemi li'l-matbuât, 2010.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.
- Yazıcı, Mahmut. "Hz. Ömer'in Oluşturduğu Divanların Sahabilerle İlgili Bilgilerin Tespitine Etkisi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 1/1 (2016), 30-56.
- Yekeler, Muhammet. *Câhiliye Döneminden Hz. Peygamber Dönemi Sonuna Kadar Temîm Kabilesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yemânî, Muhammed Kazım b. Ebî'l-Fütûh b. Süleyman. *en-Nefehâtü'l-anberiyye fî'n-nesebi hayri'l-beriyye*. thk. Seyyid Mehdi er-Recaî. Kum: Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi en-Necefi, 1998.
- Yıldırım, Yavuz. *İbn Haldun'un Bedavet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Tez (Doktora), 1998.
- Young, William C. "Kinship and History: Tribes, Genealogies, and Social Change Among the Bedouin of the Eastern Arab World". *Structure and Dynamics* 11/9-47 (2019).
- Z. A. Telafha vd. "Nukûşu 'Arabiyye şimaliyye Safâiyye min maktai tulûli Zeyli'l-feresi'l bâdiyeti'l-Urdûniyye". *Mecelletü Câmiati Taybe* 7 (2015), 371-414.

- Zebîdî, Ebü'l-Feyz
Muhammed el-
Murtazâ b.
Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülalim Tahavi
vd. 40 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-İ'lam, 1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk
İbrâhîm b. es-Serî b.
Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcilil Abduh
Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-
Kâsım Mahmûd b.
Ömer b. Muhammed
el-Hârizmî. *Rebî'u'l-ebrâr ve nusûsü'l-ahbâr*. 5 Cilt. Beyrut:
Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1992.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-
Kâsım Mahmûd b.
Ömer b. Muhammed
el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Basil Uyun Sevved. 2
Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zenatî, Mahmûd
Selam. *Nüzümü'l-'Arab kable'l-İslâm*. Kahire: y.y., 1992.
- Zeydân, Corcî b.
Habîb. *Ensâbü'l-'Arabi'l-kudemâ*. Kahire: Matbaatü'l-Hilal,
1906.
- Zeydân, Corcî b.
Habîb. *Kadîm Arapların Nesepleri*. çev. Hakan Temir.
Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Zeytûnî, Abdülganî. "el-Kabîle ve tabakâtuhâ fi'ş-şi'ri'l-câhilî". *el-'Arab* 11-
12/24 (1990 1989).
- Zübeyr b. Bekkâr, Ebû
Abdillâh b. Abdillâh
Kureşî Esedî Zübeyrî. *Cemheretü nesebi Kureyş ve ahbâruhâ*. thk. Abbas Hânî
el-Çerrah. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh
Mus'ab b. Abdillâh b.
Mus'ab. *Nesebu Kureyş*. thk. E. Levî Provençal. Kahire: Dârü'l-
Maârif, 1982.
- Zwettler, Michael J. "Ma'add in Late-Ancient Arabian Epigraphy and Other
Pre-Islamic Sources". *Wiener Zeitschrift für die Kunde
des Morgenlandes* 90 (2000), 223-309.

ÖZGEÇMİŞ

2003 yılında Erzurum Anadolu İmam Hatip Lisesinden mezun olmuştur. 2007 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesini bitirmiştir. 2015 yılında *İslam Öncesinden Hz. Muhammed'in (s) Vefatına Kadar Kinde Kabilesi* adlı teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. 2009-2012 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmıştır. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü'nde araştırma görevlisidir.