

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

DOKTORA TEZİ

CAHİLİYE ÇAĞINDAN HZ.
PEYGAMBER'İN VEFATINA KADAR KAN
DAVASI

HACI MEHMET ALTUNTAŞ

İSTANBUL – 2021

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

DOKTORA TEZİ

CAHİLİYE ÇAĞI VE HZ. PEYGAMBER'İN
VEFATINA KADAR OLAN İSLAMİ DÖNEMDE KAN
DAVASI

HACI MEHMET ALTUNTAŞ

2502140139

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İSTANBUL - 2021

ÖZ

CAHİLİYE ÇAĞI VE HZ. PEYGAMBER'İN VEFATINA KADAR OLAN İSLAMİ DÖNEMDE KAN DAVASI

HACI MEHMET ALTUNTAŞ

İslam öncesi cahiliye toplumu ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar olan dönemde İslam toplumunda kan davası töresini farklı yönleriyle olgusal olarak değerlendirmek bu çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Araştırmamızda sosyal hayat, siyaset, hukuk, kültür, din ve benzeri birçok yönden kan davası töresi incelenmektedir. Güvenlik gereksinimi bağlamında toplumsal yapıdaki kurumların oluşumu ve şekillenmesinde kan davası töresinin önemi yanında hukuk, siyaset, ticaret gibi alanlarla olan yoğun ilişkisi de çalışma boyunca değerlendirilmektedir. Cahiliye toplumunda çok daha etkin olmakla birlikte İslami dönemde de törenin izlerini sürmek mümkün olmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine toplumundaki pratiğinde kan davası töresi nedeniyle meydana gelen çatışmaları sonlandırmak ve yenilerinin tezahür etmesini önlemeye dönük özel bir çabanın varlığını görmekteyiz. İslami dönemde kan davası töresine yönelik geliştirilen yaklaşımın İslam öncesi dönemden her yönüyle farklılaşmış olmasa da kritik bazı farklılıkların geliştirildiğini görmekteyiz. Nihai olarak bu törenin sonlandırılmak istendiği görülüyor olsa da törenin güçlü kökleri nedeniyle varlığını sürdürmeye devam ettiği müşahade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kan davası, intikam, kabile, diyet, kısas

ABSTRACT

BLOOD FEUD IN JAHILIYYAH ERA AND IN THE ISLAMIC ERA UNTIL THE DEATH OF PROPHET

HACI MEHMET ALTUNTAS

Evaluating the custom of blood feud with its different aspects in Pre-Islamic Jahiliyyah society and in the period until the death of the Prophet, in Islamic society, is formed the scope of this study. The custom was examined in many ways such as social life, politics, law, culture, religion and so on. The importance of the custom of blood feud in the formation and shaping of social structure with its institutions due to relation with the need of security, as well as the intense relationship with the fields such as law, politics, and trade were evaluated throughout the study. Although the custom is much more effective in the Jahiliyyah society it is possible to follow, and see its traces in the Islamic period as well. In the practice of the Prophet in Madinan society, we witness a special effort to end the conflicts which occur due to the custom of blood feud, and to prevent new ones from occurring. The approach to which developed for the custom of blood feud in the Islamic period did not differ in every aspect from the pre-Islamic period, but we see some critical differences have been developed. Although it is seen that blood feuds were completely intended to end in the Islamic period, it is observed that the custom continued to exist due to its strong roots.

Key Words: Blood Feud, Revenge, Tribe, Qisas, Diya

ÖNSÖZ

Kan davası töresinin İslam öncesi ve sonrasındaki olgusal karşılığını araştırdığımız bu çalışma insan hayatında önemli yer tutan olguların oldukça kompleks bir hüviyet arz ettiğini göstermektedir. Birey ve toplumun ilgili olduğu diğer hususlar gibi kan davası meselesi de neredeyse insanı kuşatan hemen her alana taalluk etmektedir. Bireyin kendi başına önemli bir değer olarak karşılık gördüğü ve bireysel üstünlüklerin her alanda öne çıktığı bir yapıda aynı oranda kişinin toplumuyla birlikte anlam bulduğu, yakınları olmadan bir başına varlık gösteremediği gerçeğiyle karşı karşıyayız. Kişi yakınlarıyla birlikte içinde yaşadığı topluluğa her durumda sıkı sıkıya bağlı kalmak onun kendine verdiği vazifeleri yerine getirmek zorunda olmaktadır. Bu onlar için her şeyden önce hayati bir konudur. Hem kişinin yaşamı hem topluluğun varlığını sürdürmesi onların birbirlerine karşı yüklendikleri sorumluluklar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu ilişki ağı kültür ve din aracılığıyla gerek bireyler ve gerekse de toplum nezdinde kesinlikle sahip çıkılması sıkı sıkıya sarınılması gereken mefhumlar olarak kendini empoze etmektedir. Bu da bize yaşayan canlı bir organizmayı işaret etmektedir. Bu yönüyle çalışma tarihin bir dönemini anlama noktasında gerçek bir toplumsal vakıayı ve bunun aracılığıyla da toplumu bir yönüyle tanıma imkânı vermektedir.

İslami kültür çerçevesinde ele alındığında cahiliye çağının bütün yönleriyle kötülendiği görülmektedir. İslami dönemi yüceltmenin onun öncesini kötülemekle neredeyse eş anlamlı değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan İslam öncesi sosyal hayatının objektif bir şekilde kendi şartları ve kurumlarıyla sağlıklı bir değerlendirilmesinin yapıldığı söylenemez. Özellikle müşrik Arapların gelenekleri ve yaşamları hakkında yapılan çalışmaların yetersiz görülebilmesi daha çok da bu dönemin en başından çok da araştırılmaya layık görülmemesi İslami döneme gelindiğinde neyle karşı karşıya olduğumuz, Hz. Peygamber ve sahabisinin neyle mücadele ettikleri gerçeğini ıskalamamız sonucunu doğurmaktadır. İslam inancının inanç ve ahlak anlayışının toplumsal hayatı da kapsayan bir karşılığının olması ve Hz. Peygamber'in sağlıklı bir toplum inşası için verdiği çaba bizlerin üzerinde çalıştığımız dönemi sağlıklı bir şekilde anlamak için toplumsal yapıyı layıkıyla

değerlendirmemiz gerekliliğini zorunlu kılmaktadır. Görece modern bir kavram olsa da toplumsal değişim kavramı geriye dönük değerlendirildiğinde İslam'ın zuhuruyla başlayan değişimin de kısa bir zamanda gerçekleştiğini düşünmemiz kolay değildir. Bu nedenledir ki toplumsal bir vakıayı sınırları belirlenmiş kısa tarihsel sınırlara hapsetmek ve onu geçmişinden bağımsız incelemek mümkün olmaz. Bu durum o dönem Arap toplumunun önemli bir gerçeği olan kan davası töresi için de geçerli olup biz bu çalışmada vakıayı ve ona karşı İslam'ın yaklaşımını değerlendirmekteyiz.

Harran Üniversitesi'nde başlayan lisans öğrenimimden başlayarak akademik gelişimin her aşamasında üzerimde derin etkileri ve emeği olan kıymetli hocam Prof. Dr. Adnan Demircan kan davası olgusunu çalışmam hususunda teklif sunduğunda doğrusu tereddüt etmeden kabul etmiştim. Konuyu çalışmak keyifli olmanın yanında oldukça zor bir süreçti. Konunun tarihin derinliklerine inen ve toplumsal yapının hemen hemen her alanına nüfuz eden yönleriyle sabırlı bir çalışmayı gerekli kıldı. Süreç içerisinde farklı yönlerden Arap toplumu ve bireyini tarihsel bağlamda yaşamış bir gerçeklik olarak tanımaya yönelik fırsat elde etmiş oldum. Gerek bu konuyu çalışmaya layık görmesi, gerekse de çalışma boyunca kritik müdahaleleriyle ve yol göstericiliğiyle destekçim olan hocama minnet duygularıyla teşekkür ediyorum. Onun, gerçeğe ulaşmak ve onu olduğu gibi yansıtmak, tarihsel dayanağı ve karşılığı olmayan düşüncelerden uzak durmak yönündeki örnekliği paha biçilmezdir. Aynı şekilde tez izleme komitesinde yer alan değerli hocalarımız Prof. Dr. Nuh Arslantaş, Prof. Dr. Nurettin Gemici ve Prof. Dr. Mustafa Tekin'e de değerli katkıları için teşekkür ediyorum.

İstanbul-2021
Hacı Mehmet Altuntaş

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM SOSYAL HAYAT

1.1. Kabile Bireyleri	44
1.1.1. Birey ve karakteristiği	44
1.1.2. Anlaşmalılar	48
1.1.3. Cevâr mevlâsı	50
1.1.4. Hilf mevlâsı	54
1.1.5. Azatlık mevlâlığı	68
1.1.6. Emân verilenler	70
1.1.7. Zimmet ehli	72
1.2. Kabile Asabiyesi	75
1.3. İktisadi Yapı	79
1.4. Savaş	89

İKİNCİ BÖLÜM DİN VE KÜLTÜR

2.1. Kan Davası Töresi ve İnanışlar	100
2.1.1. Ölüm ve katl	100
2.1.2. Ruh, nefis ve kan	108
2.1.3. Kan Davası	114
2.2. Adam Öldürmeyi Engelleyen Durumlar	148
2.2.1. Haram aylar	148
2.2.2. Haram beldeler ve mekanlar	156
2.2.3. Katile dokunulmasına engel başka durumlar	165
2.2.4. Şair ve şiirin intikam yönünden işlevi	167

2.2.5.	Kan davalarının işlevi	169
2.2.6.	Hiz. Peygamber'in faaliyetleri ve kan davası töresi.....	171

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HUKUK

3.1.	Geleneksel Kabile Hukuku.....	180
3.2.	Hukukun Uygulanması.....	183
3.2.1.	Arabulucular.....	187
3.2.2.	Kâhinler ve din adamları.....	193
3.2.3.	Kabile ileri gelenleri.....	198
3.3.	Hiz. Peygamber'in Hicretinden Sonra Hukuk.....	200
3.4.	Adam Öldürme Durumunda İzlenen Yollar.....	205
3.4.1.	Kısas.....	205
3.4.2.	Diyet.....	213
3.4.3.	Kasâme.....	222
SONUÇ		226
KAYNAKÇA		232
ÖZGEÇMİŞ		260

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
bk.	:	Bakınız
bsk.	:	Baskı
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
der.	:	Derleyen
Düz.	:	Düzenleyen
Ed.	:	Editör
haz.	:	Hazırlayan
İ.F.	:	İlahiyat Fakültesi
İ.Ü.	:	İstanbul Üniversitesi
nr.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
sy.	:	Sayı
thk.	:	Tahkik eden
Yay.	:	Yayınları/Yayıncılık

GİRİŞ

Arap Yarımadası kurak iklimi ve çoğunlukla çöllerle kaplı coğrafyasının zorluğuna rağmen, güneyinde Yemen bölgesiyle Fars Körfezine kıyı bölgeleri ve yarımadanın kuzey bölgeleri başta olmak üzere kalıntılarını günümüzde de gördüğümüz, zengin bir medeniyet ve kültürel mirasa ev sahipliği yapmaktadır. Buna karşın cahiliye kavramının literal anlamından beslenen üstün körü tahlillerle, Hz. Muhammed'in peygamber olarak zuhurundan önceki yaklaşık yüz elli yıllık döneme denk gelen zaman aralığının öncesi ve sonrasından bağımsız olarak, tamamıyla karanlık ve kaos içinde kalmış, herhangi bir düzen barındırmayan, oldukça iptidai yaşam anlayışının hâkim olduğu bir dönem olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Oysa dönemin günümüze intikal eden sözsel birikimi; ait olduğu toplumun dilde geldiği seviyeyi gösterir çarpıcı örnekler sunmasından öte, Arap bireyinin karakteristiğini, toplumsal düzeni ve ilişkileri hakkında oldukça canlı bilgiler sunmaktadır.

Aynı şekilde Kur'ân vahyi de nazil olduğu dönem itibariyle hitap ettiği toplumun sahip olduğu kültürün zengin karakteristiğini ortaya koyan bir içerikle önümüzdedir. Kur'ân vahyi gerek kullandığı dil gerekse içeriğiyle Cahiliye dönemine birçok yönden ışık tutmakta, o dönemin dini, içtimaî ve kültürel yaşamına dönük oldukça zengin bilgiler vermektedir. Biz bu bilgileri Kur'ân'ın İslam öncesi hâkim şirk düzeni ve bu düzenin başta toplumsal alana olmak üzere tüm yansımalarına dönük eleştirileri bağlamında görebilmekteyiz. Diğer yandan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in toplum ve onun diniyle olan ilişkisinin tamamıyla karşıt olma, yok sayma ve yıkma amacından daha çok ıslah etme üzerine şekillenmiş olduğunu düşündüğümüzde geçmişe ait inanış ve gelenekleri yeni dinin pratikleri arasında da görebilmekteyiz. Toplumsal yönü ağırlıklı olmak üzere intikam töresinin tarihin herhangi bir dönemine hasredilemez karakteristiği nedeniyle bu olguyu İslam öncesi kökenlerinden bağımsız olarak kavrayabilmemiz mümkün değildir. Ayrıca İslami dönemde gerçekleşen ıslah hareketlerini gereğince kavrayabilmek açısından da olgunun kökenlerini araştırmak önemlidir. Toplumlarda süreklilik ve devingenlik içerisinde gerçekleşen sosyal değişimin varacağı noktanın her durumda öncesiyle bir

şekilde ilişkili olacağı düşünüldüğünde hem cahiliye hem de sonrasında yaşananları anlamak bakımından bu iki dönemi birlikte incelemek gerekli görülmektedir.

Savaşlar, çatışmalar ve katliamlar dünyanın kuruluşundan bu yana var olan gerçekliklerdir. İnsanlık tarihi bir anlamda savaş ve çatışmaların tarihidir. Nitekim Sami toplulukların tarihi Hz. Adem'in iki oğlunun hikayesinde dökülen kanla başlamaktadır. Tarih dönüp dolaşıp kendisini tekrar etmekte ve Adem'in çocukları günümüze gelinceye kadar birbirlerini boğazlamaya devam etmektedir. Belki Habil ve Kabil'in hikayesinde görmediğimiz intikam bizatihi kendisi kan dökülmelerin sebebi olarak varlığını sürdürmektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan kan davası töresini Sami topluluklarının önemli bir parçası olan Arap toplumundaki uygulamaları bağlamında değerlendireceğiz. Çalışma Arap Yarımadası'nda Hz. Peygamber'in risâlet dönemi dahil olmak üzere Cahiliye çağı olarak değerlendirilen İslam öncesi dönemi kapsayacaktır. Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine'de ifa ettiği risâleti özellikle ikincisinde yaygın olmak üzere çatışmalarla geçiyor. Bu çatışmalara doğrudan neden olmasalar bile önceki çatışmalar ve onlarla gelişen kültürün yenileri üzerindeki etkileri göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Hem törenin kendisini bir olgu olarak kavramak ve hem de İslami döneme gelindiğinde ona karşı nasıl bir tutum sergilendiğini kavramak açısından bu iki dönemi birlikte değerlendirilecektir.

Çalışmanın hedefi bizatihi kan davası töresinin kendisidir. Bu töreye bağlı olarak gelişen olaylar, çatışmalar ve savaşlar olgunun mahiyetini anlamaya örnek olmaları yönüyle konu edileceklerdir. Bunun aksi, yani kan davalarına bağlı olarak çıkan savaşlar ve bunlara bağlı öldürmelerin tarihi kaydı doğrudan konumuz değildir. Esas olarak törenin dini ve kültürel kökenleri, toplumsal yapıya yansımaları araştırmamızın konusudur. Arap toplumunun birincil sosyal yapısı olan kabilenin oluşumu ve bu oluşumun kan davası töresiyle ilişkisini tespit ve değerlendirmeye çalışacağız. Bu ilişki toplumsal alanda olduğu kadar bireyin diğer bireylerle ve toplumla olan bağı, toplumsal hiyerarşideki konumu, bu konunun ortaya koyduğu fayda ve zararları, tüm bunların bireyin hayatı, karakteri ve hayatta kalma mücadelesiyle olan bağlantısı da yine toplumsal analizle birlikte değerlendirme konusu edilecektir.

Toplumun doğrudan etkileriyle konumlandığı kan davası töresini olgu olarak anlamaya çalışmak onun etkilediği ve etkilendiği tüm konuların çalışılmasını zorunlu kılmaktadır. Öncelikli olarak törenin hayat bulduğu toplumun bizatihi kendisi bütün katman ve kurumlarıyla töreyle ilişkisi yönünden araştırmanın konusu olmaktadır. Burada toplum; geniş kabile topluluklarının bir araya getirdiği ve bu kabilelerin kendi hiyerarşisinde en alt konumdaki bireye varıncaya kadar organize olmuşluğu ve bu organizmanın her bir parçasının karakteristiği söz konusu edilen şeydir. Kültür ve din; gerek bireysel olarak kabile üyelerinin düşünüş ve tutumlarını belirleyen mahiyetleri ve gerekse bir bütün olarak topluluğu harekete geçiren faktörler olmaları nedeniyle kan davaları töresine etkileri özel olarak incelenmek durumundadır. Toplumun ve onun bireylerinin karakterini belirleyen bu etkin kuvvetleri kan davası töresinin de görünür olmasını ve yaşamasını sağlayan yönleriyle değerlendireceğiz. Keza siyaset ve ekonomi de kan davası törelerini etkileyen ve bunlardan etkilenecek şekillenen mecralar olarak konunun anlaşılması için üzerinde çalışılması gereken unsurlardır. Topluluğun yaşamını sürdürebilmesi onun düzenli olarak ekonomik faaliyetler içerisinde olmasını ve bu faaliyetlerin gereksinimi olan güvenlik probleminin aşılmasını zorunlu kılmaktadır.

Siyaset, topluluğun diğer topluluklarla ilişkileri ve kendi içerisindeki düzeni için önemlidir. Topluluğun kimler tarafından ve nasıl yönetildiği, yöneticilerin belirlenmesi ve onların görevleri kan davası töresi için araştırılması gereken yönleri işaret ediyor. Gerek topluluğun kendi bireyleri arasında yaşanan çatışma ve öldürmeler, gerekse farklı topluluklar arasındaki problemlerin çözümünde başvurdukları hukuki yapı araştırmamızın önemli bir yönünü teşkil etmektedir. Süreklilik arz eden çatışmalar ve öldürmeler; üzerinde çalıştığımız toplum ve dönemde her yönüyle yaşanan bir başıbozukluğu ifade etse de yapılan bu yüzeysel değerlendirme gerçeği yansıtmıyor. Bizatihi kan davası töresinin kendisi hukukun gerekli bir parçası olarak hem adaleti sağlama hem de suçun işlenmesini önleme noktasında göz ardı edilmemesi gereken görevler üstlenmektedir. Kan davası töresinin ölümler ve bu ölümler nedeniyle ortaya çıkan ya da çıkması muhtemel çatışmaların önlenmesi için gerektirdiği hukuki durumu irdelleyeceğiz. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle İslami toplumun güçlü bir yapı olarak kurumlarla

beraber belirmesinin akabinde kan davası töresinin hukuki olarak ele alınmış olması ve öncesine nazaran gerçekleşen birtakım değişim ve düzenlemeler de izini süreceğimiz bir konu olacaktır.

Ülkemizde de hala varlığını kimi bölgelerde güçlü olarak ve kimi bölgelerde ise daha az örneklerle sürdüren kan davaları töresini canlı şekilde yaşamaktayız. Yalnız Türkiye’de değil, Avrupa da dahil olmak üzere çok geniş bir coğrafyada ve farklı kıtalarda etkinliğini sürdüren olgunun çalıştığımız coğrafya açısından varlığını ve etkilerini çok daha yoğun olarak sürdürdüğünü görüyoruz. Arap Yarımadası ve onun fiili ve kültürel hegemonyası altında kalmış bölgelerde hala kan davaları ve bağlı olguların görünüyor olması dünyada yaşanan büyük değişimlerin bu bölgelerde bütün kurumlarıyla yaşanmamış olması ya da kendi güçlü dini kültürel içkin toplumsal yapısının değişime olan direnci nedeniyle olmalıdır. Gerek çok yakın dönemde yapılan çalışmalar ve gerekse geçtiğimiz yüz yıl boyunca sahada yapılan araştırmalar neredeyse en ufak bir değişiklik göstermeden İslam öncesinde var oldukları şekliyle kan davası töresinin mahiyet itibarıyla varlığını koruduğunu gösteriyor. Diğer yandan kan davası töresi ile şekillenen geniş aile yapılanmaları ve kabile düzenlerinin de varlıklarını sürdürmesi ve kendi iç düzenleri içerisinde yaşanan olaylara geleneksel anlayışları çerçevesinde tepki veriyor oluşları da ayrı bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bölgede hala kabile yapısının varlığını sürdürmesiyle birçok devletin doğrudan kabile sistemi üzerine kurulmuş olması da üzerinde durmamız gereken başka bir konudur. Zira şeyh devletleri ve krallıklar bir yana; cumhuriyet unvanlı devletlerin bile kabile kurumu üzerinden yürütülen ilişkilerle şekillendiği göz önüne alındığında; kabile, kabile hiyerarşisi, birey-kabile ve kabileler arası ilişkiler gibi pek çok hususta tetikleyici etken olarak karşımıza çıkan kan davaları töresini tüm yönleriyle ortaya koymanın önemi, günümüz aktüel gerçekliğinin anlaşılması açısından da fevkalade ehemmiyet arz etmektedir.

Tarihi olayları ve özellikle çatışmaların sebeplerini, gerçekleşme durumlarını ve neticede yaşananların karakterini anlamak yönünden kan davası töresini bilmenin önemli katkıları olacaktır. İslam öncesi dönemde yaşanan ve çoğu zaman toplulukların zayıflamasına ve hatta yok olmalarına neden olan kan davası olgusuyla karşılaşmaktayız. İmruülkays’ın, babası tarafından intikamını alması için kendisini

seçmesinden sonra müttefikleriyle de bir araya gelerek sonu gelmez savaşlarla Kinde devletinin sonunu getirdiğine şahitlik ediyoruz. Öyle ki intikamını almakta yetersiz kalınca İstanbul'a kadar gelip Bizans kralından yardım istemiş ve dönüş yolunda hayatını kaybetmiştir. Medine'de Evs ve Hazrec kabileleri arasında uzun yıllar devam eden yıpratıcı savaşlar da yine kan davası töresinin örneklikleri arsında yer alır. Töreyi biliyor olmak tarihin akışına yön veren bu çatışmaları anlamamız için hayati önemdedir. Çalışma içerisinde bahsi geçen örnekler kaynaklarıyla değerlendirileceklerdir.

Çalışmada dikkat edeceğimiz önemli bir husus kan davası töresinin yaşanan çatışma ve savaşlar için yegâne sebepmiş gibi algılanmamasına dikkat etmek olacaktır. Vakıanın tabiatı gereği her öldürmeyle birlikte intikam duygusunun belirmesi ve buna bağlı olarak öç alma maksadıyla gerçekleşen hareketlerin beklenmesi doğaldır. Ancak bu durumu genelleyerek tüm çatışmaları kan davası töresiyle açıklamak sakıncalı olacaktır. Diğer yandan çatışmaların çıkmasında ve büyüyerek uzun yıllar devam eden savaşlara dönüşmesinde kan davalarının rolünü de azımsamamız gerekiyor. İfade etmek istenilen şeyi biraz daha açıklamak gerekirse iddia edilen şey şudur ki: Kan davaları bizatihi kendileri uğruna mücadele edilen şeyler olmasa da çatışmalara renk ve yön veren bir özelliğe sahiptir. Yaşanacak savaşlara meşruiyet kazandıran, savaşçılara ideal bahşeden ve onları savaşmak için can atan bireyler haline getirme özelliği vurgulanmak istenmektedir. Hz. Peygamber döneminde yaşanan Bedir ve Uhud savaşlarında bile kan davası töresinin izlerini sürüyor olmak mümkünken bu savaşların bizatihi kan davası savaşları olduğunu söylememiz gerçekçi olmayabilir. Savaşların gerisinde yatan dini, kültürel, ticari ve başkaca nedenlerin çatışmalara gidilen yolu yürünür hale getirdikleri ve fiilen savaşın gerçekleşmesini sağladıklarını ifade etmek istiyoruz. Bunu kaydederken de özellikle bireysel planda sırf intikam almak için kişilerin her şeylerini kaybetmek pahasına çatışmayı göze aldıklarını da görmezden gelmiyoruz. Toparlamak gerekirse; üzerinde duracağımız ana tema, kan davası töresinin savaşlar için aracı bir mekanizma olarak işlevsel görevler üstlendiğidir ki çalışma boyunca konu tüm boyutlarıyla değerlendirilecektir.

Mekke’de kan davası töresi ve ona bağılı olarak gelişen kurumsal yapıların Hz. Peygamber’in hareketindeki etkilerini incelemek yanında asıl olarak Medine’de dönemin toplumunun kanayan yarası bu töreye karşı geliştirilen İslami tutumu özellikle değerlendirmek gerekmektedir. Evlilik, akrabalık ilişkileri, kölelik ve benzeri sosyal köklü kurumlar gibi kan davası töresinin de birdenbire tamamıyla sökülüp atılmasının mümkün olmaması aşikardır. Diğer yandan kan davası töresinin kurumsallaşan yeni sosyal düzende tamamıyla kabile düzeninin zorunlulukları çerçevesinde işlevsel olarak varlık gördüğü vazife ve gereksinimleriyle kendini devam ettirmesi de düşünülemezdi. Özellikle Medine döneminde oluşan İslami toplumun yeni oluşan toplumsal düzen ve inanış çerçevesinde diğer köklü kurumsal yapılarda olduğu gibi kan davası töresine yönelik de birtakım düzenlemelerin olduğunu görmekteyiz. Kan davası töresi bağlamında İslami dönemde gerçekleşen yaklaşım, değişen yönleriyle cahiliye dönemindeki durumla birlikte mukayeseli değerlendirilecektir. Her ne kadar iki ayrı dönem çalışıyormuş gibi görünse de toplumsal bir konunun şirk inanışını köklü şekilde reddetme şeklinde birdenbire ortadan kaldırmak gibi bir yola gitmenin mümkün olmadığı ve bu yolun tercih edilemediği görülmektedir. Diğer yandan kan davası töresinin bütün yönleriyle terk edilmesinin İslam açısından bir gereklilik olup olmadığı da ayrı bir konudur ki, Hz. Peygamber’in uygulamasında özellikle hukuki alanda önemli ölçüde geçmişten gelen uygulamanın korunarak devam ettirildiği görülmektedir. İki dönemin bu konuda kesin çizgilerle ayrışmaması konunun genelde mukayeseli olarak aynı başlıklar altında bütünlüklü olarak değerlendirilmesini işlevsellik açısından daha anlamlı kılmaktadır.

Kan davaları nedeniyle ortaya çıkan ve devam eden çatışma ve savaşlar her türden tarihi, edebi ve ilmi eserde yer bulurken konunun kendisine, yani kan davasının bir olgu olarak doğrudan niteliğine yönelik geniş çaplı bir çalışmanın olmadığını görüyoruz. Farklı dillerde yazılmış makaleler ve eserlerde yer verilen başlıkların yanında isim olarak kan davalarıyla müsemma çalışmalarda da Eyyâmü’l-Arab külliyyatının bir nevi tekrarı bağlamında olayların sıralanması ve ilişkili bazı kavramların açıklanmasının yapıldığını görüyoruz. Araştırma kan davası töresine yönelik hedeflediği kapsamı itibarıyla alanında yapılmış kapsamlı bir araştırmanın

olmamasından ötürü önemli bir vazifeyi üstlenmiş bulunmaktadır. Kan davalarının kapsamı olabildiğince geniş tutularak, kavramsal ve olgusal yönleriyle ele alınması özellikle çalışıldıkları dönem ve coğrafyada gerçekleşen çatışmaların arka planını ve gelişim süreçlerini anlamaya olanak tanıyacaktır. Bu yönüyle de çalışma önem arz etmektedir.

İnsanlık tarihi bir yönüyle savaşların ve çatışmaların da tarihi olmak durumundayken İslam Tarihi'nin de insanlığın geri kalanından farklı bir kaderi yaşamadığını onun da neredeyse bütünüyle bir savaş/çatışma tarihi olduğunu görüyoruz. Gerek sahip olduğu fetih düşüncesi ve gerekse dışarıdan kendi bünyesine yapılan saldırılara karşı korunabilme kaygısıyla İslam toplumları her daim silahla yaşamak durumunda kalmıştır. İntikam alma düşüncesi farklı toplumlar ve devletlerin karşı saldırıları için her daim bir nedendir. Buna karşın kan davası kaynaklı intikamın daha çok sınırlı bir toplum ve coğrafya içerisinde gerçekleştiğini görüyoruz. Kimi zaman bu çatışmaların sınırları aşan, gelişen boyutları olsa da durumun daha çok bir toplumun kendi bünyesi içerisinde yer aldığını görüyoruz. Bazen farklı nedenlerle ortaya çıkan çatışmaların zamanla kan davası haline geldiğini bazen de küçük bir anlaşmazlıkla başlayan kan davası çatışmalarının büyüyerek toplumun geniş kesimlerini etkilediğini görüyoruz. Bu noktada kan davalarının çatışmalarda muharrik neden oluşu ya da çatışmaların devamındaki rolünün anlaşılması gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüze kadar devam eden ve İslam dünyasının farklı mezhepsel bloklara bölünmüşlüğünde kan davası töresi faktörünün etkisini anlamak da öğretici olacaktır. Başka bir ifadeyle kan davası talebiyle başlatılan çatışmalar ve sonrasında gelişen olayların mahiyetini kavramamız, neden ve sonuçlarını değerlendirmemiz bu törenin tarihsel süreçteki yerini doğru tespitle daha anlaşılır hale gelecektir. Bu durum İslam öncesi ve Hz. Peygamber devrinde yaşanan çatışmalar için geçerli olduğu kadar Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde yaşanan iç çatışma ve savaşlar için de geçerlidir. Hz. Osman'ın katledilmesiyle başlayan iç çatışmalar için kullanılan argümanlar ve sembollerin Ümeyyeoğulları'nın iktidarı devralmalarına kadar götüren yolun en önemli meşrulaştırıcı ve itici gücü olduğunu akılda tuttuğumuzda bu töreyi her yönüyle biliyor olmanın İslam tarihinin önemli bir dönemini anlamadaki

faydasını görmüş oluruz. Benzeri durumları sonraki dönemde çıkan çatışmalarda da görebilmekteyiz. Gerek kendisinin güçlü kökleri ve gereksinimlerini yerine getirmek yönündeki değeri gerekse siyasi ya da başka amaçlarla istenilen hedeflere ulaşmadaki kullanılabilirlik değeri onun öneminden bir şeyler kaybetmeden yaşamasına olanak tanımıştır. Öyle ki, halihazırda yaşanan çatışmalarda kullanılan semboller ve dil bile ilk dönem çatışmalarındakileri andırır niteliktedir. Bunları ifade etmedeki niyet yaşanan çatışmaların toptancı bir yaklaşımla kan davaları gerçekliğine yüklenmesi değildir. Daha çok yaşanılarda kan davaları gerçeğinin oynadığı rol ve etkisidir.

Toplumsal bir olguyu tarihin bir dönemi için incelemenin kendince birçok zorluğu bulunmaktadır. Özellikle dini alanla ilişkili olan bir olgu olduğunda bu zorluk daha da belirgin hale gelmektedir. Söz konusu olan Cahiliye çağı ve hemen sonrasında hüküm süren kan davası töresi olduğunda iki noktada dini bakış açısı araştırmanın seyrini ve içeriğini etkileyebilme potansiyeline sahip olmaktadır. Birincisi; İslami dönem için olduğu kadar Cahiliye çağı için de kaynaklarımızın geneli Müslüman alimler tarafından toplanmış bilgiler ve İslami kaynaklara dayanmaktadır. Büyük ölçüde kan davaları kaynaklı ya da onun bir görüntüsü olarak gerçekleşmiş geçmişin çatışma ve savaşlarının kaydını veren “Eyyâmü’l-Arab” literatürü dahil İslami dönem için çalışılmış ama geçmişin bilgilerini de içlerinde barındırmış çalışmaların durumu böyledir. Bu yönüyle bize gelen bilgilerin onların toplandıkları dönemin algılarından bağımsız olarak düşünülmesi söz konusu olamaz. Araştırmacı konuyla ilgili bilgileri işlerken İslami dönemdeki bilginlerin geçmiş döneme dair yargılarının farkında olması gerekmektedir. Daha da önemlisi, Kur’ân ve sünnete dair kaynakların Müslüman araştırmacı tarafından günümüze yönelik incelenmesi de araştırmacının kendi inanış ve kültürel birikiminin bu kaynaklarda var olan bilgilerle ilgili araştırma ve inceleme süreçlerine yansımaları, hatta böyle bir yansıma ihtimali barındırması bile sağlıklı bilgilerin toplanması ve yorumlanmasında zorluklar yaratmaktadır. Bu durum tersinden konuyu çalışmış farklı kültür ve dinden alimlerin yaptığı çalışmalar ve onların incelenmesi için de geçerlidir. Elimizdeki çalışma için olabildiğince geniş bir perspektifle var olan bilgi birikimine ulaşılmaya

ve olası yanıltıcı ön yargıların muhtemel yönlendirmeleri konusunda duyarlı olmaya çalışılacaktır.

Kan davası töresinin kişi ve toplum hayatının tüm alanlarıyla ilişkili olması, yapılacak araştırmanın da olabildiğince geniş bir düzlem üzerinde gerçekleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu alanlar kendi başlarına birbirlerinden bağımsız alanlarmış gibi görünse de kan davası töresi yönünden ilgili alanları ayırıcı bir şekilde sınıflamak, farklı bölümlerde değerlendirmek zorluklara neden olmaktadır. İslam öncesi ve sonrası olmak üzere farklı iki inancın egemen olduğu dönem için yaşanan değişiklikler nedeniyle bilgilerin sınıflanması kolay başarılabilecek bir durum gibi görülüyor. İslam öncesi dini karakterli bir konu İslam sonrası hukukun ve toplumsal düzenin konusu olarak değerlendirilebilir bir mahiyet arz edebilmektedir. Bunun yanında başlıkları farklı boyutlarıyla ele alırken elde edilen bilgilerin değerlendirilmesinde zorluklar yaşanabilmektedir. Başlı başına konunun kendisinin dahi dönem ayrımı gözetmeksizin, kültürel alana mı yoksa hukuki alana mı ait olduğuna karar vermek ve değerlendirmek bilginin mahiyeti gereği yaşanan diğer bir zorluk olarak belirmektedir. Törenin birey ve onun dahil olduğu toplulukla ilgili yönleri, yüklediği sorumluluklar da kafa karışıklığına yol açan önemli bir noktadır. Törenin kendisi temelde toplumsal bir vakıa olarak görülse de intikam gütmek ve onun peşinde olmak daha çok kişisel duygular ve inanışlarla bağıntılı durumlardır. Bu yönüyle hem bireyi hem de kabileyi birlikte çalışırken aralarındaki bağı ve üstlendikleri sorumlulukları gereğince ayırmak zorluklar oluşturmaktadır.

Araştırmacının konuya bakış açısının çalışmanın seyrini etkileyeceği, ortaya çıkacak ürüne şekil vereceği durumu, kişinin kendi hazırbulmuşluğu, içinden geldiği kültür ve inançlarının kaçınılmaz olarak onun hareketlerine yansımak durumunda olduğu gerçeğinden bağımsız değerlendirilemez. Diğer yandan konuya bakış açımız, yaklaşımımız ne olursa olsun verilerin değerlendirilmesi, var olan verilerin göz ardı edilmemesi ve benzeri araştırma için gerekli bilimsel yaklaşımları muhafaza etmek önem arz etmektedir. Çalışmanın başından araştırmacının konuya yaklaşımının ne olduğunun belirtilmesi bağlamında bazı hususları açıklamak elzem olmaktadır.

Konu için kullanılan kaynaklar, yaklaşım tarzı ve elde edilen bilgilerin değerlendirilmesinin yanında göz önünde bulundurulacak çalışmanın üzerine inşa

edileceği düşünce de önem arz etmektedir. Bu çalışma kan davası töresinin tarihte önemli roller üstlendiği, toplumsal yapıyı şekillendirdiği, toplum içi ve onun çevre topluluklarla ilişkisinde belirleyici olduğunu göz önünde bulundurmaktadır. Kan davası töresi kişilerin güvenlik ihtiyaçları dolayısıyla dayanışma gereksinimlerine göre toplumu yapılandırmış ve ayrıca toplum bu töre aracılığıyla varlığını sürdürebilmiştir. Gerek çatışmalarda ve gerekse barış zamanlarında ekonomik, siyasi ve başkaca alanlarda varlığı göz önünde bulundurulur ve kendisine göre şekillen bir rol üstlenmiştir. Bu önemi dolayısıyladır ki araştırılmaya gerek duyulan bir konu olmaktadır. Çalışmaya hâkim olan bakış açısı bu çerçevede değerlendirilmektedir.

Araştırma boyunca kullanılan terim ve kavramlar büyük ölçüde çalışmanın bölümleri ve alt başlıklarını oluşturmaktadır. Bu kavramları çalışmak, ıstılah olarak değerlendirmek bir anlamda kan davalarının anlaşılması olarak da değerlendirilmelidir. Gerek gündelik dilde gerekse metinlerde terim olarak kullanılıyor olsunlar kavramların kendilerini çalışmanın olguyu anlamadaki katkısı önemli olacaktır. Bu nedenle çalışmanın kavramlarını girişte incelemek yerine ilgili bölümlerde değerlendirme yolu tercih edilmiştir.

Kan davası töresinin **olgu** olarak çalışılması, onun sosyal alanda çok etkili ve komplike varlığının ortaya konması, hem bu sosyal alanın bütün mecralarını ilgilendiriyor olması ve hem de konunun din ve kültür boyutuyla da olan doğrudan ilişkisi dolayısıyla çok geniş bir alanda kaynak taraması ve çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Sadece İslam tarihi kaynakları, siyer ve megâzî eserleri değil pek çok tefsir ve hadis eserleri dahil şiir ve edebiyat alanındaki külliyata da baş vurmak gerekli olmaktadır. Törenin bağlı olduğu başkaca konu başlıklarının da zorunlu olarak incelenmesi gerekmekte ve bu konularla ilgili de ulaşılabilecek bütün bilgiler geniş bir yelpazedeki eserlerden yararlanmayı zorunlu kılmaktadır. Doğrudan konuya kaynaklık edecek ve sadece bu konuyu işleyen klasik bir eser ve hatta çalıştığımız dönem için hedeflediğimiz içerikte bir çalışma halihazırda en azından bizim ulaşabildiğimiz eserler arasında bulunmamaktadır. Gerek doğrudan intikam töresinin kendisine yönelik çalışmalar ve gerekse ilişkili alanda yapılan ulaşabildiğimiz bütün eserler incelenmiştir. Kendisinden en çok faydalanılan eserler bu alanda yazılan makale ve diğer akademik çalışmalardır. Edebiyat alanında dönemin kan davası

içerikli şiirlerini inceleyen çalışmalar konumuz için oldukça değerli bilgiler vermektedir. Kur'an'da yer alan ayetlerin tefsiri yapılırken geçmişteki anlayış ve yaklaşımlara yer verildiğine rastlanmakta ve bunlar törenin belirtilen dönem için nasıl algılandığına yönelik değerli bilgiler veren örnekler olmaktadır. Dönemde mevlâlık kurumunu inceleyen bir çalışmada gerek veli, civâr ve benzeri konuyla doğrudan ilişkili hukuki ve sosyal konuların kendileri ve gerekse intikam konusunun farklı boyutlarını görebiliyoruz. Dolayısıyla çalışmaya kaynaklık eden eserler klasik tarih kaynaklarında da olduğu gibi konuyla ilişkili bilgiler aktaran diğer klasik eserler ve konumuzun ilişkili olduğu alanlarda verilen kitap, makale ve benzeri akademik eserlerdir.

Çalışma için başvurulacak kaynaklar oldukça farklı branşlardaki eserlerden oluşmaktadır. Antropoloji, edebiyat, tarih, siyer, megâzî, tabakât, tefsir, hadis gibi kitaplarla birlikte konuyla bir şekilde ilişkili farklı alanlarda yazılmış bilimsel makaleler faydalanılan kaynaklar arasındadır. Çalışma için önceden hedef kaynak listesi belirlenmemiştir. Buna karşın doğal olarak İslam tarihi kaynakları başta olmak üzere tabakât, siyer, megâzî kitapları öncelikli bakılması gereken kitaplar arasında yer almaktadır. Kur'an ve tefsirlerle hadis kitapları da birincil kaynaklar olarak özellikle değerlendirilmek durumdadır. Tıpkı Kur'an gibi Kutsal Kitap da tarihsel arka planı ve bölgede yaşayan farklı kültür ve toplumların konuyla ilgili yaklaşım ve birikimlerini öğrenme bakımından incelenen önemli kaynaklar arasında yerini almıştır. İslam dini ve kültürüne ait klasik eserlerin yanında ve daha çok bu eserler esas alınarak ortaya konan modern dönem çalışmaları da bu incelemenin kaynaklarını oluşturmaktadır.

İbn. Hişâm'ın es-Siretü'n-nebeviyye'si İslam öncesi dönemde özellikle Medine toplumunda izlerini takip ettiğimiz kan davası gerçeğinin anlaşılmasında önemli katkılar sunmaktadır. Savaşlar ve çatışmaların sebepleri meydana gelişleri ve katılımcıların hareket noktalarını anlamak bakımından bizim için temel bir eserdir. Medine'de Hz. Peygamber'in akdettiği sözleşmenin tam metnini vermesi ve uygulandığı toplumdaki karşılığını takip etmek bağlamında da oldukça yoğun başvurulmuş bir kaynak olmuştur. Aynı şekilde diğer ilk dönem İslam tarihi eserleri

çalışmada kendilerinden faydalanılan temel eserlerdir. Tabakat kitapları kan davaları konusunda önemli bilgi kaynaklarımızdandır. Hakkında bilgi aktarılan kişinin bir şekilde kan davası bağlantılı bir durumu söz konusuysa tabakatlarda yer almakta ve kişinin ve toplumun tepkileri ve yaşadıkları aktarılmaktadır. Şehir tarihleri üzerine yazılan eserlerden özellikle Ezrakî'nin eseri Mekke ve haram bölge ve tapınaklarla kan davası töresi ve bağlantılı konuların aydınlatılmasında kritik bir öneme sahiptir.

Cahiliye dönemi için Cevâd Ali'nin hacimli çalışması başta olmak üzere alanda yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Kan davası töresinin Cahiliye şiiri üzerinden en geniş ve yerinde değerlendirmelerini Suzanne Stetkevych'in çalışmalarında görebilmekteyiz. Onun çalışmaları şiirin Arap toplumu için, özellikle o dönem geçerli olan sözlü aktarımın yegâne aracı olması düşünüldüğünde, ehemmiyetle üzerinde durulması gereken eserler oldukları anlaşılır. Modern dönemde geniş dünya coğrafyasında yayınlanan çok sayıda kitap ve makale çalışmada kullanılmıştır. Bu eserler irdeledikleri yönlerle konunun anlaşılmasında önemli yer tutmaktadırlar.

İslam öncesi Araplarının kan davaları bağlamındaki geleneklerinin ve çatışmalarının birçok çalışmaya konu olduğunu, bazı çalışmalarda İslami dönem ve anlayışla karşılaştırıldığını da görüyoruz. Konuya dönük yönleriyle alanda yayınlanan bazı kitap ve makaleleri değerlendirmek de faydalı olur kanısındayım. Cahiliye döneminde gerçekleşen savaşların genel olarak kan davaları ritüel ve kurumsal geleneği içerisinde gerçekleştiğini ifade etmek gerekirse bu konuda ortaya konan en önemli eserler tarih kitaplarının Eyyâmü'l-Arab literatürleri doğrudan alana dair eserlerdir. Elimizde bulunan Ma'mer b. el-Müsennâ'ya ait eser İslam öncesi kan davası savaşları için klasik bir kaynaktır.¹ Mısır'da Abdulhamîd es-Seyyid Muhammed Abdulhamîd tarafından hazırlanan ve 2003 yılında yayınlanan başlığı ve çalıştığı alanla doğrudan cahiliye döneminde yaşanan kan davalarını konu edinmektedir. Bu eser başlangıcında kan davası töresinin doğrudan temel terimlerini açıklamaktan başka cahiliye dönemi savaşlarının bir nevi yeniden bir araya getirilerek yayınlanması şeklindedir. Bu yönüyle bizim çalışmamızla konuyu ele alış

¹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. el-Müsennâ, **Kitâbü Eyyâmî'l-Arab kable'l-İslâm**, Beyrut, Mektebetü'n-Nahda'l-Arabiyya, 1987.

şekli ve kapsam yönünden ayrılık göstermektedir. Diğer yandan bu eser kan davası gerçeğinin tam da bizim üzerinde yoğunlaştığımız dönemde kan davası gerçeğini işlemesi yönünden oldukça değerlidir. Eyyâm'ül-Arap olarak bilinen cahiliye dönemi savaşlarının kan davası töreleri bağlamında cereyan ettiklerini göstermesiyle törenin tarihsel ve sosyal açıdan değerini de ortaya koymuş olmaktadır.² Türkiye’de Prof. Dr. Mustafa Fayda’nın danışmanlığında yazılan “Cahiliye Döneminde Kabileler Arasında Kan Davaları”³ adlı çalışma konunun ehemmiyetinin ülkemizde de farkında olduğu yönünden oldukça önemlidir. Bu çalışma yüksek lisanas süreci ve tezinin sınırlıkları içerisinde vakıanın ait olduğu toplumsal yapıyı ve kan davalarının nedenlerini irdelenin yanında İslam öncesi dönemde meydana gelen bazı kan davası olaylarını konu almaktadır. Gerek yalnızca cahiliye dönemini konu edinmesi ve gerekse de kapsamı yönünden bizim çalışmamızla ayrılmaktadır. Bizim çalışmamız gerçekleşen çatışmalar olmayıp bizatihi vakıanın kendisidir.

Arap dili eserleri çalışma boyunca kendilerinden faydalanılan önemli kaynaklar olmuşlardır. Öncelikli olarak cahiliye şairlerinin divanları ve onlar için yazılmış olan şerh eserler kültürün anlaşılmasında kritik bilgiler elde etmemize imkân vermektedir. Özellikle cahiliye dönemi için yazılı tarih kaynaklar yerine şiir ve sözlü aktarımların kendi dönemlerinde oynadıkları bilgi paylaşımı işlevini sonraki dönemlerde yazıya geçirenler ve külliyyatın anlaşılmasına katkı sunan alimler şerhleriyle toplumun sahip olduğu kültürün her alanında bilgiler vermektedirler. Gerek inançlar gerek düşünceler ve gerekse her türden adeti şiirler ve onların şerhlerinde bulmak mümkün olmaktadır. Öldürülen bir kimsenin intikamının alınmadığında onun mezarında yaşadıkları ve yakınların içine düştükleri ruh halleri şiirler ve onların şerhlerinden anlaşılabilir. Çalışma içerisinde de kaynaklarıyla aktardığımız bilgiler olmasa öldürülen bir kimsenin mezarında karanlıklar içerisinde ıstırap çektiği düşüncesi ve bu durumun yakınlar üzerindeki etkisini öğrenmemiz mümkün olmayacaktı. Töreyi en iyi şekilde kavramamızı sağlayan bilgiler aynı şekilde bu eserlerden elde edilmektedir. Edebi eserlerden dil

² Abdulhamîd el-Seyyid Muhammed Abdulhamîd, **Kitâb el-Se’r Beyne Fevdâ ve Dustûr el-İslâm**, Kahire, el-Mektebe el-Ezheriyye et-Turâs, 2003.

³ Ali Rıza Yenice, **Cahiliye Döneminde Kabileler Arasında Kan Davaları**, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

üzerine yazılanlar sadece konumuzla ilgili kavramların anlaşılmasının yanında bu kavramları açıklamak için kullanılan kültürel içerikle bizleri töre konusunda aydınlatmaktadırlar. İbn. Manzur başta olmak üzere klasik ansiklopedi tarzı sözlükler zengin bilgi kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Zebîdî'nin Tâcû'l-'arûs adlı eseri de bu bağlamda değerli bir hazinedir. Ata sözlerini derleyen ve onları açıklayan kitaplar da toplum bilincinde kan davası töresinin neye tekabül ettiği konusunda faydalı bilgiler içermektedirler.

Öncelikli olarak, cahiliye döneminde yaşanan olaylar ve yaşananlar bağlamında aktardığı şiir ve benzeri bilgilerle Arap kültürünün değerli kaynağı Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eğânî'si araştırmamız için paha biçilmez değeri haizdir. Tarihte yaşanmış bir kan davası olayını her yönüyle bu eser üzerinden çalışmak mümkündür.

Hadis şerhleri de tıpkı şiir şerhleri gibi dönemin kültür ve uygulamalarını anlamamızda büyük katkılar sunmaktadırlar. Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan kimi ifadelerin ilk bakışta anlaşılmasında ve dahası tuhaf gelmesine karşılık şerhlerde konuyla ilgili verilen arka plan bilgileri hem İslam'ın konuya yaklaşımını anlamamıza hem de konun boyutlarını öğrenmemize olanak sağlamaktadır. Çalışma içerisindeki bölümlerle alakalandıramadığım için buraya almak istediğim bir hususla durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmak istiyorum. Hz. Peygamber'in şirke bulaşmış toplumsal inanışlarla mücadelesinin konumuzla ilgili bölümünde iki tane hurafe dikkat çekmektedir. Bir tanesinde bugün bizim coğrafyamızda bile varlığını sürdüren yılanların her ne şartta olursa olsun öldürülen eşlerinin/yakınlarının intikamlarını alacakları inancıdır. Hz. Peygamber'in hadisinde belirtilen yılanların intikam korkusuyla öldürmeyenler bizden değildir sözü ilk bakışta onu hayvan düşmanı bir kimse gibi algılamamıza neden olmaktadır. Oysa asıl vurgunun yılanın öldürülmesine değil de onun intikam alıcı olduğu düşüncesine dayanan hurafenin yok edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Diğer bir örnek Hz. Peygamber'in atlarla

⁴ Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **et-Tevşîhu Şerhi Câmi'i's-Sahîh** (nşr. Rıdvân Câmi' Rıdvân), Riyâd, 1998, c. 21, s. 204; Zeynuddîn Muhammed Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî el-Munâvî, **Feydu'l-Kadîr fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr** (nşr.), I-VI, Mısır, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1937, c. 3, s. 475; Ebû Hafs Omer b. Alî b. Ahmed el-Mısırî İbnu'l-Mulakkîn, (ö.804/1402), **et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh**, Dimeşk, 2008, c. 20, s. 55; Ebu'l-Hasen

intikam alınmamasına dönük uyarısıdır. İlk bakışta at ve intikam alma arasında ne tür ilişki olabileceği noktasında şaşkınlık yaşıyabiliyoruz. Bu noktada şerhler devreye giriyor ve biz o dönemde Arap toplumunun atlara takılan gerdanlıkların onları atla yapacakları saldırılarda hedeflerine ulaştıracağı ve kendilerini ölümden koruyacağına dair inanışlarını bizlere gösteriyor.⁵ Elbette Hz. Peygamber kan davalarını sonlandırmak için mücadele veriyor ve bu noktada önlemler alıyor ama bu örneğin atla ilgili yönü hurafe bir inanıştır. İlk bakışta Hz. Peygamber'in intikam almayı emrettiği şeklinde anlaşılacak olan bir hadis ölüm korkusuyla intikam almaktan çekinen kimsenin kafir olacaklarına dair olandır. Şerhler yardımıyla öğreniyoruz ki güçsüzlük ya da farklı nedenlerden dolayı intikam alamayan ya da gerçekten öyle inandıkları için öldürecekleri kimsenin cinnî olduğu ve intikam aldıklarında muhakkak cinlerin kendilerini öldüreceği hurafesine dayanan kimselerin bu düşünceleri hedef alınmaktadır.⁶ Görüldüğü gibi şerhler bize sadece Hz. Peygamber'in tebliğini daha anlaşılır kılmakla kalmayıp dönemin inanışları hakkında da bilgiler vermektedirler.

Alanla ilgili müstakil değerli çalışmalardan bir tanesi Henri Lammens'e ait makaledir. Fransızca olarak kaleme alınmış eser çalışmamızın İslam öncesi dönemine ait bölümü için örnek olabilecek bir eserdir. Çalışma olgunun daha çok dini ve kültürel kısmını incelemektedir. Kan davası töresini Arap dininin kendisi olarak değerlendiren ve törenin kökenlerini ortaya koymaya dönük olarak yapılmış saygın bir başvuru kaynağıdır. Konuyu daha çok kültür ve inanç yönünden inceleyen, toplum ve fert için intikam alma arzusunun kaynaklandığı nedenleri ortaya koymaktadır. Onun yaklaşımında intikam alma töresi bizatihi cahiliye Arap toplumunun bir dinidir. Konuyu doğrudan çalışan ilk eserlerden biri olması

Nûruddîn Alî el-Mollâ Alîyyul-Kârî, (ö.1014/1605), **Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih** (nşr.), Beyrût - Lubnân, Dâru'l-Fikr, 2002, c. 7, s. 2768.

⁵ Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî (ö.388/998), **Me'âlimu's-Sünen**, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Haleb, 1932; Alîyyul-Kârî, a.g.e., c. 6, s. 2507; Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö.911/1505), **Hâşiyetu's-Sindî 'alâ Suneni'n-Nesâ'î** (nşr.), I-VIII, Haleb, Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986, c. 6, s. 2018; Muhammed b. İzzuddîn Abdullatîf b. Abdul'azîz b. Eminuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî İbnu'l-Melek, **Şerhu Mesâbihî's-Sunne** (nşr. Nureddîn Tâlib vd.), I-VI, Katar, 2012, c. 4, s. 353; et-Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. Abdullâh (ö. 743/1343), **Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih** (nşr. Abdulhâmîd Hindâvî), I-XIII, Riyad, 1997, c. 8, s. 2673.

⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, (ö.276/890), **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, Dimaşk, el-Mektebu'l-İslâmî- Muessesetu'l-İşrâk, 1999, s. 187-188;

hususunda da ayrı bir yeri olan makale Fransızca olarak kaleme alınmış olup Arapça, Türkçe ve İngilizce dillerinden bir tanesine çevrilmiş değildir.⁷ Eserin önemine binaen yardım olarak Fransızca metni anlama çabasına girilmiştir.

Modern dönemlerdeki petrol üretimi ve pazarlamasıyla değişmeye başlayan Arap toplumsal yapısının o tarihe kadar birçok yönden antik çağlardan kalan uygulama ve geleneklere bağlı kaldığını ve onları yaşattığını biliyoruz. Bazı yönlerden durumun günümüzde bile değişmeden devam ettiğini de ifade etmek güç olmasa gerek. Söz konusu toplumsal bir gerçekliği belli bir dönem için araştırmak olsa bile aynı konunun farklı zaman aralıklarındaki görünümünü incelemek tarih yazıcılığında izlenen bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Özellikle Anneles tarih yazıcılığı anlayışının önerdiği bir durumdur. Bu yönden meseleye yaklaştığımızda çalışılan konuyla ilgili araştırma, gezi notları ve benzeri çalışmaları konuyu anlamak bağlamında değerlendirdiğimi ifade etmeliyim. Bu bağlamda bazı çalışmalardan söz etmek istiyorum.

Ortadoğu’da kan davaları ve diyet üzerine iddialı bir başlıkla kaleme alınan M. J. L. Hardy’nin eseri konuyu İslam öncesinden başlatmakta ve özellikle hukukçu olarak Filistinli göçmenlerle ilgilendiği dönemde Ürdün’de gözlemlediği olaylardan bahsetmektedir. Gözlemlerini paylaştığı bölümler özellikle o dönemde kan davalarına nasıl yaklaşıldığını anlamak bakımından oldukça değerlidir.⁸ Serjeant kitap üzerine yaptığı değerlendirmede eseri başlığındaki iddiasına nazaran üzerinde çalıştığı alanın görece sınırlılığı yönünden çelişmesine dikkat çekiyor. Ayrıca cahiliye dönemi ile ilgili olarak yeterli bilginin olmadığına dair iddiası, hadis kaynaklarını incelememiş olması ve Medine sözleşmesini layıkıyla değerlendiremediğini gündeme getiriyor. Serjant, Robertson Smith’in günümüze gelindiğinde boşa çıkarılmış birçok iddialarına rağmen eserini onun düşüncelerine bağlı olarak kaleme almış olması bir diğer eleştiri noktasıdır. Osmanlı dönemindeki hukuki düzenlemeleri değerlendirdiği bölümünü

⁷ Henri Lammens, “Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites”, **BIFAO**, 1926: 83-127, s. 83-127.

⁸ Michael James Langley Hardy, **Blood Feuds And the Payment of Blood Money in the Middle East**, Leiden, E.J. Brill, 1963.

ise faydalanılabilir buluyor.⁹ Sahada yapılan çok daha profesyonel bir çalışma ise Donald P. Cole'in Arabistan'ın güneyinde Mürre kabilesinin arasında iki yıl yaşayarak gerçekleştirdiği doktora çalışmasıdır. Alanda gerçekleşen bu çalışma da kabile yapısını ve onun karşılaştığı durumları öğrenmek bağlamında oldukça değerlidir.¹⁰ Arabistan'da yer alan türbe ve kutsal mekanlarla buralara sahiplik yapan ya da hizmette bulunan kimselere dair makalesinde Serjeant'ın bu yerlerin ve ilişkili kimselerin sahip oldukları kutsallık dolayısıyla toplum fertlerinin yaşamındaki doğrudan etkileri ve problem çözmedeki rollerini bizim genel manada kutsal alanlar ve şahısların tüm zamanlardaki rollerini anlamamız açısından önemlidir.¹¹

Bertham Tomas, *Arabia Felix: Across the Empty Quarter of Arabia* adlı eserinde Arap Yarımadası'nın güneyinde gerçekleştirdiği gezi çerçevesinde elde ettiği gözlemleri paylaşıyor. Bedevi kabilelerin hayatlarına dair modern öncesi döneme ait her türden bilgiye ulaşabileceğimiz bu kaynak; kabileler arası ilişkiler ve hukuki süreçler hakkında değerli bilgiler vermekte, çalışmamızda kan davaları ve buna bağlı gelenekler açısından önem arz etmektedir.¹² Wilfred Thesiger'in 1900'lü yılların ikinci çeyreğinde oldukça zor şartlarda gerçekleştirdiği Mısır ve Arabistan Yarımadası'na ait seyahatlerinin yer aldığı eser yine kabile hayatını tanıma bağlamında önemli bir eserdir.¹³

1900'lü yılların başında Kuveyt ve Suudi Arabistan'da çeşitli görevleri dolayısıyla bulunuşu ve bu yerlerde edindiği üst düzey dostluklarla uzun yıllar bölge halkıyla içli dışlı yaşama fırsatı bulan H. R. P. Dickson halk yaşamının her alanına dair sosyal ve antropolojik gözlemlerini paylaşıyor. Kan davalarına ayırdığı bölümde ödenecek diyet miktarlarının o dönem Kuveyt'i ve Irak'ında artık Dinar ve Riyal üzerinden ödendiğini ifade ediyor olsa da bu geleneğin izlerini eserde takip etmek

⁹ Robert Bertram Serjeant, "M. J. L. Hardy: Blood Feuds And The Payment Of Blood Money In The Middle East." s.106 pp. Beirut: [Catholic Press], 1963. (Obtainable from Brill, Leiden. Guilders 7.50.) **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, 1965: 395-396.

¹⁰ Donald Powell Cole, **Nomads of the Nomads: the Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter**, Chicago, Aldine Pub. Co, 1975.

¹¹ Robert Bertram Serjeant, "Haram And Hawtah, The Sacred Enclave in Arabia", **The Arabs and Arabia on the Eve of Islam** içinde, yazar F.E. Peters, 167-185. New York, Routledge, 2017.

¹² Bertram Thomas, Arthur Keith Sir, **Arabia Felix; Across the "Empty Quarter" of Arabia**, New York, C. Scribner's Sons, 1932.

¹³ Wilfred Thesiger, **Arabian Sands**, New York, Penguin Books, 2007.

hayli bilgilendiricidir. Eserde dikkat çekilen bir husus; Cahiliye döneminde uygulanan ve kabile asabiyesinin yansıması olarak bazı kabilelerin kendi ölüleri için normalin üzerinde talep ettikleri diyet parası uygulamasının İslami gelenek içerisinde zamanla farklı bir üstünlük anlayışı ile Hz. Peygamber'in soyundan gelenler için neredeyse normalde ödenenin iki katı bir miktarın uygulandığını görüyoruz.¹⁴

Austin Kennett'in Mısır'da Sina çöllerinde yaşayan bedevi kabilelerinde geleneksel hukuk üzerine sahada yaptığı şahsi gözlemlerine dayanan araştırması, paha biçilmez bir eser olarak kan davalarında uygulanan hukuki süreçleri ve bunların arka planları ve işlevlerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Sina'da yaşayan Arapların Mısır'ın batısında yaşayan Berberi bedevilerden farklarını da karşılaştırmalı olarak değerlendiren yazar aynı zamanda verdiği bilgilerle bizleri tarihin çok eski çağlarında farklı bir dünyada seyahate çıkarıyor gibidir. Önemli bir husus ise kan davası töresinin cahiliye döneminde ve sonrasında neredeyse birebir uygulanmaya devam ettiği gerçeğidir. Bu eserde belki konuyu ele alan çalışmalarda özellikle vurgulanmamış olan ama kabile kurumu için önemli bir husus kaybedilen (öldürülen) üyenin onlar için ne anlam ifade ettiğidir. Yazar kaybedilen üyeyi tamamıyla kabilenin savaş gücündeki azalma ve tazminin ise kabilenin savaş gücünün ikmali şeklinde değerlendirildiğine dikkat çekiyor.¹⁵

Kan davaları günümüz toplumlarında da görülen ve ciddi problem olarak üzerinde çalışılan bir alan olarak varlığını sürdürmektedir. Modern zamanları kapsıyor olsa da ülkemizde yapılan bir çalışma kan davalarının çok farklı boyutlarıyla değerlendirilmesi gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde çalışılan ve 1981 yılında yayınlanan çalışma gerek yüz yüze yapılan görüşmeler ve gerekse diğer kaynaklardan elde edilen bilgilerle gerçekleştirilmiştir. Gerek toplumsal yön gerekse de bireysel yön ve bu iki alana yansıyan ve bu alanların etki ettiği durumlar incelenerek eylemin basit bir cinayet olmaktan öte oldukça karmaşık ve çok boyutlu yönü ortaya konmaya çalışılmış. Konuya dönük hukuki düzenlemelere de yer veren çalışma modern de olsa geçmişe

¹⁴ Harold Richard Patrick Dickson, **The Arab of the Desert : A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sau'di Arabia**, London, George Allen & Unwin Ltd, 1967.

¹⁵ Austin Kennett, **Bedouin Justice Law and Customs Among The Egyptian Bedouin**, New York, Routledge, 2010.

dönük bir çalışma için ipuçları içerir bir mahiyete sahip olarak değerlendirilmelidir.¹⁶ Konuyla alakalı olarak Urfa’da Harran Üniversitesi’nde çalışan bir araştırmacı tarafından hazırlanan bir makale bölgede sıkça yaşanan kan davalarının arka planını inceleyen önemli bir çalışmadır.¹⁷ Hukuk ve adli birimler yönünden kan davalarının araştırıldığı İstanbul Üniversitesi orjinli çalışma da ülkemizde konuyla ilgili önemli bir araştırmadır.¹⁸ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hukuk alanında yapılan bir yüksek lisans tezinde kan davalarını namus cinayetleriyle birlikte değerlendiren önemli bir çalışma da ayrıca burada kaydedilmeye değerdir.¹⁹ İlk olarak Fransızca olarak basılan ve sonra Türkçe olarak da yayınlanan Artun Ünsal’a ait Anadolu’da Kan Davası adlı eser de yine ülkemiz düzleminde yaşanan kan davaları üzerine yapılmış bir çalışma olarak önemlidir.²⁰

Hız. Peygamber’in vefatından sonra büyük ayrılıklara neden olan savaşlarda kan davalarının çatışmaları meşrulaştırıcı siyasal bir araca dönüştüğünü ve bu çatışmaların günümüze değin devam ettiğini görüyoruz. Öyle ki ilk dönemdeki canlılıkla, çatışmalara sebep olan ölümlerin yasının tutulduğunu, öldürenlere karşı büyük bir kinin azalmadan devam ettiğine şahitlik ediyoruz. Bu kin ve yas günümüzdeki derin ayrılıkların da varlık nedeni olmaktadır. Daha ileri bir yorumla bu ayrılıkların aslında yaşanan çatışmalara zemin oluşturduğunu da söylemeliyiz. Bu gerçeğin arka planıyla birlikte anlaşılması yaşadığımız toplumu da tanımamıza, çatışmalar bağlamında tarihsel ve kültürel kodlarını belirlememize olanak sağlayacaktır.

Özellikle İslam öncesi dönem için söz konusu ettiğimizde kan dökmenin ve dökülen kanın intikamını almanın dini karakteristiği nedir? Birey ve topluluk hangi saiklerle ölümü göze alarak bütün bir varlığıyla intikam için savaşmaktadır? Kişinin ve ait olduğu topluluğun şerefini koruma düşüncesi ne ölçüde etkili bir araç olarak

¹⁶ Mahmut Tezcan, **Kan Dâvâları Sosyal Antropolojik Yaklaşım**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1981.

¹⁷ Şevket Ökten, “Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş” **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi**, 2010: 165-187.

¹⁸ Leyla Çakıcı Gerçek, **Hukuk ve Adli Bilimler Açısından Kan Gütme Saiki İle İşlenen Adam Öldürme Suçu**, İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, 2003.

¹⁹ Harun Bodur, **Çeşitli Boyutlarıyla Kan Davası ve Namus Cinayetleri**, İstanbul, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

²⁰ Artun Ünsal, **Anadolu’da Kan Davası**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

kan davalarında rol üstlenmektedir? Bu sorular muharrik nedenin ne olduğunu araştırma babından muhteviyatıyla çalışmada irdeleyeceğimiz bir alan olacaktır. Çalışma boyunca hem din hem de kültür ve gelenek boyutuyla takınılan tutum ve davranışların olduğunu göreceğiz. Kesin ayrımlar yapamamak da en azından meselenin söz konusu boyutlarını azami dikkatle tartışma fırsatı bulacağız.

Hicret ve sonrasında Hz. Peygamber'in Medine'de yaşanan ve yaşanabilecek çatışmalar bağlamında toplumun alt gruplarının teker teker zikredilerek akdettiği belge/belgeler bizim İslami dönemde kan davalarının seyrini izlememiz açısından önemli bir çalışma alanı olarak önem kazanmaktadır. Hz. Peygamber'in otoritesi Medine toplumu için ne anlam ifade ediyordu? Tarihte gerek inanç gerekse toplumsal yapının dönüşümü yönünden önemli bir nokta olan İslam'ın zuhuru kan davaları bağlamında toplumsal yapıya neleri dikte etti? Hz. Peygamber'in konuyu ele alışını çalıştığımız olgunun geleneksel kök ve bağlamıyla ne kadar ilişkili değerlendirildi?

İslam alimleri özelinde Hz. Peygamber'in Medine'de akdettiği belge modern dönemin diliyle önemli anayasal bir karakteristikle çatışmadan yorgun düşmüş bir topluma düzen vadeden bir olgu olarak ifade edilir. Öyle ki Batıda olanlarla karşılaştırılarak insanlık tarihinde bir ilk olma özelliği de ön plana çıkarılır. Neresinden bakarsak bakalım Hz. Peygamber'in Medine'de düzen tesis eden belgesi gerek İslam tarihi gerekse insanlık tarihi açısından fevkalade önemi haiz bir belgedir. Ancak konunun hangi açıdan ele alındığı önem arz etmektedir. Akdedilen belgede bazı Yahudi kabile topluluklarının, Muhacirlerin ve Medine kabilelerinin tek tek zikredilmiş olmaları, Hz. Muhammed'in yegâne ve son karar mercii olarak belgede zikredilmiş olması belgeye niçin akdedildiğinden daha fazla önem atfedildiğini gösteriyor. Münhasıran Müslüman ilim adamlarının çalışmalarında, ne yazık ki, belgenin asıl konusu olan şehirde yaşanan çatışmalara son verme, yeni çıkabileceklerle nasıl baş edileceği ve daha ötesinde dışarıdan gelecek bir saldırıya nasıl karşı konacağı konusu sönük bir şekilde değerlendiriliyor. Özellikle kan davaları bağlamında yapılan okumalarda göze çarpan gerçek buna işaret ediyor. Bu yönüyle Medine'de Hz. Peygamber'in akdettiği belge çalışmada yoğun bir şekilde

değerlendirilmektedir. Belge kan davası töresine dönük olarak İslami yaklaşımın pratikteki karşılığını da göstermesi açısından dikkatle değerlendirilmektedir.

Savaşlar ve çatışmalar insanlık tarihi boyunca toplumların siyasi serüvenini belirleyen en birincil etken olarak değerlendirilir. Bu yönüyle kan davalarının tetiklediği çatışmaların toplumsal hareketliliğe etkilerinin nasıl olduğu önemli bir sorudur. İslam öncesi sürgit devam etmiş, kabileleri parçalamış, kimi zaman tarih sahnesinden silmiş, göçlere neden olmuş olan çatışmalar görüyoruz. Peki Hz. Peygamber döneminde kan davaları nasıl bir seyir izledi? Başta Bedir ve Uhud savaşları olmak üzere her türden farklı çatışmalarda kan davaları İslam'ın nebevi dönemindeki siyasal gelişimine nasıl etki etti? İslami dönemde yaşanan birçok kırılma noktasında kan davası töresinin etkisini çalışma boyunca görmek mümkün olacaktır.

Coğrafi ve buna bağlı ekonomik durumun çatışmaların özellikle başlangıcında nasıl zorunluluklar doğurduğu konusu önem verilmesi gereken diğer bir konudur. Kurak çöllerle kaplı bir coğrafya ve kısıtlı kaynaklarla yaşamak zorunda olan insan topluluklarını çalışma konusu ederken bu gerçekliğin zorunlu doğasının nelere sebebiyet verdiği sorgulanmak durumundadır. Ekonomik nedenlerin çatışmalara etkisi ve tersinden ifadeyle çatışmaların ekonomiye olan etkileri nasıl gerçekleşiyordu? Çöl, iklim ve insanların yaşam koşulları ve bu koşullarla şekillenen birey ve toplum belli bir bütünlükte teker teker irdelenmeyi hak eden konular olarak belirmektedirler.

Hz. Peygamber dönemi ve Cahiliye çağı için hukuk ve onun tesisini garanti eden bir yapıdan bahsetmek mümkün mü? Bu sorunun cevabına Peygamber dönemi için çalışmamız çok zor olmasa da Cahiliye dönemi için konuştuğumuzda biraz daha dikkatle hareket etmek gerekiyor. Cahiliye tabirinin akıllara getirdiği ilk çağrışımlarının bir gereği olarak bu dönemi baştan aşağı hukuksuzlukların hâkim olduğu her isteyen istediğini yaptığı bir dönem olarak düşünebiliyoruz. Bir zaviyeden tamamıyla karanlık bir dönemdir. Oysa konumuz özelinde günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan oldukça güçlü geleneklerin varlığını görmek durumundayız. Adına hukuk düzeni demeyebiliriz ama oldukça hassas noktalara işaret eden bir çatışma geleneği ve kültürüyle karşı karşıyayız. Konunun hukuki

yönünün dönemler arası karşılaştırmalı olarak açıklığa kavuşturulması gerekliliği ayrı bir zorunluluğumuz olmaktadır.

Her ne kadar kültür, din ve gelenek arasında kesin ayrımlarla ifadelendirmek mümkün olmasa da çalışmada kültür alanı oldukça geniş değerlendirilecektir. Arap bakış açısını, düşüncesini, tavrını irdelemeden konuyu çalışmak önemli bir eksiklik olacaktır. Arap geleneğinin dünyada kabul görmüş en güçlü yönü edebiyat ve onun öne çıkan dalı şiirdir. Şüphesiz bu alan bir başına kendi sahasında mütehassıs olmayı zorunlu kılıyor. Şiirin kan davalarında üstlendiği vazife başlı başına bu davaların bir parçası olmağına işaret ediyor. Bu önemli iddiayı alanında uzmanlaşmış araştırmacıların eserlerinden takip edecek örnekler üzerinde duracağız. Söz konusu olan yalnızca şiirin gerek çatışmalara gerekse olgunun kendisine bizzat kaynaklık ediyor olması değil, bilakis yaşanan dönemde kan davalarının önemli bir aracı olma durumu söz konusudur. Bu bağlamı da gereğince değerlendirmeyi hedefliyoruz.

Söz konusu Arap Yarımadası olduğunda sanki her şey sadece sınırlı bir coğrafyada gerçekleşiyormuş, farklı coğrafya ve kültürlerle çok da ilişki içerisinde olmayan ayrı bir dünyada yaşanılıyormuş gibi bir imaj akıllarda yer buluyor. Oysa gerek bölgede yaşanan göç hareketlilikleri gerekse yerleşiklerin ekonomik faaliyetleri özellikle ticaret dolayısıyla farklı coğrafya ve kültürlerle ilişki halinde olan bir yapının varlığını gerekli kılıyor. Diğer bir temas durumu ise birlikte yaşama tecrübeleridir. Mesela Yahudi geleneği Arapların bir arada yaşadıkları kadim bir kültür olarak konumuz bağlamında üzerinde durmamız gereken bir noktadır. Çalışmanın kapsamında Yahudi geleneğinde kan davaları konusunu ana hatlarıyla giriş bölümünde değerlendireceğiz. Hammurabi'nin Babil'i ve Orta Çağ Avrupası coğrafi, dönemsel ve ilişkiler bağlamında konumuzla ilgili uygulamaları yönünden üzerinde duracağımız noktalardır.

İbrani geleneği için kendisini en iyi şekilde analiz etmemize imkân tanıyan kaynak olan Kutsal Kitap hepimizin aşinası olduğumuz, insanlığımızın öz trajedisini simgeleyen Adem'in iki oğlu Habil ve Kabil'in kıssasıyla ölüm ve öldürme gerçekliğinin insanın kendi sahip olduğu düşünce ve duygularla muhatabının kışkırtmasına gerek duymadan adam öldürebileceği sahnesini aktarıyor. Sunusu Tanrı tarafından reddedilen kardeş Kabil (Kayin) öfkeleniyor ve sunusu kabul edilen

Habil'i öldürüyor.²¹ Kayin'in soyunun anlatıldığı bölümde torunlarından Lamek'in kendisini yaralayan ve hırpalayan adamları öldürdüğü ve öç almaktan bahisle "Kayin'in yedi kez öcü alınacaksa, Lamek'in yetmiş yedi kez öcü alınmalı" diyor.²² Bu iki örnek insanın intikam ve öç alma yönünden daha yaratılışının ilk aşamasından itibaren öldürücü olabildiğini, öç alma duygusunun kötülük için temel amil nedenlerden birisi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Öldürmeler karşısında Yahudi geleneğinin oldukça keskin, kuşatıcı kurallarının olduğunu görüyoruz. Adam öldüren kişinin cezasız kalmayacağı düşüncesi en başından deklare edilmiş, öldürmeye karşı ölüm ceza olarak belirlenmiştir. İnsan kanı dökmenin Tanrı'nın kendi sûretinden yarattığı ve kendinden olan bir varlığı öldürmek olduğu için insan öldüren kişinin de aynı şekilde öldürüleceği kaydediliyor. "Kim insan kanı dökerse, kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi sûretinden yarattı..."²³ Önemli bir husus; intikam almanın bir hak ve görev olarak tanımlanmış olmasıdır. Kasten sınırı aşan/adam öldüren her durumda Tanrı'nın gazabıyla, cezalandırmasıyla karşı karşıya kalmak durumundadır. Bunun bir sonucu olarak bizzat Tanrı'nın kendisinin intikam alıcı olmasından ve öldürenlerin intikamını almasından söz etmek de mümkün.²⁴ Şiddete Karşı Yasalar başlığı altında ifade edilen ilk yasa: "Kim birini vurup öldürmüştü kendisi de kesinlikle öldürülecektir. Ama olayda kasıt yoksa, ona ben izin vermişsem, size adamın kaçacağı yerleri bildireceğim. Eğer bir adam komşusuna düzen kurar, kasıtlı olarak onu öldürürse, sunağıma bile kaçmış olsa, onu çıkarıp öldüreceksiniz."²⁵ Tevrat çeşitli suçlara ceza olarak ölüm cezasını verirken kasten öldürme dışında kalan durumlarda katili koruma altına almayı salık veriyor. Bu hususta önemli bir düzenleme olarak "sığınak şehirler" işlevsel bir yere sahip. Maktulün yakınlarının gazabından korunması için bazı şehirler hataen adam öldürenlerin kaçması için belirleniyor.²⁶ Sığınak şehirlere kasten öldürerek kaçanlarla ilgili olarak Tevrat'ın hükmü kesin: "Komşusuna kin besleyen biri pusuya yatar onu

²¹ Yaratılış, 1/5.

²² Yaratılış, 1/5.

²³ Yaratılış, 1/10.

²⁴ Walter M. Patton, "Blood-Revenge in Arabia and Israel", **The American Journal of Theology**, 1901: 703-731.

²⁵ Mısır'dan Çıkış, 2/21.

²⁶ Çölde Sayım, 4/35.

öldürür, sonra da bu kentlerden birine kaçarsa, kentin ileri gelenleri peşinden adam gönderip onu getirecekler. Öldürülmesi için, ölenin öcünü almak isteyen kişiye teslim edecekler. Ona acımayacaksınız. İsrail’i suçsuz kanı dökülme günahından arındırmalısınız ki, üzerinize iyilik gelsin.”²⁷

Oldukça derin bir tarihe sahip Yahudilik geleneğinin ilk dönemlerinde herhangi bir yargılama merciinin bulunmadığı, hak arayanların daha çok türbeler ve başka kutsal mekanlarda hak aradıklarını ama daha sonraları bir kısım üstün değerlerin yer etmesinin de neticesi olarak hukuk kurumunun yerleştiği görülmektedir. Suça karşılık cezalandırma yerine daha çok verilen zararın aynısının karşıya verilmesi mantığıyla hareket ediliyordu.²⁸ Sonraki şehirlileşmiş yerleşik hayat döneminde şehrin ileri gelenlerinin hukuki konuları ele almakla görevli olduklarını, cinayet durumları başta olmak üzere hukuki konuları değerlendirdiklerini görüyoruz. Bir şahsın ölüm cezasına çarptırılabilmesi için en az iki şahsın cinayete şahitlik etmesi gerekiyor.²⁹ Suçlanan kişinin suçtan ari sayılabilmesinin bir yolu onun kutsal mekanlarda Tanrı, din adamları ya da bir aracı önünde yemin etmesiyle mümkün olabiliyor. Kişinin yalan yere yemin etmesi durumunda bizzat Tanrı’nın intikam alacağına inanılıyor.³⁰

Öldürülen kişiye karşılık kişinin kabilesinden herhangi birini öldürme, göçebe dönemleri için söz konusu olsa da sonraki dönemlerde Yahudi geleneği, doğrudan adam öldüren kişiyi eyleminden sorumlu tutuyor ve ölümle cezalandırıyor. Önceki durumda cezalandırma adalet aramak amacından daha çok kabilenin tanrısını ve ölen kişinin ruhunu rahatlatma amacı güdüyordu.³¹ İleri gelen yaşlıların yargılamalarında göze çarpan bir husus faili meçhul olarak ölü bulunan kişinin durumu ile ilgilidir. Normal şartlarda cesedin bulunduğu yerleşim yerinde en yakın ikametgahın sahipleri sorumlu olarak kabul ediliyor ve bu kişilerin yargılamalarında farklı bir gelenek takip ediliyordu. Buna göre cesedin bulunduğu yere en yakında bulunan ikametgahın yaşlıları içinden su akan, tarım yapılmayan bir vadide boğazlanan bir düve eşliğinde

²⁷ Yasanın Tekrarı, 5/19.

²⁸ Cook, Stanley Arthur, **The laws of Moses and the code of Hammurabi**, London, A. and C. Black, 1903.

²⁹ Patton, a.g.e, s. 724-725.

³⁰ Cook, a.g.e., s. 63.

³¹ Patton, a.g.e, s. 726-727.

yemin ediyorlar. Kur'an'da Bakara sûresi'nde Yahudilerle ilgili olarak yer alan onlardan bir inek kesme isteği de 72. ayette ifade edildiği gibi öldürülen bir şahıs konusunda çıkan anlaşmazlıktır. Bu anlaşmazlık kesilen inek vasıtasıyla giderilmeye çalışılmaktadır. Suçluyu ortaya çıkarmak için kullanılan bir yöntem de zanlının suya atılmasıdır. Kişi suçsuzsa yüze çıkıyor ama değilse akıntıyla kayboluyor.³²

İntikamı alınmamış kişinin kanının toprak tarafından kabul edilmeyeceği ve katil öldürülünceye kadar şahsın ruhunun rahat etmeyeceği düşüncesi diğer toplumlarda olduğu gibi Yahudilerde de hâkim bir inanış görünümündedir.³³ Bir diğer husus ise kanı akıtılan şahsın dahil olduğu akraba topluluğunun tümünün birden kanının kirlendiği düşüncesidir.³⁴ Bu düşünce bir yönüyle Arap kabileleri arasında da görülüyor ve intikam alınıncaya kadar kabilenin kanı kirli kalıyor ta ki, diğer kabilelerden bir fert öldürülsün, kan temizlensin ve karşı tarafın kanı kirlensin. Cahiliye dönemi Arap şiirinde izini gördüğümüz ve Araplar arasında önemli bir inanış olan maktulün ruhunun baykuş olarak peyda olduğu, intikamının alınması için sürekli feryâd ü figân ettiği düşüncesi Yahudi geleneğinde de yer alıyor.³⁵

Kabile içerisinde gerçekleşen cinayetlerde kâtilin topluluk içerisinde korunma elde etmesi mümkün olmuyor. Aksine kişi, korunmasız bırakılarak ölüme terk ediliyor ya da ender olarak katil olan yakın akrabanın kanını akıtmadan öldürülmesi yolu tercih ediliyor. Sami geleneğinde kanın oldukça kutsal bir yere sahip olduğu görülüyor. Buna karşın katil farklı bir kabiledense kâtilin kendi kabilesi tarafından maktulün ailesine teslim edilmesi bekleniyor ya da maktulün kabile fertleri karşı kabilenin herhangi bir ferdini öldürebiliyor. Bu durumda uzun süren kan davalarının ortaya çıkması da kaçınılmaz hale geliyor.³⁶

Kişinin kendi yakınlarından birisini öldürmesi durumunda dahil olduğu topluluktan dışlanması ve savunmasız kalması İbranilerde de var olan bir gelenek. Her ne kadar bazı durumlarda akrabalarından birini öldüren şahsın yine yakınları

³² Cook, a.g.e., s. 64

³³ Patton, a.g.e., s. 729.

³⁴ Patton, a.g.e., s. 727.

³⁵ Patton, a.g.e., s. 719.

³⁶ Cook, a.g.e., s. 51.

tarafından öldürüldüklerine dair örnekler görülüyorsa da daha çok bu şahısların kaçmaları durumu vaki oluyor.³⁷

Adam öldürdükten sonra kendilerinden intikam alınacağı korkusuyla kaçan katillerin sığınabilecekleri yerler Kutsal Kitap'ta ayrıntılarıyla anlatılan sığınak şehirler değildi. Dini mekanlar kişilerin korunmak için sığındıkları alanların başında gelmekteydi. Sunaklar ve türbelere sığınan kişiler hiçbir şekilde öldürülememektedirler. Kişinin taammüden adam öldürerek suçlu bir şekilde bu alanlara sığınması durumunda karar vericiler tarafından sabit bulunan suça karşılık ölüm cezasının uygulanması için suçlular dışarı çıkarılır ve cezaları uygulanır. Kişi kasıtlı olmayan öldürmeler için ne tapınaklarda öldürülebilir ne de oradan ayrılmaya zorlanabilir.³⁸ Kâtilin bir başkasının çadırına sığınması durumunda da aynı şekilde koruma aldığı görüyoruz.³⁹ Kişiye sığınma verme İbrani geleneğinde kutsal bir yere sahiptir. Katil genelde kaçarak diğer kabile ve bireylere sığınmayı korunaklı bir yol olarak görür.⁴⁰ Diğer yandan Yahudi geleneğinde katilin Tanrı tarafından korunduğu şeklinde bir inanış hâkim.⁴¹ Bu bakımdan özellikle kasten olmayan öldürmelerde katil her durumda koruma altına alınıyor.

Yahudi geleneğinde kan parası uygulamasının olmayışı oldukça dikkat çekici bir husustur. Katil eylemini taammüden gerçekleştirmişse öldürülmek onun için tek seçenek olarak görünürken kazara ya da istem dışı gerçekleşen öldürmelerde kâtilin uyması gereken tek kural kaçmak. Öldürülen kişinin yakınlarına tazminat ödenmesi durumu onların kendilerine ait hayvanların (boğa, öküz ve benzeri evcil hayvanlar gibi) neden olduğu ölümlerle bağlantılı olarak uygulanıyor.⁴² Kölelerin öldürülmesi durumunda, gece meydana gelen hırsızlık esnasında öldürülen hırsız için ve kavga anında değil de sonrasında yaralanmadan dolayı gerçekleşen ölümlerde de kâtilin öldürülmesi Yahudi geleneğinde söz konusu değildir.⁴³

³⁷ Patton, a.g.e, s. 720.

³⁸ Patton, a.g.e, s. 722.

³⁹ Patton, a.g.e, s. 719.

⁴⁰ Patton, a.g.e, s. 724.

⁴¹ Patton, a.g.e, s. 730.

⁴² Patton, a.g.e, s. 727.

⁴³ Cook, a.g.e., s. 258.

Sami ırkı ve kültürünün bir diğer parçası olan, Hammurabi Yasaları olarak bilinen hukuk uygulamalarıyla Babil, coğrafyamız ve bölgeye etkileri nedeniyle, üzerinde durmamız gereken bir bölge ve dönemdir. “Göze göz, dişe diş”⁴⁴ ifadesiyle meşhur anlayışa göre verilen zarara denk bir zararın faile de verilmesi şeklinde gerçekleşen bir anlayıştan hareket eden Babil geleneği buna göre kan davaları konularında adam öldürmenin cezasını öldürülmek olarak uyguluyor. Hammurabi Yasaları’nda dikkat çeken bir husus cezalandırmalarda toplumsal tabaka ve cinsiyete göre ayrımcılık uygulandığı gerçeğidir.⁴⁵ Özgür bireyler kaybına neden oldukları diş, göz ya da başka bir uzuv için muhataplarının sosyal statüsüne göre çeşitli para cezalarına çarptırılıyorken alt sınıflardan olanlar, mesela bir köle işlediği suç için kulağından olabiliyor.⁴⁶

Babillilerde kabile gelenekleri ve dini inanışları hukuku oluşturan en güçlü öge olarak kabul görüyor. Bir şey sürekli uygulanıyor ve tekrarlanıyorsa bu hukuki olarak kabul ediliyor. Geleneğe göre suç işleyen kişi öncelikle tazminat ödemek durumundadır. Kabile Arap geleneğinde gördüğümüz gibi başat bir rol oynuyor ve suç her durumda kabileye karşı işlenmiş, onun onurunu zedelemiş bir davranış sayılıyor. Kabile içi işlenen suçlarda kişi topluluktan uzaklaşmak durumunda kalıyor.⁴⁷ Hukukun uygulanması noktasında kurumsallaşmış bir düzenin olmadığı durumlarda kabile reisleri kabile içerisinde zorlayıcı bir konuma sahip olmasalar da kan davası başta olmak üzere hukuksal konularla ilgilenmek durumundaydılar. Bu liderlik büyük ölçüde atadan miras olarak genç kuşaklara geçiyordu. Dul kalmış kadınların durumundan misafirlerin ağırılanmasına ve savaşımlara öncülük etme durumuna kadar birçok sorumluluk üstlenmekteydiler.⁴⁸

Mezopotamya, Kutsal Kitap ve onunla gelişen geleneği karşılaştırmalı olarak kan davalarında devlet müdahalesi bağlamında değerlendiren Pamela Barmash, Hammurabi kanunlarını da esas alarak Mezopotamya’da yerleşik devlet anlayışının

⁴⁴ Hammurabi, **Oldest Code Of Laws In The World: The Code Of Laws Promulgates By Hammurabi, King of Babylon b.c. 2285-2242.** (Çev. C. H. W. Johns). Edinburgh: T. & T. Clark, 1903. s. 43.

⁴⁵ Hammurabi, a.g.e., s. 44-45.

⁴⁶ Cook, a.g.e., s. 250.

⁴⁷ Cook, a.g.e., s. 49-50.

⁴⁸ Cook, a.g.e., s. 52.

olduğu toplumsal yapıda devlet müdahalesinin belirginliği üzerinde durmaktadır. Yahudi geleneğinde öldürülen kimsenin yakınları katili öldürmekle doğrudan sorumlu ve onu gördükleri yerde öldürebilmektedirler. Kâtilin durumunun bağımsız yargıçlarca görüşülebileceği tek durum onun kaçarak güvenli şehirlere sığınması. Bu durumda yargıçlar kişinin durumunu görüşür öldürmenin kasten olduğuna karar verirlerse onu öldürölmek üzere maktulün yakınlarına teslim etmektedirler. Buna karşın Mezopotamya’da öldüren taraf da durumu görüşmek üzere yargı makamlarına baş vurma hakkına sahip olmaktadırlar. Yazar bu durumu İsrail’de aile bağlarının güçlü olmasına bağlıyor.⁴⁹

Faili meçhul cinayet vakıalarında suçlunun oraya çıkarılması için Babilliler arasında da suyun karar vericiliği düşüncesine rastlanılmaktadır. Cinayetle suçlanan kişi suçsuzluğu ya da suçluluğu için yeterli delillerin bulunmadığı durumlarda suya atılıyor ve “Tanrının nehrinin” suçsuzu koruyacağı, suçluyu cezalandıracağına inanılmaktaydı.⁵⁰ Faili meçhul cinayetlerde Babil’de uygulanan kural Yahudilerdeki gelenekten farklı olarak doğrudan topluluğun ortak bütçesinden maktulün yakınlarına kan parası ödeyerek adaletin sağlanmasının söz konusu olduğun görölmektedir.⁵¹

Çalıştığımız dönem açısından Hristiyanlık düşüncesi yayıldığı geniş coğrafya ve farklı uygulamalar nedeniyle oldukça kapsamlı araştırma ve değerlendirmeleri hak eden bir konu olmasına karşın bizim konumuza giriş bağlamında değerlendirmemizin boyutunu aşan bir özelliğe sahiptir. Konu hakkında genel yaklaşımla ilgili noktalara dikkat çekmekle yetineceğiz.

Pavlus’tan Romalılara Mektup başlığının on ikinci bölümünde (Romalılar 12) genel olarak Hristiyanlığın intikama dönük bakış açısını görebiliyoruz. “Sevgili kardeşler, kimseden öç almayın; bunu Tanrı’nın gazabına bırakın. Çünkü şöyle yazılmıştır. “Rab diyor ki, ‘Öç benimdir, ben karşılık vereceğim.’” “Ama, “Düşmanın acıkmışsa doyur, susamışsa su ver. Bunu yapmakla onu utanca

⁴⁹ Pamela Barmash, "Blood Feud and State Control: Differing Legal Institutions for the Remedy of Homicide During the Second and First Millennia B.C.E.", **Journal of Near Eastern Studies**, 2004: 183-199.

⁵⁰ Cook, a.g.e., s. 64.

⁵¹ Cook, a.g.e., s. 256.

boğarsın.” “Kötülüğe yenilme, kötülüğü iyilikle yen.”⁵² Bu bölüm açıkça dindar bir Hristiyan’ı öç almaktan alıkoyan kutsal emirler vaznediyor. Din adamlarının yönetimler üzerinde etkin oldukları dönemlerde bu yönde uygulamalar için düzenleme yaptıklarını, kan davalarının önüne geçmeye çalıştıklarını görüyoruz. Burada ayrıca dikkat çeken husus saldırganın affedilmesi mazur görülmesinden daha çok Allah’ın öç alıcılığına dikkat çekilmesi, öç alma hakkının ona verilmesi gerektiği hususudur.

Hiz. İsa’nın ölümünden sonra şekillenen Yeni Ahit ve onunla gelişen Hristiyan doktrin bireyin kendini kontrol etmesi ve barış üzerine kuruluyor. Eski Ahit’teki intikam ve nefret dili yeni inanışta yer bulmaz. Yahudilikte barış ve dayanışma daha çok akrabalar arasında ve aslında İbrani soyu için söz konusu edilirken intikam dışı kalanlar, akraba olmayanlar içindi. Bütün bir insanlığı büyük bir aile olarak tasavvur eden kuruluş dönemindeki Hristiyanlık barış diline öncelik vererek intikam için adam öldürme cazası vazetmedi.⁵³

Bizans imparatoru Jüstinyen’in (yönetimi 527-565) toplatıp kitap haline getirdiği yasalara baktığımızda dönemin uygulamasında adam öldürmeye karşı müsamaha gösterilmediği, kasten adam öldürenin -öldürülen yakın akraba da olsa- öldürülmesi esas alındığını görmekteyiz. Zina ve çeşitli cinsel saldırı durumlarında delirme gibi mazeretler öldürülmeye engel oluyor. Geceleyin hırsız öldürenler ve kurlsızca silahlı gezinen haydutların öldürülmeleri de cezasız bırakılıyor.⁵⁴

Saliac Franks yasaları olarak bilinen ve Franklar’ın kurucu kralı Colvis (yönetimi 481-511) tarafından derlenen yasalar suçlara karşı parasal cezalar ön görmesi dolayısıyla ayrı bir öneme sahiptir. Vaftiz olup Katolik Hristiyanlığı benimsedikten sonra Cermen toplumları arasında, “adam parası” ya da “wergeld” olarak isimlendirdikleri diyet uygulaması görülmeye başlıyor.⁵⁵ Akla gelebilecek

⁵² Pavlus’tan Romalılara Mektup, 6/13.

⁵³ Daniel Lord Smail, **Vengeance in Medieval Europe: A Reader**, Toronto, University of Toronto Press Higher Education, 2009, s. 27.

⁵⁴ Smail, a.g.e., s. 41-49.

⁵⁵ Smail, a.g.e., s. 54.

bütün suçlar parasal karşılıklarla cezalandırılırken adam öldürmelerde de çok ayrıntılı farklı durumları esas alarak parasal karşılıklar belirleniyor.⁵⁶

Marc Bloch'un Avrupa feodal dönem toplumsal yapısını bütün yönleriyle konu edindiği çalışmasında kan davalarına ayırdığı kısım⁵⁷ kan davalarının güçlü bir gelenek olarak Avrupa'da varlığını sürdürdüğünü gösteriyor. Özellikle üst düzey aileler arasında meydana gelen kan davası vakaları aktarılıyor. Dikkat çeken husus; Hristiyanlık etkisiyle gelişen ilk dönem hukuk düzenlemelerinin bu döneme gelindiğinde dahi kan davası olgusunu toplumsal yapıdan söküp atmadığı gerçeğidir. Bütün bir akraba topluluğunun liderlerinin öncülüğünde öldürülen yakınlarının öcünü almak için savaştıklarını, öç alma konusunda mutlaka kâtilin kendisinin değil ama onun akrabalarından başka bir şahsın da öldürülebildiğini görüyoruz.⁵⁸

⁵⁶ Smail, a.g.e., s. 57-60.

⁵⁷ Marc Bloch, **Feudal Society: Volume I, The Growth of Ties of Dependence**, London; New York, Routledge, 1989, s. 125-130.

⁵⁸ Bloch, a.g.e., s. 126.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYAL HAYAT

Arapların siyasi pratikleri, sosyal hayatın çeşitli yönlerindeki ilişkileri, yerleşik ve göçebeler arasındaki karşılıklı bağımlılığa dayalı ve bazen çatışmaları beraberinde getiren ilişkileri geniş ölçüde toplumsal yapıyı belirleyen bir mahiyete sahipti. Toplum baştan aşağı çatışma durumlarını hesaba katan zihinsel yapıyla organize olmaktaydı. Çatışmadan korunmak, çatışmaya girmek ve sonrasında gerçekleşecek tepkilere karşı koymayı mümkün kılacak bir yapı onların varlıklarını sürdürmelerinin yegâne gerekliliği idi.⁵⁹

Arap toplumsal yapısında ekonomi temelli büyük kültürel çeşitliliğe karşın coğrafyasının tümünde görülen sosyal organizasyondaki aynılık dikkat çekicidir. Kabile baştan aşağı aynı kurumsal yapısıyla coğrafyanın her yerinde aynı canlılıkla görülmektedir.⁶⁰ Bireyler kendilerini kabile yapısı içerisinde birbirleriyle iç içe geçmiş farklı gruplarda, baba tarafından akraba bağılılığıyla ifade ediyorlardı. Kabileyi oluşturan gruplar farklı alanlarda bireye katkı sunarken birey de aynı şekilde grubuna bağlı ona her daim hizmet eden bir kişi hüviyetindeydi. Bu grupların en küçüğü olan aile en üst düzeyde dayanışmanın ve bağılılığın olduğu birincil yapıyı oluşturmaktaydı. Buna karşın aile dışında dışarıya doğru genişleyen akraba toplulukları da aynı şekilde dayanışmanın görüldüğü gruplardır. Kabile alt gruptaki üyelerin tamamının ortaklaşa meydana getirdikleri ana dayanışma grubunu oluşturmaktaydı. Bu gruplar kabileye adını veren aynı ortak atadan gelen, kan bağıyla birbirine bağlı bireylerin oluşturdıkları sosyal yapılardır. Kabile ve onu oluşturan alt gruplar arasında yapısal bakımdan fark bulunmamaktadır. Bu gruplar da kendilerini aynı şekilde ortak atanın ismiyle anıp kan bağıyla bağılılık kurmaktadırlar.

⁵⁹ Werner Caskel, "The Bedouinization of Arabia", **The Arabs and Arabia On The Eve Of Islam** içinde, yazar F. E. Peters, 36-46. Abingdon, Oxon, Routledge, 2017. s. 34, 35.

⁶⁰ Fred McGraw Donner, **The Early Islamic Conquests**, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981, s. 11.

Kabile terimi daha geniş dayanışma topluluklarını ifade edecek şekilde farklı kullanımlara da sahipti.⁶¹

Bütün bir Arabistan'ın kabilelere ayrıldığı bu dönemde bireylerin büyük bir sadakatle bu kurumsal yapıya bağlı kalmaktan başka bir şansları yoktu. Kabileye sadakat birey için yaşamsal önemi haiz bir değere sahipti. Kabilayı oluşturan yapılardan bağımsız şekilde yaşama şansları yoktu. Kişinin bağlı bulunduğu kabile ya da onun alt dalları kişiyi saldırılara, yaralanmalara karşı koruyacak yegâne araçtı. Kabilesini terk eden ya da kabileden uzaklaştırılan kişi yalnızlıkla yüz yüze yaşamak durumundaydı. Dayanışma ve bağlılık yönünden incelendiğinde konunun kabilenin alt birimleriyle birlikte değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Her ne kadar geniş kütle olarak kabile önemli bir dayanışma grubu olsa da birey için durumun önemi kabilenin alt birimlerine indikçe belirginleşmektedir. Bireyin kendi ailesine karşı duyduğu bağlılık, sadakat ve güven onun kabile içerisinde en önemli ve yüksek değerdeki yaklaşımını ifade eder. Akraba grupları arasındaki dayanışma ve bağlılık elbette önemlidir ve işlevseldir ama önem sırasına konduğunda yukarıdan aşağıya doğru önem sırasının ve işlevin arttığını gözlemliyoruz. Aynı şekilde tersinden aile gruplarından yukarıya doğru çıkıldıkça da dayanışma, bağlılık ve güvenin aynı derecede azaldığını görüyoruz. Öyle ki kimi zaman kabile içi çatışmaların varlığına şahitlik etmek mümkün olabiliyor.⁶²

Çatışma durumlarında kabile üyesi, durumun mahiyetine göre kabilenin farklı alt dallarından destek ve korunma alabilmektedir. Kişi kendi kabilesi içerisinde başka bir aileyle çatışmaya girdiğinde doğal olarak sadece kendi ailesinden destek bulabilmektedir. Buna karşın aile farklı akraba topluluklarıyla çatışma içerisine girdiğinde onun dahil olduğu sülalenin doğrudan müdahil olduğu çatışmanın çeşitli akraba toplulukları arasında devam etmesi söz konusu oluyor. Bu yönüyle kabilenin kişi için güvenlik ve dayanışma temin eden özelliği her durumda geçerli olamıyor.⁶³

⁶¹ Ella Landau-Tasseron, "Tribes and Clans", *Encyclopaedia of the Qur'an* içinde, cilt. 5, s. 363-368, Leiden – Boston, Brill, 2006; Donner, a.g.e, s. 20.

⁶² Patton, a.g.e, s. 719; Donner, a.g.e, s. 22, 23.

⁶³ Tim Mackintosh-Smith, *Arabs: A 3.000-Year History Of Peoples, Tribes And Empires*, New Haven; London, Yale University Press, 2019, s. 96; Donner, a.g.e, s. 23.

Çeşitli alt grupların bir araya gelmesiyle oluşan kabile daima hareket halinde olan kimi zaman daralan kimi zaman genişleyen ve farklılaşan bir yapıya sahipti. Bazı durumlarda ortadan kaybolan sülalelerin varlığı da söz konusuydu. Buna karşın bazı sülaleler büyüyüp kendi içinde parçalara ayrılabilirdi. Bazen yeni oluşan gruplar kendilerinden ayrıldıkları gruptan tamamıyla kopabilmekteydiler. Anlaşılmalı olan ya da dayanışma halinde bulunulan toplulukların zaman içinde kaynaşp farklı kabileler içinde yer edindikleri de oluyordu. Uzun süre değişim görmeyen, aynı kalan kabilelerin fertlerinin kendilerini ifade biçimleri duruma paralel olarak değişmeden sürebilmektedir. Diğer yandan farklı nedenlerden ötürü değişim geçiren kabilelerde genişleyen yapıdan ayrılmaların farklı kabilelerin ortaya çıkması da söz konusu olmaktadır. Bu durumda aynı ortak atanın ismini taşıyor olsalar bile farklılaşan kabileler arasında çatışma durumlarında ve başkaca birlik gerektiren durumlarda bir dayanışmadan söz etmek mümkün olmuyordu. Artık birbirlerinden tamamıyla ayrılmış kabile yapılarından söz etmek gerekecektir. Kabile yapısının sürekli şekilde değişim içinde olması ve hareketliliği birbirlerinden ayrılan grupların ne zaman ve nasıl ayrıldıklarını ve aralarındaki sadakat bağının mahiyetini izlenemez hale getirmektedir.⁶⁴

Kabileler genel olarak sahip oldukları savaş gücü ve ellerinde bulundurdukları dini görevler dolayısıyla kazandıkları saygınlıktan kaynaklanan üstünlükle diğer kabileler üzerinde güç sahibi olabiliyorlardı. Orta ve Kuzey Arabistan'da göçebe deve sürüleri sahibi kabileler barındırdıkları savaşçı güçle bulundukları bölgelerde üstünlük kurabilmekteydiler. Bu toplulukların bazıları kimi zaman bölge şartları için oldukça pahalı ve lüks de olsa atlı birliklere sahip olabilmekteydiler. Atlarla sağladıkları hızlı hareket etme ve ani baskınlar yapma gibi olanaklarla karşılarında bulunan güçlere karşı üstünlük kurmaları mümkün olabiliyordu. Buna karşın kabilelerin asıl güçleri ve dirençleri onların fertlerinin kendi bireysel kabiliyetlerine dayanmaktaydı. Zorluklara karşı sebat, savaşçılık, sabır gibi bireysel özellikleri onları hedeflerine götüren önemli özelliklerdi. Göçebeler sahip oldukları savaşçılık kabiliyetiyle ovalarda yerleşik hayvancılık ve tarımla

⁶⁴ Donner, a.g.e, s. 24; Ayrıca bakınız: Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed Nüveyri (ö. 733/1333), *Nihayetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, c. 15, s. 303-310.

uğraşan daha az hareketli topluluklar ve şehirlerde yerleşik tüccarlara karşı saldırılar düzenleyip yağmalar yapabiliyorlardı. Bu durumda yerleşik zayıf topluluklar göçebelere karşı korunmak için onlara ödemelerde bulunmak durumunda kalıyorlardı. Bu durum her zaman tamamıyla göçebelerin üstünlüğünde olan bir vakıa değildi. Bazı şehirlerde yerleşik toplulukların önemli ölçüde savaşçı güç barındırdıkları, atlara sahip oldukları ve şehirlerinin korunması için duvarlar yükselttikleri görülüyordu. Aynı şekilde yaşadıkları bölgelerde tehlike andında sığınabilecekleri kale benzeri yapılar inşa edebiliyorlardı. Bu yapılar sayesinde kendilerini koruyabilme imkânı bulabilen yerleşikler arazilerdeki hurma bahçelerini ve ekili ürünlerini talan edilmekten koruyabilmekteydiler.⁶⁵

Göz önünde tutulması gereken önemli bir husus da kabilelerin birbirlerine soy sop asabiyesine bağlı olarak ihdas edilen düzendir.⁶⁶ Kabilelerin hangi atadan geldikleri onların daha fazla ya da daha az şerefli, üstün ya da daha az önemli olduklarını gösteren önemli bir araçtı.⁶⁷ Kabileler arası hiyerarşinin belirlenmesinde bu bağlamda nesebin önemli belirleyici bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz. Evliliklerde bu gerçek net bir şekilde göz önünde bulundurularak evlenecek hanımın kendisinden daha alt bir soydan gelen erkekle evlenmesine izin verilmezdi. Evlilikler daha çok topluluğun kendi fertleri arasında gerçekleştirilirdi. Farklı bir kabileden evlilik söz konusu olacaksa da kabilenin statüsü göz önünde bulundurulurdu.⁶⁸ Kabileler arası yapılan evlilikler bu kabilelerin dayanışmalarını ve birbirlerini desteklediklerini gösterir bir işaret olarak görülürdü.⁶⁹

Toplumsal yapının en temel kurumu, şüphesiz, bireyin kendini en yakın hissettiği ve dayanışma içinde olduğu, aileydi. Bireyin kendi aidiyetini ifade ederken

⁶⁵ Bakınız: Jan Retso, **The Arabs in Antiquity: Their History From The Assyrians To The Umayyads**, New York, Routledge, 2003, s. 113; Donner, a.g.e, s. 29.

⁶⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838), **Tehzîbu Kitâbi Cemheretu'n-Neseb**, Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1987, c. 1, s. 17.

⁶⁷ Abdurrahman İbn Haldûn, **Tarih İbn Haldûn**, Düzenleyen: Halil Şehhade ve Sübeyl Zekkar. 8 cilt. Beyrut, Dar el-Fikr, 2001, c.1, s. 167.

⁶⁸ Donner, a.g.e, s. 32; Bkn. Nader Masarwah, "Marriage in Pre Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", **Sociology Study**, 2013, c. 3, sayı 11, s. 847- 857; Farhat J. Ziadeh, "Equality (Kafâ'ah) in the Muslim Law of Marriage", **The American Journal of Comparative Law**, c.6, sayı 4, 1957, s. 503-517.

⁶⁹ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî Halîfe b. Hayyât, **Tabakâtu Halîfe b. Hayyât** (nşr. Suheyl Zekkâr), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1993, s. 14.

daha geniş akraba topluluklarıyla birlikte kan bağıyla belirlenen ilişkiler ağında kabile mensubiyetiyle tanımlandıklarını görüyoruz.⁷⁰ Kabilenin bütün fertleri kendilerini erkek atalar üzerinden devam eden ve kabileye ismini veren ortak atayla ifade ediyorlardı.⁷¹ Kabileler kendi içlerinde, aynı ortak kandan meydana gelmiş homojen topluluklar olarak görülürken üyelerinin tamamının atalarının ortak kanını taşıdıkları anlayışı hakimdi.⁷²

Arap toplumunun üzerine kurulduğu kabile organizasyonunda; bedevi yaşamında bir çadırda barınan bireylere *aile*, birlikte hareket eden ailelerin oluşturduğu yapıya *hayy*, bu yapıda var olan bireylere *sülale (kavm)* denilmektedir. Birçok sülalenin oluşturduğu akraba topluluklarının bütününe ise kabile denmektedir. Kan bağına dayalı ilişkiler kabile organizasyonunda birleştirici öge olarak işlev görmektedir.⁷³ Yerleşik, kurumsal devlet yapılanmasının olmadığı bir ortamda kabilenin kendisi bağımsız devlet işlevini üstlenmekteydi. Bu işlevi dolayısıyla toplumun güveni ve istikrarını temin etme vazifesi bu kurumsal yapıyla mümkün olmaktaydı.⁷⁴

W. R. Smith *hayy* kavramı üzerinde dururken onun, Arapların en önde gelen akrabalık seviyesini ifade ettiğini belirtiyor. O, tanımlamasına esas olarak kan davası töresinin her aşamasında birlikte hareket etmeyi esas alıyor. Buna göre kan davasında intikam almak için ya da adam öldürme durumunda kendilerinden olanla dayanışma içerisine giren grup aile, ev halkı ya da belirli derecelerdeki bugün anladığımız akrabalar değil ama aynı ortak grup adını taşıyanlar Araplar tarafından *hayy* olarak kabul edilen topluluktur. Bu gruptan olan bireyler bir diğerine nispetle birbirlerinin ehli ve kavmi olarak nitelendirilirler. Nihayetinde bir kişinin kan davası

⁷⁰ W. Robertson Smith; Stanley Arthur Cook; Ignác Goldziher, **Kinship & marriage in early Arabia**. London: A. and C. Black, 1907, s. 25.

⁷¹ Donner, a.g.e, s. 20.

⁷² Smith, Goldziher, Cook, a.g.e, s. 40.

⁷³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, **Tehzîbu'l-Luğa** (nşr. Muhammed Avd Mir'ab), I-VIII, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001, c. 9, s. 137; Philip K. Hitti, **History Of The Arabs: From The Earliest Times To The Present**, London, Macmillan, 1970, s. 26.

⁷⁴ İhsan Nass, **el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi's-şî'ri'l-Ümeviyye**, Beyrut, Darü'l-Yakaza, 1964, s. 70.

töresinde yer alıp almadığını belirleyen şey onun aile zincirini de gösteren sahip olduğu isim olmaktadır.⁷⁵

Şa'b (الشعوب),⁷⁶ kabile (القبيلة),⁷⁷ imâre (العمارة),⁷⁸ batn (البطن),⁷⁹ fahz (الفخذ),⁸⁰ aşîre (العشيرة),⁸¹ fasile (الفصيلة),⁸² raht (الرهط)⁸³ gibi terimlerin farklı şekillerde ve anlamlarda Arap toplumsal yapısının bölümlenmesi için kullanıldığı görülüyor. Bu bölümlerin daha farklı kavramlarla ve sınıflamalarla çoğaltıldığını ve azaltıldığını da görmekteyiz.⁸⁴ Kan davalarının ileriki aşamalarında bütün bir kabile yapısının savaş haline geçtiğini görsek de ilk planda kan davası bağlamında doğrudan sorumluluk alan bölüm raht olmaktadır. Ortak atanın da dahil olduğu beş nesil akraba topluluğuna karşılık gelen, hayy kelimesiyle de aynı toplumsal bölümü ifade eden raht kan davası töresinin bütün aşamalarında gerek talep eden ve gerekse sorumlu tutulan taraf olması yönünden muhatap alınmaktadır.⁸⁵ Modern dönemde Arabistan'ın güneyinde Mürre kabilesi üzerine yaptığı antropoloji çalışmasında Donald Powell Cole de araştırdığı topluluğun yaşattığı gelenekten hareketle kan

⁷⁵ Smith, Goldziher, Cook, a.g.e., s. 26.

⁷⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-Cevherî, **Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye** (nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr), I-VI, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, c. 1, s. 155; İbn Manzûr, a.g.e., c.1, s. 500.

⁷⁷ el-Ezherî, a.g.e., c. 9, s. 137; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî'l-Feth b. Ebî el-Fadl Şems ed-Dîn Şemsu'd-Dîn el-Ba'î (ö.709/1310), el-Muttali' 'Alâ Elfâzi'l-Mukni' (nşr. Mahmûd el-Arnâvût ve Yâsîn Mahmûd el-Hatîb), Cidde, Mektebetu's-Sevâdî, 2003. (ö.709/1310), **el-Muttali' 'Alâ Elfâzi'l-Mukni'** (nşr. Mahmûd el-Arnâvût ve Yâsîn Mahmûd el-Hatîb), Cidde, Mektebetu's-Sevâdî, 2003, s. 384.

⁷⁸ İbn Manzûr, a.g.e., c. 6, s. 606.

⁷⁹ Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam** (nşr. Abd el-Hamîd Hendâvî), I-X, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, s. 192; İbn Manzûr, a.g.e., c. 8, s. 54.

⁸⁰ Ebû Nasr el-Cevherî, a.g.e., c. 2, s. 568; İbn Manzûr, a.g.e., c. 3, s. 501.

⁸¹ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, 1984, c. 3, s. 135.

⁸² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Kalkaşandî (ö.821/1418), **Subhu'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ** (nşr.), I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, c. 1, s. 361; Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî İbn. Reşîk el-Kayravânî, **el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi** (nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1981, c. 2, s. 191.

⁸³ el-Kalkaşandî, a.g.e., c. 1, s. 361.

⁸⁴ Cevâd Ali, **el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm**, 10 cilt, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980, c. 4, s. 316-319.

⁸⁵ Albertine Jwaideh, "Tribalism and modern society: Iraq, a case study", **Introduction to Islamic Civilization** içinde, yazar Roger Savory, 160-169. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1976, s. 161.

davası töresinde intikam almak ve kan parası ödemekle sorumlu aile topluluğunun raht olduğu üzerinde duruyor.⁸⁶

Kabile düzeninin doğal gereksinimleri ve işleyişi içerisinde bireylerin kendilerini gerçek ya da uydurulan/vehmedilen⁸⁷ kan bağlarıyla topluluğa bağlanarak varlıklarını sürdürdükleri düzende farklı kişi ya da grupların da anlaşmalar yoluyla kabileye dahil olduğu, zamanla dahil oldukları grupla mecz oldukları görülmektedir. Kan bağıyla bağlı akrabalık ilişkisi kendisini daha çok kan davaları problemleriyle ilişkili olarak gündeme gelen konularda göstermektedir. Gelenek saldırganın bütün akrabalarını karşı saldırı için hedef yaparken sorunun çözümü noktasında da bütün akrabaları diyet ödeme noktasında sorumlu tutmaktaydı. Kan davalarında müdahil olan (intikam almak için katili öldürmek gibi) kişiler daha çok öldürülen kimselerin en yakın sülaleleri olmakla birlikte özellikle diyet ödenmesinde kabilenin diğer fertleri de devreye girmek durumundaydı.⁸⁸

Neredeyse bütün bireylerin kabile mensupları olduğu, akrabalık ilişkisi üzerine kurulu İslam öncesi toplumsal yapıda bireyler kabileyi kendileri için koruyucu bir araç olarak değerlendirmekteydiler. Devlet düzenin olmadığı bir dönemde, kurumsal hukuksal yapılarının ve düzenlerinin olmaması bireyin onuru ve varlığı akrabaları tarafından korunmak durumundaydı. Akrabalar her durumda zorluğa düşene yardım etmek ona intikamını alma ve zararını tazmin etmede yanında olmak durumundaydılar. Topluluk bireyin düştüğü zorluklarda onun yanında olmadığı aralarındaki ortak kana karşı olan sorumluluklarını ihlal etmiş olmaktaydı.⁸⁹ Bütün bir varlığını kabilesi aracılığıyla koruyan ve sürdüren birey onsuz şeref ve haysiyetiyle yaşayamayacağı gerçeğinden hareketle tüm varlığını kabilesinin ayakta kalmasına adardı.⁹⁰

⁸⁶ Cole, a.g.e, s. 86.

⁸⁷ Nass, a.g.e, s. 53.

⁸⁸ Caskel, a.g.e., s. 35.

⁸⁹ Robert G Hoyland, **Arabia And the Arabs: From The Bronze Age To The Coming Of Islam**, London; New York, Routledge, 2002, s. 113.

⁹⁰ Harun Ögmüş, **Cahiliyye Döneminde Araplar Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 55.

Kendilerini ortak ata üzerinden tanımlayan birbirlerine geçmiş yapılarla oluşan ve yine daha uzak bir ortak ata üzerinden bağlanan ve onun adıyla kendini ifade eden kabile üyeleri kendilerini başka bir kabileye nispetle tanımlarken hasım, kan davalı oldukları, birbirleriyle anlaşmalı oldukları ya da tarafsızlıkları üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁹¹

Nihai bağlayıcı, yönettiği birey üzerinde güç kullanarak varlığını zorla kabul ettiren günümüz devlet anlayışı seviyesinde olmasa da kabile yapısının, kabile olarak, devam etmesi ve içinde barındırdığı topluluğun devamlılığı açısından onun yönetiminin belirli bir düzen içerisinde olması gerekmektedir. Daha önce de değinildiği gibi mutlak bir otoritesi olmasa da bir liderin varlığı ve onun kendileriyle beraber toplumun problemlerini görüştüğü, danıştığı, karara bağladığı ihtiyarlar heyeti diyebileceğimiz, kabilenin kollarını temsil eden bir heyetin varlığı zorunlu olarak mevcuttu. Bu kurul kabilenin sahip olduğu otlaklar, su kaynakları gibi konular yanında savaş ilan etme ya da kendi içindeki bir çatışmayı görüşüp kabilenin yürüyeceği yolu belirlemekteydiler.⁹²

Kabile liderliği için cahiliye dönemi Arapları farklı isimlendirmeler kullanmaktaydılar. Reis, (الرئيس)⁹³ zaîm (الزعيم),⁹⁴ ba'l (البعل),⁹⁵ rab (الرب)⁹⁶ seyyid (السيد),⁹⁷ amûd (العمود),⁹⁸ zûr (الزور)⁹⁹ ve sındîd (الصنديد)¹⁰⁰ kaynaklarda aktarılan kabile liderliği karşılıklarındandır.¹⁰¹ Şeyh kelimesinin zamanla yaygın hale gelmesi ve seyyid isimlendirmesinin terkedilmesini Henry Lammens, “seyyid” teriminin Hz. Hüseyin’in soyundan gelenleri ifade etmeye hasredilmesi olarak ifade ediyor. Bu

⁹¹ R. Stephen Humphreys, **Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: From Arabia To Empire**, Oxford, Oneworld Publications Cop., 2006, s. 28.

⁹² Nass, a.g.e, s. 71.

⁹³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, **Lisan al-Arab**, Dâru Sâdir, Beyrût 1993, c. 6, s. 92.

⁹⁴ İbn Manzûr, a.g.e., c. 12, s. 266.

⁹⁵ İbn Manzûr, a.g.e., c. 11, s. 57; Mecdu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, **en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser** (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Beyrût, el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979, c. 1, s. 141-142.

⁹⁶ İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 418.

⁹⁷ İbn Manzûr, a.g.e., c.3, s. 230.

⁹⁸ ez-Zebîdî, a.g.e., c. 8, s. 412.

⁹⁹ ez-Zebîdî, a.g.e., c. 11, s. 461-462.

¹⁰⁰ ez-Zebîdî, a.g.e., c. 8, s. 229, 300.

¹⁰¹ Muhammad Yusuf Guraya, "Judicial Institutions in Pre-Islamic Arabia", **Islamic Studies**, 1979: 323-349, 18 (4), s. 323-349.

bağlamda Muaviye'nin bir seyyitte bulunması gereken özellikler konusunda soru sorduğu bedevinin cevabını aktarıyor. Buna göre bir seyyid, evini herkese açan, konuşmasına dikkat eden, kimseden bir şey istemeyen, zengin fakir ayırmadan bütün kabile fertleriyle aynı şekilde dayanışan ve herkese eşit muamele eden kişidir. Aktardığı ata sözünde ise şeyh kabilesinin mütevazi hizmetçisidir.¹⁰² Kabile reisinin belirlenmesi üyelerin kabulüyle gerçekleşse de lider öne çıkan lider ailenin büyüğünden küçüğüne aktarılmasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre kişi babası, kardeşi ya da amcasından sonra kabileye lider olabilmektedir. Bazen liderlik farklı ailelere de geçebilmektedir.

Kabile organizması için resmi bir hiyerarşi ve bunun tepesinde yer alan liderlikten bahsetmek mümkün değildir. Eğer kabile dışı bir güç tarafından atanmamış,¹⁰³ onaylanmamışsa liderlik “eşitler arasında birinci” kişi olarak tanımlanabilecek yapısıyla atalardan devralınan ya da kişinin kendi çabasıyla elde ettiği bir konum olmaktadır. Her türlü durumda liderlik kişinin savaş gücüne, kan paralarını ödemek yoluyla çatışmaları sonlandırma kabiliyetine ve topluluğun ortak ihtiyacı olan liderlik bağlamındaki ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kabiliyetlere sahip olmayı gerekli kılmaktaydı. Ancak böylesi kabiliyetlere sahip kabile şeyhleri bütün durumlarda kabilesi için koruma sağlayabilirdi. Liderler sıklıkla savaşlara yol açabilmekte, kabilenin tüm kollarının dahil olduğu çatışmalara sebep olabilmekteydiler.¹⁰⁴

Liderin vefatından sonra bir araya gelen kabile üyeleri kendi aralarından en kıdemli olanı liderleri olarak seçmekteydiler. Bu seçimdeki kıdem hem yaş hem de kabile liderliği için gerekli diğer donanımlar olmaktadır. Liderin seçimi formalitelere bağlı seçim yerine üyelerin onayı anlamına gelen lider olacak kişinin elinin üstüne ellerini koymalarıyla gerçekleşmektedir. Kabile liderliği şeyh ölünceye kadar devam etmekteydi. Teorik olarak kişinin liderliği kabile üyelerinin ve ileri gelenlerin isteğiyle sonlanabilmekteydi. Kabile içerisinde topluluğun işini yürütmeye en kabiliyetli kişi olarak kabul edilen liderin en önemli fonksiyonu savaşlara liderlik

¹⁰² Henri Lammens, **Islam: Beliefs and Institutions**, London; New York, Routledge, 2008, s. 11.

¹⁰³ Guraya, a.g.e, s. 325.

¹⁰⁴ Caskel, a.g.e., s. 35.

yapması ve kabile içi anlaşmazlıklara arabulucu olmasıydı. Şeyh kendi liderliğini babadan miras olarak değil daha çok kendi çabasının, kabilesinin menfaatlerini en iyi şekilde korumasının sonucu olarak elde eder ve sürdürürdü. Günümüzün gelişmiş demokratik kurumsal seçimlerini ifade etmese de o gün için kabile liderinin seçiminde oldukça demokratik bir tutumun varlığını gözlemlemek mümkündür.¹⁰⁵ Diğer yandan kabile liderliğinin babadan oğula geçmesi durumu da yaşanan bir olguydu. Liderin büyük oğlu asıl olarak babasından sonra yönetimi devralması beklenen kişi olsa da babalar kimi zaman layık görmeleri durumunda diğer çocuklarının arasından da tercihte bulunup onlardan bir tanesini halefi olarak ilan edebilmekteydiler.¹⁰⁶ Liderliğin aile bağları nedeniyle devralınması onun sürekli olarak elde tutulması gereken bir hak olarak kabulünü gerektirmemekteydi. Yani nesep yoluyla lider olan kişi liderliğin gereklerini tam manasıyla yerine getirmek durumundaydı.¹⁰⁷

Kabile liderinde olması beklenen şeylerin başında, şeref ve asalet sahibi bir aileden gelmek vardı. Kişinin soyu sopy onun liderliği için önem arz ederdi. Bunun ötesinde liderliği üstlenecek kişinin kabilesine liderlik yapacak akli tecrübeye sahip olması beklenirdi. Vereceği kararlar kabilenin kaderini ilgilendireceği için onun kararlarında isabetli, sıhhatli düşünebilen biri olması istenirdi. Arap bireyinin çabuk hiddetlenen, hemen silahına sarılan tabiatının aksine kabile liderinin hilm sahibi olması beklenirdi. O ani kızgınlıkla acelece vereceği bir kararla kabilenin yok olmasına sebep olabilecek özelliklerden berî olmalıydı. Bir diğer husus ise kişinin varlıklı olmasının gerekliliği idi. Ancak varlıklı olmak başlı başına bir meziyet olmayıp bu varlığın ihtiyaç sahipleri için ve başkaca durumlarda harcanıyor olması gerekiyordu. Hitabetteki fesahat ve cesaret kabile liderinde aranan diğer karakter özelliklerindendi. Kabile reisi gerek kendi toplumuna hitap ettiğinde gerekse farklı topluluklarla olan görüşmelerde dil becerisini iyi kullanması gerekiyordu. Cesaret ve savaşıklık tartışmasız bir şekilde liderde olması gereken özelliklerdi. O savaşta

¹⁰⁵ Muhammad Nazeer Kaka Khel, "Political System in Pre-Islamic Arabia" **Islamic Studies**, 1981: 375-393.

¹⁰⁶ Guraya, a.g.e, s. 325.

¹⁰⁷ Andrew Marsham, **The Ritual Of Accession In Early Islam: Rituals Of Islamic Monarchy: Accession And Succession In The First Muslim Empire**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, s. 27.

yılmadan, gevşeklik göstermeden kanının son damlasına kadar savaşmak, kabilesini yalnız bırakmamak durumunda idi. Yaşça olgunluk ve bedenen tam ve heybetli olmanın yanında vakar sahibi olmak da kabile reisinin taşıması gereken özellikler arasında yer almaktaydı.¹⁰⁸

Kabile yapısı sahip olduğu liderlikle temsil edilmektedir. Yaşça ve karakter özellikleriyle öne çıkan şeyhin, ağır başlı olması, sorumlulukla fikir beyan etmesi, cesaret ve cömertlikle muamele etmesi beklenirdi. Kabile üyelerinin mal varlıklarıyla ödemekte güçlük çektikleri kan paralarının ödenmesi konusunda kendi bireysel varlığından harcamayı yük olarak görmezdi.¹⁰⁹ Yargılama, savaş ve benzeri ortak işlerde şeyh tek başına karar alıp uygulama yetkisine sahip değildir. O daha çok topluluğu oluşturan ailelerin önde gelen bireyleriyle istişare ederek bir karara varmak ve uygulamak durumundadır. Aynı şekilde onun liderliği kabilesinin onu lider olarak kabul ettiği sürece devam etmektedir.¹¹⁰

Kabile liderliğinin kendini topluluğa kabul ettirmesi ve benimsenmesi onun sahip olduğu asabiye ve güçle mümkün olabilmektedir. Topluluğa sonradan katılan birilerinin lider olması söz konusu olamamaktadır. Liderlik ancak kabile içerisinde öne çıkmış olan ailelerden gelmektedir. Kabile bir bütün olarak aynı ortak atadan gelse ve aynı kanı taşısa da onun bünyesindeki akraba topluluklarının yakınlık dereceleriyle sahip oldukları asabiye ve bünyelerinde barındırdıkları güç onları liderlik için öne çıkarmakta ve bu liderliği kendi bünyelerinde sürdürmektedirler. Liderlik, nüfuz ve güçle elde edilen üstünlük ve diğerlerine galip olmakla mümkün olmaktadır.¹¹¹

Kabilenin reis olarak benimsediği kişi, üzerine düşen görevleri eksiksiz şekilde yerine getirmek durumundaydı, aksi halde topluluk aksayan işler için onu suçlayabilmekteydi. Ona yüklenen ağır görevler ganimetlerden düşen paylarla karşılanmamaktaydı. Kabile üyeleri reislerinin malına kendilerini ortak görmekteydiler. O topluluğun diyetini ödemek durumundaydı. Kabileden herhangi

¹⁰⁸ Nass, a.g.e, s. 74-75.

¹⁰⁹ Lammens, Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites, s. 90.

¹¹⁰ Hitti, a.g.e., s. 28.

¹¹¹ İbn Haldûn, a.g.e, c.1, s. 164-156.

birinin dahil olduğu bir durum liderin de otomatik olarak o işe ortak olmasını, sorumluluk almasını gerektiriyordu. Bu bağlamda işlenen bir cinayetin sorumluluğu da bir şekilde onun omuzuna yüklenen bir yük durumundaydı.¹¹²

Medine’de Hz. Peygamber’in kurduğu sistemde kabile ve onunla bağlantılı hukuki düzenlemelerden vazgeçtiğini söylemek mümkün olmasa da inanç temeli üzerinden birbirleriyle dayanışan kabile topluluklarının “ümme” adı altında geniş bir topluluk olarak yapılandırıldığını görüyoruz. Kanı akıtılan bir Müslüman’ın kanının bütün bir toplumun üzerine sorumluluk olarak yüklenmiş olması yeni toplumsal yapıda kabile anlayışının ötesine geçildiğinin bir göstergesidir. Aynı şekilde Müslüman olmayan bir kimse için asla bir Müslüman’ın öldürülemeyeceğı kararı da yine eski kabile düzeninin hilafına olan bir durumdu. Yeni toplumsal yapı bir anlamda geçmiş düzenin rehabilitasyonu gibi görünse de aslında oldukça farklı yeni bir durumu işaret etmekteydi.¹¹³ Kabile düzeniyle yaşayan ama kimi zaman bu yapıyı da aşarak farklı kabilelerin çeşitli anlaşmalarla birlikler oluşturdukları yapılar merkezi bir otoritenin varlığından yoksundu. Yeni toplumsal yapının belki de en önemli özelliğı Hz. Peygamber’in liderliğinde kendini gösteren merkezi bir yönetim altında hareket eden toplumsal bir yapının ortaya çıkmış olmasıdır.¹¹⁴ Hz. Peygamber insanları İslam’ın inanç sistemine inanmaya, eski inanışlarını terk etmeye çağırıp onların kendisine koşulsuz itaatlerini isterken oluşturduğu yeni toplumsal yapıyı bu bireylerin ait olduğu kabileler üzerinden düzenlemişti. Kabileler kendi liderlikleri ile iç işlerinde bağımsız olacaklar kan paralarını kendi üyeleriyle yardımlaşarak ortak ödeyeceklerdi. Diğer yandan bütün bir Medine toplumunu kapsayan anlaşma toplumu ümme olarak değerlendirmiş olsa da bu ümme bireyler esas alınarak değil, daha çok kabilelerin ve onların alt dallarının esas alındıkları toplumsal yapı üzerine

¹¹² Nass, a.g.e, s. 78.

¹¹³ W. Montgomery Watt, **Muhammad at Medina**, Oxford, Clarendon Press, 1962, s. 264-265.

¹¹⁴ Ella Landau-Tasseron, "From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes of the Formative Period of Islam", **Jerusalem studies in Arabic and Islam**, 2000: 180-216, s. 182.

kurulmuştu. Farklı olarak Mekke'den hicret ederek Medine'de yerleşen Kureyş kabilesinin üyeleri bir tek bölünmez grup olarak değerlendirilmekteydi.¹¹⁵

Kabile düzeni Medine'de yeni oluşan toplumsal ve siyasal yapıda kendi varlığını diri şekilde koruyor gibi gözükse de aslında önemli karar alma süreçlerinde farklı kabilelere mensup Müslümanların Hz. Peygamber'e bağlı olmaları onların geleneksel kabile merkezli yönetim anlayışlarından feragat ettiklerini göstermektedir. Bu durum kabilenin Arap kültüründeki özgürlük anlayışından da feragat etmesi anlamını taşımaktaydı. Yeni düzende kademeli olarak kabilenin kendi başına bağımsız bir güç olarak varlığını sürdürmesinin önüne geçilmeye çalışıldığını, ortak liderin öncülüğünde bireylerin ve kabilelerin ortak zeminde devletleştiklerini gözlemliyoruz.¹¹⁶

Yeni oluşan toplumsal yapıyı oluşturan temel saikin ne olduğu noktasında oldukça farklı düşünceler ifade edilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in akdettiği sözleşmede ve Kur'an'da yer alan "ümme" ifadesinin kapsamı üzerinde farklı spekülasyonlar yapılmaktadır. Konuyu bütün yönleriyle değerlendirmek bu çalışmanın kapsamı içerisinde yer almasa da kavram ve onun Hz. Peygamber döneminde ne ifade ettiği konusunu çalışmayı ilgilendirdiği yönüyle değerlendirmek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in akdettiği sözleşme önemli ölçüde kan davası töresinin de etkili olduğu savaş ve çatışmalarla oluşan kaos ortamını ortadan kaldırmayı ve barışı yeniden tesis etmeyi amaçlamaktaydı. Doğrudan kan davalarına müteallik ya da onunla ilintili konuları esasa bağlayan bu sözleşme topluluğu "ümme" esasından tanımlamaktaydı. Kabileler ve onların alt dalları "ümme" oluşturan gruplar olarak değerlendirilirken bireyler kendi akraba topluluklarından ayrı olarak "ümme" bağımsız fertleri olarak değerlendirilmemekteydiler. Diğer yandan Müslüman kabileler ve onların kolları dışında kalan müşrikler ve Yahudilerin bu topluluğun asli unsurları olup olmadıkları da ayrı bir konu olarak tartışılmaktadır.

¹¹⁵ Said Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma", **International Journal of Middle East Studies**, 2009: 555-575, s. 565.

¹¹⁶ Muhammad Nazeer Kaka Khel, "Foundation of the Islamic State at Medina and Its Constitution", **Islamic Studies**, 1982: 61-88, s. 83.

Medine’de akdedilen sözleşme ve özellikle onun “ümme” başlığı üzerinde yapılmış birçok akademik çalışma bulunmaktadır. Hukuk, toplum ve siyaset tarihi yönünden önemi dolayısıyla farklı branşlardan araştırmacıların konuya eğildiklerini görmekteyiz. Bu araştırmacıların birisi olan sosyolog Said Arjomand sözleşmeyi incelediği makalelerinde değerli noktalara işaret etmektedir. Ona göre sözleşmede yer alan “ümme” kavramının toplumsal karşılığı halîfleriyle birlikte Müslümanlar ve Yahudilerdir. Evs ve Hazrec kabilelerinin Müslüman olmayan fertlerinin de dahil olduğu “ümme” topluluğuna anlaşmada isimleri doğrudan zikredilmese de büyük Yahudi kabilelerden en az bir tanesinin de dahil olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Anlaşmanın civâr verme ve hilf bağlamında akdedilen birçok başlığı da zaten anlaşmalı toplulukları kapsayıcı şekilde onları topluluğun parçası saymaktadır.¹¹⁷ Serjeant ise ümme kavramının temelde politik bir konfederasyonu işaret ettiğini ama tarihsel olarak dini kimliği öne çıkmış bir liderlik çerçevesinde geliştiği için teokratik mahiyet arz ettiğini ifade ediyor. Ona göre Yahudiler başlangıçta konfederasyonun içinde değerlendirilseler de zamanla ümme İslami topluluk mahiyetine evirildi.¹¹⁸ Uri Rubin “ümme” değerlendirmesinde; üç büyük Yahudi kabilesinin bu anlaşmaya dahil olmadıklarını buna karşın Hz. Peygamber’in bu kabilelerle ayrı anlaşmalar yapmış olabileceğini ifade ediyor.¹¹⁹ Diğer yandan Rubin “ümme” kavramının tamamıyla dini içerikli ve amaçlı olarak kullanıldığını ve yeni topluluğun tamamıyla inanç temeli üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir. Yahudilerin anlaşma metninde yer almalarını onların yeni inanıştan gayri değerlendirilemeyeceğini aksine ilahi kökeni nedeniyle tevhidi düşünce bağlamında İslam’la özdeş kabul gördüğünü söylüyor.¹²⁰

1.1. Kabile Bireyleri

1.1.1. Birey ve karakteristiği

Coğrafi şartlar ve buna bağlı iklimsel durumlar, geçim zorlukları, savaşlar ve benzeri etkenler değerlendirildiğinde özellikle bedevi Araplarda olmak üzere insan

¹¹⁷ Arjomand, “The Constitution of Medina”, s. 558-561.

¹¹⁸ Robert Bertram Serjeant, "The Sunnah Jâmi'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Tarîm of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so-called ‘Constitution of Medina’", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, 1978: 1-42, s. 4.

¹¹⁹ Uri Rubin, "The "Constitution of Medina" Some Notes" **Studia Islamica**, 1985: 5-23, s. 10.

¹²⁰ Rubin, a.g.e, s. 12-18.

karakteristiği olarak öne çıkan en belirgin kişisel vasıf zorluklara dayanma, sebat ve direnç yönünden sabırdır. Bağımsız olma, otorite tanımama ve kendine yeterlilik düşüncesinin bir sonucu olarak kişi, düşmanına, doğaya, çöle, avına karşı mücadelesinde sabır ve kararlılığıyla sebat ediyor. İnatla sabretmesi, bedeviye direnme ve zorluklara karşı koyuş için oldukça sağlam bir karakter bahsediyor. Diğer bütün varlıklar zayıflayıp yok olurken bu karakter onun çölde yaşamasını ve gönenmesini sağlıyor.¹²¹ Diğer bir açıdan değerlendirildiğinde Arab'ın böylesine dayanıklı karakteristik yapıya sahip olması çöl şartlarının zorunlu olarak dayattığı ve onların da uyum sağladığı bir gerçekliktir.¹²² Buradaki sabır onun kendisine karşı olduğunu düşündüğü tutuma karşı hoşgörü ve bağışlayıcılık manasına gelen bir sabır değildir. Aksine onların karakterinde çabucak sinirlenme, aniden kontrolden çıkıp şiddete yönelme, kolayca kan dökme; savaş ve başkaca durumlarda duygulara hitap eden çağrılarla galeyana gelme gibi özellikler çok belirgindir.¹²³

Reynold A. Nicholson cahiliye bireyinin kendi dışındakilerle ilişkisi bağlamında ahlaki yaklaşımını irdelerken onun kendine yakın arkadaşlarını ölesiye sevip değer verdiğini, düşman gördüklerine ise koyu bir nefret ve hasmane bir yaklaşım içerisinde olduğunu kaydediyor. Çatışma anında geri çekilmenin korkaklık sayılacağı durumlarda tereddütsüzdür ve asla geri çekilmez. Şeref ve onur sahibi hiçbir fert kendisine yapılan saldırıyı karşılıksız bırakmaz. Kan akıtmanın karşılığı kan akıtmaktır ve bu görev tamamıyla vicdani/ahlaki bir vazifedir. Kan haricinde hiçbir şeyin dindiremeyeceği bir susuzluk durumu olarak intikam Arap için neredeyse fiziksel bir zorunluluktur. Aksi durumda kişi ne düzgün uyuyabilir ne yediğinden lezzet alabilir ne da ruhsal sağlığını koruyabilir.¹²⁴

Arabistan bölgesine yaptığı seyahatlerinde Bertram Thomas'ın gözleminde erkekler, kadınlar ve kölelere dair ilginç karşılaştırmalara rastlıyoruz. 20. yüzyılın

¹²¹ Lammens, **Islam: Beliefs and Institutions**, s. 11.

¹²² İbrahim A. Mumayiz, **Society, Religion, And Poetry In Pre-Islamic Arabia**, Antwerp; Philadelphia, PA, Garant, 2010, s. 3-4.

¹²³ Bertram Thomas, **The Arabs: The Life Story Of A People Who Have Left Their Deep impress On The World**, Garden City; New York: Doubleday, Doran and Co, Inc., 1937, s. 28.

¹²⁴ Reynold Alleyne Nicholson, **A Literary History Of the Arabs**, New York, Charles Scribner's Sons, 1907, s. 93. Ayrıca İbn Haldûn'un Arap Karakteristiği üzerine yaptığı derlerlendirmeler için bakınız: İbn Haldûn, a.g.e, c. 1, s. 172,

başında henüz modernleşmemiş bir dönemde, coğrafi olarak dışarıyla etkileşimin az olduğu bir bölgede gerçekleşen ve bu açıdan çok eski dönemlere teşmil edebileceğimiz bu gözlemlerde Arap erkeklerinin kan davaları nedeniyle her gün ölümle burun buruna yaşarken, kölelerin çok daha güvenli şartlarda yaşadıklarını, çatışmalara asla hedef olmadıklarını kaydediyor. Aynı şekilde köle bir kadınla asil bir Arap kadını karşılaştırdığında da kölenin her durumda asil olandan çok daha özgür ve rahat yaşadığını kaydediyor. Özgür kadın on beşinde velisinin izniyle evlenip çok nadiren konutundan çıkabiliyor ve sıkıca örtünerek hareket edebiliyorken köle kadın oldukça serbest hareket edebiliyor.¹²⁵

Misafirperverlik Arap geleneğinde topluluğun saldırgan yanlarını törpüleyen bir örftür. Arap bireyi düşmanlık noktasında ne kadar zorlu bir düşmansa aynı şekilde dostluk noktasında da bir o kadar candan, cömert ve yüce gönüllüdür. İslam öncesi şairlerin kişileri övme noktasında dile getirdikleri en bariz özelliklerden biri, onların sahip oldukları mertlik, metanet ve sabırla birlikte, konukseverliktir. Bu karakter yapısı Arap kavimlerinin sahip olduğu en üstün erdemlerden biri olarak onun karakterinin parçasını oluşturur. Kıt su kaynakları, yetersiz otlaklar ve başkaca nedenlerle sürekli düşmanlık halinde olan toplulukların çaresizlik içinde olanların korunması noktasında gelenekler geliştirdiklerini görüyoruz. Kişinin güvenlik içerisinde gecesini geçireceği imkanların olmadığı bir ortamda kapıya gelen misafiri çevirmek hele hele de misafir kabul ettikten sonra ona zarar vermek yalnızca törelere ve onura karşı duruş ve ihlal değil ama daha çok doğrudan Allah'a karşı yapılmış bir saldırı olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle misafirperverlik Arap için kutsal bir görev olarak addedilmektedir.¹²⁶

Arap bireyi için şeref ve onur, çabayla kazanılan ya da insan soyunun tabiatı itibariyle hepsinde ortak olan erdemler olarak kabul görmüyor. Onlar için şerefli ve faziletli olmak daha çok atadan miras olarak kalan bir değerdir.¹²⁷ Kişi şerefli olmayı, atasından kalan herhangi bir meta gibi, miras olarak alıyor,¹²⁸ koruyor ve

¹²⁵ Bertram Thomas, Arthur Keith Sir, **Arabia Felix; Across the "Empty Quarter" of Arabia**, s. 32.

¹²⁶ Hitti, a.g.e, s. 25.

¹²⁷ İbn Haldûn, a.g.e, c. 1, s. 167; Nicholson, a.g.e, s. 100.

¹²⁸ İbn Haldûn, a.g.e, c. 1, s. 168.

övinçle taşıyor. Bu anlayışın içerisinde intikam alma azmi ve onu elde etme en önemli yere sahiptir. Kişi öldürülen yakınının intikamını almayı her şeyden önce şeref meselesi olarak addeder ve bu onun karakterinin asli ögesidir. Zor durumda kalana yardım etmeyle, yakının kâtilinden intikam alma düşüncesi Arap zihninde aynı derecede mürüvvet örnekliğidir.¹²⁹

Klasik eserlerin Arapların bireysel faziletlerine yer verilen bölümlerinde intikam almanın bir mürüvvet olarak değerlendirildiği ve onların en önemli karakteristik özelliklerinden bir tanesi olduğu ifade edilmektedir. Çocuk ve kadınlar bile bu karakteristik gereği çatışmalar için teşvikçi olurlar. Sabır ve şecaatleri onların bu karakterini besleyen ayrı kişilik özellikleridir. Sabırlı oluşları onların haksızlıklara karşı ani bir şekilde kızgınlıkla hareket etmelerine engel değildir. Sonucunu hesap etmeden düşmanına saldırmakta tereddüt göstermez. Düşmana karşı kin beslemek onun belirleyici karakterlerinden biriyken dostuna karşı muhabbet belemek ve onu koruyup kollamak onun en asli mürüvvetlerindendir. Arap için ahde vefa adeta onun “dinidir.” Kedisine civar verdiği kimseyi korumak için gerekirse canını vermeyi göze alır ve hatta civar verdiği anlaşmalısını öldüren en yakınlarından birisi olsa bile onu cezalandırmaktan çekinmez. Çatışmalarında denklige önem verir. O ancak akranlarıyla çatışır.¹³⁰

Araplarda şeref ve asalet olgusunu değerlendirirken Adnan Demircan dikkat çekici bir noktaya değinmektedir. O, değerlendirmesinde toplumsal alanda gücü elinde tutan (varlıklı ve savaş gücüne sahip) toplulukların bu güçleri nedeniyle kendilerini insan olarak zayıflardan daha üstün kişiler olarak gördüklerini, yine bu zayıf topluluk ve kişilerin şerefçe daha altta yer aldıklarını ifade ediyor. Bu düşünce nedeniyledir ki güçlü kabilelerle anlaşmalı olmak zayıf olanlar için oldukça değerli ve onur kaynağı olarak görülmektedir. Bir yönüyle onlara asalet ve şeref

¹²⁹ Meir Max Bravmann, Andrew Rippin, **The Spiritual Background Of Early Islam: Studies In Ancient Arab Concepts**, Leiden; Boston, Brill, 2009.s. 105, 114.

¹³⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Alî el-Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher** (nşr. Es'ad Dâğır), Kum, Dâru'l-Hicre, 1409H., c. 2, s. 97-98; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'id b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî İbn. Sinân el-Hafâcî, **Sirru'l-Fesâhe** (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982, s. 53; Ebû'l-Hasan Hâzım b. Muhammed b. Hasan el-Kartacî, (ö.684/1285), **Minhâcu'l-Buleğâ'** ve **Sirâcu'l-Udebâ**, Tunus, 1966, c. 1, s. 53; Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî (ö.337/949), **Nakdu's-Şi'r**, Matba'atu'l-Cevâ'ib, İstanbul, 1885, s. 21.

kazandırmaktadır. Diğer yandan aynı kabile içerisinde güç bakımından farklı olan ailelere bakış konusunda da eşitlik söz konusu değildir. Bu durumda asalet gerek kabile içinde gerekse kabileler arasında daha çok güçle doğru orantılı olarak önemli bir yere sahiptir.¹³¹

1.1.2. Anlaşmalılar

Kabile toplulukları içerisinde grupların asil (sarih/sûreha)¹³² üyelerine ek olarak iki farklı gruptan, köleler ve bağımlı kişiler olmak üzere, oldukça fazla sayıda fertler yer almaktaydı. Bunlardan bağımlı olarak ifade ettiğimiz “mevali” topluluğu, farklı değerlendirme ve tasnifler olmakla birlikte,¹³³ kendi içerisinde iki kısımda değerlendirilmekteydi. Birinci grubu kölelikten azat edilen ve hür olarak yaşayan eski köleler oluştururken ikinci grubu ise hür Araplar oluşturmaktaydılar. Bu kimseler kabilenin, kabile liderinin ya da etkili kabile üyelerinin koruması altında yaşayan bireylerdi.¹³⁴ Hak ve hukuk bakımından kabilenin asil üyesi ile mevlâsı arasında farklar vardı. Savunma ve saldırı durumlarında kabileyle birlikte savaşmak durumunda olan anlaşmalılar hiçbir zaman kabilenin asli üyesi ile bir tutulmazlar kimi zaman rahatsız edici ayrımcılıklara bile maruz kalırlardı. Söz gelimi onların diyeti sarih kabile üyesinin diyetinin yarısı kadardı.¹³⁵ Ayrıca asil kabile üyelerinden birisinin öldürdüğü mevaliden bir şahıs için intikam olarak asil kimsenin öldürülmesi yerine kan parası alınması tercih edilmekteydi.¹³⁶ Bu gerçeklik onların sınıflaşmış toplumdaki yerlerini kavrama bakımından değerlendirilebilir.

Topluluğa sonradan dahil olan üyeler, gerek zayıflıkları dolayısıyla farklı bir kabilenin kolu olarak topluluk halinde gerekse bireyler olarak kabileye dahil olsunlar, her durumda kendi topluluklarıyla olan geleneksel dayanışma ilişkileri kesilmektedir. Nesep olarak farklı olsalar da artık elde ettikleri hak ve sorumluluklar bakımından yeni topluluğun üyesi olarak yaşamaktadırlar. Ancak nesebine

¹³¹ Adnan Demircan, **İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015, s. 21.

¹³² İbn Manzûr, a.g.e, cilt 2, s.509; ez-Zebîdî, a.g.e., c. 6, s. 533.

¹³³ Nass, a.g.e, s. 509.

¹³⁴ Smith, Goldziher, Cook, a.g.e, s. 48.

¹³⁵ Nass, a.g.e, s. 66.

¹³⁶ Ella Landau-Tasseron, "The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society", **Islamic Law and Society**, 2006: 6-32, s. 26.

katıldıkları yeni toplumun fertlerinden asla üstün bir yer elde edemezler onlarla eşit sayılmazlardı.¹³⁷ Hilf anlaşmasıyla bir arada yaşamaya başlayan kimselerin zamanla birbirlerine karışıp aynı ortak adı paylaştıkları görülse de esas olan topluluğa anlaşma yoluyla katılan kimselerin asıl üyelerden ayrılması idi. Gerek topluluk olsun gerek birey olsun topluluğa katılanların kendi aidiyetlerini korumaları beklenirdi. Zamanla tam olarak farklı toplulukların kaynaşıp tek yapı halini almaları görülse de beklentileri bu değildi.¹³⁸ Gerek azat edilmeleri yoluyla gerekse farklı anlaşmalarla toplumun bünyesinde onlarla bir arada yaşayan ama herhangi bir şekilde anlaşma yapmamış kimselerin varlığı da söz konusu idi. Bağımlı ve anlaşmalı birey ve toplulukların birbirlerine karşı kabile hukukunun belirlediği sorumluluklar bu nevi bitişik yaşayanlar için söz konusu değildi.¹³⁹

İslam öncesinde kabilelerin ve fertlerin hilf ve civâr¹⁴⁰ uygulamalarıyla çok farklı alanlarda kazanımlar elde ettiklerini görüyoruz. Bu uygulamalar asıl olarak kabile düzeninin bir parçası ve onun bir enstrümanı olsalar da dar topluluk dayanışmasını aşan daha çok dışarıya açılımcı ve farklı toplum kesimlerinin bir arada yaşamalarına olanak veren bir mahiyete sahipti. Asıl öncelikleri kişi ve toplulukların can ve mal güvenliklerini garanti altına almak olan bu anlaşmaların geniş kapsamda bir şehrin ve bölgenin gelişmesine ve kalkınmasına olanak sağladığına en güzel örnek Mekke'dir. Mekke düzeni büyük ölçüde kendi içerisindeki hilf anlaşmaları ve civâr bölgelerdeki kabilelerle yapılan çeşitli anlaşmaların sağladığı imkanlardan faydalanarak varlığını sürdürmüş ve güçlü kalabilmiştir.¹⁴¹

İslam öncesi Arap kabile sosyal yapısında anlaşmalarla, daha çok güvenlik ve saldırılara karşı koymak, karşılık olarak yeni saldırılar gerçekleştirmek bağlamında oluşan birliktelikler temelde üç farklı nitelikte değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi; geçici bir süre için savaş, ticaret ve benzeri hedeflerle yapılan anlaşmalı birlikteliklerdir. İkincisi; eşit seviyede güce ve değere sahip olanlar ya da birbirlerine

¹³⁷ İbn Haldûn, a.g.e, c.1, s. 169.

¹³⁸ Landau-Tasseron, The Status of Allies, s. 8,9.

¹³⁹ Ella Landau-Tasseron, "Alliances Among the Arabs", **Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes**, 2005: 141-174, s. 154.

¹⁴⁰ İbn Manzûr, a.g.e., c. 4, s. 153.

¹⁴¹ Mahmood Ibrahim, "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca", **International Journal of Middle East Studies**, 1982: 343-358, s. 346, 336.

yakın olan topluluklar arasında uzun süreli olarak devam etmek üzere yapılan anlaşmalarla oluşan birlikteliklerdir. Üçüncüsü ise bir anlamda sığınma olarak da değerlendirilebilecek olan civâr, velâ ve benzeri bağımlılık anlaşmaları olarak değerlendirilen birlikteliklerdir.¹⁴²

1.1.3. Civâr mevlâsı

Çeşitli nedenlerle kişilerin korunma talebinde bulunma durumlarına isticare denirken koruma altına giren kişilere câr denilmektedir.¹⁴³ Özgür kabile üyesi bir ferdin kendi akrabalarından birisini öldürmesi ya da kendi kabilesinden dışlanmasını gerektirecek davranışlarda bulunması, örneğin sürekli zevk ve eğlence peşinde sefih bir hayat yaşamayı tercih etmesi gibi, durumlarda kabilesiyle ilişkisinin kesildiği ilan edilir ve bu kişi korunma isteğiyle başka kabilelere baş vurduğunda ekseriyetle korunma imkânı bulurdu. Aynı şekilde birey ya da toplulukların daha başka nedenlerle de korunma talebinde bulundukları vaki olmaktaydı. Zayıf düşen ve kendi güçleriyle güven içerisinde yaşamlarını sürdüremeyecek durumda olan zayıf topluluklar daha güçlü bir kabileye sığınabilmekteydi. Yine bireysel sığınma durumlarından bir tanesi de evlilik yoluyla gerçekleşendi. Kişi bir kabileden evlenir ve onların içinde kalırsa onun statüsü de civâr ilişkisi olarak değerlendiriliyordu. Benzer bir durum ise anne ve babaları farklı kabilelerden olan kimseler için söz konusu olmaktaydı. Eğer anne eşinin kabilesiyle değil de kendi kabilesiyle yaşıyorsa onun çocukları için de benzer prosedür geçerli olmaktaydı.¹⁴⁴

Kişinin kendi kabilesi dahilinde de olsa, adam öldürme ve benzeri suçları işlemesi durumunda, onun suçunun tolere edilmesi beklenmezdi. Genellikle kendi topluluğundan birisini öldüren kişinin kabilesiyle ilişkisi kesilir ve başka topluluklara sığınması söz konusu olurdu. Aynı şekilde farklı bir kabileden de olsa adam öldüren

¹⁴² Marsham, a.g.e, s. 28.

¹⁴³ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 10, s. 477-481; İbn Manzûr, a.g.e, c. 4, s.153-156.

¹⁴⁴ Smith, a.g.e, s. 50; Hardy, a.g.e, s. 20.

kişi öldürüleceği düşüncesiyle kaçıp başka topluluklara sığınabiliyordu.¹⁴⁵ Geleneksel anlayışa göre herhangi bir kişi bir kimsenin yaşam alanına girdiğinde, onun babasının ya da başka bir yakınının mezarının başında durduğunda, kişinin çadırına boş zamanında bile olsa sığındığında ve misafir olup yemeğini paylaşması durumunda koruma alır kendisine dokunulmazdı. Bu durum ayrıca şifahen etrafa ilan edilir ve sığınmacı alan kişi kan davası nedeniyle kaçmışsa onun peşinde olanlara karşı korunurdu. Koruma veren kendi canı pahasına bile olsa yükümlülüğünü yerine getirmek durumundaydı. Normal şartlarda bir yabancının her şeyini kendileri için mubah gören bedeviler için misafirperverlik çok farklı bir yere sahipti. Tek başına da olsa bir kişi ya da topluluğa misafir olarak gelen kişi dokunulmazdı. Ona karşı olabildiğince ikramlı ve hürmetli davranılırdı. Korunma amacıyla gelen kişinin durumu da buna benzer şekilde karşılanmaktadır. Farklı durumda tutsak olarak ele geçirip köle olarak kullanılabilecek bir şahıs koruma talebiyle geldiğinde, uğruna ölümün göze alındığı misafir olmaktadır.¹⁴⁶

Koruma altına giren ve koruyucu arasındaki ilişki farklı şartlara göre değişiklik gösteren bir tabiata sahiptir. Kimi zaman tamamıyla geçici bir koruma ilişkisi kurulurken kimi zaman durum, geçerliliği zamana bağlı olmaksızın sürgit devam eden ve hatta miras yoluyla evlatlara da geçen bir hal alabilmekteydi. Bazı durumlarda koruma veren kişi koruması altında olanla uzun zaman içerisinde akrabalık ilişkisi içerisine girmiş olsa bile ilişkisini kesme eğilimine girebilmektedir. Civâr kurumunun işlemei ilişkinin topluluğun dikkatine sunulmasıyla başlarken aynı şekilde sonlandırılması da ilan edilerek gerçekleştirilmektedir.¹⁴⁷

İşleyiş ve kapsam bakımından civâr uygulamasının sınırlı olduğu görölmektedir. Kendisine civâr hakkı verilen kişinin koruma verenin dahil olduğu toplulukla ilişkisi genel olarak geçici olmaktadır. Toplumun bir ferdi olmaktan çok o toplumdan yardım alan misafir olarak değerlendirilir. Câr aldığı güvenceyle kendine

¹⁴⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), **el-Mesâ'il Ve'l-Ecvibe Fi'l-Hadîs Ve'tefsîr**, (nşr, Mervan Atiye, Muhsan Hrâbe) Dar-u İbn-i Kesir li't-Tabâa li'n-Neşr ve't-Tevzî', Şam, 1990, c.1, s. 107.

¹⁴⁶ Nass, a.g.e, 86.

¹⁴⁷ Smith, a.g.e, s. 51.

güvence verdiği kişiyle aynı durumu paylaşır ve onun verdiği rahatlığı yaşar.¹⁴⁸ Bu güvence sınırlı bir süre için geçerli olduğu gibi aynı şekilde belirli bir konuyla da sınırlı olabilmektedir. İlan edilerek topluma duyurulan civâr ilişkisi tarafların isteğiyle sonlanabilmekteydi. Bu yönüyle de her ne şartta olursa olsun devam eden bir anlaşma değildir. Tâif dönüşü Mekke’de müşriklerin kendisini öldüreceğinden endişe eden Hz. Peygamber’in koruma isteğine olumlu cevap veren Mut‘im b. Adî’nin bunu ilan edip koruma vermesi o dönem için bu uygulamanın sağladığı katkıları göstermesi yönünden değerlidir.¹⁴⁹

Civâr kurumunun işleyişi bakımından Ficâr savaşları¹⁵⁰ bağlamında bizlere ulaşan bilgiler oldukça değerlidir. Benî Kinâne ve Beni Kays arasındaki anlaşmazlıkların sebep olduğu ama anlaşmalı olmaları nedeniyle Kureyş kabilesinin de dahil olduğu bu savaşın çıkış sebebi civâr verme bağlamında gelişen tartışmalar ve neticesindeki öldürme olaylarıdır. Rivayetlerde aktarıldığına göre Harb b. Ümeyye, Berrad b. Kays’a Mekke’de koruma vermiştir. Onun koruması altındayken Berrad, Hüdeyl kabilesinden Haris adındaki bir şahsı öldürmüştür. Bu durumda Harb b. Ümeyye, Berrad’a verdiği korumayı (civârı) kaldırmış ve arkasından Berrad, Numan b. Münzir’e katılmıştır. Sonrasında Numan b. Münzir’in kervanı için verilecek/verilen civârla ilgili olarak gelişen olaylarda Berrad tekrar bir öldürme olayına karışır ve savaş patlak verir.¹⁵¹ Aktarılanlardan civâr ilişkisini değerlendirdiğimizde verilen korumanın bazı şartlara bağlı olduğu, koruma veren kişinin istediğinde koruma altında olanı korumasından çıkarabileceğini görüyoruz.

Bir kabileye ya da kişiye sığınan kişiyle girilen “civâr” ilişkisi oldukça ciddi şekilde gerçekleştirilen sözleşme ve yeminle başlatılmaktaydı. Bu nedenle “câr” yerine yeminleşmekten mülhem olarak “halîf” ya da “hilf” (çoğulu “hulefa” ve

¹⁴⁸ Akira Goto, "An Aspect of Arab Society of the Early Seventh Century", **Orient**, 1976: 75-88, s. 77.

¹⁴⁹ Ahmet Önkol, "Civâr" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2013, c. 8, s. 34-35.

¹⁵⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Düzenleyen: Amr Abdüsselam Tedmuri, Beyrut, Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, c. 1, s. 184-187; Landau-Tasseran, Ella, "The Sinful Wars, Religious, Social, and Historical Aspects of Hurûb al-Fijâr", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, 1986: 37-59.

¹⁵¹ İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kübî, **Tarihü'l-Ya'kubî**, Beyrut, 2010. c. 1, s. 337.

“ahlaf”) da denilmektedir.¹⁵² Sözleşme için yapılan yeminin “kasâme”¹⁵³ olarak adlandırılan dini bir ritüelle tanrı adı anılarak yapıldığını görüyoruz. Sözleşmede kan motifinin de önemli bir yeri olduğu görülüyor. Kişi açısından bu anlaşmaların kapsamı farklı şekillerde değerlendirilebilse de asıl olarak yapılan sözleşmeyle kabilesi tarafından dışlanarak korunmasız bırakılan kişi kendisine koruma verenin evladı sayılır ve diğer kabile fertleriyle birlikte korunma imkânı elde ederdi.¹⁵⁴

Hz. Peygamber’in Medine toplumu için akdettiği sözleşme kendisine civâr verilen kişinin bu ilişkiyi sonlandıracak bir suç işlemediği sürece civâr veren kişiyle aynı haklara sahip olduğunu açık şekilde tasdik ediyor. Yine aynı belgede kadınlara civâr verilebilmesi için onun ailesinin izninin olmasını şart koştuğunu görmekteyiz.¹⁵⁵ Farklı topluluklardan kişilere koruma verme geleneği yeni düzende değişmiyor. Topluluğa dahil gruplar ve genel olarak bütün fertler koruma verme hakkına sahiptir.¹⁵⁶ Kureyş’le olan düşmanlık dolayısıyla Medine toplumundan herhangi birisinin Kureyşlilerden (topluluğun düşmanı olan kimselere) olan birisine koruma vermesi yasaklanıyor. Kadınlara koruma verilmesi için aile izninin gerekliliği de sayılmazsa civâr kurumunda büyük bir değişiklik gözlenmiyor.¹⁵⁷

Tevbe sûresinin “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.” anlamındaki 6. ayeti, öncesi ve sonrasında müşriklerin inanışları üzerinde kaldıkları sürece onlara saldırılacağını ve görüldükleri yerde öldürülmelerini emreden ayetler yer alıyor. Haram aylar çıkıncaya kadar kendilerine süre verilen bu müşriklerden anlaşmalı olunanlara ise yapılan anlaşmanın bitimine kadar süre verildiği belirtilirken ilginç bir şekilde 6. ayet civâr isteyerek

¹⁵² ez-Zebîdî, a.g.e, c. 23, s. 158; Smith, a.g.e, s. 54.

¹⁵³ Ali Bardakoğlu, "Kasâme", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, c. 24, s. 528-530.

¹⁵⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 53; Smith, a.g.e, s. 54.

¹⁵⁵ İbn. Hişâm, a.g.e., cilt 2, s.145; Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, **es-Sünen**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2005, s. 518.

¹⁵⁶ Muhammad Hamîdullah, **The First Written Constitution in the World An Important Document of the Time of the Holy Prophet**, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1975, s. 12.

¹⁵⁷ Julius Wellhausen, "Muhammad's Constitution Of Medina", **Mohammed en de Joden te Medina** içinde, yazar Arent Jan Wensinck, 128-138. Freiburg im Breisgau, K. Schwarz, 1975, s.131; Bkn. Arafat Madi Shoukri, **Refugee Status in Islam: Concepts of Protection in Islamic Tradition and International Law**, London; New York, I.B. Tauris, 2011.

Müslümanlara yaklaşan kişiye dokunulmazlık verilmesini önermektedir. Açıkça ayetin geleneksel civâr uygulamasını dini amaçlar dahilinde sürdürdüğünü görmekteyiz. Buna göre civâr verilen kimse belirli bir süre Müslümanların arasında güvenlik içerisinde kalacak, Müslümanlık hakkında bilgi edinecek ve güvenlik içerisinde gitmek istediği yere ulaşması için kendisine yol verilecektir.¹⁵⁸

1.1.4. Hilf mevlâsı

Civâr geleneği sığınma ve korunmayı esas alan örfî bir sözleşme ve daha çok koruma verenin sorumluluk altına girdiği bir uygulama iken hilf uygulaması biraz daha farklı değerlendirilmektedir. Civâr ilişkisi hilf¹⁵⁹ uygulamasına nazaran biraz daha bireysel düzeyde ve sığınma amaçlı uygulanmaktadır. Hilf daha çok topluluklar arasında akdedilen kurumsal bir anlaşma görüntüsü sunmaktadır.¹⁶⁰ Bu anlaşma bazen iki ya da daha fazla kabile arasında olurken bazen de farklı kabilelerden bir topluluğun başka bir kabileyle yaptığı anlaşma şeklinde gerçekleşebilmekteydi. Bölgede yaşayan kabilelerin birbirlerine karşı bakış açılarını göz önüne aldığımızda farklı düzenleme ve uygulamalar olmaksızın onların yaşadıkları bölgelerde yaşamın sürdürülebilmesinin imkânsız olduğu sonucuna varabiliriz

Kendisi dışında her şeyi düşman gören ve başkalarına saldırmayı geçim aracı olarak değerlendiren bir yapının bazı araçlarla sınırlandırılması elzemdi. Bu sınırlandırmalar hilf müessesesi aracılığıyla gerçekleşen denge düzeniyle mümkün olmaktadır. Birçok farklı neden ve amaç için gerçekleşen bu anlaşmaların

¹⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, **Câmiü'l-Beyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân**, (Düz. Abdullah ibn Abdulmuhsin el-Turkî), I-XXV, Kahire, Daru Hicr, 2001, c. 11, s. 346-348.

¹⁵⁹ el-Ezherî, a.g.e., c. 5, s. 44; Nadir Özkuyumcu, "Hilf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, c. 18, s. 29-30,

¹⁶⁰ Cevâd Ali, a.g.e, c.4, s. 370.

birbirlerinden farklı uygulama şekilleri mevcuttu. Kabileler arası rekabet ve kan davaları da hilf anlaşmalarının yapılmasının nedenleri arasında yer almaktadır.¹⁶¹

Hilf uygulaması taraflarının kemiyeti ve keyfiyeti bakımından geniş bir kapsama sahiptir. Cahiliye Arapları kişiler arasında hilfler akdedip bunu etrafa duyururken aynı şekilde sayıları farklılaşan akraba toplulukları ve kabilelerin de farklı topluluk ve kabilelerle anlaşmalar yapıp bunları ilan ettikleri görülüyor. Ayrıca birey ve toplulukların kendi aralarında yaptıkları anlaşmalardan başka iki ya da daha fazla kabile kütlelerini bağlayan anlaşmalar da yapılıyordu.¹⁶² Saldırıları karşı ortak savunma, savaşlara ortak katılım ve kimi zaman saldırmazlık gibi konular bu anlaşmaların gayesini¹⁶³ oluştururken bazen ekonomik ve başkaca amaçlar için de anlaşmaların yapıldığı görülmektedir. Bu anlaşmalar yapılış amaçlarının gereklerine göre sınırlı zaman dilimlerinde geçerli olabildikleri gibi uzun zaman aralıklarında geçerli anlaşmalar da olabilmekteydiler.¹⁶⁴ Mekke ve civarında yaşayan kabilelerin güvenlik amacıyla ortaklaşa vardıkları anlaşma bunlardan bir tanesidir. Tarihçiler arasında ismi üzerinde yapılan spekülasyonlarla anlaşmalı toplulukların Arap olmadıkları ileri sürülmüş olsa da görülen o ki Ehâbîş¹⁶⁵ anlaşmasının Arap toplumsal/siyasal yaşamının geleneği içerisinde yer alan hilf uygulaması olduğu görülüyor. Bu anlaşma dolayısıyla ki Kureyş'in katıldığı çatışma ve savaşlarda bu topluluklar da hazır bulunmuşlardır. Kureyş'in Hz. Peygamber'le giriştiği mücadelelerde de onların aktif desteklerine şahitlik ediyoruz. Uhud Savaşı'nda Kureyş'le beraber savaşa katıldıkları görülüyor.¹⁶⁶

Cinayete karıştıktan sonra kan davası töresi yüzünden öldürülme korkusuyla kaçıp korunabileceği uzak bölgelerde farklı kişi ve topluluklara sığınmak durumunda

¹⁶¹ Adnan Demircan, **İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015, s. 18.

¹⁶² Landau-Tasseron, "Alliances Among the Arabs", s. 147.

¹⁶³ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, **Tefsîru'l-Kur'ân** (nşr. Yâsir b. İbrâhîm-Kanîm b. Abbâs), Riyad, Dâru'l-Vatan, 1997, c. 1, s. 105.

¹⁶⁴ Cevâd Ali, a.g.e, c.4, s. 372.

¹⁶⁵ Mehmet Ali Kapar, "Ehâbîş" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, c. 10, s. 496-497.

¹⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, **es-Siretü'n-nebeviyye**, Düz.: Ahmet Ferit el-Mezit, Beyrut, Dar el-Kutub el-İlmiye, 2004, c.1, s. 235; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, el-Megâzî, Düz.: Marsden Jones, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1984, c. 1, s. 203; Yaşar Çelikkol, **İslâm Öncesi Mekke**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014, s.134-140.

olanlarla gerçekleşen anlaşmalar¹⁶⁷ ve civâr ilişkisinde olduğu gibi zayıf düşmüş, korunma ihtiyacı olan bir kabile ya da topluluğun daha güçlü bir kabileye gelerek onun tarafından güvenceye alınması şeklinde gerçekleşen anlaşmalar da söz konusuydu. Zayıf kabilelerin kendi başlarına saldırılardan korunmaları, varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildi ve daha güçlü kabilelerle anlaşmalar yaparak hayatta kalmak durumundaydılar. Zira güçlü anlaşmalısı bulunmayan küçük kabilelere saldırılmasının önünde hiçbir engel yoktu.¹⁶⁸ Bu durumda yapılan anlaşma eşitler arasında olmayıp daha çok küçük olanın bir nevi büyük olana katılımı şeklinde gerçekleşebiliyordu. Pozisyon olarak korunma talebiyle gelen topluluk alt bir sınıf olarak değerlendirilmekte asla anlaşma yaptığı kabileyle aynı konumda değerlendirilmemektedir. Zaman içerisinde küçük grup kendi bağlı bulunduğu ana gövdeden uzaklaşıp içinde yer aldığı kabileyle bütünleşip kendi ayrı kimliğini yitirebilmektedir. Arap toplumunda yaygın olan bu tür hilf ile bazen bir kabilenin çok farklı kabilelerden grupları içine alıp onları bünyesinde erittiği, birleşik kabile diyebileceğimiz toplulukların olduğu görülebilmekteydi. Bu durumda ana kabile gövdesine ait üyelerle sonradan kabileye iltihak edenlerin hukuk olarak eşitlendiklerini görmekteyiz.¹⁶⁹

Her konuda eşit hak ve sorumluluklara sahip olmak üzere iki farklı kabilenin kendi güvenlikleri için savaş durumlarında yaptıkları geçici bir hilf türü de bulunuyor. Kabilelerin birleşmeleri hem savunma hem de saldırı durumlarında ortak hareket etmek üzere kendi yaşam bölgelerinde hem kendi canları hem de sahip oldukları şeylerin güvenliğini sağlamak üzere idi. Kimi zaman çok ani durumlarda gelişen savaşlar için gerçekleşen bu anlaşmalar çatışmaların sonlanması ile geçerliliklerini yitirmekteydiler. Geçici bir zaman dilimi için akdedilen anlaşmalardan farklı olarak kalıcı hilfler de vardı. Her ne kadar taraflardan birinin istediğinde ayrılması mümkün olan anlaşmalar olsa da bunlar için başlangıçta bir zaman sınırlaması söz konusu değildir. Bu tür anlaşmalar dışarıdan gelecek tehlikeye karşı korunmayı garanti ederken karşı saldırılar için de güç birliğini garanti ediyordu. Ayrıca kabile üyeleri daha geniş bir alanda güvenlik içinde hareket etme olanağına

¹⁶⁷ Landau-Tasseron, "Alliances Among the Arabs", s.149.

¹⁶⁸ Cevâd Ali, a.g.e, c. 4, s. 373.

¹⁶⁹ Nass, a.g.e, s. 88-89.

kavuşuyordu.¹⁷⁰ Kureyş'in gerçekleştirdiği Ehâbîş hilfi dayanışma için yapılan ittifaklardandır. Abdümenât b. Kinâne, Huzâa'dan Benî Mustalik, Hevn b. Huzeyme kendileriyle anlaşma yapılanlarandır.¹⁷¹ Abdümenâf b. Kusayy kabilesini güçlendirdiğinde Huzâa ve Hâris b. Abdümenât b. Kinâne'nin talepleri üzerine onlarla hilf yaparak güçlerini birleştirdi. Bu anlaşma Kabe'ye el sürülerek Allah adına yapılan yeminle başta katl olmak üzere Mekke'de haram bölgenin ve Haram aylarının hürmetini gözetmek üzere gerçekleşti.¹⁷² Ehâbîş ittifakında önemli bir husus yine diyet paralarının(التعاقل)¹⁷³ ortaklaşa ödenmesi noktasında anlaşılmasıdır.¹⁷⁴

Kureyş ve müttefiklerinin¹⁷⁵ dahil olduğu Hums¹⁷⁶ yapısından da bahsetmemiz faydalı olacaktır. Bu yapı Mekke merkezli, Kureyş kabilesinin bir anlamda üstünlüğünü esas alan ve daha çok onların bağlantılı oldukları kabilelerin katılımıyla gerçekleşiyordu.¹⁷⁷ Kâbe ve haram bölgenin kutsallığını benimseyen ve Kureyş'in hac ritüellerini organize etmedeki yükümlülüğünü esas alan dini karakterli bir yapıydı.¹⁷⁸ Kureyş'in bütün kolları, Huzaa'nın Mekke ve çevresinde yerleşik olanları, Benî Âmir b. Sa'saa,¹⁷⁹ Benî Kinâne¹⁸⁰ gibi kabilelerin kimi kaynaklarda yer alsa da Kureyş dışında kalan diğer katılımcı kabilelerin hangileri olduğu konusunda

¹⁷⁰ Nass, a.g.e, s. 90; el-Ya'kübî, a.g.e, c. 1, s. 292.

¹⁷¹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, (nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî), I-XIII, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1996, c. 1, s. 52; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî ibn Habîb, **el-Munemmak fî Ahbâri Kureyş** (nşr. Hürşîd Ahmed Fârûk), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1985, s. 229.

¹⁷² el-Ya'kübî, a.g.e, c. 1, s. 292.

¹⁷³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, **el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs**, (nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim), I-IV, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife.

¹⁷⁴ Abdülmelik b. Huseyn b. Abdülmelik el-Mekkî el-İsâmî, **Samtu'n-Nucûmi'l-Avâlî fî Enbâi'l-Evâli ve't-Tevâlî** (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Mu'avvid), I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, c. 1, s. 236.

¹⁷⁵ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, **Tefsîru Abdurrezzâk** (nşr. Mahmûd Muhammed Abduh), I-III, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, c. 1, s. 314.

¹⁷⁶ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 15, s. 555; Recep Uslu, "Hums", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, c. 18, s. 364.

¹⁷⁷ İbn Habîb, a.g.e., s. 127.

¹⁷⁸ Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî Mucâhid b. Cebr, **Tefsîru Mucâhid** (nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, Mısır, 1989, s. 230; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, Düz.: Abdullâh Mahmud Şehhate, Beyrut, Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002, c. 1, s. 167.

¹⁷⁹ İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî (ö.245/860), **el-Muhabber** (nşr. Ilse Lichtenstadter), Beyrut, Dâru'l- Âfâki'l-Cedîde, s. 178.

¹⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 1, s. 167.

farklı isimlere yer verilen bu kabilelerin Kâbe'nin kutsallığına, hac ibadetine ve bağlantılı haram aylar ve benzeri ritüellere hürmet edenler oldukları anlaşıyor. Bu yapı sayesinde dini ritüeller kolaylıkla gerçekleştirilebildiği gibi Mekke'de kurulan pazarlar ve ticaret de güvenlik içerisinde yürütülüyordu.¹⁸¹ Bu yapının önemli bir özelliği de Kureyş kabilesinin anlaşma içerisinde yer alan kabilelerin hanımlarıyla evlenirken bazı istisnalar dışında diğerlerinin kendilerinden olan hanımlarla evlenmelerine müsaade edilmiyor oluşudur.¹⁸² Bu anlaşmanın dışında kalanlarla haram aylar ve benzeri ritüellere ehemmiyet vermeyen, hac ve ticaret yollarını tehdit eden kabileler ve farklı ülkelerle îlâf¹⁸³ anlaşmalarının yapıldığını görmekteyiz.¹⁸⁴

Diğer yandan bazen bir kabilenin kendi alt kolları arasında da hilfler gerçekleştirilmekteydi.¹⁸⁵ Bu bağlamda Kureyş'in İslam öncesi akdettiği önemli üç sözleşme tarihçiler tarafından kaydedilmiştir. Bunlar: Hilfü'l-mutayyebîn, Hilfü'l-ahlâf¹⁸⁶ ve Hilfü'l-fudûl'dür.¹⁸⁷ İlk iki hilf Kureyş'in atası Kusay b. Kîlab'ın Mekke idaresi ve hizmetleri için evlatları arasında yaptığı taksim konusunda daha sonra baş gösteren anlaşmazlık üzerine girilecek çatışmanın öncesinde savaş durumunda her ne olursa olsun birbirlerini terk etmeyecekleri, birlikte savaşacakları üzerine ant içerek gerçekleştiriliyor. İçerisinde güzel koku bulunan bir çanağa el batırılarak gerçekleştirilen Hilfü'l-mutayyebîn'e Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumah ve Benî Adî b. Kâ'b ve Abdüddâroğulları dahil olurken; Benî Hâris b. Fîhr Abdümenâfoğulları, Benî Esed, Benî Zühre ve Benî Teym b. Mürre Hilfü'l-ahlâf'ı oluşturdular.¹⁸⁸ el-Ya'kübî, Mutayyibîn'den bahsederken onların diyet paralarını paylaşma konusunda da anlaştıklarını aktarıyor.¹⁸⁹ Mekke'ye ziyaret, ticaret ve

¹⁸¹ M. J. Kister, "Mecca and Tamîm (Aspects of Their Relations)." **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 1965: 113-163, s. 134.

¹⁸² Ugo Fabietti, "The Role Played by the Organization of the "Hums" in the Evolution of Political Ideas in Pre-Islamic Mecca" **Proceedings of the Seminar for Arabian Studies**, 1988: 25-33, s. 28.

¹⁸³ İbn Manzûr, a.g.e, cilt. 9, s. 9-12; Muhammed Hamîdullah, "Îlâf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt. 22, s. 63, İstanbul, 2000.

¹⁸⁴ Cevâd Ali, a.g.e, c.4, s. 68.

¹⁸⁵ el-Ya'kübî, a.g.e, c.1, s. 338; Landau-Tasseron, "Alliances Among the Arabs", s. 151.

¹⁸⁶ Hüseyin Algül, "Hilfü'l-mutayyebîn" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, c. 18, s. 32-33.

¹⁸⁷ Muhammed Hamîdullah, "Hilfü'l-fudûl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988, c.18, s. 31-32.

¹⁸⁸ İbn. Hişâm, a.g.e, c. 1, s. 149-151.

¹⁸⁹ el-Ya'kübî, a.g.e, c.1, s. 338.

benzeri amaçlarla gelen kişilere yönelik gerçekleşecek haksız tutumların engellenmesi ve telafisi için Kureys'ten Benî Hâşim, Benî Muttalib, Benî Zühre, Benî Teym ve Benî Esed'in bir araya gelerek oluşturdukları dayanışma anlaşması ise Hilfû'l-fudûl'dur.¹⁹⁰

Kabile grupları ve kabilenin kendi içerisindeki kolları arasında belli hedefler için yapılan hilf anlaşmaları genelde güvenlik, savaş ve benzeri durumlarla beraber üzerinde anlaşılan farklı konuları da içerirken bireyler arasında yapılan hilflerin diğerlerine benzer olmakla birlikte bazı bireysel özellikler taşıdığını görmekteyiz. Bu nevi hilflerin de akdedilme gerekçelerinin en başında kişilerin can güvenliklerini korumak, kendilerine yönelik saldırılara karşı ortak bir güç oluşturmak, geçmişten kalan ya da yeni oluşacak kan davalarında ortaklaşa intikam almak için birlikte hareket etmek önemli saiklerdir. Ayrıca çatışmaların sonlanmasında etkin bir yeri olan kan paralarının ödenmesi noktasında da haliflerin ortaklaşa hareket ettikleri ödenecek yüklü miktarların aralarında paylaşıldığı görülmektedir. Nisâ sûresi 33. ayetin tefsirinde klasik yorumcular vefat eden kişinin mirasından onun halifine de miras verilmesi konusunu değerlendirirken ayette işaret edilen ahidleşmenin genel olarak ortak içerikle de olsa farklı versiyonlarını aktarmaktadırlar. Bireyler için ne anlama geldiğini izah etmeye çalıştığımız konuları özlü bir şekilde temellendiren bu yeminlerden bir tanesi şöyledir: “Kanım kanındır; intikamı alınmamış kanım senin intikamı alınmamış kanındır; savaşım savaşındır; barışım barışındır; sen bana varis olacaksın ben de sana varis olacağım; sen benim için kan diyet ödeyeceksin ben de senin için diyet ödeyeceğim.”¹⁹¹ Yemin metnindeki “hedmî hedmike” (هَدْمِي هَدْمِكْ)

¹⁹⁰ el-Ya'kûbî, a.g.e, c.1, s. 338; İbn. Hişâm, a.g.e, 1, s. 153-163; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed es-Suheyli, **er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye** (nşr. Umar Abdusselâm es-Selâmî), I-VII, Beyrût, Dâru İhyâ' i't-Turâsi'l-Arabî, 2000, c. 2, s. 45-54.

¹⁹¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî, **el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân** (nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş), I-XX, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964, c. 5, s. 166; Ayrıca yeminin farklı versiyonları için bkz. Ebû'l-Ferec Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Nûreddîn b. Burhâneddîn el-Halebî, **İnsânu'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn**, I-III, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427H., c. 1, s. 388; İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî (ö.319/931), **Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân** (nşr. Sa'd b. Muhammed Sa'd), I-II, Medine, Dâru'l-Me'âsir, 2002, c. 2, s. 681; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbûrî el-Vâhidî, **el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd** (nşr. Hey'et), I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, c. 2, s. 44; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân** (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002, c.

ifadesinin izahında öncelikli olarak dikkat çekilen husus halîflerin birbirlerinin intikamını alma noktasında kesin bir taahhüt altına girdikleri ve her yönüyle birbirlerinden olduklarıdır. Tıpkı kendi öz akrabalarının, kardeşlerinin ve amcaoğullarının vesaire kanlarını talep ettikleri gibi halîf oldukları kimselerin de kanını talep etmek durumundadırlar.¹⁹² Yemin metninde geçen halîflerin birbirlerine mirasçı olma durumlarında alacakları miras payının gelenekte terekenin altıda biri olduğu bilgisi aktarılmaktadır.¹⁹³

Kur'ân-ı Kerîm bireylerin kendi aralarında gerçekleştirdikleri hilfler konusunda ölen kişilerin terekelerinden anlaşılmaları da miras payı verilmesini konu edinmektedir. Nisa sûresinin “(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştığınız) kimselere de kendi hisselerini verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir.” anlamındaki 33. ayeti, yorumlanırken kendilerine mirastan pay verilmesi gereken kişiler konusunda farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülse de burada zikredilen yeminlerle oluşturulan anlaşmalı velinin halîf olduğu konusu kaydedilmektedir. Taberî aktardığı hadislerle özellikle İslam öncesi yapılan hilf uygulamalarının oldukları haliyle İslami dönemde de kabul gördüklerini ama yenilerinin yapılmasının aktardığı hadislerde yapılan vurgulardan da anlaşıldığı şekliyle uygun olmadığını ama bu anlaşmaların gereği olarak halîflerin birbirlerine mirasçı olacaklarına dair hükmün nesh edilmediğini aksine geçerliliğini sürdürdüğünü ifade etmektedir.¹⁹⁴ Ahzab sûresinin 6. ayeti Medine'deki kardeşleştirme anlaşmasının sonucu olarak tarafların birbirlerine mirasçı olmalarını sonlandırırken akrabalığı miras hususunda esas alınması gereken durum olarak ifade etmektedir. Ayette geçen “Ancak mevlâlarınıza bir iyilik yapmanız başka” ifadesi mevlâlara dönemin örfüne uygun olarak, mirastan pay verilmesini salık vermektedir.¹⁹⁵

3, s. 301; Gelenekte halîf'e terekeden altıda bir miras payı verildiğine dair bakınız: el-Halebî, a.g.e, c. 1, s. 388.

¹⁹² İbn Manzûr, a.g.e, c. 12, s. 604; el-Ezherî, a.g.e, c. 7, s. 123.

¹⁹³ el-Halebî, a.g.e, c. 1, s. 388.

¹⁹⁴ Taberî, a.g.e, c. 6, s. 680-687; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 1, s. 369.

¹⁹⁵ Taberî, a.g.e, c.19, 14-23; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, **Sahîh Buhari**, al-Riyad, Bayt al-Afkâr al-Dawlîyah lil-Nashr, 1998, s. 468.

Hilf uygulaması işlevsel, pratik değerinin ötesinde ritüelleri de olan dini bir anlaşma olarak görülmektedir.¹⁹⁶ Farklı kabilelerin her biri kendi içlerinde kan bağıyla bağlı akraba toplulukları olarak yabancı kabilelerle yaptıkları iş birliği anlaşmaları akdedilirken dini bir tören yapıldığına şahitlik ediyoruz.¹⁹⁷ Öncelikle anlaşmaya varacak taraflar kendilerince kutsal sayılan yerlere gitmekteydiler. Bu yerler onların adaklarını sundukları putlarına ait bir tapınak ve benzeri kutsal mekanlardı. Mekke’de yapılan anlaşmaların Kâbe’ye gelinip ona el sürülerek gerçekleştirildiği görülüyor. Panayırlarda geniş toplulukların huzurunda yapılanlar da vardı. Bir diğer ritüel de anlaşma yapan taraflar ellerini içinde genellikle kan olmak üzere, esans, şarap ve benzeri değerli sıvıların olduğu bir kaba batırarak yemin ediyorlardı. Yeminler için kalıplaşmış, ritüel halini almış yemin metinlerinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁹⁸ Hilf ahidleşmelerinde görülen diğer bir uygulama ise ateş üzerine yemin etmektir. Yanan ateşe atılan tuz ve sülfürle birlikte yapılan yeminde ateşin, tarafların anlaşmaya aykırı davranışları durumunda onları cezalandıracağına inanılmaktaydılar.¹⁹⁹

Hilfler nedeniyle kan davası töresi kabile içerisindeki asıl üyelerle halifleri aynı yükümlülüklerle yüz yüze getirmekteydi. Koruyucu ve korunan kan davaları yönünden hem risklere hem de birliktelikleriyle kazandıkları caydırıcılık gücüyle sağladıkları faydalara ortak olmaktadır. Koruyucu kişi kendi halîfinin öldürülmesi durumunda öldürenin halîfi için intikam alma hususunda sorumluluk alırken²⁰⁰ aynı şekilde halîfin girdiği çatışmada hem kendisi hem de kabilede diğer fertlerin öldürülmeleri mümkün olabilmekteydi. Sıradan kabile üyelerinden farklı olarak öldürülen halîf için kan parası olarak normal sarîh kabile üyesine ödenenin yarısı

¹⁹⁶ Cevâd Ali, a.g.e, c.4, s. 371.

¹⁹⁷ W. Robertson, Smith, **Lectures on the Religion of the Semites: First Series. The Fundamental Institutions**, London, Adam and Charles Black, 1901, s. 48.

¹⁹⁸ Nass, a.g.e., s. 92-93; Cevâd Ali, a.g.e, s. 385.

¹⁹⁹ el-Ezherî, a.g.e, c. 5, s. 44; Cevâd Ali, a.g.e, c. 4, s. 380.

²⁰⁰ Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, **ed-Durer fi İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Sîyer** (nşr. Şevkî Dayf), Kahire, Dâru'l-Ma‘ârif, 1966, s. 211-212.

kadar ödeme yapılmaktaydı. Bu miktar beş deve olarak ödenmekteydi. Sarih kabile üyesi içinse on deve ödeme yapılmaktaydı.²⁰¹

Kişilerin birçok alanda dayanışma içerisinde olmalarına olanak tanıyan anlaşmalardan birisi olması hasebiyle kan kardeşliği diyebileceğimiz ayrı bir uygulamadan da bahsetmek önem arz etmektedir. Mekke’de yapılan ittifak anlaşmaları akdedilirken gördüğümüz ahitleşme merasimlerinde, kan dolu kaba tarafların ellerini batırarak anlaşmalarını ilan etmeleri uygulamasındakine benzer bir uygulama bu ahitleşmede de söz konusu olmaktadır. H. Clay Trumbull, ilkel dönemlerde kan üzerinden yapılan bağdaşıklıklar üzerine yaptığı çalışmada konuyla ilgili olarak güncel uygulamaları da dahil ederek oldukça geniş bilgiler vermektedir. Tarihçi Herodot’tan yaptığı alıntıda milattan beş yüz yıl önceki uygulamayı aktarıyor. Buna göre genişçe bir şarap kasesine kişilerden alınan kanlar da dökülerek şarapla karıştırılıyor ve bireyler silahlarını bu karışıma batırarak yemin ediyorlardı. Arkasından kardeşleşen kişilerle birlikte onların yakınları bu karışımı içiyorlardı.²⁰² Trumbull, günümüzde de görülen bu uygulamanın Hz. Peygamber öncesine giden kökenine dikkat çekiyor. Kardeşleşenler birbirlerini saldırı ve tehlikelerde yalnız bırakmama ve dayanışma konularında anlaşmaktaydılar.²⁰³

Hilf töresinde ahde vefa göstermek bütün yemin ve sözlerde olduğu gibi Arap geleneğinde önemli bir husustur.²⁰⁴ Ahidleşen bireyler ya da kabileler kendi başlarına istedikleri bir zamanda anlaşmanın gereklerini yerine getirmezlerse büyük bir hainlik yapmış sayılırlardı. Buna karşın taraflar karşılıklı olarak kendi rızalarıyla anlaşmalarını sona erdirebilirlerdi. Bu durumda tıpkı en başında anlaşma metni hazırlayıp onu ilan ettikleri gibi ayrılımlarını da kaydedip ilan ederlerdi. Kabilelerin sık sık göç ediyor olmaları ve başkaca nedenler ya da üzerinde anlaşılan konunun

²⁰¹ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, **Kitâbü'l-Egâni**, Beyrut, Daru Sadr, 2008, c. 3, s. 29-30; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî (ö. 401/1011), **Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs**, Mekke, Maktaba Nazar Mustafa al-Baz, 1999, c. 2, s. 481; Ayrıca bkzn. Smith, **Lectures On The Religion Of The Semites**, s. 55.

²⁰² H. Clay Trumbull, **The Blood Covenant: Aprimitive Rite and Its Bearings on Scripture**, New York, Charles Scribner's Sons, 1885, s. 62.

²⁰³ Trumbull, a.g.e, s. 10.

²⁰⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, **el-Kebâir**, Beyrût, Dâru'n-Nedveti'l-Cedîde, s. 102.

geçerliliğini yitirmiş olması bu anlaşmaların ilgasını doğal hale getiriyordu.²⁰⁵ Bireysel olarak yapılan hilflerde kişi cinayete karıştığında onunla yapılan akit sonlandırılır ve kendi kaderine terkedilirdi.²⁰⁶

Hız. Peygamber'in Medine'de inanç temeline dayandırarak ikame ettiğı düzen, Müslümanların her alanda dayanışma içerisinde oldukları toplumsal yapıyı inşa etmeyi hedeflemekteydi. Diğer yandan bu toplumsal yapı artık merkezi bir otoritenin güvenlik problemleri başta olmak üzere her konuda kendisine baş vurulması gereken bir merci olduğu bir düzeni inşa etmekteydi. Medine'ye hicretlerinin hemen ardından özellikle geçimlik noktasında sıkıntıda olan Muhacirlerin ihtiyacını karşılamak²⁰⁷ bunun yanında yeni oluşan toplumsal yapı içerisindeki bağların güçlenmesi için Hız. Peygamber'in kardeşleştirme uygulamasını gerçekleştirdiğini görüyoruz.²⁰⁸ Muhacirler ve Hız. Peygamber için Arapların geleneksel bir arada yaşama tecrübelerinde var olan uygulamalar yerine kardeşleştirme tercih ediliyor. Klasik sığınmacı hukukunda var olan civâr ve benzeri uygulamalar tercih edilmiyor.²⁰⁹ Kardeşleştirme uygulaması geleneksel hilf uygulamasından farklı bir özelliğe sahipti. Hilf uygulamasında görülen sınıfsal ayrımın aksine kardeşleştirmede bireyler esas alınıyordu ve haklar konusunda ayrım söz konusu değildi. Ayrıca bu uygulamada daha çok tüm mal varlıklarını Mekke'de bırakmış olan Muhacirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için mal varlıklarının paylaşılması söz konusuydu. Görünürdeki pratik faydalarına yönelik amacının ötesinde ayrıca kabile asabiyesini geri plana itmek ama onun yerine inanca temelli

²⁰⁵ Cevâd Ali, a.g.e, c. 4, s. 389.

²⁰⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, **İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, I-X, Mısır, el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1323H., c. 10, s. 66.

²⁰⁷ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnu'l-Cevzî, **Keşfu'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn** (nşr. Alî Huseyn el-Bevvâb), Dâru'l-Vatan, Riyâd. c. 1, s. 220.

²⁰⁸ İbn. Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 146; Ebû'l-Fadl Admed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî** (nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb), I-XIII, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1959, c. 7, s. 270-272.

²⁰⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Fetûh el-Hamîdî b. Ebî Nasr İbn Ebî Nasr el-Hamîdî, **Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn** (nşr. Zubeyde Muhammed), Kahire, Mektebetu's-Sunne, 1995, s. 256; Arjomand, The Constitution Of Medina, s. 566.

dayanışmayı da esas almaktaydı. Muhacirler Medine’de sığınmacı mevali olarak değil sarîh bir ferdin bütün haklarına sahip kişiler olarak değerlendirilmekteydiler.²¹⁰

Enfâl sûresinde Medine’deki kardeşleşmeyi konu edinen “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velâyetleri size ait değildir. Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavme karşı olmadıkça, yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”²¹¹ mealindeki ayet-i kerime, söz konusu uygulamanın Medine’de bir arada bulunan Müslümanlar için geçerli olduğunu belirtmektedir. Medine’ye hicret edenlerle Ensar arasında birbirlerine varis olmak dahil tam bir dayanışma esas alınırken bu durum Müslüman oldukları halde Medine’de oluşan topluluğun dışında kalanlar için geçerli olmamaktadır.²¹² Hicret etmeyenlere bir şekilde yardımcı olunması tavsiye edilmekle birlikte onların içinde yer aldıkları toplulukla olası bir çatışmanın Müslüman topluluğun anlaşmalısı olan birileri tarafından gerçekleştirilmesi durumunda onlara herhangi şekilde yardımda bulunulamayacağının ifade edilmesi buradaki ahidleşmenin Medine toplumu ve bu toplumun egemen olduğu bölgede olanları kapsadığı anlaşılmaktadır.²¹³

Medine’de gerçekleştirilen, Ensar ve Muhacirler arasındaki kardeşleştirme vakiasının geleneksel hilf uygulaması olduğu noktasında tartışmalar bulunmaktadır.²¹⁴ Hz. Peygamber’den nakledilen İslam’da hilfin olmadığına dair hadisin nakledildiği ifadelerde geçen Enes b. Malik’in Hz. Peygamber’in kendi

²¹⁰ Abdullah, Şehle Burhan, **ed-Da've'l-İslamiyye Ve Hayatü'l-Bedâve Münzü Ve Hatta Hurûbi'r-Ridde**, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, s.153; Hüseyin Algül, "Muâhât" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2005, c. 30, s. 308-309.

²¹¹ el-Enfâl, 8/72.

²¹² Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî el-Cessâs, **Âhkâmu'l-Kur'ân** (nşr. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Beyrut, Dâru İhyâ' i't-Turâsi'l-Arabî, 1405H., c. 3, s. 387.

²¹³ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 2, s. 130; Taberî, a.g.e, c. 11, s. 293-295.

²¹⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullâh es-Semhûdî, **Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ** (nşr. Hâlid Abdulgânî Mahfûz), I-IV, Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419H., c. 1, s. 207-208; Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, **Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a el-Kaderiyye** (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986, c. 7, s. 280.

evinde Ensar'la Muhacirler arasında hilf yapıldığına dair ifadesinin²¹⁵ geleneksel hilf yerine, kardeşleştirme olarak değerlendirmek gerektiğini ifade edilmektedir.²¹⁶ Cahiliye döneminde hilfler daha çok çatışmalar, kan davaları, baskınlar, saldırılar, diyet ve benzeri durumlar için aktedilirken Hz. Peygamber'in pratiğindeki muâhât ise iyilik ve yüce amaçlar için yardımlaşma temeli üzerine kurulmuştur.²¹⁷ “لَا حِلْفَ فِي”²¹⁸ “İslam'da hilf yoktur, cahiliyede yapılan hilfleri ise İslam daha da güçlendirmiştir” ifadesinin hilf olgusuna genel anlamda İslami bakışı ve uygulamayı yansıttığını söylemek yerinde olacaktır.

Hiz. Peygamber'in Muhacirler, Ensar ve Medine'de yaşayan Yahudi topluluklar arasında akdettiği metinde hilf uygulaması bağlamında oldukça dikkat çekici hususlar görülmektedir.²¹⁹ Bu metinde bir Müslümanın bir kâfirle hilf yapamayacağı; bütün Müslümanların kendilerine haksızlık yapan kimselere karşı ortak hareket edecekleri, ki bu haksızlık yapan kişi onların en yakınları, evlatları bile olsa, bir kâfir için bir Müslümanın asla öldürülemeyeceği ve Müslümana karşı bir kâfirin desteklenemeyeceği; güven kaynağının Allah olduğu ve ancak onun korunma vereceği; Müslümanların ancak birbirlerinin velileri oldukları; çatışmalara katılan toplulukların birbirlerini destekleyecekleri; Müslüman birisinin akıtılan kanının bütün bir topluluk tarafından takip edileceği gibi konular yer alıyor.²²⁰ Sözleşmenin genel itibarıyla kan davaları ile ilişkili olarak düzenlendiğini değerlendirmek gerekmektedir.²²¹

²¹⁵ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Riyad, Beytül-Efkârî'd-Düveliyye, 1998, s.1022.

²¹⁶ İbnü'l-Cevzî, a.g.e, c. 1, s. 220; Demircan, **Arap-Mevali İlişkisi**, s. 21.

²¹⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdalbâkî b. Yûsuf el-Mâlikî ez-Zurkânî, **Şerhuz-Zurkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye**, I-XII, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, c. 2, s. 193.

²¹⁸ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, **Siyeru Alâmi'n-Nubelâ**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2006, c. 7, s. 576.

²¹⁹ “Medine Vesikası”, “Medine Sözleşmesi”, “Medine Sahifesi” gibi isimlendirmelerle anılan bu sözleşmenin bizatihi kendisinin de hilf olduğunu söylemek mümkündür. Ali Bulaç “Medine Sözleşmesi” isimli eserinde konuyu tartışırken aynı konuda kaleme aldığı eserine “Medine Sahifesi” ismini veren Hikmet Zeyveli ve onun gibi düşünenlerin sözleşmenin hilf olmadığına dair düşüncelerini irdelerken birçok yönden Hiz. Peygamber'in akdettiği anlaşmanın hilf olduğu sonucuna varıyor. Bknz. Ali Bulaç, **Medine Sözleşmesi**, İstanbul, Çıra Yayınları, 2020; Hikmet Zeyveli, **Medine Sahifesi**, İstanbul, KURAMER Yayınları, 2019.

²²⁰ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 146; Bk. Tevbe 9/71.

²²¹ Serjeant, *The Sunnah Jâmi'ah*, s. 22.

Gerek bireyler gerekse topluluklar arasında cahiliye döneminde gerçekleşen anlaşmaların İslami dönemdeki geçerlilik durumları ve bunlarla ilgili ayetler değerlendirildiğinde bu tür kurumsal ilişkilerin bir şekilde sürdürüldüğünü, bazı mahiyet değişiklikleri olsa da varlıklarını koruduklarını görüyoruz. Kur'an'ın yaklaşımı açık şekilde bu uygulamaların birer ahit olduğu ve bunlara sadık kalınmasının zorunluluğu yönündedir.²²² Maide sûresinin ilk ayetinde yer alan “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ifadesi bu sözleşmelere dair Kur'an'ın yaklaşımını²²³ ifade ediyorsa da sonraki süreçlerde inzal olan ayetlerde ahitleşmenin bizatihi kendisine yönelik olumsuz bir tavrın alındığına şahitlik ediyoruz. Aynı sûrenin 51. ayeti “Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah zalimler topluluğunu doğruya iletmez” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) şeklindedir. Medine’de gerek İslam öncesi gerekse Hz. Peygamber’in hicretinden sonra Arap kabileleriyle birlikte yaşayan Yahudiler ve civar yerleşim yerlerinde bulunan Hristiyanlarla yapılacak anlaşmaları doğrudan hedef alan ayet konuyu dini bağlamda değerlendirmektedir. Kişilerin gerçekleştirdikleri hilf anlaşmaları tabiatı gereği her durumda onların birbirlerine arka çıkmalarını, dostlukta ve düşmanlıkta savaşılan tarafa karşı ortak hareket etmelerini gerektirmekteydi. Medine özelinde Yahudilerin Müslüman topluluğa karşı bir tavır içine girdikleri ve muhtemel çatışmaların ön görüldüğü bir döneme gelindiği göz önünde bulundurulursa bu kimselerle yapılacak mevlâlık anlaşmalarının genel olarak İslami toplumla karşı karşıya gelmek anlamına geleceği tabii idi. Ayet bu yönüyle bir Müslümanın Yahudi topluluğundan olanlarla mevlâlık anlaşması yapmasını, kişinin onların topluluğuna dahil olması, Müslümanların karşısında olmak anlamına geldiğini ifade ediyor ve kesin bir dille oluşabilecek anlaşmaları yasaklıyor. Ayetin nüzul sebebi olarak dile getirilen rivayetler de göz önüne alındığında durum çok daha

²²² Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Kureşî İbn Vehb, **Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi** (nşr. Miklos Muranyi), I-III, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, c. 1, s. 128; el-Cessâs, a.g.e, c. 3, s. 284; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî el-Beyhakî, **Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr** (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Karaçi, 1991, c. 13, s. 425; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm** (nşr.), Ürdün, Dar el-Kitâb es-Segafî, 2008, c. 2, s. 229-230.

²²³ İbn Habîb, a.g.e, s. 263; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 1, s. 448.

iyi şekilde anlaşılacaktır.²²⁴ Ahitlere sadakat gösterme konusunda Kur'ân ısrarcı olurken aynı zamanda Kur'ân'da Müşrik topluluklarla yapılan ahitlerin bitimiyle birlikte onlara saldırılması ve bu kimselerin müşrik olarak yaşam haklarının olmadığı şeklinde yeni bir safhayı da görüyoruz. İslam toplumu ve dinin bölgede hakimiyet kurmasının ardından az bir ticari gelir haricinde Müslüman topluluğun müşriklerden destek görmelerine ihtiyaç kalmadığı ve onlara inanışları üzereler iken destek vermenin anlamsız hale geldiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Tevbe sûresinin ilk bölümündeki ayetler önemli bilgiler vermektedir. İlk ayet “Allah ve Resûlünden, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere bir ultiमतodur.” şeklinde Müslümanlarla anlaşmaları olan müşriklere karşı açık bir ultiमतomla başlıyor ve sonraki ayette “Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. Şunu bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise, inkârcıları perişan edecektir” ifadesiyle onlara tanınan dört aylık serbest dolaşma haklarının kaldığı ifade ediliyor. Bu ayeti yorumlarken Mukâtil b. Süleymân Hz. Peygamber'in o tarihten sonra hiçbir müşrik toplulukla anlaşma yapmadığını ifade ediyor.²²⁵ İlerleyen ayetler (Tevbe Sûresi 9/3-8) konusunda Taberî'nin aktardığı hadis ve diğer müfessirlerin görüşleri de göz önünde bulundurulursa açık şekilde anlaşılacak gerçek Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde ister anlaşmalı olup anlaşmaları nihayete erecekler olsun isterse de anlaşması olmayanlar olsun müşrik topluluklarla tam bir savaş durumu içerisinde olunacağı ve onlarla herhangi bir şekilde anlaşmanın söz konusu olamayacağı anlaşılmaktadır. Dikkat edilmesi gerekli bir husus altıncı ayetin bireysel olarak güvenlik talebiyle gelen müşriklere saldırılmayacağı ve onlara güvenlik sağlanacağını ifade edilmiş olmasıdır.²²⁶ Bu durumda bile ayette de açık şekilde işaret edildiği gibi kişiye verilecek civar geçici bir süreyle sınırlı olmaktadır.²²⁷

İslami döneme gelindiğinde nihai olarak kurumsallaşmış bir yapıyla karşı karşıyayız. Bu yapı kendi egemenliği altında kalan Müslümanları toplu olarak birbirlerine inanç bağıyla bağlamakta, hepsini birlikte tek bir topluluk olarak kabul etmekte, kişilerin güvenlikleri ve haklarını ortak irade ve onun temsilcisi olan liderin

²²⁴ Taberî, a.g.e, c. 8, s. 504-510.

²²⁵ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 2, s. 156.

²²⁶ Taberî, a.g.e, c. 11, s. 303-359.

²²⁷ Mucâhid b. Cebr, a.g.e, s. 364.

sorumluluğu altında bulundurmaktaydı. Bu sorumluluk en başta kan davalarında kişinin yalnız kalmamasını garanti ediyordu. Sonuç olarak İslam toplumunun geniş bir alanda bir bütün olarak varlık gösterdiği bir durumda yapılacak hilf anlaşmalarının bizatihi bu topluluğa tehdit olarak gerçekleştirileceği aşıkardı. Merkezi otoritenin yönetiminde hem saldırılar hem de savunma faaliyetleri bütün kabileleri kapsayacak şekilde tüm toplumun ortak sorumluluğundaydı. Bu durum hilf uygulamasının pratikte de bir karşılığının kalmadığını göstermektedir.²²⁸

1.1.5. Azatlık mevlâlığı

Bir müessese ve toplumsal sınıf olarak kölelik, Arap toplumunun çok eski dönemlerden beri içinde barındırdığı, onun en alt ve değersiz yapısını oluşturuyordu. Kabileler arası savaşlarda ele geçirilen kadın, çocuk ve erkekler, aileleri onların fidyelerini vererek geri alamıyorlarsa ya öldürülüyor ya da köle olarak alıkonuluyorlardı. Ayrıca satın almalar ve farklı şekillerde alıkoymalar ile bireyler köle olarak hizmete alınabiliyorlardı. Bu köleler Arap olabildikleri gibi civâr farklı ırklardan kimseler de olabilmekteydiler. Siyahi köleler en fazla aşağılanan, tahkir edilen kölelerdi. Renklerinden mülhem “kargalar” olarak da isimlendirildikleri olurdu. Köleler pazarlarda alınıp satılan birer meta olarak değerlendirilirlerdi. Köle kadınlardan doğan çocuklar yine köle olarak değerlendirilir ama bazı özel durumlarda çocuk babasının nesebine dahil edilirdi.²²⁹ Cariyelerden doğan

²²⁸ es-Suheyli, a.g.e, c. 4, s. 169-171.

²²⁹ Nass, a.g.e, s. 68; Cariyelerden doğan çocukların kişinin nesebine dahil edildiğinde sarîh kabile üyesine denk sayılmayıp mevlâ olarak değerlendirilmesi durumu için bkz. Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, **Bedâ'î'u's-Sanâ'î fi Tertîbi's-Şerâ'i**, I-VII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, c. 4, s. 128-131; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu** (nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî), Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1988, c. 2, s. 46; Muhammed b. Hays el-Becelî, **el-Musned** (nşr. Beşîr el-Mâzinderânî), Kum, elMerkezu'l-Alemî li'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1409H., c. 1, s. 68.

çocukların nesebe katılmasıyla gerçekleşen mevlâlık uygulaması en yaygın kabileye mensubiyet durumuydu.²³⁰

Kölelerin çeşitli nedenlerle özgürlüklerine kavuştuklarında eski sahiplerinin ailesinden sayılmaları ve onların içinde yaşadıkları toplulukla beraber yaşamaları durumunda onun hukukunu mevlâ geleneği belirlemektedir.²³¹ Bu durumda onlar dışarıdan topluluğa sığınan ve topluluk üyelerinden biriyle anlaşmalı olarak yaşayan kimselerle eşit değerlendirmelere tabi tutulmaktadırlar. Miras, diyet, evlilik ve benzeri sosyal hukuki mevzularda özgür fertlerden ayrı bir alt tabaka olarak toplumsal yapıya dahil olmaktadır.²³²

Şeref ve soyluluk üzerinden tanımlanan toplumsal yapı içerisinde mevali olarak adlandırılan sınıfa ait insanlar toplumun bir alt katmanını oluşturmaktaydı. Köle olarak ele geçirilen ya da satın alınan kişilerin azat edilmeleri yoluyla aileye dahil edilmeleri biçiminde kazanılan vasıflandırma her durumda kişinin dahil olduğu kabileye bağımlılığını ortadan kaldırmamaktaydı. Kendi inisiyatifleriyle toplumda önemli roller üstelendiklerini söylemek oldukça güçtür.²³³ Azat etme yoluyla mevlâ olan kabile üyesi için belirlenen diyet miktarı sarıh bir Arap'ın diyetinin yarısı olarak değerlendirilmekteydi.²³⁴

Kölelikten azat edilerek aileye katılan kişiler daha çok özgürken savaşlar ya da başka nedenlerle özgürlüğünü kaybetmiş kişilerden oluşmaktadırlar. Savaşlarda esir alınan kişilerin fidye karşılığı serbest kalamama durumları onları zorunlu olarak sahiplerine bağlı yaşamaya zorluyordu. Zaman içerisinde bu kişilere özgürlükleri veriliyor ama bu özgürlük o kişiye tam manasıyla hür olanın haklarını vermiyordu.²³⁵ Aslen köle olmayıp da sonradan köleleşmiş kişilerin özgürlüklerine kavuşturulmalarına karşın diğer milletlerden köle olanların statülerinin korunuyor

²³⁰ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn İbni's-Salâh (ö.643/1246), **Ma'rifetu Envâ' iUlûmi'l-Hadîs= Mukaddime** (nşr. Nûreddîn İtr), Sûriye, Beyrût, Dâru'l-Fikr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986, s. 501.

²³¹ Hitti, a.g.e, s. 27.

²³² Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, **el-Vasiyye** (nşr. Cemîl Abdullâh), 2009, c. 1, s. 12.

²³³ Goto, An Aspect of Arab Society, s. 80.

²³⁴ Demircan, **Arap - Mevali İlişkisi**, s.26.

²³⁵ Adnan Demircan, **Cahiliye Arapları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015, s. 55.

olması toplumda Arap olanların azat edilmelerine yönelik bir eğilimin varlığına delil sayılmaktadır.²³⁶

Köle azat etme geleneği İslam öncesi ve sonrasında kişilerin cömertliğini gösteren, kişinin iyiliğine dair şöhret kazandıran ve dini olarak özendirilen bir durum olarak görünmektedir. Hz. Peygamber'e Müslüman olduktan sonra azat ettiği yüz köle ve kurban ederek etlerini dağıttığı yüz deve gibi İslam öncesinde gerçekleştirdiği aynı güzel davranışın ne olacağını soran sahabenin eski iyiliklerinin de yenileriyle birlikte değerlendirileceği yönünde aldığı cevap²³⁷ köle azat etmenin önemini vurgulaması açısından kayda değer bir öneme sahiptir. Kur'ân'da köle azat etmenin büyük bir erdem olarak ifade edilmesi,²³⁸ yemin,²³⁹ zıhâr²⁴⁰ ve hata sonucu öldürmelerde diyetle birlikte Müslüman bir kölenin azat edilmesi emri²⁴¹ köle azat etmenin devamlı bir şekilde varlığını sürdürmesine neden oldu. Diğer yandan kabile düzeni içerisinde azat edilen bu kimselerin eski efendileriyle olan ilişkileri devam etti. Köleyi azat eden kişi onun haklarının korunması ve başkaca sosyal durumlarla ilgili olarak eski dönemlerde olduğu gibi mevlâlık ilişkisini sürdürdü.²⁴²

1.1.6. Emân verilenler

Özellikle İslam'ın kurumsal devlet yapısına kavuştuğu, topraklarının genişlediği, farklı topluluk ve ülkelerle teması ve başkaca nedenlerle zimmet ve emân kavramlarının başlangıçta kullanıldıkları anlam ve işlevlerden çok farklı olarak değerlendirildiklerini görüyoruz. Kavramlar üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çeken bir husus bu kavramların cahiliye döneminden gelen başka kurumsal uygulamalarla karıştırılıyor olmasıdır. Özellikle civâr uygulaması ile aynı anlamlarda kullanıldıkları ve civârla ilgili nakillerin bu kavramlara uygulanarak açıklandıklarını görüyoruz.

²³⁶ Demircan, **Arap - Mevali İlişkisi**, s. 24.

²³⁷ el-Buhârî, a.g.e, s. 480.

²³⁸ Beled 90/12-14.

²³⁹ Maide 5/89.

²⁴⁰ Mücadele 58/3-4.

²⁴¹ Nisa 4/92.

²⁴² el-Buhârî, a.g.e, s. 1290.

Güvenlikte olma, korunma, koruma, canını bağışlama, geçiş güvenliği, sığınma, koruma taahhüdü ve benzeri anlamlara gelen emân kavramı düşman güçlere verilen geçici korumayı ifade etmektedir. Zaman içerisinde hukuki bir çerçeve kazanan; emân veren ve verilenle ilgili durumların ayrıntılı olarak belirlendiği kurumsal bir uygulama haline gelmiştir.²⁴³ Hz. Peygamber'in Mekke'ye girdiğinde şehir halkının can ve mallarının bazı şartlarla koruma altında olduğunu taahhüt etmesi tarihteki en önemli örneklerdendir. Ayrıca Mekke'nin fethinden sonra bazı sahabilerin, özellikle kadınların öldürülmeleri emredilen kişilere emân vermeleri önemlidir.²⁴⁴ Hz. Peygamber'in ifadelerinde emânla ilişkili olarak geçen terimlerin içeriği daha çok kişilerin güvenlikte olacaklarının, onlara dokunulmayacağını garanti altına alan bir ahit niteliğinde değerlendirilebilir. Ayrıca bu kısımda emân ve civâr kavramlarının müradif olarak kullanıldığını da görüyoruz. Öldürülmeleri muhtemel kimselerin Müslümanlardan canlarını kurtarmak istemelerine karşılık onlara güvenlik verilmesi daha çok civâr verme olarak değerlendiriliyor.²⁴⁵

Civâr kapsamında değerlendirilebilecek Kur'ân ayetleri ve bir kısım hadislerin emân konusuyla ilişkili olarak değerlendirildiklerini görmekteyiz. Tevbe sûresi 6. ayette civâr talebinde bulunan müşriklere korunma verilmesiyle ilgili ayet ve Ebu Davud'un Sünen'inde zikredilen hadiste geçen ifadeleri²⁴⁶ emânla ilişkilendiren Hasan Khallilieh konuyu daha çok güvenli olma durumu üzerinden değerlendirirken barış anlaşmalarını emân konusuna dahil etmektedir.²⁴⁷ Buna karşın aynı ansiklopedinin bir önceki versiyonunda emân başlığını kaleme alan Joseph Franz Schacht emanın ahd, zimmet ve civâr kavramlarıyla eş anlamlı kullanımına dikkat çekmektedir. Yazar aynı çalışmasında sonraki aşamalarda kavramın diğerlerinden ayrışarak kendine has anlamını kazandığını ifade ediyor.²⁴⁸

²⁴³ Nebi Bozkurt, "Emân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, c. 11, s. 75-77.

²⁴⁴ İbn Hişâm, a.g.e, c.3, s.29-69; el-Buhârî, a.g.e, s. 1187.

²⁴⁵ İbn Hişâm, a.g.e, c.3, s.53.

²⁴⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **es-Sünen**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2005, s.518.

²⁴⁷ Hasan Khalilieh, "Amân". **Encyclopaedia of Islam, Three**, Düz.: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson Kate Fleet. 2007. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0048 (erişildi: 12 15, 2019).

²⁴⁸ J.Schacht, "Amân" **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0577 (erişildi: 12 15, 2019).

1.1.7. Zimmet ehli

İslam tarihi kaynaklarında ilk olarak Hz. Peygamber'in Medine'de akdettiği sözleşmede “zimmetül-Allahi vahidetün”²⁴⁹ ve aynı içerikle Sünen-i Ebi Davud'da yer alan bir hadiste²⁵⁰ koruma, güvenlik²⁵¹ ve sözleşme gibi anlamlarda kullanılıyor. Kur'an'da ise “anlaşma ve anlaşmadan doğan yükümlülük” anlamında kullanılmaktadır.²⁵² Hz. Peygamber'in sahifesinde yer alan zimmet kavramı açık şekilde güvenlik konusunun genel anlamda Allah'a ait olduğu vurgusunu ifade ederken hemen arkasından civâr verme şeklinde açıkça ifade edilen Müslüman kimselerin başkalarına güvenlik garantisi verme haklarına dikkat çekiyor. Sözleşme metninde ifadenin açık şekilde hilf ve civâr hukukunu değerlendiren başlıklarının içerisinde yer alması kelimenin o gün için güvenlik anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Kur'an ve hadis bağlamında zimmet kavramını değerlendiren Mahmoud Ayoub kavramın ilk kullanımları hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Söz konusu değerlendirmede klasik sözlük alimlerinin kavramı iki yönden değerlendirdiklerini, bunlardan birincisinin güvenlik yani güven verme (eman) olduğunu ifade ediyor. Ayrıca aynı kavram bu güvenliğin kutsallığını da ifade etmiş oluyor. Zimmetullah ifadesi bu durumda bağlayıcı bir sözleşmeye karşılık olarak uygulandığı kimselerin korunmasını zorunlu kılmaktadır. Bu koruma doğrudan Allah'ın korumasıdır ve kutsaldır. Diğer yandan koruma altına giren kimseler için de yine zimmet ifadesi Müslümanların korumasına girmeleri anlamında kullanılmaktadır. Kur'an'da zimmet kavramının çok sınırlı ve biraz daha dar anlamda

²⁴⁹ İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s.144.

²⁵⁰ Ebû Dâvûd, a.g.e, Kitab el-Cihad/2751, s.518.

²⁵¹ Michael Lecker, **The "Constitution of Medina" Muhammad's First Legal Document**, Princeton; New Jersey, The Darwin Press, Inc, 2004, s.114.

²⁵² Eyyüp Said Kaya; Hasan, Hacak, "Zimmet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2013, c. 44, s. 424-428.

kullanıldığını ifade ederken Tevbe Sûresi'nin ilk ayetlerini (1-10) zimmet bağlamında bir bütün olarak değerlendiriyor. Burada zimmet bir güvenlik sözleşmesi ve onun Allah'a olan aidiyeti ifade ediliyor. Ayetlerde müşriklerle olan güvenlik sözleşmelerinin sonlandığı, sapık inanışları dolayısıyla onlarla bir arada olunamayacağı ve hiçbir şekilde Mekke'ye yaklaşamayacakları ifade ediliyor. Dört aylık süreden sonra görüldükleri yerde öldürülmelerini ifade ederken onlara verilen zimmetin artık sonlanmış olduğu belirtiliyor. Buna bağlı olarak yazar Kur'an ve ilişkili hadislerle dayanarak yaptığı değerlendirmede zimmetin inanışa bağlı olarak Allah'a olan itaat ve ibadetle ilişkili bir biçimde insana tanımlandığını, ayrıca insanların karşılıklı güven üzerine tesis ettikleri sözleşme çerçevesinde gerçekleşen sorumluluklara dayalı güvenlik uygulamasını ifade ettiğini belirtiyor.²⁵³

Hiz. Ali'ye dayandırılan hadiste onun Müslümanların koruma vermesi (civâr) bağlamında yer alan zimmetü'l-müslimîn [ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ]²⁵⁴ ve diğler bazı hadislerde geçen zimmetullâh ve zimmetü rasûlillâh [ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ]²⁵⁵ ifadesi söz konusu dönemde genel anlamda korumayı ve daha çok da bu korumayı kullanma ve koruma altına alma olgusunu ifade etmektedir.

Kelimenin günümüzde kullanılan zimmet ehli ve sahip olmayı ifade eden terim anlamı dayanağını ve hukuki çerçevesini buradan kazanmış görünmektedir.²⁵⁶ Müslüman olmayanlara İslam topraklarında vergi ödeme karşılığı yaşama hakkı tanımayı²⁵⁷ ve ayrıca bireyin sahip olduğu hakları²⁵⁸ ifade etmek anlamında kullanılmaktadır. Diğler yandan Ziyaüddin Ahmed cizyenin ilk uygulamalarına

²⁵³ Mahmoud Ayoub, "Dhimmah in Qur'an and Hadith [with Commentary]" **Arab Studies Quarterly**, 1983: 172-191, s.173-176.

²⁵⁴ el-Buhârî, a.g.e, s. 356.

²⁵⁵ el-Buhârî, a.g.e, s. 98.

²⁵⁶ Robert Hoyland, "The Earliest Attestation of the Dhimma of God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60s ah/680 CE)" **Islamic Cultures, Islamic Contexts Essays in Honor of Professor Patricia Crone** içinde, yazar Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein ve Robert Hoyland, 55-73. Leiden, Brill, 2015, s.55-56.

²⁵⁷ Yohanan Friedmann, "Dhimmah" **Encyclopaedia of Islam, Three**, Düz.: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson Kate Fleet, 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26005 (erişildi: 12 16, 2019).

²⁵⁸ Chafik Chehata, "Dhimmah" **Encyclopaedia of Islam, Second Edition** Düz.: Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs P. Bearman. 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1824 (erişildi: 12 16, 2019); Eyyüp Said Kaya; Hasan, Hacak, "Zimmet"

hasrettiği makalesinde Hz. Peygamber döneminde Tebük seferi neticesinde Suriye civarlarında yaşayan insanlarla varılan anlaşmaların cizye uygulaması olduğunu ifade ediyor ve bu uygulamanın Tevbe sûresi 29. ayetin nüzülü ile birlikte cizyenin ilk defa açıkça dillendirildiğini söylüyor. En önemlisi Hz. Peygamber'in sahifesinde geçen zimmet ifadesinin herhangi bir şekilde dini bir sınıflandırma yapmaksızın Müslüman olmayanları da kapsayacak şekilde değerlendirilmiş olmasının onlara İslam'ın ve Hz. Peygamber'in otoritesini kabul etmeleri karşılığında sağlanan bir güvenlik olduğunu ifade ediyor. Bu durumda Müslümanlar zekât ödeyecekler diğerleri ise cizye ödeyerek herhangi bir ayrıma tabi tutulmaksızın Müslümanlarla aynı güvenlik haklarını elde edeceklerdir.²⁵⁹

Zimmet kavramı üzerine oldukça derinlikli ve hacimli makalesinde Sarah Mirza, Medine'de Hz. Peygamber'in akdettiği sahifede yer alan "zimmetullah" ifadesinden hareketle geniş bir literatür taraması ve değerlendirmesiyle değerli bir çalışma yayınlamıştır. O bu çalışmasında kavramın İslam öncesi kullanım ve karşılığının Medine'de varılan anlaşmada da kullanıldığını, kavramın İslam öncesi arka planıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi üzerinden hareket etmektedir. Ona göre kavram tamamıyla kutsal yerleşim yerleriyle ilişkili olarak bu yerleşim yerlerinde meskun onların dokunulmazlığını ve güvenliğini ifade etmektedir. Aynı belgede Medine'nin de haram bölge olarak ilan edilmiş olması koruma, can ve mal dokunulmazlığının bölgesel olduğunu, zimmet kavramının da bir yer ve bölgenin güvenliği anlamına geldiğini ifade ediyor. O dönem sadece Medine değil Tâif, Mekke ve başkaca şehirlerin de gerek İslam öncesi gerekse sonrasında korunmuş, güvenli bölgeler statüsünde olmaları da yazara göre zimmet anlayışının bir gereği olmaktadır. Hz. Peygamber döneminde onun yönetimini benimseyen Dûmetü'l-Cendel, Tâif, Eyle ve benzeri şehir halkları da "zimmetullah" çerçevesinde değerlendiriliyor ve onlara koruma veriliyor. Yazar o dönem için zimmet kavramının dini ayrım yapmaksızın şehirlerde yaşayan sakinlerin hepsini kapsayacak şekilde değerlendirildiğini ifade ediyor.²⁶⁰

²⁵⁹ Ziauddin Ahmad, "The Concept of Jizya in Early Islam", **Islamic Studies**, 1975: 293-305, s.296.

²⁶⁰ Sarah Mirza, "Dhimma Agreements and Sanctuary Systems at Islamic Origins", **Journal of Near Eastern Studies**, 2018: 99-117, s. 99-117.

1.2. Kabile Asabiyesi

Kabile toplumunda asabiye anlayışı, bireylerin topluluk ve onun kendisi gibi üyelerine karşı yaklaşımını belirler. Bu anlayışa göre kişi baba tarafından akrabalarına karşı her durumda yerine getirmek zorunda olduğu yükümlülüklerle bağlıdır. Topluluğa karşı bir saldırı olduğunda ya da kendileri herhangi bir saldırı gerçekleştirdiklerinde kabilesiyle ortak hareket etmek, onlara bir olup destekçileri olmak durumundadır.²⁶¹ Çatışmanın ne olduğu, neden kaynaklandığı, kendi yakınlarının haklı ya da haksız olduğu kişinin yakınlarının yanında yer alma durumunu etkilemez. Yakınları zalimlik ediyor olsalar da onun duracağı yer kabile fertlerinin yanında bir yerdir.²⁶² Kan davaları kabile asabiyesinin kendini gösterdiği dayanışma alanlarındandır. Asabiye kişinin kan davasında akrabasına arka çıkmasını zorunlu kılar. Dayanışma derecesi akrabalık derecesindeki yakınlığa göre değişse de asıl olan kabilenin bir bütün olarak değerlendirildiğidir. Kabilenin her bir ferdi kabilesine karşı sorumluluk hissederken kabile de kütle olarak her bir ferdi için sorumluluk almak durumundadır.²⁶³

Kabileyi bir arada tutan, ön koşulsuz ve sınırsız bir şekilde her şartta kendi kabile fertlerine bağlılığı esas almasıdır. Aynı şekilde kabile fertleri de kabilelerini her şeyin üzerinde tutar ve onu diğerlerinden üstün görürdü.²⁶⁴ Bu tutumla kendilerinde var olan eksikleri görmezden gelme ama başka kabileleri hakir görme eğilimindeydiler. Kişi kendi kabilesi için savaşmayı kendi varlığının gerekçesi olarak görür ve kabilesini her daim kendi şahsi varlığından üstte tutar. Bu tutum (asabiye) topluluğun ayakta kalması için elzendir. Kabile ancak sahip olduğu asabiyesi

²⁶¹ İbn. Haldûn, a.g.e, c. 1, s. 159-160; Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî (ö. 449/1057), **Mu'cizü Ahmed (Şerhu li-Dîvânî'l-Mutenebbî)**, c. 1, s. 89.

²⁶² Nasır Mekârim eş-Şirâzî, **el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel**, Medresetu'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Kum, 1421H., c. 3, s. 580.

²⁶³ Nass, a.g.e, s.105.

²⁶⁴ Ebû Ubeyd, a.g.e, c. 1, s. 65; Hitti, a.g.e, 27.

sayesinde yaşar. Güvenliğini garanti altına almak, varlığını güvencede tutmak, ayakta kalmak için gerekli ihtiyaçları elde etmek, baştan aşağı savaş ve çatışmalarla dolu bir ortamda ancak asabiye sayesinde mümkündür. Onun töresine göre üyelerden bir tanesi öldürüldüğünde bütün bir kabile onun intikamını almakla sorumludur. Aynı şekilde kendilerinden birinin öldürdüğü farklı kabileden kişiye karşılık da onlarla beraber hareket etmek ödenecek diyete ortak olma hususunda sorumluluk taşımaktadırlar.²⁶⁵ Görüldüğü üzere kabile fertlerinin birbirlerine bağlılıklarını ve dayanışmasını esas alan asabiye olgusu en çok çatışma ve savaşlarda belirgin hale gelmektedir.²⁶⁶ Topluluğu oluşturan fert asabiye'nin gereklerini yerine getirmez, kendi akrabalarına karşı suç işler, ona karşı savaşır ya da vazifelerini yerine getirmez ise topluluk o kişiyi pazarlar, panayırlar ya da farklı toplanma durumlarında ilan ederek kendi bünyesinden uzaklaştırır.²⁶⁷

Asabiye düşüncesinin toplumların kaderini belirlemedeki etkisi ve önemi konusunda değerlendirmelerinin yer aldığı eserinde İbn Haldûn konumuz açısından son derece değerli bilgiler vermektedir. Genel olarak onun asabiye düşüncesini değerlendirmek bizim çalışmamızın kapsamını aşan bir durum olsa da bizi ilgilendiren yönüyle incelememiz zaruri görünmektedir. Mukaddime'nin bedeviler ve kabile hayatı ile alakalı bölümlerinde devlet otoritesinin olmadığı, toplumları belli kurallarla düzen içinde yönetecek üst bir gücün bulunmadığı bir durumda onların huzur içinde varlık göstermelerinin asabiye sayesinde sağlanacağını ifade ediyor. Devlet organizmasının olduğu bir düzende güvenlik görevliler tarafından sağlanırken, onun olmadığı bir düzlemde güvenlik, topluluk içerisinde asabiye'nin gereği olarak saygı ve hürmet çerçevesinde büyüklerin otoritesiyle gerçekleşmektedir. Dışarıdan gelecek saldırılara ise kabilenin savaşçı güçleri karşı duracaktır. Bu durumda geçerli olan düzen tamamıyla akrabalağa dayalı doğal reflekslerin bir sonucu olmaktadır. İbn Haldûn kendi dönemi için badiyelerde yaşamın ancak asabiye'nin gereği olarak akraba dayanışması ile mümkün olabileceğini ifade ederken aslında kabile dayanışmasının ve onun geleneğinin önemini açıklamış olmaktadır. Ayrıca onun düşüncesine göre kölelikten azat

²⁶⁵ Nass, a.g.e, s.108.

²⁶⁶ Adem Apak, **Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu**, İstanbul, KURAMER, 2017, s.207.

²⁶⁷ Nass, a.g.e, s.109,119.

edilenler ve dışarıdan katılan diğer kabile üyelerinin korunması dahi kabile asabiyesinin zorunlu bir sonucudur.²⁶⁸

Cabiri, İbn Haldûn'un asabiye anlayışını değerlendirirken onun asabiyet anlayışının bir anlamda topluluğun ortak çıkarlarını ifade ettiğinden bahsediyor. Bu çıkar her şeyden önce topluluğun hayatta kalmasıdır. Onun maişetidir. Kuraklık, sel, çekirge istilaları, hastalıklar ve başkaca nedenlerden ötürü meydana gelen geçim araçlarındaki daralmalar durumunda onlar eksiklerini başka topluluklara saldırarak karşılama hususunda çekince yaşamamaktadırlar. Aksine doğal şartlarda elde ettikleri geçimliklerle saldırılardan kazandıkları arasında fark görmemektedirler. Bu durumda savaşmayı geçimlikleri için araç sayan topluluk için savaş araç ve gereçleri bizatihi onun üretim araçlarını oluşturmaktadır. Cabiri'nin asabiye bağlamında yaptığı diğer çıkarım ve yorumsa doğrudan kavramın intikam geleneğiyle ilgili kısmıdır. Topluluğun herhangi bir ferdine karşı gerçekleşen saldırıların, hangi şartlarda gerçekleştiklerine bakılmaksızın, bütün bir topluluğa karşı yapılmış olarak kabul edilmesi durumu zorunlu olarak, saldırıdan doğrudan zarar görmüş olsun ya da olmasın, herkesin karşı saldırıda yer almasını zorunlu kılmaktaydı. Diğer yandan ilk saldırıda dahli bulunup bulunmamasına bakılmaksızın karşı topluluğa ait fertlerinin hepsinin sorumlu sayılarak hedef haline gelmesi asabiye olgusunun zorunlu bir sonucu olarak kendini göstermektedir. Saldırıları karşısında pasif kalmak, karşı saldırıyla cevap vermemek topluluğun kendi yok oluşuna giden yolu açmak anlamına gelmekte, onu devam edecek saldırılara hedef yapmaktadır. Öyleyse hayatta kalmak için her türlü saldırıya fazlasıyla karşılık vermek topluluğun kendini yok olmaktan korumasının yegâne yolu olmaktadır. Diğer yönden intikam geleneğinin karşılıklı saldırılarla toplulukları yok olmaya götüren bir duruma gelmesinin önüne geçmek için onların saldırılar konusunda kendilerini sınırladıklarını, kendiliğinden bir çatışmasızlık durumunun ortaya çıktığını görmekteyiz. Topluluklar çatışan düşman güçler olmak yerine "iyi komşuluk ilişkisi" ve barış içerisinde varlıklarını sürdüreceklerdir. Çünkü asabiyede temel olan şey topluluğun hayatta kalma mücadelesidir ve başlatılacak bir saldırı karşı saldırılarla onun yok olmasına sebep

²⁶⁸ İbn Haldûn, a.g.e, c.1, s. 159-161.

olacaksa, saldırmamayı tercih etmek onun maslahatına olan bir durum olarak değerlendirilmektedir.²⁶⁹

Cahiliye dönemi Arap şiirinin en önemli özelliklerinden bir tanesi atalarla övünme olarak görünmektedir. Başka kabileleri tahkir etme, kendi kabilesini yüceltme, nesep olarak üstünlük gibi konuların asabiyye işaret eden temalar olarak şiirlerde yer almaktadır. En çok övülen şeyin kabilelerin savaşçılıkları olduğu, bu savaşlarda gösterilen kahramanlıkların onların iftiharla dile getirdikleri konular olduğu ifade edilmektedir.²⁷⁰

Araplar cahiliye döneminde ümmet fikrinden uzak kabileler halinde yaşamaktaydılar. Varlıklarını kabilelerine olan bağlılıkları garanti etmekteydi. Zulüm ya da değil her konuda kabilelerini desteklemek, kendi içlerinde bir ve bütün olmak durumundaydılar. İslam kabileleri birleştirerek onların hepsinin birlikte hareket ettiği devlet düzenini gerekli kıldı. Bu düzende kabile asabiyesinin varlığını sürdürmesi toplumsal bütünlük düşüncesiyle temelden zıtlık barındırmaktaydı. Birliği sağlama noktasında en büyük çatışma nedeni ve kabileyi kendi içinde bir yapan ama dışarıya düşman eden şey olan kan davaları İslam'ın düzene koyduğu önemli bir hedef oldu. İslam kabile asabiyesinin bitirilmesi ve kabileler arasında birliğin sağlanması için mücadele etti. Bütün fertlerinin ayrı ayrı temel haklarında eşit oldukları ümmet fikri İslam'ın kabile düzenine galebe getirmek istediği en temel düşünceydi.²⁷¹ İslam kişinin kendi topluluğuna bağlı olmasını tamamıyla dışlamadı ancak söz konusu zulüm konusunda dayanışma olduğunda kabile asabiyesi kerih görüldü.²⁷² Hz. Peygamber ve ashabı arasında geçen diyaloglarda bu konunun gündeme geldiğini ve onun kabilelerin zulüm üzerinde dayanışmalarını asabiye olarak görüp reddettiğini görmekteyiz.²⁷³

²⁶⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, **İbn Haldûn'un Düşüncesi: Asabiyyet ve Devlet**, İstanbul, Mana Yayınları, 2018, s. 215-220.

²⁷⁰ Öğmüş, a.g.e, s.65-67.

²⁷¹ Ebû Ubeyd, a.g.e, c. 1, s. 68-72.

²⁷² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, **el-Furû' u'l-Kâfi** (nşr. Alî Ekber el-Ğıfârî), Tahran, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388H., c. 2, s. 309.

²⁷³ Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât, c. 1, s. 207; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **el-Musned** (nşr. Heyet), Cemiyetu Mukniz, 2010, c. 6, s. 1410/c. 6, s. 1894.

Asabiye ve kan davaları arasındaki organik ilişkiyi, asabiye kavramını İlsam'ın ilk dönem tecrübesindeki bağlamda titiz çalışmasında, Adem Apak kan davalarına ayır bir bölümde inceleyerek ortaya koymaktadır. Eserde dikkat çekilen hususlardan bir tanesi kan davalarının anarşik ve çatışmaya dayalı görüntüsünün aksine kabilelerin varlıklarını devam ettirme noktasında önemli bir vazife ifa ettiği gerçeğidir. Kabileler sahip oldukları asabiyetin gereği olarak öldürülen üyelerinin kanını yerde bırakmayarak kendilerine yapılacak saldırıların önüne geçebilmekte ve böylece varlıklarını sürdürebilmektedirler. Bu noktada etkili olan bir husus da kabile üyelerini birbirlerine bağlayan, onları geniş topluluğun organik parçası yapan şeyin kan bağı oluşu. Sonuçta aynı kanı taşıyan her üye asabiyet gerçeğinin kendisine sağladığı korumadan faydalanmakta ve onun kendisine yüklediği kabilesiyle her şartta beraber olma sorumluluğunu yerine getirmektedir.²⁷⁴

1.3. İktisadi Yapı

İslam'ın zuhuruna denk gelen dönemde yaşam şekilleri bakımından Araplar birbirlerinden farklı koşullarda yaşayan topluluklar olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Bir kısmı kırsalda göçebe olarak yaşarken diğer bazıları tarımla uğraşan köylüler ve şehirli olarak yaşıyorlardı. Buna karşın Mekke ve Tâif gibi sakinlerinin genel mesleği ticaret olan şehirler de mevcuttu. Bu durum şehirli tacir topluluğuyla kırsalda yaşayan göçebe arasında medeniyet bakımından büyük farklılıkların bulunmasının kaçınılmaz olduğuna işaret etmektedir.²⁷⁵ Yaşam şekilleri bakımından yerleşik toplulukların da coğrafyanın geneli göz önüne alındığında aynı şartlarda yaşamadıkları çeşitli yönlerden farklılıklar gösterdikleri bilinmektedir. Yaşanılan bölgelerin yerel şartları, iklim, arazi şartları ve su kaynakları gibi etkenler geniş yarımada coğrafyasında görülen farklı yaşam şekillerinin nedenleri arasında görülmektedir. Bu yaşam şekillerinden bir tanesi mevsim durumuna göre gerçekleşen

²⁷⁴ Adem Apak, **Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016, s. 74-83.

²⁷⁵ Smith, Goldziher, Cook, a.g.e, s. 2.

yağışların el verdiği şartlarda yapılan tarımın gereklerine göre oluşan yaşam şekli ve kültürüdür. Zaman içerisinde sulama olanaklarıyla geliştirildiği özellikle yeteri derecede yağmur alan Yemen bölgesi gibi coğrafyalarda tarımın geliştiği ve yaygın olduğu görülmektedir.²⁷⁶

Bedevi yaşam şekli Arapların rastgele tercih ettikleri, çöl şartlarında gezinmeyi esas alan bir hayat tarzı değildir. Aksine insan yaşamının çöl şartlarına en iyi adapte olduğu yaşam şeklini ifade eder. Göçebeler nerede sulak bir alan görseler doğrudan hayvanlarına otlak bulmak için oraya yönelirler. Onların göçebeliliği şartların ortaya koyduğu bir zorunluluktur. Bedevi yaşam şeklinin coğrafya şartlarında gelişen yapısının en önemli karakteristiği onun değişimden uzak oluşudur. Çeşitlilik, gelişme ve değişim gibi kavramlar kolaylıkla bedevinin hayatında görebileceğimiz durumlar değildir. Atalarından devraldıkları yaşam şekli gereğince keçi kılı ya da deve yününden yapılmış çadırlarda yaşamak; keçi, koyun ve diğer hayvanlarını aynı otlaklarda gütmek, önemli ölçüde olmasa da at yetiştiriciliği ve daha çok koyun ve deve yetiştiriciliği, avcılık ve binicilik onların yegâne meslekleridir. Tarım, her türlü ticari uğraş ve ustalık gerektiren meslekler onların aşıladığı uğraşlardır.²⁷⁷

Şehir halkları ve çölde yaşayan göçebelerin birbirleriyle olan münasebetleri daha çok onların çıkarları ve korunma motivasyonu üzerine kuruludur. Göçebeler kendilerinden daha iyi şartlarda yaşayan şehir halklarından kendilerinde eksik olan gereksinimlerini ya zor kullanarak saldırılarla ya da değiş tokuş usulü alışverişiyle elde etmektedirler. Bu noktada bedevilerin çok daha serbest hareket ettikleri, çölün doğasına uygun olarak özgürce istediklerini yapma konusunda rahat davrandıkları görülmektedir.²⁷⁸

Kabile üyelerinin yaşam şekilleri ekonomik yönden değerlendirildiğinde oldukça belirginleşen farklarla çeşitlilik gösteriyordu. Tam anlamıyla göçebe yaşayanlar, yarı göçebe olanlarla şehir ve köylerde yaşayan tam yerleşik toplumların her biri benimsedikleri yaşam modellerinin gerektirdiği kendilerine ait ekonomik

²⁷⁶ Donner, a.g.e, s.11.

²⁷⁷ Hitti, a.g.e, s. 23-24.

²⁷⁸ Hitti, a.g.e, s. 23.

şartlar içinde yaşıyorlardı. Buna karşın bu üç ayrı yaşam şekli ve faaliyetin tamamıyla birbirlerinden kopuk olduğunu söylemek mümkün değildir. Göçebe, yarı göçebe ve yerleşik topluluklar genellikle birbirlerine yakın alanlarda yaşıyorlardı ve ekonomik olsun, politik olsun birçok farklı alanda zorunlu olarak ilişki halindeydiler. Aksi takdirde hayat sürdürmeleri mümkün değildi. Özellikle göçebe ve yarı göçebe topluluklar gerekli yaşam araç gereçleri için şehirlilere muhtaçtılar. Yiyecek malzemeleri olarak tahıl ve hurmanın yanında başta savaş aletleri olmak üzere her çeşidinden metal araç ve gereçler göçebe ve yarı göçebelerin yerleşiklerden temin ettikleri ihtiyaçlardı. Buna karşın göçebeler ürettikleri deri, yün, süt ve süt ürünlerini köy ve şehirlere satmaktaydılar. Hizmet yönünden göçebelerin şehirli tüccarlara ticaret yollarında güvenlik sağlayarak onlardan gelir elde ettikleri de şahit olunan ayrı bir ticari faaliyetti. Göçebeler için yerleşim yerlerinin barındırdığı zenginlik, çapul yoluyla elde edilecek ayrı bir değere sahipti. Kimi zaman buralara yapılan saldırılar kimi zaman da saldırılara karşı koruma hizmeti karşılığı şehirlerden gelir elde etmekteydiler. Yerleşim yerlerine yakın otlaklar da yine şehirlilerin göçebelerin hayvanlarına menfaat karşılığı kullandıkları ticari gelirler içerisindeydi. Yarımadanın ekonomisinde en önemli yere sahip olan kervan yollarıyla yürütülen ticaretin birçok yönden göçebelere bağımlı olarak gerçekleştiriliyor olması farklı toplum kesimlerini kaçınılmaz olarak ilişki halinde tutan bir zorunluluktur.²⁷⁹

Her ne kadar farklı toplum kesimleri yaşamsal faaliyetlerini olanaklı kılmak için birçok yönden birbirlerine bağımlı yaşamak durumunda iseler de çok kere ekonomik yönden çatışmaların görülmesi mümkündü. Yarı yerleşik hayvan sürülerine sahip topluluklar yerleşiklerin ekili alanlarını hayvanlarıyla talan edebiliyorlardı. Aynı şekilde göçebe bedeviler ova ve köylere, bazen daha gelişmiş yerleşim yerlerine çapul saldırıları gerçekleştirebiliyorlardı. Buraları talan ediyorlar ya da korunma adı altında “kuvva” vergisi diyebileceğimiz haraç benzeri paralar alabiliyorlardı. Bu istikrarsız durum özellikle düzenli vergiler için kaynak olan şehirlerin saldırgan göçebe ve yarı göçebelerin faaliyetlerine karşı bir devletin korunmasını gerektiriyordu. Ekonomik yarış ve çatışma gündelik hayatın zorunlu gereklerinin karşılanması ihtiyacının önüne geçecek önemde olamazdı. Birbirlerine

²⁷⁹ Donner, a.g.e, s. 26.

bağımlı yaşamak durumunda olan toplulukların ekonomik ilişkilerini zaman zaman çatışmalarla kesintiye uğrasa da doğal olarak bu ilişkinin sürdürüldüğünü görüyoruz.²⁸⁰

Gerek ekonomik ilişkilerin gerekse başkaca toplumsal olguların düzen içinde kolaylıkla yürütmesinde önemli bir durum ise göçebe, yarı göçebe ve yerleşikler arasındaki geçişliliği olanaklı kılan sosyal ilişki bağlarıdır. Akrabalık ilişkileri üzerinden yürütülen kurumsal bağlarla sosyal hayatta yer edinen çeşitli Arap akraba grupları şehirlerde ve kırsalda varlık gösterebiliyordu. Göçebe toplulukların fertlerinden bazılarının özellikle pazarların yer aldığı şehirlerde yaşıyor oldukları görülen bir durumdu. Böyle bir durumda göçebe topluluklar şehirlere rahatça gelip kendi akrabalarıyla güven içinde kalırken ihtiyaçlarını da karşılayabiliyorlardı. Şehirlerde gerçekleşen ekonomik faaliyetlerin doğasına yabancı olan göçebeler şehirlerdeki yakınları aracılığıyla bu yöndeki eksikliklerini de kapatmış olmaktaydılar. Aynı şekilde şehirde gerçekleşecek karışıklık durumlarında yerleşik akraba göçebe olarak hayatına devam eden yakınlarından destek alabilmekteydiler. Buna karşın göçebelerin tarımsal faaliyetlere yönelik hor gören köklü yaklaşımları dolayısıyla köy ve benzeri tarım faaliyetlerinin gerçekleştiği alanlarla ilişkilerinin derinleşmediği söylenebilir. Konu hayvancılık ve tarımla meşgul olan yarı göçebelere geldiğinde bu kesimin zaman içerisinde köylerde ya da şehirlerde yerleşik toplumlarla kaynaşıp eski durumlarını terk ettikleri görülebilmekteydi.²⁸¹

Göçebe yaşamında, çadır ve içinde yer alan gündelik yaşam eşyaları bireysel aidiyete atfedilirken, su, otlak ve ortak işlenebilir araziler kabilenin ortak mülkü kabul edilmekteydi. Kabileler arasında görülen yoğun yarış, çatışmaların da ana sebebi olan, su kaynakları ve otlaklar üzerinde olmaktaydı.²⁸² Hayvancılıkla geçinen bedevi topluluklar için sulak alanlar, otlaklar ve su kaynakları hayati öneme haizdi. Bu otlaklar sayesinde hayvanlarının karnını doyuruyor, kuyulardan kendileri ve hayvanları için su sağlıyorlardı. Çöllerle kaplı bir coğrafyada otlakların, vahaların ve su kaynaklarının herkese yetecek miktarda olmadığını düşündüğümüzde çatışmaların

²⁸⁰ Donner, a.g.e, s. 27.

²⁸¹ Donner, a.g.e, s. 27

²⁸² Hitti, a.g.e, s. 25-26.

kaçınılmaz olduğu sonucuna doğrudan ulaşırız. Kaldı ki bir otlak nedeniyle başlayan ve büyüyen çatışma ve savaşların varlığı da tarih içerisinde sıradan vakialardır.²⁸³

Otlak ve sulak alanların farklı mevsimlerdeki durumu, geçimleri hayvancılığa bağlı olan göçebe toplulukları sürekli olarak bir döngü halinde belirli bölgelere göç etmek durumunda bırakmaktaydı. Sonbahar ve kış aylarında ovalara göç ederken yazları hayvanları için su imkânı sunan kuyularının da bulunduğu geniş otlakların olduğu alanlara giden göçebelerin faaliyetleri onlar için yeterli geçimliği sağlayamadığında kış aylarında da yaşamlarını devam ettirmek için ovalara muhtaçtılar. Bahar aylarında otlaklarına göç etmek durumunda kalan göçebe toplulukların bu yer değişimini birlikte var oldukları bütün bir toplulukla beraber gerçekleştirmeleri söz konusu idi. On beş yirmi çadırlık kabileler halinde, saldırılarla karşılaşmaları durumunda birbirlerine yardıma koşabilmelerini sağlayacak uzaklıkta, otlak alanlara dağılmaktaydılar. Diğer mevsimlerde ise daha geniş topluluklar halinde bir arada bulunabiliyorlardı.²⁸⁴

Asgari yaşam standartlarında hayvanlarından elde ettikleriyle yaşamak durumunda olan göçebe toplumlar sürekli olarak otlaklar aramak ve bu bölgelere göçmek durumunda kalırken çoğu zaman geçimleri için yetersiz kalan faaliyet ve ürünler dolayısıyla tarımla uğraşan köy ve kentlere zorunlu saldırılar yapmaktaydılar. Aynı şekilde geçim kaynaklarının kıt olması, kendi aralarında da bu kaynakları elde etmek için çatışmalara neden olmakta, anarşi ve kaos ortamı içerisinde peyda olan kan davaları dolayısıyla da arkası gelmez savaşlar yaşanabilmekteydi.²⁸⁵

Ebû Ubeyd el-Bekrî, Nehd b. Zeyd ve oğullarından bahsederken hayvancılık ve otlaklar için güç kullanmanın ne anlama geldiğini kavramamız açısından önemli bilgiler veriyor. Nehd b. Zeyd ölümü yaklaşp, sayıları on dört olan oğullarına vasiyette bulunmak istediğinde onlara ellerinde olan otlakları korumak için tıpkı o otlakları ele geçirirken savaştıkları gibi savaşmalarını vasiyet ediyor. İnsanlara olabildiğince sert davranmalarını, onları hakir görmelerini ve ezmelerini tavsiye ediyor. O oğullarını yağmurlarla hayat bulan otlakları her yerde aramalarını ve sahip

²⁸³ Mackintosh-Smith, a.g.e., s. 94-96.

²⁸⁴ Caskel, a.g.e., s. 34.

²⁸⁵ Retso, a.g.e, s. 113.

çıkılmalarını salık verirken bu otlakların Arapların hayatındaki yaşamsal değerini ifade etmiş oluyor. Aynı şekilde vasiyetinin bir bölümünde ellerinde olanı korumak için savaşmanın ailelerine hayat verdiğini söylerken otlaklara sahip olmak ve hayvancılığın savaşçı olmak ve savaşmakla eş anlamlı olduğunu anlıyoruz.²⁸⁶

Başta Mekke’de oturanlar olmak üzere şehirlilerin neredeyse yegâne gelir kaynağını oluşturan ticaret, birçok farklı yönden çatışmalara etki edebiliyordu. Bu etki kimi zaman çatışmaları durdurma kimi zamansa çatışmalara neden olma özelliğine sahipti. Arap Yarımadası’nın büyüklüğünü ve coğrafi şartlarını göz önüne alarak develerle yapılan kervan ticaretinin bedevilerin hâkim olduğu bölgelerden geçişinin çatışmalara yol açmasının kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Kabileler için yabancıların mal ve canlarının, karşı saldırı olasılığı dışında, onların saldırımları için hiçbir engel yoktu. Öyle ki kervanlara saldırılmaması ve onların bölgelerinden geçilirken korunması için bedevi kabilelerle anlaşmalar yapılmak durumunda kalınıyordu. Bir diğer husus ticaretin sağlıklı yapılabilmesi için alınan tedbirlerin kan davalarıyla oluşan çatışmalara da ara verilmesine neden olmasıdır. Haram ayların ticaretin sağlıklı şekilde yapılabilmesi için mevsimlere göre düzenleniyor olması ve bu aylarda kurulan panayır yerlerinde çatışmanın yasak addedilmesi ticaretin konu üzerindeki yansımaları göstermektedir.

Ekonomik ihtiyaçlar ve ticaret kimi zaman çatışmaların peyda olmasına sebebiyet vermeleri ve bu çatışmalarda gerçekleşen ölümlerle kan davalarıyla toplumsal huzursuzluğun artmasına sebep oldukları gibi, bu faaliyetler birçok yönden çatışmaları önleyici bir mahiyete de sahip olabilmekteydiler. Arabistan bölgesi geniş coğrafyasına yayılmış insan topluluklarının daha çok hayvancılık ve tarımla geçimlerini sağlayan kimseler olmasına karşın temelde bu insanların yaşamı hem kendi aralarında hem de çevre ülkelerle gerçekleşecek ticari ilişkilerle yürümekteydi. Ticaret kervanlarının rahat bir şekilde yollarına devam etmelerini sağlayan haram aylar uygulamasının, dini karakteri olmasına rağmen kabul görmesi büyük ölçüde insanların güvenlik içerisinde hareket etme ihtiyaçlarının bir sonucu olmaktadır. Aynı şekilde panayırların haram addedilen mekanlarda gerçekleştiriliyor olması da

²⁸⁶ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Câhiliye Arapları*, Çev. Levent Öztürk, İstanbul, İz Yayıncılık, 1988, s. 53.

yine bu mekanlarda kan akıtılmasının yasaklanmış olmasıyla mümkün olabilmekteydi.²⁸⁷

Güçlü kabile yapılarının ve özellikle bağılılık ilişkilerinin olduğu durumlarda kabilelerden vergi toplama önemli bir görev olarak ifa ediliyordu. Konumuzla ilişkili olan yönü kabilelerin vergi vermeye karşı olan direncidir. Bu direnç özgürlüğüne düşkün, çöl şartlarında kıt kanaat geçinen göçebe bir Arap'ın kendisine gelen vergi memurunu geri çevirmesi ve bunun sonucunda çatışmaların meydana gelmesine neden olmaktaydı.

M. J. Kistler'in Hîre üzerine yaptığı çalışmasında onların kabilelerle olan ilişkilerini anlatırken vergi toplayıcılara karşı toplulukların nasıl bir kin, nefret ve düşmanlıkla baktıklarını anlatıyor ve oldukça kanlı sonuçlanan bir çatışmayı örnek veriyor. Buna göre Hîre adına vergi toplayan Vail b. Sûreym, Amir b. Temim kabilesinin kolu olan Beni Üseyd'den vergi almaya geldiğinde Temim kabilesinin diğer üyelerinin aksine onlar topladıkları koyun ve büyük baş hayvanları teslim etmek yerine fırsat kollayarak onu kuyuya atıyorlar ve sonrasında taşıyarak öldürüyorlar. Bunun üzerine onun kardeşi Bais intikam almak için kendi sülalesiyle birlikte saldırıya geçiyor. Kardeşinin öldürüldüğü kuyuyu ağzına kadar kanla dolduracağına dair yeminini gerçekleştirerek büyük bir katliam yapıyor.²⁸⁸

İmruülkays'ın babası Hucr'un öldürülmesi ve sonrasında gelişen olayların vergi meselesi yüzünden çıktığı kaydedilmiştir. Hucr kendi babası tarafından Esed b. Huzeyme ile Gatafân kabileleri üzerine yönetici olarak atanırken diğer kardeşleri ise bölgedeki diğer kabileler için görevlendiriliyorlar. Esedoğulları bir süre düzenli olarak vergi ödedikten sonra bir noktada Hucr'un vergi memurunu geri çevirdiler. Sonrasındaysa Hucr, kardeşlerinin de desteğiyle Esedoğulları'nın üzerlerine yürüyerek onların ileri gelenlerini öldürüp, geriye kalanlarını sürgün ediyor. Daha sonra gelişen olaylarda ise Esedoğulları'nın Hucr'a üstün gelerek onu öldürdükleri ve diğer kabilelerle birlikte neyi var neyi yok yağmaladıkları aktarılmaktadır. Ona ölümcül darbeyi indiren kişinin, daha önce babasını öldürdüğü Ilba' b. Haris olduğu

²⁸⁷ Ziaul Haq, "Inter-Regional and International Trade in Pre-Islamic Arabia", **Islamic Studies**, 1968: 207-232, s. 211-213,223.

²⁸⁸ M.J. Kister, "Al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia", **Arabica**, 1968: 143-169, s.162.

kaydedilmiştir.²⁸⁹ Bundan sonraysa destansı bir hikâye olarak dilden dile anlatılan İmruülkays'ın kendi babasının intikamını almak için başlattığı savaş onun kendi topluluğunun helak olmasına kadar devam ediyor.

İmruülkays'ın babasının intikamını almak için çıktığı yolda ve çabasında Bizans'la olan ilişkisi, intikam alma töresinin uluslararası ilişkileri belirleme noktasında bile etkili olabildiğini göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Babasının intikamını kendi kabilesi ve anlaşmalı kabilelerin güçleriyle alma noktasında yetersiz kaldığında o, Bizans yönetiminden medet ummakta ve kendisine karşı verilecek yardım karşılığında kabilesinin Bizans adına bölgeyi yöneteceğine, onlara bağlı kalacağına dair garanti veriyor. Bu isteğin sonuca ulaşp ulaşmaması bir yana o dönem kan davası dolayısıyla yaşananların geniş coğrafya ve topluluklarda karşılık bulan büyük olaylara sebebiyet verdiğini göstermesi açısından önemlidir.²⁹⁰

Her an savaşa hazır karakteriyle Araplar, özellikle göçebeler için şehirlere saldırmak ve yağmalamak önemli bir geçim kaynağıydı. Farklı kabile topraklarına, köyler ve şehirler üzerine yapılan akınlar tartışmasız en temel geçim araçlarındandır. Çölde göçebe yaşayan bedevi topluluklarının olumsuz iklim şartları nedeniyle yeterli su kaynaklarından yoksun oldukları zamanlarda, kendi imkanlarıyla karşılayamadıkları ihtiyaçları için kendilerine yakın topluluklara saldırarak yaşamları için gerekli malzemeleri temin ederlerdi. Diğer yandan yaşam şartlarının zorlamasından başka kabilelerin mal mülk hırsları da bu saldırılar için tetikleyici neden olabilmekteydi.²⁹¹

Literatürde gazve olarak ifade edilen ama dilimizde haydutluk ve eşkıyalık olarak da adlandırabileceğimiz saldırganlık çöl yaşamının ekonomik ve sosyal şartlarının zorlamasıyla toplulukların kendilerine has karakteristiği olarak gelişti. Gazveler bedevi doğal yaşamının ekonomik yapısının dayandığı temel araçlardan bir tanesidir. Çöl şartlarında baskınlar kişilerin geçimleri için çabaladıkları temel birkaç uğraştan biridir. Kan akıtmanın çok zorunlu hallerde başvuru istisnai bir durum

²⁸⁹ İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, **el-Kâmil fi't-tarih**, Düz.: Abi el-Fida Abdullah el-Kâdi, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, c. 1, s.399-405.

²⁹⁰ İbrahim Mumayiz, "Imru' al-Qays and Byzantium", **Journal of Arabic Literature**, 2005: 135-151, s. 140-142.

²⁹¹ Cevâd Ali, a.g.e, c. 5. s. 333.

olduğu bu saldırılar gerçekte bir kaynak sağlama anlamına gelmese de en azından saldırgan topluluğun fertleri için geçimlik sağlamaktadırlar. Ayrıca saldırılardan korunma amaçlı olarak bazı güçsüz kabilelerin ve yerleşik toplulukların güçlü kabilelere kendi güvenliklerini sağlama karşılığı ücret ödedikleri de ayrı bir vakıadır.²⁹²

Yaşanan kuraklık ve kıtlığa bağlı olarak göçebe Arapların sürekli talan hareketlerine girmeleri, bu talan ve yağmalarla meydana gelen çatışmalarla ortaya çıkan kan davaları ve öç alma arzusunu arkası kesilmeyen başka çatışmalara yol açtığı sıkça yaşanan bir durumdur. Böylesi bir çatışma ortamında yaşayan göçebenin her an saldırılara karşı teyakkuzda olmak ve yeni saldırılarda bulunmak için hazırlıklı olmak durumunda olması onun karakterinde önemli izler bıraktı. Coğrafya ve yaşam koşulları bir ölçüde kendine uygun savaşçı bir insan tipi meydana getirmiş oldu.²⁹³

Bedevi hayatın zorluklarından bahsederken W. P. Thesiger oldukça çarpıcı durumları dile getiriyor. Onun gözlemlerine göre sahip olduğu sürülerle çayırlar için çölde geniş bir alanda dolaşmak durumunda olan topluluklar bu esnada saldırılara uğrayabilir ya da kendileri rast geldikleri fırsatları değerlendirmek için talan hareketlerine girebilirdi. Eğer kendileri saldırır ve karşı tarafı talan ederlerse toparlanıp kaçmak durumundalar aksi saldırıya uğramışlarsa kendilerine saldıranları kovalamak, onların peşlerinden gitmenin bütün zorluğuna karşın takip etmek durumundalar. Saldıran taraf her durumda elini çabuk tutmak, talandan elde ettiklerini bir an önce toparlayıp gözden kaybolmak durumundadır. Saldırının başarısız olması ve saldırganların takiple yakalanması durumunda iki kabile arasında kaçınılmaz olarak kan davaları başlayacaktır. Çok zor şartlar altında çölde günlerce aç ve susuz yaşamak durumunda kalabilen göçebe için çok uzun mesafelere talan için yola çıkmak farklı şekilde hayatta kalmasının mümkün olmadığı durumlarda bir zorunluluktur. Zorlu çöl şartlarında aç susuz kalan bu kimseler develerinin kulak ve kuyruklarını kesip yemek durumunda kalacak kadar çaresiz durumlara

²⁹² Hitti, a.g.e, s. 25.

²⁹³ Thomas, a.g.e, s. 27.

düşebilmektedirler. Kimi zaman rüzgarla kaybolan izler nedeniyle yollarını kaybedip su kuyularından uzaklaşarak hayati tehlike içerisine sürüklenmektedirler.²⁹⁴

Katlanılması gereken, yorucu, öldürücü, yok edici sonuçları nedeniyle bir bedevinin dünyada isteyeceği en son şey kan dökmektir. Kan dökme durumunda öldürülen kişinin en yakınının onu öldürmek için harekete geçmekten tereddüt etmeyeceği Arap geleneğinin oraya koyduğu kan davası kanununun bir gereği olduğunu bilir. Buna karşın kişi kendi kabilesinden olmayan birinin malını, ki bu kişi Arap da olabilir, yağmalamakta herhangi ahlaki ya da başkaca engelleyici bir durum görmez. Ona göre kendi kabilesinden olmayanların sahip oldukları her şey “Allah’ın malıdır” ve onun için serbesttir. Yağmurun bol olduğu, hayvanların verimli otlaklarda sorunsuz yayılıp gelir getirdikleri bir bollukta Arap için misafirperverlik tüm gerekleriyle gerçekleşen övünülesi bir karaktere bürünüyor.²⁹⁵

Ganimet elde etmek için başka herhangi bir nedene ihtiyaç duymadan baskınlar düzenlemek kötü görülmenin aksine oldukça normal ve övünülen bir durum olarak karşımıza çıkıyor. Baskın ve talan her daim yokluklar nedeniyle hayatın bir zorunluluğu olarak da gerçekleşmezdi. Ganimet konusunu değerlendirdiği bölümde Öğmüş, Abdimenâfoğulları’dan Hazzâz b. Amr’ın fakir fukara için cömertçe harcamakla övündüğü malının kaynağının Allah’ın lütfu, ataların gayreti ve kendisinin yaptığı çapul baskınları olduğunu ifade ettiği şiirini aktarıyor.²⁹⁶ Buradan da görebildiğimiz açık gerçek cahiliye Arapları için başkalarının mallarına güç yoluyla el koymanın ahlaki hiçbir sakıncasının olmadığıdır. Bu durumda çapul sadece zorunlu olarak yaşamı sürdürmek için görülen son çare olmanın yanında doğal bir mal edinme yollarından da biridir. Lammens’in bu konudaki yorumu da bedevi dünya görüşünde yabancı olanın canının ve malının bir diğeri için tamamıyla serbest kabul edildiği şeklindedir. Yabancıya saldırmak onun canına ve malına kastetmek kötü olmak anlamı taşııyordu onun nazarında. Bunun yanında kişinin

²⁹⁴ W. P. Thesiger, "The Badu of Southern Arabia", **Journal of The Royal Central Asian Society**, 1950: 37:1, 53-61, s. 55.

²⁹⁵ Lammens, **İslam: Beliefs and Institutions**, s. 9.

²⁹⁶ Öğmüş, a.g.e, s. 114.

kan akıttığında yüzleşmek durumunda olduğu kan davası töresinden ötürü çapullarda azami derecede kan akıtmamaya özen gösterildiğini ifade etmek gerekiyor.²⁹⁷

İbn Haldûn'un Mukaddime'sinde Arap kabilelerin talan ve yağmacılıklarıyla onların yaşam alanları arasında ilginç bir bağ kurulmaktadır. Onlar vahşi tabiatları gereği yağmacılık yapmakta, mücadeleye girmeden kolay yoldan talan yapıp kendi yaşam alanlarına kaçmayı tercih etmektedirler. Bunun için en uygun alanlar düz çöl alanlarıdır. Onlar asla dağlık alanlara baskınlar yaparak kendilerini yormazlar ve tehlikeye atılmazlar. Sarp alanlarda yaşayanlar onların gazabından kurtulurken düz alanlarda yaşayan zayıf yerleşim yerleri onlar için baskın ve talan alanları olmaktadır.²⁹⁸

1.4. Savaş

Arap kabile toplumunun tüm bireyleriyle benimsediği ilkeye göre kendilerini çevreleyen diğer kabile topluluklarından ayrı olarak kendi kabileleri, kararlarını kendi alan bağımsız bir yapıdır. Bu yapının en öncelikli maksadı kendi bütünlüğü ve varlığını korumaktır. Yaşam araçlarını ve üyelerini korumak onun ödevidir. Kendisi dışında kalan, kendisini çevreleyen başka topluluklarla yaşam kaynakları ve geçimlikleri için mücadele etmek durumundadır. Toplulukların aralarındaki düşmanlık, nefret, çekememezlik ve hırs gibi hislerin varlığı karşılıklı olarak, yaşam mücadelelerinde, onları diri tutan gerekliliklerdi. Her biri diğeriyle çekişme içindeki bu topluluklar ilk fırsatta birbirlerinin üzerine yaptıkları akınlarla onların sahip olduklarını ellerinden alma çabası içerisindeydiler. Sonuçta topluluklar arasında düşmanlık, saldırılar ve çatışma yegâne ilişki biçimiydi ki bu onların kafa yapılarında var olan anlayışın kendi kabilelerinden daha öteyi görememesi, kendi kabilesini varlığı için tek destek noktası olarak kabul etmesi ve geleceğini onda görmesindendi.²⁹⁹

²⁹⁷ Lammens, **İslam: Beliefs and Institutions**, s. 89-91.

²⁹⁸ İbn Haldûn, a.g.e, c.1, s. 186.

²⁹⁹ Nass, a.g.e, s. 80.

İslam öncesi çağda Hristiyan Beni Tağlib kabilesi dahil Arapların savaşçılığını değerlendirirken Philip K. Hitti savaşmanın onların geleneklerinin bir karakteristiği olduğunu ifade etmekte, bu düşüncesini erken Emevi dönemi şairi Kutami'nin dizeleriyle desteklemektedir: *“Bizim işimiz düşman üstüne baskın yapmaktır, komşularımız üzerine ve kendi öz kardeşlerimiz üzerine, kardeşimize saldırımız başka saldıracak birilerini bulamamamız nedeniyle.”*³⁰⁰ Bu özellik onları hayatta tutan belki de yegane karakteristik olarak hem geçimlerini sağlamada hem de dışarıdan gelen saldırılara karşı mukavemetli oluşlarında onların dayandığı en temel dayanak noktası olarak nitelendirilebilir. Savaşma kabiliyeti olmayan ya da düşük olan kabilelerin her durumda güçlü olanlara bağımlı olarak yaşadıkları ve çoğunca güçlüler arasında eriyip gittiklerini göz önünde bulundurduğumuzda hayatta kalmanın yegâne gerekliliğinin savaşmak olduğunu görüyoruz.

Gazveler, kabile hayatında, üyelerin yaşamları için zorunluluktur. Özellikle badiyelerde yaşayan bedeviler için onların meraları ve buralarda bulunan su kaynakları topluluğun yaşamı için yetersiz kaldığında onların etraf topluluklara saldırarak eksiklerini gidermeleri kaçınılmazdı. Aşırı gidip geleneksel gazve kurallarını çiğnemedikleri sürece onların saldırıları kabileler arasında gayet normal karşılanırdı. Başka kabilelere saldırmak kınanmadığı gibi gıpta ile karşılanır, diğer kabileler saldırgan kabileye hayranlıkla bakardı. Saldırılarda uyulması gereken örfler ihlal edilmediği sürece sorun yoktu. Öyle ki kabile şairleri yapılan saldırıları gururla dillendiren, ele geçirdikleri malların çokluğuyla övünen şiirler irad ederlerdi.³⁰¹

Kabileler arası çatışmalar genel olarak onların sahip olduğu hayvan sürüleri, otlaklar ve su kaynakları nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Yağma ve baskınlar çoğu zaman onların övündüğü konular olsa da iş kan dökmeye geldiğinde onların oldukça dikkatli davrandıkları görülüyor. Kıssalarla anlatılanların aksine savaş meydanları kan gölüne dönen bir durum arz etmiyordu. Bedevi bölgelerde arazi şartları gereği yarı aç dolaşan kişiler için savaş her daim akılda tutulan ve topluluğun karakteri haline gelen bir durumdu. Bu çatışmalar dini, sosyal bir gelenek/kurum olarak kan

³⁰⁰ Hitti, a.g.e, s. 25.

³⁰¹ Nass, a.g.e, s. 81.

davalarının hayatın bir parçası haline geldiğini göstermektedirler.³⁰² Gerçekleşen bir yağmanın akıtılan kan dolayısıyla sonu gelmez savaşları başlatma olasılığı her zaman vardı.

Başka kabileler üzerine saldırılar düzenlemek kabilenin bütün olarak gücünü ortaya koyan bir gösterge olmanın yanında onun kendi bireylerinin de toplumlarına cesaret ve savaşçılıklarıyla kendilerini gösterdikleri bir alandı. Saldırı kabiliyetinden yoksun ya da bu saldırılarda başarısız kabileler saygı görmezler, aşağı bir derecede değerlendirilirlerdi. Hayatın zorunlu bir gereksinimi olarak kabul edilen bu saldırılarda, saldırganların gözettiği en önemli esası mümkün olduğunca adam öldürmemeye özen göstermektir. Ancak öldürmekten başka yol kalmadığında bu yola baş vurulurdu. Yabancı topluluklara saldırı düzenlemeyen kabilelerin bu durumları onların güçsüzlüklerinin göstergesi olarak kabul edilirdi. Talan, adam öldürmek, kan dökmek ve kötülük onun hor gördüğü için uzak durduğu şeylerden sayılmazdı.³⁰³

Aralarında anlaşma bulunan kabilelerin birbirleri üzerine saldırılar düzenlemeleri kabul edilmez bir durumdu. Ayrıca gerçekleşen saldırılarda ele geçirilen tutsaklara kötü muamelede bulunmak da uygun karşılanmazdı. Buna karşın saldırıda galip gelen taraf, yenilgiye uğrayan kabilenin neyi var neyi yok her bir varlığına el koyardı. Hayvan sürüleri, su kaynakları, otlaklar, kadınlar ve çocuklar ele geçirilenler arasında idi. Fidyeye ödenerek geri alınmamaları hâlinde ele geçirilen insan kaynakları kabilenin köleleri olarak varlıklarını sürdürmek durumunda kalmaktadırlar.³⁰⁴

Kan davası ve ona bağlı geleneğin sosyal hayat üzerindeki etkisi oldukça yoğundur. Birey ve aileler arasında gerçekleşen çatışmaların birçok örnekte geniş topluluklar arasında gerçekleşen ve uzun yıllar devam eden savaşlara neden olduğu görülmektedir. Çıkış sebebinin ne olduğuna bakılmaksızın herhangi bir çatışmada ölüm vuku bulması durumunda bu çatışmanın büyüyerek kabileler arası savaşa evrilmesi çoğu zaman görülen bir durumdur. Özellikle çatışmada öldüren ve ölen kimseler farklı kabileden iseler ve bu kabileler şan, şeref ve güç bakımından öne

³⁰² Hitti, a.g.e, s. 26.

³⁰³ Nass, a.g.e, s. 82,83.

³⁰⁴ Nass, a.g.e, s. 83.

çıkılmış topluluklarsa kolaylıkla anlaşmaya varmaları düşünülmezdi. Nihai noktada kan davalarının kendileri birtakım anlaşmazlıkların neticesi olarak belirse de bu vakıaların zamanla problemin çıkış nedeninden ayrışarak kan davası savaşı haline dönüştüğüne şahitlik ediyoruz. Yakın akraba toplulukları arasında olsun farklı kabileler arasında olsun küçük bir nedenden ötürü başlayan bir tartışma, çekememezlik, sınır ihlalleri, farklı nedenler dolayısıyla meydana gelen saldırılar ve başkaca sebeplerden dolayı meydana gelen cinayetlerden kaynaklanan bu savaşlar kabilelerin müttefiklerinin de devreye girmesiyle onların önemli ölçüde güç kaybetmelerine hatta yok olmalarına sebep olan savaşları ortaya çıkarmaktaydı.³⁰⁵ Küçük bir tartışma ve başka değersiz nedenlerden ötürü çıkan çatışmaların kan davalarıyla büyümesiyle ortaya çıkan savaşların oldukça uzun sürdüğü vakıalar yaşanıyordu. Tarih kırk yıl ve hatta kimi zaman çok daha fazla süren savaşları kaydediyor. Bu savaşlar neticesinde kabileler bölünüyor, parçalanıyor ve kimi zaman dağılıyordu. Sulh durumu ise ancak güçlü bir aracının devreye girmesiyle artık kabileler savaşa devam edemeyecek kadar zayıfladıklarında mümkün olabiliyordu. Bekir b. Vâil ile Tağlib b. Bekir kabileleri arasında gerçekleşen Besûs Savaşı bir misafire ait devenin yaralanması nedeniyle alevlenen çatışmayla başlayıp aralıklarla kırk yıl sürüyor.³⁰⁶

Kişinin yakınlarının intikam alma konusunda başarısız olmaları ya da intikam almaya güçlerinin olmadığı durumlarda devreye onların birlikte hareket ettikleri kabileler girmektedir. Hay da denilen bu topluluk kişinin savaşlarda birlikte olduğu, saldırılara karşı birlikte çarpıştığı, göç zamanlarında birlikte göçtüğü geniş akraba topluluğudur. Kimi durumlarda bu grup kan parasını kabul etmeyi teklif etse de kan parası almanın eziklik verici karşılığı nedeniyle genellikle kan davaları, genişlemiş toplulukların savaşmalarına neden olmaktadır.³⁰⁷

Hız. Muhammed (sav)'in peygamberliği sonrasında kan davalarının oldukça kritik noktalarda etkili olduğunu görüyoruz. Medine'ye hicretin ardından gelişen seriye ve gazveler ve bunlara tepki olarak karşı saldırılarda kan davaları geleneğinin

³⁰⁵ Şemsüddin Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 14; Nass, a.g.e, s. 120

³⁰⁶ el-Mes'ûdî, a.g.e., c. 2, s. 101; Mackintosh-Smith, a.g.e, s. 95-97; Hitti, a.g.e, s. 89.

³⁰⁷ Patton, a.g.e, s.705,707.

tezahürlerine şahitlik ediyoruz. Ebu Süfyan'ın kendi yönetimindeki Mekkelilerin kervanlarına Medine'den yapılacak saldırıyı önlemeleri için Kureyş'e gönderdiği habercinin Mekke'ye ulaşmasından sonra şehirden ayrılıp kervanı korumak üzere yola çıkıp çıkmama konusunda tereddüt yaşıyorlar. Onların yegâne tereddütleri Benî Bekir b. Vâil'le aralarında bulunan kan davası nedeniyle arkalarından saldırıya uğrayacakları korkusuydu. Bu nedenle alelacele onlarla bir toplantı tertip ederek aralarındaki kan davası problemini karşılıklı anlayış çerçevesinde bitirerek yola çıktılar.³⁰⁸ Kureyş kervanına yapılacak saldırı dolayımında gelişen olayların kritik bir noktasında gene kan davası geleneğinin devreye girdiğini ve Bedir savaşına sebep olduğunu görüyoruz. Ebu Süfyan'ın kervanı saldırı tehdidinden kurtarıp selamete erdirmesinden sonra Kureyş'e tehlikenin geçtiğini ve geri dönmeleri için yazdığı mektubun ardından topluluktan Benî Zühre, kendilerine destek için gelen müttelikleriyle birlikte geri dönerken geriye kalanlar Bedir kuyularına doğru ilerlediler. Burada topluluk arasında geçen tartışmalarda savaşmaları halinde her iki taraftan kayıpların olacağını bu durumun akraba topluluklar arasında düşmanlıkları derinleştireceğine yönelik düşünceler ifade ediliyor. Kervanın selamete erişmesinden sonra topluluğun savaşmak için tek gerekçesi olan Amr b. Hadrami'nin intikamının alınmamış olmasıydı. Bu noktada savaş tehlikesine karşı durmak yönünden Hakîm b. Hizâm topluluğun lideri durumundaki Utbe b. Rebia'ya mütteliki olan Amr b. Hadrami'nin kan parasını ödeyerek savaş gerekçesini ortadan kaldırmasını tavsiye ediyor. Utbe isteklice kan parasını yüklenirken Ebu Cehil'in kin ve nefretiyle savaşma isteği ve onları korkaklıkla suçlamasıyla savaşma yönünde hareket etmek durumunda kalıyorlar.³⁰⁹

Bedir'de Utbe b. Rebîa'nın Amr b. Hadrami'nin kan parasını üstlenerek Müslümanlarla savaşa girmeden geri dönme çağırısı yaptığı konuşmada meydana gelecek savaşla ortaya çıkacak kan davalarının nelere mal olacağına dair beyanı değerlidir. O Mekke topluluğuna hitabında Hz. Peygamber ve arkadaşlarıyla savaşmamayı eğer savaşılırsa arkası gelmez kan davalarının meydana geleceğini

³⁰⁸ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 253,254.

³⁰⁹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 265.

söylüyor. Birbirlerini öldürdüklerinde yakınlarının katiliyle asla bir arada yaşamayacaklarını ve böylece fitne ve fesadın eksilmeyeceğini ifade ediyor.³¹⁰

Bedir Savaşı'nda ileri gelen üyelerini kaybeden Kureyş mensupları hezimet sonrası Mekke'ye döndüklerinde korunması için savaş yaptıkları kervanın bütün mallarının bu savaşta ölenlerin intikamını almak üzere gerçekleşecek savaş için ayrılması hususunda anlaştılar.³¹¹ Kervan'ın mallarını satıp altına çevirdiler ve intikam için yapacakları savaşta kullanılmak üzere Ebu Süfyan'a emanet olarak bıraktılar.³¹² İntikam alma düşüncesinin Uhud savaşına neden olduğu önemli bir noktadır. Daha Bedir savaşının hemen ertesi günü intikam almak için hazırlıklara başlayan Kureyşlilerin lideri Ebu Süfyan'ın Uhud'da savaş meydanında Hz. Ömer'le girdiği münakaşada öldürülmüş olan sahabilerin Bedir'de kendilerinden öldürülenlere karşılık olduğunu söylemesi, intikam alma arzusunun büyük savaşlara meydan verdiğini göstermesi açısından önemlidir.³¹³ Watt'ın değerlendirmesine göre de Uhud savaşına katılan Kureyşlilerin ekserisinin asıl amacı Bedir'de kaybettikleri yakınlarının intikamını almaktı. Bir bütün olarak Müslüman toplumu yok etme amacına ulaşamamış olsalar da çok azı hariç yakınlarının intikamını alarak evlerine döndüler.³¹⁴

Bedir Savaşı'nda kahramanca çarpışan Hz. Hamza'yı öldürmesi için, mızrak kullanmakta maharetli olan Vahşi, Cübeyr b. Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenâf tarafından amcası Tu'ayme b. Adî'in intikamını alması için özgürlüğüne mukabil Uhud'a götürülüyor.³¹⁵ Hind'le birlikte diğer kadınlar şiirler söyleyerek Bedir'de öldürülenleri hatırlatıyor, erkekleri savaşta intikam almaları için çağırıyor, geri kalanlara sürme vererek onlara erkekliklerini hatırlatıcı şeyler yapıyorlardı.³¹⁶

³¹⁰ Muhammed b. Muhammed Avâcî ez-Zührî, **Merviyyâtü'l-İmam ez-Zührî fi'l-Megâzî**, Medine, el-Camiatü'l-İslamiyye, 2004, s. 220.

³¹¹ İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 330; Yâkûbî, a.g.e, c.1, s. 366.

³¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî, **el-Megâzî**, Düz.: Marsden Jones, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1984, c.1, s.274.

³¹³ ez-Zührî, a.g.e, s. 341.

³¹⁴ Watt, a.g.e, s. 28.

³¹⁵ İb. İshâk, a.g.e., c. 1, s. 331.

³¹⁶ Vâkîdî, a.g.e, c.1, s. 287.

Vahşi'nin mızrak atışıyla şehit düşen Hz. Hamza'nın cesedi Bedir Savaşı'nda öldürülen yakınlarının intikamı için Hind bt. Utbe tarafından parçalanıyor. Onunla beraber olan kadınlar öldürülen diğer sahabeye de müsle yapıyorlar. Hind Bedir'de kaybettiği yakın akrabalarının intikamı için olabildiğince acımasız ve insafsızca hunharlıklar gerçekleştiriyor. Ardından Hz. Hamza'nın ciğerini çıkarıp çiğniyor. Arkasından yüksekçe bir yere çıkararak okuduğu şiirle Bedir'in intikamını aldıklarını ilan ediyor.³¹⁷ Hind'in savaş meydanında îrad ettiği şiir tüm çıplaklığıyla intikam düşüncesini ortaya koyar niteliktedir. O bu şiirde Uhud'da Müslümanların başına gelenin Bedir'de yaşananlara karşılık olarak bir ceza olduğunu; kendi yakınlarından öldürülenlerin isimlerini de sayarak alınan neticeyle yüreğinin soğuduğunu, intikamının alındığını ifade ediyor. Bu arada Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşi'ye de teşekkürlerini sunuyor.³¹⁸

Recî' Vak'ası olarak bilinen gazve sonrasında yaşananlar Bedir'de yaşanan kayıpların yarattığı travmanın sonuçları görülmektedir. Vâkıdî'nin aktardığına göre olayın kendisi en başından Benî Lihyân reisi Süfyân b. Hâlid'in intikamını almak için planlanmıştı. Kare ve Adel topluluklarının Müslümanlara karşı yapacakları saldırıyı planlarken üzerinde durdukları önemli bir konu esir alınacak sahabeden bazılarının Mekke'ye Kureyş'in Bedir'de kaybettikleri yakınlarının intikamını almaları için gönderilmesidir. Plan gereği Adel ve Kare'den bir topluluk Hz. Peygamber'e giderek kavimlerinin Müslüman olduğunu ve ondan kendilerine davetçiler gönderilerek İslâm'ın öğretilmesini isterler. Rivayete göre sayıları yedi ve on arasında olan bir topluluğu Hz. Peygamber davetçi olarak gönderiyor. Müslüman davetçiler Lihaynîlârın bölgesine geldiklerinde onlar tarafından haince saldırıya uğruyorlar. Saldırganların sayısı gönderilen davetçi ekibe göre oldukça fazladır. Yüz kişilik kılıç ve diğer savaş alet edevatıyla koşumlu saldırganlar pusuya düşürdükleri davetçilere teslim olmalarını, onları öldürmek istemediklerini ama Mekke'ye satılacaklarını söylerler. Müslümanlardan bir kısmı esir alınsa da Âsım b. Sâbit kafirlerden emân ya da civâr kabul etmeyeceğini söyleyerek kendisi gibi hareket eden arkadaşlarıyla beraber kahramanca savaştılar. Çatışma sonucu esir alınarak

³¹⁷ İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 332.

³¹⁸ İbn Hişâm, a.g.e, 3. cilt, s. 53.

Kureyş'e intikamları için öldürölmek üzere bağlı şekilde götürölen üç kişiden biri olan Abdullah b. Târik yolda bulduğu ilk fırsatta bağlarından kurtulup kılıcına sarılıp çatıştıysa da taşlanarak öldüröldü. Mekke'ye ulaştırılanlardan Hubeyb b. Adî Bedir'de Müslömanlarca öldürölenlerden Haris b. Âmir b. Nevfel'in kızı tarafından yüz deve karşılığı satın alınıyor. Onun seksen miskâl altın karşılığı Huceyr b. Ebî İhâb tarafından kardeşinin oğlu Ukbe b. Hâris b. Âmir için Bedir'de öldürölen babasının intikamını alması için satın alındığı da ifade ediliyor. Zeyd b. Desine ise Safvân b. Ümeyye tarafından Bedir'de öldürölen babasının intikamı için satın alınıyor. Vakıdî'nin aktardığı bilgiler arasında Hubeyb'in haram ay boyunca misafir edildiği ve çok kimseyi kendisine hayran bıraktığı ama intikam töresi gereğince acı şekilde ölümlle yüzleşmek durumunda kaldığı bildiriliyor.³¹⁹

Mekke'nin fethine giden yolda kan davaları dolayısıyla cereyan eden olayların etkisini görmek ve bu davaların tarihte nasıl bir rol üstlendiğini anlamak ačíısından oldukça değerlidir. Benî Huzâa ve Benî Bekir b. Vâil arasında var olan ve kökü çok eskilere dayanan kan davası bu iki kabilenin anlaşmalıları olarak Hudeybiye antlaşmasını akdetmiş olan Hz. Peygamber ve Kureyř'in bir kez daha karşı karşıya gelmelerine neden oluyor. Kureyř'in anlaşmalıları olan Benî Bekir b. Vâil'e, Benî Huzâahlılara karşı yardım etmiş olmaları anlaşmayı ihlal etmek anlamına geliyordu ve Benî Huzâa çatışmanın hemen ardından Medine'ye giderek Hz. Peygamber'e durumu bildirip kendilerine destek olmalarını istediler. Neticede Hz. Peygamber hazırlıklarını yaparak ihlal edilen antlaşmanın verdiği meşruiyetle Mekke'yi fethetmiştir.³²⁰ Bu süreçte kan davaları bağlamında dikkat çeken başka bir husus haram bölge sayılması ve kan dökmenin uygunsuz karşılandığı Mekke'de Benî Huzâa'ya bir süre Bekiroğlularını öldürmeleri için müsaade edilmiş olmasıdır.³²¹

Kan davası geleneğinde köklü değişimlere giden Medine'deki toplumsal yapıyı bir tek "ümmeť" olarak kurgulayan anlayış, kabileleri dışarıdan gelecek saldırılara karşı birleştirmeyi de hedeflemektedir. Sözleşme inananlara birbirlerini diğer insanlara karşı korumayı ortak sorumluluk olarak yüklemektedir. Müslömanlar

³¹⁹ Vakıdî, a.g.e, c. 1, s. 354-363.

³²⁰ el-Ya'kübü, c.1, s. 376.

³²¹ ez-Zührî, a.g.e, s. 768.

için hak olan savaş birbirlerinin intikamını almak için dışarıya karşı yapılan savaştı. Adam öldürmelerde intikam alma sorumluluğu kan bağına bağlı kardeşler ve yakınlarda değil, inanç bağıyla bağlı kardeşlerin sorumluluğu olmaktaydı. Toplumun bir bütün olarak kardeşler olduğu durumda intikam mücadelesi içeride değil daha çok dışarıya karşı yapıldığı için savaşların karakteri de değişmiş olmaktaydı. Bu durumda savaş kan davalarından tamamıyla ayrılmış olmaktaydı ki eski durumda savaşlar tamamıyla intikam töresi üzerinden gerçekleşiyordu. Yeni durumda savaş askeri bir yöne evrilmiş olmaktadır. Sözleşmenin diğer maddeleriyle hiçbir Müslüman kişi ve topluluk, toplumun genelinden ayrı olarak barış anlaşmaları ve benzeri anlaşmalar da yapamamaktaydılar ki bu durum şartların herkes için eşit olduğunu ve dışarıya karşı bütünlüğü işaret ediyordu.³²²

Hız. Peygamber'in toplumunda savaş Allah yolunda gerçekleştirilen bir mücadele olarak değerlendirilmektedir. Savaş ve barış durumlarının temel öge olduğu³²³ Medine'de akdedilen sözleşme savaşmayı yeni toplumla gerçekleştirilmek istenen dini amaçlar için bir araç olarak değerlendirmekteydi. Toplumsal barışın bütün tarafların korumak zorunda oldukları ortak bir amaç olduğu bu durumda savaş sadece dışarıya (kâfirlere) karşı gerçekleştirilebilirdi.³²⁴ Yeni düzende toplum akıtılan kanların intikamını ortak olarak alacaklardır.³²⁵ Burada söz konusu olan kabilelerin kendi içlerindeki birliktelikten daha ziyade onların hepsinin ortak olarak gerek dışarıdan gerekse içeriden akıtılmış olsun, akan kanın hesabını sormalarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer (küfürden) vazgeçerlerse şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir."³²⁶ ve "Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez."³²⁷ mealindeki ayetler aynı içerikle Müslümanlar için savaşmanın din yolunda olması

³²² Wellhausen, Muhammad's Constitution Of Medina, s. 132,133.

³²³ Hamîdullah, **The First Written Constitution**, s. 15.

³²⁴ Arjomand, The Constitution Of Medina, s. 566.

³²⁵ Said Amir Arjomand, "Revolution in Early Islam: The Rise of Islam as a Constitutive Revolution" **Islam in Process Historical and Civilizational Perspectives** içinde, yazar Johann P., Salvatore, Armando, Stauth, Georg Arnason, 125-157, Bielefeld, transcript Verlag, 2015, s.141.

³²⁶ el-Enfâl 8/39.

³²⁷ el-Bakara 2/190.

gerekliliğini belirtmektedir. Fitne olarak değerlendirilen şirkin ortadan kaldırılması³²⁸ bütün Müslümanlar için bir görev, üzerlerine bir vazife olmaktadır. Savaş konusunda dikkat edilmesi gereken husus aşırılıktan uzak durulmasının gerekliliğidir. Taberî değerlendirmesinde Allah yolunda yapılan savaşta her durumda kadın, çocuk, yaşlı ve benzeri savaş harici olan kimselerin öldürülmesinin haram kılındığını ifade ediyor.³²⁹ Genel çerçevede değerlendirdiğimizde intikam almanın Hz. Peygamber döneminde savaşlara neden olmaktan çıkarılma yoluna girildiği ama bunun yerine savaşmanın dini idealleri gerçekleştirmenin aracı olarak değerlendirildiğine şahitlik ediyoruz.

İslam savaşmayı Müslümanlar için bir zorunluluk olarak belirlemektedir. Bu zorunluluk tıpkı namaz, oruç ve benzeri ibadetler gibi onların inanmış olmalarının doğal bir gerekliliği durumundadır. Bakara sûresi 216. ayet bu durumu tartışmasız şekilde ifade açıklamaktadır: “Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” Hoşlarını gitsin ya da gitmesin savaşmak onlar için bir farzdı ve belki onların hoşlarına gitmeyecek bir durum onlar için güzel sonuçlar doğuracaktı. Tevbe sûresinin 111. ayetinde ise: “Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık, onlar Allah yolunda savaşsınlar, öldürsünler ve ölsünler. Allah bunu Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'da kesin olarak va'detmiştir. Kimdir sözünü Allah'tan daha iyi yerine getiren? O halde, yapmış olduğunuz bu alışverişten dolayı sevinin. İşte asıl bu büyük başarıdır” buyruğu Müslümanların dünya hayatından vaz geçmeleri, bütün bir hayatlarını ve varlıklarını Allah yoluna adamalarını istemektedir. Ayetin indiği bağlam Akabe biatlerinde Medine'den gelen müzakerecilerle yapılan görüşmelerin yapıldığı süreç olarak ifade ediliyor. Hz. Peygamber'i Medine'de misafir etmenin savaşı göze almayı gerektirdiğinin farkında olan Medinelilerin bu konuyu sormalarından sonra inzal olan ayet onlara canları ve

³²⁸ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c.2, s. 115; Taberî, a.g.e, c. 3, s. 300.

³²⁹ Taberî, a.g.e, c. 3, s. 292.

malları karşılığında savaşmayı emretmekteydi³³⁰ ki bu savaş biteviye devam etmiş Müslümanlar Allah yolunda savaşmış, öldürmüş ve ölmüşlerdir.



³³⁰ Taberî, a.g.e, c. 12, s. 5-7.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN VE KÜLTÜR

2.1. Kan Davası Töresi ve İnanışlar

Kan davası töresini Arap kültür ve medeniyeti bağlamında araştırmak istediğimizde dil ve edebiyat oldukça verimli bir alan olarak görülmektedir. Özellikle İslam öncesi için sözlü edebiyatın, şiirin yaygınlığı ve bunlara verilen önem göz önünde tutulursa konunun önemi daha iyi anlaşılabilecektir. Arabistan ve onun kültürünün önemli bir paçası olan din ise İslam öncesi inanışları dahil olmak üzere müteâl olanla ilişkili olsa da topluma hitabı dil üzerinden gerçekleşmekte ve dilin sahip olduğu kültürel derinlik ve onun sınırlıkları içerisinde ifade bulmaktadır. Bu hitap her durumda muhatabı olduğu toplumun pratikleriyle de ilişkili olmak durumundadır. Bu bakımdan kan davası töresinin toplumsal yapıdaki karşılığını törenin dile yansımaları üzerinden değerlendirmek hem kültürel alandaki hem de dine müteallik yönlerini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Güçlü ve etken bir olgu olarak kan davası töresinin Arap dilinde kendine has özel kavram, tamlama ve dilin diğer ifade biçimlerinde karşılıklarının olduğu görülmektedir. Ölüm, öldürme ve ilişkili kavramların dildeki kullanımları üzerinde durmak konumuz açısından aydınlatıcı olacaktır.

2.1.1. Ölüm ve katl

İntikam töresinin birey ve toplum hayatındaki önemini kavramamız bireyin ve toplumun hayata ve ölüme nasıl yaklaştıklarıyla doğrudan ilintilidir. Bu bakımdan genel hatlarıyla da olsa ölüm ve katl kavramlarını değerlendirmek yerinde olacaktır.

Arap zihninde ölüm kişinin bulunduğu halden başka bir hale geçişini ifade eder. O Allah'ın var ettiği yaratılmışlardan bir yaratıktır.³³¹ Ölüm ruhun bedeni terk etme, ruh taşınamama durumudur.³³² Normal yollardan kişinin kendi doğal ömrünü tamamlamasıyla gerçekleşen ölüm ruhun burundan çıkarak vücuttan uzaklaşmasıyla gerçekleşir. Burun hayatın sonlandığı ölümün gerçekleştiği yer olmaktadır.³³³ Hayatta olmanın zıddı olarak değerlendirilir. Ölüm, yoksunluk, hareketsizlik ve benzeri durumları ifade etmek için kullanılan mevt (موت) kelimesinin kullanılabilirliyi olmasa dikkat çekicidir. İçinde ruh olmayan şey hayatta olmanın (ضد الحياة) aksi olarak ölüdür (الموت).³³⁴ Yanan odun ateşinin sönmesi ve közünün kül halini almasıdır. Su kaynağının kaybolması, toprağın çoraklaşması ölüm halidir. Sıcaklığın yerini serinliğe bırakması, manalarını görmekteyiz. Aklın ve hareketin kişiden uzaklaşması nedeniyle uyku da ölüme benzetilir. Arap aklında ölüm hareketsizlik olarak değerlendirilir ki “rüzgâr öldü” (ماتت الريح) ifadesi rüzgârın sakinleştiği anlamındadır. Hareket kuvvetinin sonlanmasının yanında akli melekelerin ve hislerin kaybolması ölüm hallerindendir. Hüzün ve hayatı tahrip eden korku da ölümlerle bir tutulmaktadır. Uyku (المنام) ölüm hallerinden bir haldir ve “hafif ölüm” olarak nitelendirilmektedir. Ölümse ağır (derin) uyku (النوم الثقيل) olarak görülür. Ölümün yoksulluk, yaşlılık ve benzeri meşakkatli durumlar için de kullanılması söz konusudur. Malını mülkünü kaybedilmesi, deve benzeri değerli hayvanların telef olması da yine ölümlerle eş değer tutulur ve ölüm olarak adlandırılır. Önemli bir husus ise evladı öldürülen ya da düşük yapan kadının da ölü olarak nitelendirilmesidir. Aynı şekilde evladı ya da yakını katledilen adam için de ölü nitelemesi kullanılır. Ekilip biçilmeyen verimsiz topraklarla sahibi olmayan ve faydalanılmayan araziler de ölüdür. Akli olmayan kişi de ölüdür (رجل موتان). Ölümle dirim arasında kendisinden geçmiş olarak varlığını sürdüren kişiler de yine bir nevi ölü

³³¹ el-Ezherî, a.g.e, c. 14, s. 244.

³³² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî Zeynuddîn er-Râzî, **Muhtârû's-Sihâh** (nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed), Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1999, s. 301.

³³³ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî el-İsfahânî el-Merzûkî, **Şerhu Dîvânû'l-Hamâse** (nşr. Ğarîd eş-Şeyh), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, s. 88.

³³⁴ Zeynuddîn er-Râzî, a.g.e, s. 301.

nitelendirmesiyle değerlendirilir (الموتة).³³⁵ Bu hal üzere kişinin uzun yıllar varlığını sürdürmesi mümkün olabilmektedir.³³⁶ Uyku hali ya da sarhoşlukta olduğu gibi kişi kendine gelirse (iyileşme durumunda) akli da kendisine gelmiş olur.³³⁷

Arap kültüründe ölümün, öldürmenin ve ölünün çok çeşitli isimlerle adlandırıldığını görmekteyiz. Bu adlandırma kişinin nasıl öldüğü ve ölüm sebebine bağlı olarak farklılıklar gösterir. Renkler sınıflandırmalarda kullanılan önemli araçlardır. Renklerden kırmızı ve siyah ölümdaki şiddeti ifade etmek için kullanılırlar.³³⁸ Zorluk ve şiddet ifade eden kırmızı ölüm (موت الأحمر) katledilmeyi ve bu katil durumundaki kan akıtılması durumunu ifade etmektedir.³³⁹ Kırmızı ölüm kılıçla gerçekleşir, şiddetli ve hızlıdır.³⁴⁰ Siyah ölüm (الموت الأسود) suda boğularak ölmek, kişinin nefesinin kesilerek ölmesi ve farklı şekillerde nefesin kesilerek öldürülmesi durumunu ifade etmektedir.³⁴¹ Suda boğulmanın beyaz ölüm olarak değerlendirildiği de söz konusu olmuştur. Ateşte yanarak feci şekilde gerçekleşen ölümler de siyah ölüm olarak ifadelendirilmektedir.³⁴² Kişinin açlık nedeniyle ölmesi durumuna onun halsizlik, yoksunluk ve benzeri sebeplerle gözlerinin ferinin sönmesi ve göz renginin bir nevi toza dönüyor olasından dolayı tozlu ölüm (الموت الأغبر) denilmektedir.³⁴³ Diğer yandan açlıktan bitap düşerek ölen kişinin gözünde her şey toza dönmektedir ki ifade çaresizlik ve yoksunluğun derinliğine dikkat

³³⁵ İbn Manzûr, a.g.e, c. 2, s. 92-94; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî el-Meydânî, (ö.518/1124), **Mecma'u'l-Emsâl** (nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), I-II, Beyrut, Dâru el-Ma'rife, 1979, c. 2, s. 161; ez-Zemahşerî, a.g.e, c. 2, s. 345.

³³⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî el-Câhîz, **el-Hayevân** (nşr.), Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, c. 2, s. 369.

³³⁷ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 5, s. 106.

³³⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, **Garîbu'l-Hadîs** (nşr. Huseyn Muhammed Şeref), Kahire, 1984, c. 4, s. 371-372.

³³⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **Garîbu'l-Hadîs** (nşr. Abdullâh el-Cebbûrî), Matba'atu'l-Ânî, Bağdâd, 1977, c. 3, s. 684.

³⁴⁰ Muhammed Emîn b. Fadlillâh b. Muhibbiddîn ed-Dimeşkî el-Muhibbî, **Nefhatu'r-Rayhâne ve Raşhatu Tılâi'l-Hâne**, Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967, c. 2, s. 203.

³⁴¹ el-Ezherî, a.g.e, c. 14, s. 205.

³⁴² Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm** (nşr. Alî Dahrûc), I-II, Beyrût, Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, 1996, c. 2, s. 1669.

³⁴³ Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdil'azîz b. Muhammed el-Endelusî Ebû Ubeyd el-Bekrî, **Semtu'l-Lâfî fi Şerhi Emâli'l-Kâfî** (nşr. Abdul'azîz el-Meymenî), I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c. 1, s. 229.

çekmektedir.³⁴⁴ Herhangi bir hastalığa bağlı olmadan doğal yollardan hızlıca gerçekleşen (فَلَأَتْهُ) ölümler beyaz ölüm olarak isimlendiriliyorlar.³⁴⁵ Beyaz nitelemesi herhangi bir hastalık ya da başka bir nedenin kişinin rengini değiştirmemesinden mühlhem olarak kullanıldığı anlaşılıyor.³⁴⁶ Adlandırmaya neden olan diğer nokta ise kişinin ölüm anında renginin beyaza dönüyor olmasıdır.³⁴⁷ Hastalık ve özellikle uzun süre sıkıntı veren ağır hastalıklarla gerçekleşen ölümler sarı ölümlerdir (الموت الأصفر).³⁴⁸ Kişinin kendi yatağında doğal ömrünü tamamlaması sonucunda ölmesi durumunda ise bu hatf ölümü (حتف الموت) olarak değerlendirilir.³⁴⁹ Cinayet ve benzeri durumlarda olduğu gibi dışsal bir nedene dayalı olarak gerçekleşmeyen ölümlerde kişinin ruhu onun burnundan uzaklaşarak bedenini terk eder ve ölüm gerçekleşir.³⁵⁰

Ölümün nasıl gerçekleştiği konusu ve ölümün nedeninin ne kadar önemli olduğu ve vurgulandığını gösteren ifade hatfdır (الْحَتْفُ). Bu ibare ölümü ifade eden ve yaygın kullanımı olan bir terimdir. Daha çok kişinin doğal yollardan ölümünde ruhunun, nefesi çıkar gibi, burnundan çıkmasıyla gerçekleşen ölümleri ifade etmek için kullanılıyor olsa da aslında kelime darabe (ضَرْب) gibi bir fiildir.³⁵¹ Kelimenin fiil olarak kullanımının yaygın olmadığı, helak olmayı ifade ettiği ama daha çok kişinin herhangi bir darbeye maruz kalmadan, yanma, boğulma, katl ve benzeri durumlar dışında kişinin yatağında normal olarak ölümünü ifade etmede kullanıldığı görülmektedir. İnanişâ göre kişi yaralanmalar sonucu ölürse onun ruhu yarısından çıkar ama hasta yatağında ölen kişi için ise onun ölümü nefes yollarından olmaktadır. Ağızdan çıkması söz konusu ediliyor olsa bile daha çok ruhun burundan çıktığı şeklinde ifade edilmesidir (مَاتَ فُلَانٌ حَتْفَ أَنْفِهِ، حَتْفَ فِيهِ، حَتْفَ أَنْفِيهِ)³⁵²

Hiz. Adem'in oğulları Habil ve Kabil hikayesinde nefsinin öldürme arzusuna yenik düşen ve kardeşini öldüren Kabil'in fiili insanlık tarihimizin de bir özetidir.

³⁴⁴ Ebû'l-Abbâs Kemâluddîn Ahmed b. Abdilmü'min b. Mûsâ b. Îsâ el-Kaysî eş-Şerîşî, **Şerhu'l-Makâmât e-Harîrî**, Beyrut, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 386.

³⁴⁵ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 5, s. 29.

³⁴⁶ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 18, s. 252.

³⁴⁷ eş-Şerîşî, a.g.e, c. 1, s. 386.

³⁴⁸ et-Tahânevî, a.g.e, c. 2, 1669.

³⁴⁹ Ebû'l-Fadl İyâd b. Mûsâ b. İyâd b. Amrûn el-Yahsubî el-Kâdî İyâd, **Meşâriku'l-Envâr Alâ Sıhâhi'l-Âsâr** (nşr.), I-II, Tunus, el-Mektebetü'l-atîka, Kahire, Dârü't-türâs, 1978, c. 1, s. 178.

³⁵⁰ el-Munâvî, a.g.e., c. 1, s. 118; ez-Zebîdî, a.g.e, c. 30, s. 229.

³⁵¹ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 23, s. 115.

³⁵² el-Ezherî, a.g.e, c. 4, s. 257; İbn Manzûr, a.g.e, c. 9, s. 38; ez-Zebîdî, a.g.e, c. 23, s. 115-116.

“Nefsi ona kardeşini öldürmeyi teşvik etti ve onu öldürdü” (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ)³⁵³ İbrahîmî dinler için bu öldürme (القتل) eylemi tarihin bir nevi başlangıcıdır ve sonrası bu iki kardeşin hikayesinde olduğu gibi iyilik ve tevazu ile nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmenin hikayesidir. Bu yönüyle katl ölüm kadar hayatımızın bir gerçeği ve onun farklı bir çeşididir. Nihayetinde ölümle eş olarak görülse bile tam manasıyla bu durum gerçeği yansıtmaz. Birincisinde kişi kendisi ölür (مات) ama ikincisinde öldürülür (قُتِل). İki durumda da ruh bedenden ayrılır ama fiilin gerçekleşme durumuna göre ikincisi öldürmedir ve nihayetinde ölüm olarak değerlendirilir.³⁵⁴

Arapçada öldürme eylemi için kullanılan kelime kökünün insan öldürmenin yanında başkaca nesneler için kullanıldığında onların asli özelliklerinin kaybolması anlamını ifade ettiğini görmekteyiz. Kişi “şarabı öldürdüm” (قَتَلْتُ الشَّرَابَ) dediğinde şaraba su katarak onu şarap olmaktan çıkarttığını, şarabın keskinliğini azalttığını ifade etmektedir.³⁵⁵ Farklı vezinlerde farklı durumları ifade etseler de bizatihi ölme ve öldürme manasıyla bağıntılı kullanımlarında aynı manayı görmekteyiz. Bir kadına karşı yoğun aşk besleyen adamın bu aşk yüzünden öldüğü kadının onu öldürüldüğü ifade edilmekle adamın derin bir tesir altında kaldığı ifade edilmektedir. Aynı düşünce cinler tarafından öldürülme anlayışı için de geçerli olmaktadır.³⁵⁶ Bazı kullanımlarda “Allah’ın öldürmesi” ifadesini tartışan dil alimleri bu ifadenin ilk anlamıyla muhatapların ölmediği (مات) ama daha çok onların etkisiz hale geldiği, Allah’ın onları lanetlediği gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedirler.³⁵⁷ Ölüm ve katl arasındaki bariz fark katlin bedenin fesada uğraması, sadece kişinin hareketinin sonlandığı gerçeğidir. Hareketteki tükenişin bizatihi insan eliyle gerçekleşmesi de katl için önemlidir. Ölüm durumu da hareketin ve hayatın sona ermesidir ancak bu durumda söz konusu olan “Allah’ın fiilidir.” Katl durumunun aksine bünye

³⁵³ Mâide 5/30

³⁵⁴ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, **el-Mufredât fî Ğarîbî'l-Kur'ân** (nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî), Dimeşk, Beyrût, Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412H., c. 1, s. 655.

³⁵⁵ Ebû Nasr el-Cevherî, a.g.e., c. 5, s. 1798.

³⁵⁶ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 30, s. 232-233.

³⁵⁷ İbn Manzûr, a.g.e, c. 11, s. 549; ez-Zebîdî, a.g.e, c. 30, s. 234-237.

sağlamdır. Kişi hapsedilerek ölüme terkedilse ve orada kendisine fiziksel olarak zarar verilme bu durum bile katl olarak değerlendirilmez.³⁵⁸

Düşmanların katl kelimesinin türevleriyle de ifade edildiği (قَتَلَ/الْقَتْلُ) görülmektedir. Karşı karşıya çatışmada olan iki muharip için yine aynı şekilde kelimenin türevi kullanılır (قَتْلَان). Cehalet ve şerrin zıddı olarak da düşmanlık ifade edilir ve bu düşman (مُقْتَل) alim kişidir.³⁵⁹ Savaşan bir topluluk için savaşçılar (المُقْتَتِلُونَ) ibaresi aynı şekilde katl kelimesinin türevi olarak kullanılır.³⁶⁰

Renklerle ifade edilen ölüm çeşitleriyle birlikte değerlendirilmesi gereken bir konu da katl yani öldürme çeşitleridir. Ölüm katletme ya da farklı bir neden dolayısıyla gerçekleşiyor olması onun bir sonuç olduğunu, kişinin hayatının sonlandığını ifade ediyor. Ölüm çeşitlerinde görüldüğü gibi onun birçok çeşidi kasıtlı şekilde katl durumlarıyla gerçekleşiyor. Kırmızı ölümden bu durum kılıçla ya da başka bir savaş aletiyle kişinin kanının akıtılarak gerçekleşmektedir. Araplar öldürmeleri de maksat ve gerçekleşme durumlarına göre farklı isimlerle tasnif etmektedirler.

Suikast (اغتيال/المُغْرَبَلَة) sonucu gerçekleşen ölümler katl çeşitlerinden bir tanesidir. Kişi kendini gizler ve düşmanını ansızın onun haberi olmadan öldürür. Ya da aldatmalarla çatışma durumu yokken oyuna getirilerek gerçekleştirilen ölümlerdir (الْفَتْك).³⁶¹ Çoğunlukla katil öldürülecek kişinin tanıdığı bir arkadaşdır.³⁶² Gece ya da gündüz maktul öldürüleceği yere başına gelecekten habersizce güven hissi içerisinde ulaşır ve burada öldürülür.³⁶³ Bu yer dağlık bir alanda olabilir.³⁶⁴ Hz. Peygamber mümin kimsenin diğer bir mümini oyuna getirerek öldüremeyeceğini, kişinin imanının

³⁵⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el-Askerî, **Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye** (nşr.), Kum, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412H., s. 420.

³⁵⁹ Ebû Nasr el-Cevherî, a.g.e, c. 5, s. 1789; İbn Manzûr, a.g.e, c. 11, s. 551.

³⁶⁰ Ebû Mûsâ Muhammed b. Omer el-İsbehânî Ebû Mûsâ el-Medîni, **el-Mecmû'u'l-Muğîs fi Garîbî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs** (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî), Mekke, 1406-1408, c. 2, s. 665.

³⁶¹ Ebû el-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, **el-Muhassas** (nşr. Halîl İbrâhîm Ceffâl), I-V, Beyrût, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1996, c. 2, s. 68; el-Kâdî İyâd, a.g.e, c. 2, s. 145.

³⁶² İbn Sîde, a.g.e, c. 1, s. 276.

³⁶³ el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Mufaddal b. Seleme (ö.290/903), **el-Fâhir**, (nşr. Abdul'alîm et-Tahâvî), Beyrût, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1960, s. 254.

³⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, **ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs** (nşr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin), I-II, Beyrût, Muessesetu'r-Risâle, 1992, c. 2, s. 15.

buna engel olacağını ifade ediyor.³⁶⁵ Haram aylarda ve Mekke’de haram bölgede adam öldürmenin haram kabul edilmesi dolayısıyla güvenlik hissiyle hareket eden kimselerin öldürülmesi durumu da yine sinsice öldürülenler (الفُتْك) olarak değerlendiriliyor. Bu durumda kişi özellikle intikamını almak için normal şartlarda ulaşamayacağı ya da gücünün yetmeyeceği kişileri kolaylıkla öldürebilmektedir.³⁶⁶

Pusu kurmak yoluyla gerçekleştirilen cinayetler (suikastlar) başka bir katl çeşidi (الغيلة) olarak değerlendirilir. Kişi kendini bir yere gizler ve öldüreceği kişiye saldıracağı anı ve pozisyonu bekler, hedefi plana uygun şekilde istediği yere geldiğinde ise onu öldürür.³⁶⁷ Fetk türü öldürmelerden farklı olarak bu nevi öldürmenin temeli kâtilin gizlenerek bu işi gerçekleştirmesidir.³⁶⁸ Öldürülen kişi içinse durum farklı değildir. O öldürüleceğinden habersizdir ve bunu hissetmez.³⁶⁹

Öldürülmeme konusunda kendisine emân verilen kişinin öldürülmesi (الغدر) ise ayrı bir katl türüdür.³⁷⁰ Açık bir ihanet örneği olan bu öldürme kabul görülen ve onaylanan bir tutum olarak görülmez.³⁷¹ İster savaş durumu olsun ister başka durumlarda sığınma istemiş ve kendisine korunma verilmiş kimsenin öldürülmesi ihanet olarak görülür ve kerahetle karşılanır. Savaş durumunda ise Hz. Peygamber hile yapmanın imkânına müsaade vermektedir.³⁷² Kişiye emân verilmeden savaş esnasında esir alınan ya da farklı şekillerde hapis tutulan kişilerin öldürülmeleri esnasında karşı koyamadan katledilmeleri durumuna ise sabır ölümü (قتل الصبر) denilmektedir.³⁷³

³⁶⁵ Ebû Ubeyd, a.g.e, c. 4, s. 198-199; el-Ezherî, a.g.e, c. 10, s. 86.

³⁶⁶ Ebû Ubeyd, a.g.e, c. 5, s. 6-7.

³⁶⁷ Ebû Ubeyd, a.g.e, c. 4, s. 198; el-Mufaddal b. Seleme, a.g.e, s. 254.

³⁶⁸ el-Ezherî, a.g.e, c. 10, s. 87; İbn Sîde, a.g.e, c. 2, s. 68; Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, **Ğarîbu'l-Hadîs**, (nşr. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî), I-III, Dîmeşk, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1982, c. 2, s. 165.

³⁶⁹ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 30, s. 138.

³⁷⁰ el-Mufaddal b. Seleme, a.g.e, s. 254; İbnu'l-Enbârî, a.g.e, c. 2, s. 15.

³⁷¹ el-Merzûkî, a.g.e., s. 599-600.

³⁷² el-Hattâbî, a.g.e, c. 2, s. 165.

³⁷³ Ebû'l-Munzir Seleme b. Müslim b. İbrâhîm es-Suhârî, **el-İbâne fi'l-Luğati'l-Arabiyye** (nşr. Abdülkerîm Halîfe vd.), I-IV, Meskat, Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999, c. 3, s. 381; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, **ez-Zâhir fi Ğarîbi Elfâzi's-Şâfi'î** (nşr. Mes'ud Abdu'l-Hamîd esSa'denî), Kahire, Dâru't-Talâ'î, s. 237.

Katletmede kullanılan alet ve ölüm anına göre de farklı isimlendirmeler kullanılmaktadır. Bir kimse bir şeyle vurularak ya da kendisine bir şey fırlatılarak bulunduğu yerde ani şekilde öldürülürse onun ölümü el-ga's (القصاص) olarak adlandırılmaktadır.³⁷⁴ Belirgin vasfı ani ve hızlı gerçekleşmesidir.³⁷⁵ Hızlı gerçekleşen katl dışındaki ölümler için de aynı ifade (القصاص) kullanılır.³⁷⁶ Ayrıca katl durumunda gerçekleşen hızlı ölümlerse züâf (الذعاف) olarak adlandırılırlar.³⁷⁷ Diğer yandan hızlıca gerçekleşen öldürmelerin mızrakla gerçekleşmesine ise t'an (الطنعن) denilmektedir.³⁷⁸

Ölüm Arap bireyi için kendisinden kaçınılan uzak durulan şey değildir. Çatışmalarda öldürmek ve öldürülmek istenilen ve arzulanan bir mefhumdur. Yatağında ölmek geride kalanlar için kıvançtır.³⁷⁹ En şerefli ölüm kişinin çatışma esnasında kılıç ve mızrak benzeri bir araçla kanının akıtılarak gerçekleşendir. Özellikle çatışmanın gerekli, sulhun kabullenilmesinin uygunsuz karşılandığı durumlar için ifade edilmek gerekirse ölüm (öldürülmek) en büyük keremdir.³⁸⁰ Ölümün kaçınılmaz olduğu çatışmalara girmeyi göze alan kişi ve topluluklar (المستमित) için ölesiye çarpışmak, ölümden korkmamak ve onu istemek övünçtür. Ölümü içselleştirmiş olarak ondan korkmadan ölümüne savaşmak en önemli şecaat göstergelerindendir.³⁸¹

³⁷⁴ el-Ezherî, a.g.e, c. 14, s. 205; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **el-Cerâsîm** (nşr. Muhammed Câsim el-Hamîdî), Dimeşk, Vezâratu's-Sekâfe, c. 1, s. 454.

³⁷⁵ Ebû Amr İshâk b. Merrâr Ebû Amr eş-Şeybânî, **Şerhu'l-Mu'allakâtî't-Tis'a** (nşr. Abdulmecîd Hemmû), Beyrut, 2001, s. 90.

³⁷⁶ Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî Neşvân el-Himyerî, **Şemsu'l-Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-Arab min el-Kulûm** (nşr. Huseyn b. Abdullâh el-Umerî v.dğr), I-XI, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1999, c. 8, s. 5564.

³⁷⁷ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 23, s. 315.

³⁷⁸ İbn Manzûr, a.g.e, c. 13, s. 267.

³⁷⁹ Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih, **el-Ikdu'l-Ferîd**, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983, c. 6, s. 233.

³⁸⁰ el-Merzûkî, a.g.e, s. 86-89.

³⁸¹ el-Meydânî, a.g.e, c. 2, s. 161; ez-Zemahşerî, a.g.e, c. 2, s. 345.

2.1.2. Ruh, nefis ve kan

Kan davası töresinin niçin çok güçlü şekilde kendini gösterdiği ve etkili olduğu gerçeği toplum havsalasında mevcut olan ruh, nefis ve kan anlayışıyla doğrudan ilintilidir. Bu kavramların mahiyetlerine vakıf olmak kan davası töresinin asıl muharrik nedenlerini de anlamamızı sağlar. Normal yollardan ölen kimsenin matemiyile öldürülmüş olan kimsenin mateminin niçin farklılık gösterdiği bu iki ölüme karşı insanların duygusal olarak verdikleri tepkilerin mahiyetindeki ayrılık ruha yüklenen anlamda gizlidir.

Nefis, ruh ve kan kavramlarının kendilerine has ayrı anlamları olmakla birlikte insanın benliğini ifade etme hususunda hemen hemen aynı karşılığa denk geldikleri görülmektedir.³⁸² Bazı dil alimleri bu üç kelimeyi birbirlerinin müradifi olarak kullanırken onlardan bir kısmı ise bazı nüansları zikretmektedirler.³⁸³ Konu bağlamındaki tüm mülâhazaları tartışmak bu araştırmanın kapsamını aşmakla birlikte gerekli ölçüde değerlendirileceklerdir. Akıllı olan ve kişinin temyiz kabiliyetini ifade eden bir nefsin yanında kişinin hayatta olmasına olanak veren ruhsal bir nefis taşıdığı zikredilmektedir. Ölüm uyku benzerliğinde kişi uyuduğunda akli melekesi Allah tarafından kabzedilirken onun hayatta olmasına ve nefes almasına olanak veren ruhu ancak kişi öldüğünde kabzedilmektedir.³⁸⁴ Ruh kendisiyle bedene hayat verilen nefstir.³⁸⁵ Aynı şekilde nefis kişinin vücudunda dolaşan kan olarak da görülmektedir.³⁸⁶ Öyle ki nefis kişinin kanıyla birlikte onun cesedini terk eder.³⁸⁷ Kişinin cesedi de onun nefsidir ya da nefsin bir başka nevidir demek mümkündür.³⁸⁸ Cesedin nefis olduğu ifadesinin mecaz olduğu da ifade edilmektedir.³⁸⁹

³⁸² İsmail b. Abbâd b. el-Abbâs Ebû'l-Kâsım et-Tâlekânî es-Sâhib b. Abbâd, **el-Muhît fi'l-Luğa**, (thk. Muhammed Hasan Âl-i Muhammed Hasan Âl-i

Yasin), I-XI, Beyrut, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994, c. 2, s. 267; İbn Manzûr, c. 4, s. 234.

³⁸³ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, **Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb** (nşr. Ahmed Muhtâr Umer), I-IV, Kâhire, Müessesetü dâri's-şâ'b li's-sahâfe, 2003, c. 1, s. 114.

³⁸⁴ el-Ezherî, a.g.e, c. 13, s. 8; İbn Manzûr, c. 4, s. 235; İbnu'l-Enbârî, a.g.e, c. 2, s. 374.

³⁸⁵ es-Sâhib b. Abbâd, a.g.e, c. 1, s. 248.

³⁸⁶ Ebû Nasr el-Cevherî, a.g.e, c. 3, s. 984.

³⁸⁷ ez-Zebîdî, c. 16, s. 560.

³⁸⁸ İbn Manzûr, c. 4, s. 235.

³⁸⁹ ez-Zebîdî, c. 16, s. 560.

Cahiliye Araplarının ruh tasavvurlarında kanın önemli bir yeri vardır. Onlara göre ruh kanda yaşar. Ruhla nefis müradif kelimeler olarak da kullanılmaktadır. İnsanın beyni ruh için merkezi öneme sahiptir. Hatta ruhu insanın kafa tasında yaşayan bir kuş olarak da değerlendirirler ki o insanın ölümüyle birlikte bedeni terk etmektedir. Birbirine geçmiş ruh-kan-nefs-beden algısında insan maddi ve manevi varlık olarak değerlendirilmektedir. Kimi zaman beden ve ruhun birlikte aynı şeyi ifade ettiği görülse de asıl tasavvur ruhun bedenden ayrı bir mefhum olduğudur. Kanla mündemiç ruh inanişinde akan kan aynı zamanda insanın ruhudur.³⁹⁰

Hayatta olmanın karinesi olarak görülen ruh oldukça narin ve rüzgâr cinsindendir. Kişinin göğsü ve kalbi onun barındığı yer olarak görülmekle birlikte bütün vücuda da yayılır.³⁹¹ Kanın vücut için önemi ve onsuz hayatın devamının mümkün olmaması gerçeği ruhun onunla doğrudan bağlantılı ve barınak olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Aynı şekilde kişinin bedeninde tabii olarak var olan hava ve sıcaklığın beyin ya da kalp tarafından üretildiği düşünülmektedir. Ruh bu sıcaklıkla mündemiç hava cinsi bir varlıktır.³⁹² Kanın bir cüzlerinden olarak değerlendirilen buhar benzeri latif bir varlık olarak “kalp ruhu” ve “can ruhu” olarak bütün vücutta dolaşan ruhtur şeklinde bir algı da mevcuttur.³⁹³ Ölüm anında ruh normal nefes yollarından vücutu terk etmektedir. Kişi ölüm döşğinde hayatını sonlandırdığında onun ruhu burnundan çıkıp giderken³⁹⁴ cinayet durumlarında durum aynı olmamakta kişinin ruhu açılan ölümcül yaradan onun bedeninden uzaklaşmaktadır.³⁹⁵

Ruhun bizatihi kan olduğu veya kanın ruhta mündemiç varlık gösterdiği düşüncesi ayrı ayrı zikredilen hususlardır. Bazı alimler ruhun kirlenmişlikten uzak halis kandan meydana geldiği cesedin ruhtan ayrı bir şey olmadığı hayatın ruh olduğu düşüncesini ifade etmektedirler. Burada nefis ruhun müteradif diğer bir ifadesi

³⁹⁰ Cevâd Ali, a.g.e, c.6, s.239; Al-Azmeh, a.g.e, s. 247; Ayrıca bak. Ali Çelik, **İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları**, İstanbul: Beyan Yayınları, 2004, s. 131.

³⁹¹ Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e, s. 261.

³⁹² et-Tahânevî, a.g.e, c. 1, s. 279.

³⁹³ et-Tahânevî, a.g.e, c. 1, s. 583.

³⁹⁴ es-Sâhib b. Abbâd, a.g.e, c. 2, s. 267.

³⁹⁵ Shaikh Inayatullah, "Pre Islamic Arabian Thought" c. 1, **A history of Muslim philosophy** içinde, yazan M. M. Sharif, 126-135. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1963, s. 132.

olmaktadır.³⁹⁶ Kalbe ait özel bir kan türünün (المهجة) varlığı ve ruhun bu kanda mündemiç olduğu düşüncesi Arap zihninde yer eden önemli bir inanıştır. Kalp kanı (دم القلب) ifadesiyle anılan bu sıvı çıktığında ruh da bedenden ayrılmış olur. Kişinin nefsi çıktı denildiğinde de bu onun ruhuyla aynı anlamdadır. Araplar kişiyi öldürdüklerinde kalp kanı akıttıklarını ifade ederler ki bu o kişiyi öldürdükleri anlamınadır.³⁹⁷ Mühce ifadesinin mecaz anlamda kalp kanı olarak doğrudan kişinin ruhunu ifade ettiği aynı şekilde onun nefis olduğu da ifade edilmektedir. Kişinin mühcesinin (kan) çıktığının ifade edilmesiyle onun ruhunun/nefsinin de çıkmış olduğu belirtilmiş olunmaktadır.³⁹⁸

Cahiliye Araplarının ruha yükledikleri anlam ve onun mahiyetinin ne olduğu konusunda farklı yaklaşımların olduğunu ifade etmiştik. Bu yaklaşımlarda ilk bakışta tenakuz varmış gibi görünse de aslında birbirini tamamlayan düşünceleri ifade ettiklerini belirtmek mümkündür. Ruhun safi kan olduğu düşüncesinin yanında onun insan bedeninde hava olduğunu ifade eden görüşler vardır. Kişinin kanı çıktığında onun için hayat durur. Yine kişinin hayatı ısı ve neme bağlıdır ki bu ikisi olmadığında da hareket olmaz. Bir başka yaklaşımsa ruhun kişinin bedeninde bir kuş olarak varlık gösterdiğidir. Kişi öldüğünde ya da öldürüldüğünde onun ruhu kuş olarak kendisiyle birlikte kalır, uzaklaşmaz. Kabrinin çevresinde çaresizlik içinde çığlık atarak dolanır.³⁹⁹ Kişi öldükten sonra onun ruhunun cismani olarak varlık gösterdiği düşüncesi intikam kültüründe oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Genel olarak ruh kavramı ve onun kuş olarak tecessüm etmesi konusunu değerlendirmek bu çalışmanın maksadının üzerinde uğraş olsa da konuyla bağlantısının önemi yönünden İslam öncesi Araplarında var olan bu düşüncayı irdelemek yerinde olacaktır.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbnu'l-Kayyim, **er-Rûh fî'l-Kelâm 'alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ahyâ bi'd-Delâil mine'l-Kitâb ve's-Sunne** (nşr.), Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 176-177.

³⁹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e, s. 103; İbn Sîde, a.g.e, c. 1, s. 179; Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e, s. 103.

³⁹⁸ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 6, s. 222.

³⁹⁹ el-Mes'ûdî, a.g.e., c. 2, s. 132-133.

⁴⁰⁰ Konuyu farklı boyutlarıyla çevre kültür ve medeniyetlerdeki karşılıklarıyla birlikte Cahiliye şiiri üzerinden tartışan önemli bir makale için bakınız: İhsan Aldeek, "el-Hâma ve el-Sadâ, Sadâ el-Rûh fî el-Şî'r el-Câhili", **Mecelle Câmia el-Necâh el-Ebhâs - el-Ulûm el-İnsâniyye**, C. 13, Sayı 2, 1999, s. 626-679. <http://search.mandumah.com/Record/75271>

İnsan ruhuyla ilişkili olarak değerlendirilen kuş Arap kültüründe baykuştur. Bu figür Arap zihninin ruha verdiği anlamı ortaya koyması açısından da üzerinde durulmayı hak eden bir konudur. Aynı zamanda bir bütün olarak insan varlığına yüklenilen anlamı, onun öncesi ve sonrasıyla bir bütün olarak nasıl anlaşıldığı konusunun izahı için de önemlidir. Klasik eserlerde Hâma (الهامة) için verilen bilgileri şöyle aktarmak mümkündür: Liderlik ve baş olmayı ifade eden anlamıyla kültürde kendisine önem atfedilen değerli, yüce görülen şey olarak anlamlandırılıyor. Bir topluluğun reisi için “kavmin hâması” (هامة القوم) denilirken⁴⁰¹ aynı zamanda tüm ruhani olan şeylerin başı olarak da tanımlanmaktadır. Bu ruhaniler melekler ve cinlerdir. Görünürde cisimleri olmasa da Allah'ın kendi yaratılışları içerisinde cisimlendirdiği varlıklardır. Kişinin başının orta kısmıdır. Kişinin ölümü de onun hâma olmasıyla ifade edilirken burada hâma kişinin hâmasından (başından) çıkan kuştur. “Falancanın hâmasını öttürdüm” ifadesi (أَرْقَيْتُ هَامَةَ فَلَانٍ) kişinin öldürme fiilini ifade etmektedir.⁴⁰² Ölen kişinin kemikleri olduğunu ifade eden görüş de mevcuttur.⁴⁰³ İntikamı alınmayan maktulün kafasından çıkan hâmanın kurt (solucan benzeri) olduğu kabrin etrafında intikam çağırısı yaparak dolandığı ve eğer intikamı alınırsa uzaklaşıp gittiği şeklinde ifadeler de mevcuttur.⁴⁰⁴ Kişinin kafa tasından çıkan erkek baykuş olduğu düşüncesi kayda geçirilen ayrı bir aktarımdır.⁴⁰⁵ Yaygın cahiliye inanışında ölen her kişinin kabrinden hâma çıkmaktadır. İnanişâ göre hâma bir kimsenin evine konduğunda ya o kişi ya da yakınlarından biri vefat edecektir. Kişinin ruhunun hâmaya, kuşa dönüştüğü de söylenmektedir.⁴⁰⁶ Kişinin velisi onun intikamını almadığında onun beyninden bir kuş var olur, ki bu hâmadır, ve kıyamete kadar mezarının çevresinde velisinin aczini ifade ederek matem tutar.⁴⁰⁷ Başlangıçta küçük bir kuştur ama zamanla büyüyerek baykuş halini alır. Kişinin doğduğu ve öldürüldüğü civarda dolaşır ne var ne yok görür ve olan bitenden kendisini haberdar

⁴⁰¹ İbn Sîde, el-Muhkem, c. 4, s. 441.

⁴⁰² el-Ezherî, a.g.e, c. 6, s. 247.

⁴⁰³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâtî'l-Me'ânî** (nşr. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr), Haydarâbâd, Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1949, c. 2, s. 951.

⁴⁰⁴ İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e, c. 10, s. 241.

⁴⁰⁵ es-Suyûtî, a.g.e, c. 6, s. 2468.

⁴⁰⁶ Alîyyul-Kârî, a.g.e., c. 7, s. 2894.

⁴⁰⁷ Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî Neşvân el-Himyerî, **el-Hûru'l-İyn** (nşr. Kemâl Mustafâ), Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1948, s. 224.

eder.⁴⁰⁸ Hâma kaynaklarda baykuş olarak isimlendirilse de daha çok kişinin mezarından çıkıp onun kendi intikamını almakta tereddüt gösteren velisini intikam almaya çağıran hâmaya benzeyen kuş olarak görülüyor.⁴⁰⁹ Ölen kişinin kemiklerinden ve onun başından (hâmasından) çıkan kuşun sadâ olduğu sıklıkla ifade edilse de hâma ve sadânın aynı kuş olduğu da söylenmektedir.⁴¹⁰ Kişi mazlumen öldürülmüşse sadâ intikamı alınıncaya kadar velisine seslenecektir.⁴¹¹ Bu kuş (الصدى) yine kişinin başından baykuş (البوم) benzeri olarak çıkan, öldürülmüş kişinin başında acı içinde çığırışan ve intikamının alınmadığını gördüğünde ise yakınlarına seslenen bir varlıktır.⁴¹² Derlenen bilgiler topluca göz önüne alındığında bazı noktalarda tenakuz varmış gibi görünse de asıl olarak kişinin mezarından çıkan şeyin baykuşa benzeyen bir kuş olduğu düşüncesidir. Bizatihi baykuşun kendisi insanın kendi ruhu(kendisi) değilse de onun görünümünde olan bir varlıktır.

Bütün kabile ve topluluklar için geçerli olduğunu iddia edemesek de Araplarda ölüm sonrası ruhun yaşadığına yönelik inanışın olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu durum çatışma yoluyla öldürülmelerde kendini göstermektedir. Baykuş figürü üzerinden, öldürülen kişinin intikamının alınması istemi bunun en özgün göstergelerinden bir tanesidir.⁴¹³ Benzer bir inanışın Arabistan Yahudilerinde de görüldüğü onların inanışına göre baykuşun yedi gün boyunca ölen kişinin mezarı başında döndüğü kabul ediliyordu.⁴¹⁴

Kabir ve ölmüş kimselerin onun içindeki durumları Arap muhayyilesi yönünden konumuz için değerlendirilmesi gereken önemli bir konudur. İslami

⁴⁰⁸ el-Mes'ûdî, a.g.e, c. 2, s. 133.

⁴⁰⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, **Tehzîbu'l-Âsâr** (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire, Matba'atu'l-Medenî, 1982, s. 39.

⁴¹⁰ İbn Kuteybe, a.g.e, c. 1, s. 305.

⁴¹¹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. el-Musennâ, **Şerhu Nekâidi Cerîr ve'l-Ferezdek** (nşr. Muhammed İbrahim Hûr-Velîd Mahmûd Hâlis), Abu Dabi, el-Mecme'u's-Sekâfî, 1998, c. 3, s. 946.

⁴¹² Ebû Amr eş-Şeybânî, a.g.e, s. 66; Ebû'l-Bekâ Kemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ b. Alî ed-Demîrî eş-Şâfî'î ed-Demîrî (808/1406), **Hayâtu'l-Hayevân el-Kubrâ** (nşr.), Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424H., c. 2, s. 81.

⁴¹³ Inayatullah, a.g.e, s. 132.

⁴¹⁴ Suleymân b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdulvehhâb Suleymân b. Abdullâh Âlu's-Şeyh, **Teyşîru'l-'azîz el-Hamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd** (nşr. Zuheyr eş-Şâvîş), Beyrût-Dimeşk, 2002, c. 1, s. 370; Ahmed Al-Rawî, "The Mythical Ghoul in Arabic Culture" **Cultural Analysis**, 2009: 45 - 69, s. 59; Kuş ve ölü ilişkisi için ayrıca bakınız: Christopher M. Moreman, "On the Relationship between Birds and Spirits of the Dead" **Society & Animals**, 2014: 481-502.

dönemde de varlığını sürdürdüğünü gördüğümüz kabirlerde devam eden yaşam düşüncesi cahiliye toplumunun kendi ölmüşlerine yönelik vazifelerini belirleyen bir mahiyet arz etmektedir. Bütünlük içerisinde Arapların nasıl bir kabir anlayışına sahip oldukları konusu çalışmanın kapsamı içerisinde yer almasa da özellikle öldürülmüş kimselerin kabir yaşamları ile ilgili düşünce çalışmamızın kapsamında değinilmesi gereken bir husustur. Mezarda yatan kişinin hayattayken nasıl bir insan olduğu ve neler yaptığından bağımsız olarak sadece kişinin öldürülmüş olması onun karanlığa mahkûm olması anlamına geliyordu. Öldürülen kişinin intikamı karşı bir öldürölmeyle alınmamışsa onun kanı heder olmuş olarak değerlendirilmektedir. Kanı heder olan bu kimse zulmet içinde ıstırap çekerek günlerini geçirecektir. Yakınlar diyet kabul ederek ya da başka nedenlerle sulh yoluna giderlerse kendi yakınlarının kabir hayatının zorluğunu da kabullenmiş olmaktaydılar. Diğer yandan maktulün intikamı alınırsa onun kabri aydınlık içinde olacaktır. Kabrinde zulmete mahkûm olmuş yakına karşı görevden kaçmak büyük bir utanç olarak değerlendirilir ve ayıplanırdı.⁴¹⁵

Öldürülen kişinin intikamı alınmadığında dinmeyen acılar içinde mezarında zulmet içinde olması, mezarın etrafında baykuşun hayalet olarak ürkütücü şekilde varlık göstermesi onun yakınlarını intikam almak için motive eden bir durumdu. Akrabalar bir an önce intikam alıp ölen kişiyi mezarında olsun rahatlatma düşüncesiyle canları pahasına mücadele vermektedirler. Neticede yakın akrabalar ve bütün olarak kabile kişinin kâtilini öldürerek onun ruhunu rahata eriştırmektedirler. Bu inanıştan hareketle Arapların yaşadıkları yerlerden uzaklaşma hususunda endişe içinde olduklarını dillendirilmektedir. Buna göre kişi yakınlarından uzakta öldürüldüğünde intikamı alınmayacak ve ebedi bir ıstırap halinde karanlık mezar çukurunda acı içinde yaşayacaktır.⁴¹⁶

Hız. Peygamber'in mücadelesinin önemli bir kısmı cahiliye dönemi inanışları ve hurafelerinin izalesi üzerinedir. İntikam töresinin sosyal bir problem olarak

⁴¹⁵ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî Ebû Zekerıyyâ et-Tebrîzî, **Şerhu Dîvânî'l-Hamâse** (nşr.), Beyrût, Dâru'l-Kalem, 2000, s. 72; Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib el-Ferezdek, (ö.110/728), **ed-Dîvân** (nşr. Alî Fâ'ûr), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, c. 1, 528; el-Câhız, a.g.e, c. 4, s. 453; el-Merzûkî, a.g.e, s. 159; Abdulkâdir el-Bağdâdî, a.g.e, VI, 358.

⁴¹⁶ Lammens, a.g.e, s. 102.

çözümü için atılan hukuki adımların yanında bu pratiğin üzerine kurulu olduğu inanış da onun için önemli bir mücadele alanıdır. Farklı kombinasyonlarla diğer başka inanışlarla birlikte varlığının söz konusu olmadığını bildirdiği hâma inanışı toplumda içerisinde kin ve intikam duygusunun derinleşmesine ve katliamlara neden olmaktaydı. Ölmüş babasının, kardeşinin ya da oğlunun ruhunun bir kuş kılığında durmazıya intikamını alması için kendisine çağrı yaptığına inan bir birey için huzurlu bir hayat düşünülemezdi. Peygamberimizden aktarılan başka eklentileri olsa da daha çok “ve lâ hâma ve lâ safer” (ولا هامة ولا صفر) şeklinde sloganlaşan ifade İslam’ın bu inanışı kökünden reddettiğini göstermektedir.⁴¹⁷ İfadenin ikinci kısmı Safer ayıyla ilgilidir ki bu da haram aylar konu ile ve dolayısıyla intikam töresiyle alakalı bir yasaklamayı ifade eder. Ay takviminde Muharrem ayından sonra gelen Safer ayı nesi uygulamasının bir parçası olarak takdim tehir yoluyla içerisinde haram aylarda yapılması gereken şeylerin haram sayıldığı bir ay haline getiriliyor ve buna karşın Muharrem ayı haram ay olmaktan çıkarılıyordu. Dolayısıyla Muharrem ayında adam öldürmek mübah bir eylem halini almaktaydı. İlgili bölümde daha geniş şekilde değerlendirilecek olan bu husus intikam geleneği yönünden İslam’ın attığı diğer bir adım olarak değerlendirilebilir.⁴¹⁸

2.1.3. Kan Davası

2.1.3.1. İntikam

Kan davası töresinin ana konusu kan talebidir. Se’r (الثَّار) kan davası töresinde kullanılan en temel kavram olarak törenin kapsamında oldukça işlevsel olarak çok farklı anlamlarda kullanılan bu terim kan talebini yani törenin kendisini de ifade

⁴¹⁷ el-Mes‘ûdî, a.g.e, c. 2, s. 133.

⁴¹⁸ Ebü’l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî (1857-1924), **Bulûğu’l-ereb fî ma‘rifeti ahvâli’l-Arab**, Kahire, Dar el-Kutub El-Mısırî, 2012, c. 2, s. 313; Alîyyul-Kârî, a.g.e, c. 7, s. 2894.

etmektedir.⁴¹⁹ Bizatihi kanın kendisini de yine se'rdir ve talep edilendir. Öldürülen yakının katili ve öldürülmesi istenilen kişi aynı şekilde se'rdir. Falan kişi se'rimdir denildiğinde bunun anlamı o kişinin intikam için öldürülecek kişi olduğudur. İntikam için öldürülecek kişi aynı kökten türeyen su'retu ve suûratu ifadeleriyle de karşılanmaktadır. Yakının kâtilini öldürerek intikamını alan kişi sâirdir (السَّائِرُ). Kâtilin öldürülme eylemi için seera (سَير) filli kullanılır. Vetera (وتر) ifadesi de yine intikam almak için işlenen cinayeti ifade eder. Kelimenin farklı türevleri aynı şekilde kan davası töresinin taraflarını belirtmek için kullanılmaktadır.⁴²⁰

Kan davası töresi bağlamında kullanılan kelimeleri ve bunların içerisinde yer aldıkları ifadeleri değerlendirdiğimizde intikamın kendine münhasır zihinlerde müşahhaslaşan bir mefhum olduğu anlaşıyor. Bu mefhum törenin ilgili tüm taraflarıyla bir şekilde ilişkili olarak algılsa da asıl üzerine kurulu olduğu kişi maktuldür. ثَارُكَ بِكَذَا، أَيِ أَدْرَكَتْ بِهِ ثَارِي مِنْكَ. وَثَارَتْ مِنْ / ثَارَتْ الْقَتِيلُ وَبِالْقَتِيلِ ثَارًا وَثُورَةً، أَيِ قَتَلْتُ قَاتِلَهُ. ⁴²¹ Öldürülen katil ama asıl vurgu öldürülendedir. İfadeyi Türkçeye direkt olarak tercüme etmek tam olarak mümkün olmasa da maktulün intikamını almak olarak meallendirilebilir. Kâtilin öldürülmesi ve onun canının birincil derecede önemi yoktur. Onun önemi sadece alınacak intikam için bir araç olmasıdır ve bu yönüyle önemlidir. Kan davası töresinde intikam alma anlamında sadece isim olarak kullanılan zahl (الذَّحْلُ) bir anlamda katil kişinin üzerinde taşıdığı bir yükür. Aynı zamanda kâtilin kendisidir. Kişinin talep ettiği öldürülen kişiye ait olan şeydir. Zahl alındığında katil öldürülmüş olmaktadır.⁴²² Yaygın Arap düşüncesinde intikam kâtilin üzerinde taşıdığı elbise olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzdendir ki intikam temalı şiirlerde farklı renkleriyle elbise figürü kullanılmaktadır.⁴²³

İntikam talep edilen ve alınan (idrak edilen) bir mefhumdur. Kan bu bağlamda sıkça kullanılan bir kavramdır. İntikam ve intikam alma çabası (se'r) kan

⁴¹⁹ es-Sâhib b. Abbâd, a.g.e, c. 2, s. 417.

⁴²⁰ ez-Zebîdî, a.g.e, c. 10, s. 301-306.

⁴²¹ Ebû Nasr el-Cevherî, a.g.e, c. 1, s. 551.

⁴²² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa** (nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd), Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, c. 1, s. 102-103; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa** (nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-VI, Dımaşk, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 2002, c. 1, s. 358.

⁴²³ Ebû Alî Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtemî İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, **Hîletu'l-Muhâdara**, c. 1, s. 129.

talebidir (النَّارُ الطَّلَبُ بِالْأَمِّ).⁴²⁴ Aidiyet ve hak sahipliği intikam için belirleyicidir. Kişi intikam talep ederken kendisinin olanı, hakkı olanı istemektedir. İntikam almakla sorumlu kişi katl sonrası otomatik olarak sorumluluk almaktadır. Öldürülen kişinin velisi artık onun intikamının velisi haline gelmektedir (ولي دم فلان).⁴²⁵ Daha doğru bir tanımlamayla ifade etmek gerekirse kişi artık öldürülen kişinin velisi olarak değil ama daha çok kendisine ait olan şey için hareket etmektedir. Velisi olduğu kişi ölmüştür ve geriye kalan intikam kendisinin öz malıdır (صاحب /صاحب الوثر/صاحب النَّار).⁴²⁶ İntikam talep eden ve bu uğurda baş koyan kişi tebî (التبعية) olarak da isimlendirilir. İslam intikam alma hususunda söz sahibi kimseden affedici olmasını, diyet almak istediğinde maruf olandan fazlasını talep etmemesini ister. Ayrıca İsrâ sûresi 69'da yer aldığı şekliyle Allah'ın kendi gazabına uğrayacak bir topluluk için onların intikamını talep edecek ve bunu başaracak birilerinin bulunmayacağını ifade etmektedir (ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا).⁴²⁷ İntikamları hususunda başarılı olan kimseler için de aynı tabir kullanılmaktadır.⁴²⁸

İntikam ve kan ilişkisi hususunda dikkat çeken bir husus da intikam talebinde bulunulmadığında kanın heder olduğu düşüncesidir. Bir kimse sahipsiz olur ve onun için intikam talebinde bulunulmaz ya da sahibi olduğu halde güçsüzlükten ötürü intikamı alınmazsa ya da diyet ödenmesi söz konusu olmazsa onun kanı heder olmuştur (أهدر).⁴²⁹ Benzer bir ifadeyle kanın batıl olmasından da bahsetmek

⁴²⁴ Muhammed Tâhir b. Alî es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî el-Fettenî, **Mecma'u Bihâri'l-Envâr fî Garâ'ibi't-Tenzîl ve Letâ'ifi'l-Ahbâr**, I-V, Haydarâbâd, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1967, c. 1, s. 280; İbn Manzûr, a.g.e, c. 4, s. 97.

⁴²⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e, c. 5, s. 35; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf el-Ğirnâtî er-Ru'aynî, **İktitâfu'l-Ezâhir ve İltikâtu'l-Cevâhir** (nşr. Abdullâh Hâmid en-Nemrî), Mekke, Hiye Risâle Mâcistîr bi-Kulliyeti's-Şerî'ati Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1982, c. 1, s. 177; Abdulkâdir b. Omar el-Bağdâdî Abdulkâdir el-Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab** (nşr.), I-XIII, Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1997, c. 9, s. 338; Takiyu'd-Dîn Ebû Bekir b. Alî b. Abdullâh b. Hicce el-Hamevî el-Ezrârî İbn Hicce el-Hamevî, **Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb** (nşr. Assâm Şakîv), I-II, Beyrût, Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004, c. 1, s. 345.

⁴²⁶ es-Sâhib b. Abbâd, a.g.e, c. 2, s. 417; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, **el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr** (nşr.), I-II, Beyrût, el-Mektebetu'l-İlmiyye, c. 1, s. 236; el-Ezherî, a.g.e, s. 168; Mecdu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, c. 5, s. 148.

⁴²⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ', **Me'ânî'l-Kur'ân** (nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr.), I-III, Mısır, Dâru'l-Misriyye, c. 2, s. 127.

⁴²⁸ Neşvân el-Himyerî, a.g.e, c. 2, s. 719.

⁴²⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Muhammed b. Durustevayh b. el-Merzubân İbn Durustevayh, **Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihi** (nşr. Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Kâhire, Meclisü'l-a'lâ li şüûni'l-İslâmiyye, 1998, s. 99-100; el-Merzûkî, a.g.e, s. 586; Mecdu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât el-

mümkündür (أبطل). Zikredilen bir fark heder olma durumunun kişinin velisin intikam almama durumu ama batıl olmanın ise tamamıyla intikamın sahipsiz bırakılması durumudur.⁴³⁰ Bu düşüncenin intikamın doğrudan kanla ilişkili olduğu gerçeğini pekiştirdiğini söyleyebiliriz.

2.1.3.2. Matem

Yakınları öldürülen kimselerin yaşadıkları ruhsal tecrübeyi bir çeşit hastalık hali olarak açıklamak mümkündür. Bu kimseler için dünya durmakta normal yaşamak ve yaşadıklarından keyif almak mümkün olamamaktadır. Büyük bir hüznün ve şiddetli ğayz hali içine düşmektedirler.⁴³¹ Bu hüznün ve kızgınlık hali öyle derin bir rahatsızlık durumu olmalı ki onun şifası ancak karşı öldürmelerle mümkün olabilmektedir.⁴³² İçinde bulunduğu ruh halinin ve çaresizliğin pençesinde kıvranan şahıs Allah'a dua etmektedir ki ölmeden önce kâtilinin kanıyla ğayz hali kendisinden uzaklaşsın.⁴³³ Kişideki ğayz halinin giderilmesi onun silahına sarılması ve intikamını alınması ile mümkün olabilmektedir.⁴³⁴ Yakını öldürülmüş ve intikam peşinde olan kimsenin uykuyla da problemi vardır. Uyku ve rahat onun için söz konusu değildir. İntikam almak kişinin aklındaki tek şeydir ve onun ateşiyle yanıp tutuşur.

Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, **el-Bedî' fî 'İlmi'l-Arabiyye** (nşr. Fethî Ahmed Aliyyuddîn I-II, Mekke, Câmiatu Ummu'l-kurâ, 1420H., c. 1, s. 278.

⁴³⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e, s. 338.

⁴³¹ Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdil'azîz b. Muhammed el-Endelusî Ebû Ubeyd el-Bekrî, **et-Tenbîh 'alâ 'Evham Ebî Alî fî 'Emâlîh** (nşr. Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye - Merkezi Takkîki't-Turâs), Kâhire, Matba'atu Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2000, s. 73; Tufeyl b. Avf b. Ka'b Tufeyl el-Ğanevî, **ed-Dîvân**, c. 1, s. 14.

⁴³² ez-Zebîdî, a.g.e, c. 1, s. 165.

⁴³³ el-Ma'arrî, a.g.e, c. 1, s. 184.

⁴³⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, **Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî**, c. 1, s. 18; Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, **Muhâdarâtu'l-Udebâ' ve Muhâverâtu's-Şu'arâ' ve'l-Buleğâ** (nşr.), I-II, Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrût, 1420H., c. 2, s. 157.

Dolayısıyla az bir uykuyla yetinmek durumundadır.⁴³⁵ Aynı zamanda onun uykusu oldukça hafiftir. Derin uykulara dalamaz.⁴³⁶

Uyuyamama durumu intikam için ahdeden kişinin teyakkuz hali olmanın yanında diğer yakınların da çektiği acıyı ifade etmede sıkça baş vurulan ve tecrübe edilen bir durumdur. Öldürülenin yokluğu ve onun içine düşürüldüğü durum dolayısıyla yakınlar uyuyamaz ve uyumazlar.⁴³⁷ “İntikam talep eden uyumaz” (لا ينام من أثار) ifadesi onların arasında darbı mesel olmuştur.⁴³⁸ İntikam için olan susuzluğu onu uyutmaz.⁴³⁹ Yakınları ölen kimseler intikamlarını almak için çaba içerisinde olmaz çevrelerine rahat görüntüsü verdiklerinde kendileriyle uyku remzi üzerinden alay edilir. İntikamlarını alan kimselere verilen isimlerden olan Türkçeye “uyuyabilen müntakîm” olarak çevrilmesi mümkün olan ifade (الثأر المنيم) kalıbı remz olmuştur. Uykusuz geçen uzun zamanın ardından kişi yakının kâtilini öldürmüş ve artık rahat bir şekilde uyuyabilmektedir.⁴⁴⁰ Çok uzun ve meşakkatli de olsa kişi intikamını almak için gece gündüz büyük bir dikkat ve öz veriyle çabalamak durumundadır. Onun hayatında olan tek şey ona erişinceye kadar intikamıdır.⁴⁴¹

Arap geleneğinde yatağında ölen kimseyle katledilen, suda boğulan ya da başka şekilde ölen kimseler için tutulan matem bir değildi.⁴⁴² Öldürülen kimsenin yakınları onun intikamı alınıncaya kadar matem tutmazlar. Bütün her şeyleriyle intikam almaya odaklanırlar.⁴⁴³ Gözlerinde yaş yerine intikam isteği vardır. Ölen kimseler için en doğal matem görüntüsü olan ağlamak maktul yakınları için söz

⁴³⁵ Sâbit b. Câbir Te'ebete Şerrân Sâbit b. Câbir, **ed-Divân**, c. 1, s. 20; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, **Âhbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccâcî** (nşr.), Bağdat, 1980, c. 1, s. 38; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e, c. 24, s. 450.

⁴³⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e, c. 21, s. 98; Ebû Bekr el-Hâlidîyyân Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî el-Hâlidîyyân, ve Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim el-Hâlidî (ö.371/982), **Hamâsetu'l-Hâlidîyyîn bi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir min Eş'âri'l-Mutekaddimîn ve'l-Câhliyyîn ve'l-Muhadramîn** (nşr. Muhammed Alî Dakke), Suriye, Vezâratu's-Sekâfe, 1995, s. 78.

⁴³⁷ İbn Sîde, a.g.e, c. 10, s. 526.

⁴³⁸ el-Meydânî, a.g.e, c. 2, s. 227.

⁴³⁹ Ebû'l-Hasan Alî b. İbrâhîm b. Muhammed b. İsâ b. Sa'd el-Hayr el-EnSârî İbn. Sa'd el-Hayr, **el-Karat 'alâ'l-Kâmil ve Hiye't-Turar ve'l-Havâşî 'alâ'l-Kâmil li'l-Muberrred**, c. 1, s. 80.

⁴⁴⁰ İbn Kuteybe, a.g.e, c. 2, s. 1018; ez-Zebîdî, a.g.e, c. 10, s. 305.

⁴⁴¹ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd et-Tenûhî et-Tâ'î el-Buhturî, **el-Hamâse** (nşr. Muhammed İbrâhîm Huvvar, Ahmed Muhammed Ubeyd), Abu Dabi, Hey'etu Ebû Zabî, 2007, c. 1, s. 67.

⁴⁴² Ebu'l-Feth Diyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî Diyâeddîn İbnu'l-Esîr, **el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir** (nşr. Ahmed el-Havfî, Bedevî Tabâne), I-IV, Kahire, Dâru Nehdati, 1973, c. 2, s. 39.

⁴⁴³ İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 130.

konusu değildir. Kadınlar ancak yakınlarının intikamları alındığında ağlayabilmekteler.⁴⁴⁴ Maktulün ardından ağlamak için onun intikamının alınmış olması da aktarılan bir bilgiye göre yeterli olmamaktadır. Onlar intikamın alınmasından sonra bir tam yılın geçmesini beklemekteler ve ondan sonra öldürülmüş kişi için ağlayabilmektedirler.⁴⁴⁵ Öldürülen kimsenin arkasından ağlayabilmek onun yakınları için büyük bir bahtiyarlık övünçken yakını için ağlayamamak acz ve aşağılanma nedendir.⁴⁴⁶ İntikam alınmadan matem tutmak öyle anlaşılıyor ki acizlik olarak görülüyor ve düşmanın bunun farkına varması istenmiyor.⁴⁴⁷ Diğer yandan yakının intikamının alınmadan ağlanması bir nevi utanç olarak da değerlendirilmektedir.⁴⁴⁸

Kadınların matem tutmaları konusunda dikkat çeken bir husus onların normal zamanlardakinden farklı olarak açılıp saçılma durumlarıdır. Ölen kimsenin arkasından ağlayan kadın kendinden geçmiş olarak saçını başını yolup yüzünü tırmalar halde ağıtlar, çığlıklar içerisinde kalıyor. Normal zamanlarda kadının hicabından sıyrılmasının çok ayıp sayıldığı bir toplumda bu tavır öldürülme durumunun toplumda nasıl bir travmaya meydan verdiğinin aşikâr bir örneğidir.⁴⁴⁹

Cahiliye şiirinde intikam temalı şiirlerin genelinde ağlamak türlü şekillerde intikamın alınıp alınmamasıyla bağlantılı olarak yer almaktadır. Aynı kullanımın Kur'an-ı Kerim'de de yer aldığını görmekteyiz. Hz. Musa'nın Firavun'la olan mücadelesinde Allah'ın gazabı ve onun intikam almadaki üstünlüğü ifade edilirken ağlama remzi Fravun ve yanında olanların kendilerinin intikamını alamayacakları gerçeği için kullanılıyor. Duhan sûresi 29'uncu ayette geçen ifade (فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ)

⁴⁴⁴ Ebû Alî Nûru'd-Dîn el-Hasen b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî el-Hasen el-Yûsî, **el-Muhâdarât fî'l-Luğa ve'l-Edeb**, c. 1, s. 117; Ebû Sa'd Mansûr b. el-Huseyn er-Râzî el-Âbî, **Nesru'd-Durri fî'l-Muhâdarât** (nşr. Hâlid Abdulğani Mahfût), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, c. 6, s. 226.

⁴⁴⁵ Ebû'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbîlî (İbnü'l-Müstevfi ismiyle maruf) (ö. 637/1239), **en-Nizâm fî şerhi şî'ri'l-Mütenebbî ve Ebî Temmâm**, (nşr. Halef Reşîd Nu'mân), I-V, Bağdad, 1989-1992, c. 1, s. 1197.

⁴⁴⁶ en-Nuveyrî, a.g.e, c. 15, s. 402.

⁴⁴⁷ Dâvûd b. Omar el-Antâkî el-Ekmeh Dâvûdu'l-Antâkî, **Tezyînu'l-Esvâk fî Ahbâri'l-Uşşâk** (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Hilal, 1986, c. 1, s. 127.

⁴⁴⁸ en-Nuveyrî, a.g.e, c. 3, s. 274.

⁴⁴⁹ el-Fârisî, Ebu'l-Kâsım Zeyd bin Ali, **Şerhu Kitâb el-Hamâse Lilfârisî**, Beyrut, Dâr el-Evzâî, 2017, c. 2, s. 449-451; İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 30; el-Hasen el-Yûsî, a.g.e, c. 1, s. 117.

وَالْأَرْضُ) yer ve göğün onlar için ağlamadıklarını belirtirken bu onların intikamlarının alınamayacağına işaret etmektedir. Araplar yağmuru göğün ağlaması olarak görmekteydiler.⁴⁵⁰

2.1.3.3. Utanç

Yakınları öldürülen kimselerin içine düştükleri en ağır durumlardan bir tanesi utanç halidir. Yakının intikamını alamayan kimse utancından dolayı toplum içine çıkamaz. Konuyla ilgili kaydedilen bir örnekte kardeşleri öldürülen bir kimse topluluk içerisinde geçerken ayıp yerlerinin açık kalması pahasına elbisesiyle yüzünü kapatıyor ki bununla intikam almaktan başka bir hedefinin olmadığını herkes bilsin. Bu durumuyla o, kendisini delirmişçesine intikamını almak isteyen biri olarak ifade eder.⁴⁵¹ Toplumun kendileri hakkında ne düşündüğü Araplar arasında en çok gözetilen durumlardan birisiydi. Dedikodu ve söylentilere karşı duyarlı ve dikkatli olma bütün kabileler için aynı olacak şekilde özellikle hac mevsiminde ve pazarlarda kabilelerin bir araya geldiği dönemlerde dikkate alınırdı.⁴⁵² Bu durum kişi ve toplulukların sadece kendi içlerindeki intikam duygusu ve onun bir sonucu olarak kan davası töresinin gereklerini yerine getirmelerini zorunlu kılmasının ötesinde geniş topluluklar içerisinde kendisinden beklenileni yapması anlamına da gelmekteydi. İntikam talebi için mücadele ederken ölmeyi utanç içinde yaşamaya yeğlemek onlar için yaygın bir anlayıştır.⁴⁵³ Ancak utanması olmayan kimseler rahat

⁴⁵⁰ Necmu'l-E'imme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâzî el-Garavî es-Semnâkî el-Esterâbâzî, **Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib** (nşr. Hey'et), Beyrût, 1975, c. 4, s. 36; Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), **Emâli el-Murtazâ**, (neşr Muhammed Ebu'lfâdl İbrahim) Beyrut, Dâr Kutub el-İhya el-Arabiyye, 1954, s. 49-55.

⁴⁵¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, **el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab** (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, c. 1, s. 304.

⁴⁵² Caskel, a.g.e, s. 36.

⁴⁵³ Takiyu'd-Dîn Ebû Bekir b. Alî b. Abdullâh b. Hicce el-Hamevî el-Ezrârî İbn Hicce el-Hamevî, **Semerâtu'l-Evrâk fî'l-Muhâdarât** (nşr.), Mısır, Mektebetu'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, c. 1, s. 178.

bir şekilde hareket ederler ve uyurlar.⁴⁵⁴ Diyet kabul ederek intikam almaktan vaz geçmek de kişinin utanç içinde yaşamaya rıza göstermesi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁵⁵ Utanç bir elbise gibidir onlar için ve intikam alındığında çıkarılır (أخذ الثار وخلق العار).⁴⁵⁶

Kişileri intikam almaya ve intikam uğurunda mücadele etmeye sevk eden etmenlerin başında utanç gelmektedir denilebilir. Arap meselleri arasına girmiş bir örnek bu durumu çok bariz şekilde ortaya koymaktadır. Bir adama cennete gitme garantisiyle intikam almaktan vaz geçip geçmeyeceği sorulduğunda onun tereddütsüzce verdiği cevap şöyledir: “بل يسرنى إن أدرك الثار وأنفى العار وأدخل مع فرعون النار” (Bilakis intikamımı alıp utançtan kurtulmak ve firavunla cehenneme gitmek beni daha çok mutlu eder). Görülüyor ki intikam uğruna mücadelede kişi sadece bu dünyadaki varlığından vaz geçmiyor ama ahiretini bile kaybetmeyi göze alabiliyor.⁴⁵⁷ İntikam talebi ve intikam alma erkekler için önemli karakter özelliklerinden bir tanesidir. İntikam utancının ağırlığını anlatmak açısından kullanılan bir benzetmede yüzün kömüre dönesi durumunun remz edildiğini görüyoruz.⁴⁵⁸ İntikamı alan kimse göğsünü gere gere yürüyebilir ve çevresinden saygı görür. Şecaat sahibi olmak intikamını almayı gerekli kılar.⁴⁵⁹ Bu kimselerin karakterleri için hiçbir mazeret onların intikam alamamalarından dolayı utanmalarının önüne geçemez.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el-Askerî, **es-Sinâ'ateyn** (nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, el-Mektebetu'l-Unsurîyye, s. 389.

⁴⁵⁵ el-Merzûkî, a.g.e, s. 158.

⁴⁵⁶ er-Râğîb el-İsfehânî, a.g.e, c. 2, s. 193-194; Reynhârt Bîter Ân Dûzî, **Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye Reynhârt Dûzî**, (çev. Muhammed Selîm en-Nâ'imî, Cemâl el-Hayyât), 1979-2000, c. 4, s. 175.

⁴⁵⁷ er-Râğîb el-İsfehânî, a.g.e, c. 2, s. 191; Muhammed b. Kâsım b. Ya'kûb el-Amâsî el-Hanefî, Muhyî'd-Dîn, İbnu'l-Hatîb Kâsım el-Amâsî, **Ravdu'l-Ahyâr el-Muntahab min Rebî'î' l-Ebrâr** (nşr.), Halep, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1423H., s. 95.

⁴⁵⁸ Ebû Zekerîyyâ et-Tebrîzî, a.g.e, s. 323.

⁴⁵⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 53; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, **Nakdu's-Şi'r**, İstanbul, Matba'atu'l-Cevâ'ib, 1885, s. 21; el-Mes'ûdî, a.g.e, c. 2, s. 97-98.

⁴⁶⁰ Muhammed b. Aydemir el-Must'asrî, **Ed-Darru el-Ferîd ve Beyt el-Gasîd**, Lübnan, Dâr el-Kutub el-İlmiye, 2015, c. 1, s. 74.

2.1.3.4. Kadınlar

Kan davası töresine kadınların üstlendiği rolden de bahsetmek yerinde olacaktır. Cahiliye dönemi kadınlarının savaş meydanlarında doğrudan silah kullanarak intikam amaçlı çatışmalarda yer almaları söz konusu olmasa da onların intikam töresinde oldukça önemli bir yere ve öneme sahip olduklarını görüyoruz. Kadın doğasının ince ve narin yapısına tezat olarak yakını öldürülen kadının büyük bir sorumluluk ve kararlılıkla öldürülenin intikamını almak için çabaladığı görülüyor. Babası, kardeşi, oğlu ve eğer kocası kendi yakın akrabası ise bu kimseler için kadının ağıt yakması ve bu ağıtlarında intikam istemesi bir ritüel şeklinde kadının üzerinde bir vazife olarak değerlendirilmekteydi. Farklı bir topluluktan olan kadının eşi için ağıt yakması beklenmezdi. İntikam konusunda tereddüt yaşayan ve bazen de kan parasını kabul etme eğiliminde olan erkeği intikam almaya zorlayacak söylemler kullanmak onların en önemli silahlarıydı. Erkekleri intikam almaya teşvik etmek ve zorlamak onların en birincil görevleridir. Bu konuda onlar için en önemli silah utançtır. Erkeklere onların kimliklerini ve vazifelerini hatırlatmak kendilerine yakışanı yapmalarını talep etmek kadının aynı zamanda bir hakkıdır. Onlar intikam almaktan çekinen ve diyet kabul eden erkekleri kadına benzemekle itham ederek erkekleri büyük bir utanca boğmaktadırlar. Literatürde kadınların intikam hususunda çekingen erkeklere kadın elbisesi giymelerini, yüzlerini nikapla kapatarak dolaşmalarını tavsiye ettiklerini görüyoruz. Ayrıca bu kimselerin kadın karakterli kimeler olmakla itham edildiklerini de görüyoruz.⁴⁶¹

Ölen kişilerin ardından onlara olan özlem ve onlar için duyulan üzüntünün ifade edildiği mersiyeler Arap şiirinin önemli bir bölümünü oluşturur. Erkek şairlere mersiyeler ait mersiyeler olduğu gibi kadınların bu alanda öne çıkan örnekler

⁴⁶¹ Mustafa Sadık bin Abd er-Rezzâg bin Saîd Ahmed bin Abd el-Kâdir er-Râfi'î (H. 1356), **Tarîh el-Edeb el-Arabî**, Beirut, Dar el-Kutub el-Arabî, c. 3, s. 46-47; er-Râğîb el-Isfehânî, a.g.e, c. 2, s. 191; Lammens, a.g.e, s. 85,101,103; Suzanne Pinckney Stetkevych, **The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual**, Ithaca, Cornell University Press, 1993, s. 161-163; er-Râğîb el-Isfehânî, a.g.e, c. 2, s. 191.

verdiğine şahitlik ediyoruz.⁴⁶² Topluluk içerisinde, mersiyeler eşliğinde matemlerde ön saflarda yer alan, profesyonel ağıtçıların olmasının yanında genel olarak ölen kişinin yakını kadınların mersiyelerle ağıt yakmaları geleneksel bir tutumdur.⁴⁶³ Kadınların irad ettikleri mersiyelerden onların toplum nezdindeki yerlerinin oldukça güçlü olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Mersiyelerde kadınlar topluluğun erkeklerle ortak belki de daha fazla topluluğun sahibi ve koruyucusu rolünde olduklarına şahitlik ediyoruz. Erkeklerle komut veren, onları kendi taleplerine boyun eğdiren bir kişilik görmekteyiz. Tay kabilesinden bir kadının mersiyesinde kavminin savaşta yaşadığı kayıpları ve acısını ifade ederken kendilerinin gücünden ve intikamlarını alacaklarından büyük bir öz güven ve sahiplikle beyan ettiğini görmekteyiz.⁴⁶⁴ Önemli örneklerden bir tanesi Kebşe bint Ma'di Kerib'in kardeşi Abdullah'ın intikamını almak yerine diyet almaya meyleden kardeşleri için dile getirdiği şiirler kadınların intikam alma hususundaki gücünü gözler önüne serer. Eğer kardeşlerinin intikamını almıyorlarsa deve kuşu gibi kulakları kafaları yerlere eğik şekilde utanç içinde dolaşmalarını tavsiye eden dizesi çok çarpıcıdır. Diyet alarak kardeşinin kanın heder edilmemesini onu mezarında karanlığa mahkûm etmek için alınacak develere kendi topluluklarının muhtaç olmadığını söyleyerek kavmini intikam için zorluyor.⁴⁶⁵

Benî Cüşem kabilesinin lideri şair Düreyd b. es-Simme'nin ağabeyinin intikamını alması konusu birçok yönden önemlidir. Düreyd b. es-Simme'in annesi Reyhâne öldürülen oğlu Abdullah'ın intikamının alınması noktasında Düreyd b. es-Simme'in gösterdiği tereddüt üzerine Arap kültüründe oldukça ağır karşılanacak bir teklifle onu intikam için zorlamaktadır. Ağabeyinin intikamını almaya güç yetiremiyorsa dayısı ve onun kabilesinden yardım alabileceğini söylüyor. Düreyd b. es-Simme bu çıkış üzerine utanıyor ve intikam yemini ederek Gatafân kabilesi

⁴⁶² Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberrred, **et-Te'âzî [ve'l-Merâsî ve'l-Mevâ'iz ve'l-Vasâyâ]** (nşr. İbrâhîm Muhammed Hasan el-Cemel), Nahdatu Mısır, s. 51.

⁴⁶³ Pellat, Ch, Hanaway, W. L, Flemming, B, Haywood, J.A. and Knappert, J, "Marthiya", in: **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Erişim 06 Aralık 2020 <http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912-islam_COM_0691>

⁴⁶⁴ el-Merzûkî, a.g.e, s. 1083.

⁴⁶⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **eş-Şî'r ve's-Şu'arâ'**, I-II, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1945-50, c. 1, s. 362; Ebû Zekerîyyâ et-Tebrîzî, a.g.e, s. 71.

üzerine yürüyor ve onlardan yüze yakın insanı öldürüyor. Kardeşinin katili Zuâb bin Esmâ' bin Zeyd bin Gârib'i ise hapsederek annesine getiriyor. Oğlunun kâtilinin öldürülüşünü izleyen Reyhâne akan kandan diliyle tadarak rahatlıyor.⁴⁶⁶

Kadınlar arasında intikam isteği ve bu yoldaki mücadelesiyle öne çıkan isimlerin başında gelen kimselerden bir tanesi de Hind bint Utbe'dir. Bedir savaşında babası Utbe, kardeşi Velîd ve amcası Şeybe'yi kaybeden Hind'in kayıtlara geçen ifadeleri kendisinin ne kadar güçlü bir kadın olduğunu göstermekten öte Arap kadının savaşlardaki rolünü de sergilemektedirler. Ukaz pazarında Hansâ ile karşılaştıklarında tanışırken kendilerini Arapların en bahtsızları olarak ifade ediyorlar. Bahtsızlıkları yakınlarının katledilmiş olmasından gelmektedir.⁴⁶⁷ Aynı Hind Kureyş kadınlarının kendisine gelip “baban, kardeşin ve amcan için ağlamayacak mısın?” diye sorduklarında ağladığı takdirde Hz. Peygamber ve ashabinın bundan haberdar olup “Hazreç kadınlarıyla birlikte sevinirler mi” diye sorarak karşılık veriyor. Hz. Peygamber ve ashabından intikam alıncaya kadar ağlamayacağını onların üzerine gazve düzenleninceye kadar sürme çekmeyeceğine Allah adına yemin ediyor. Ağladığında hüznünü azalacağını bilse ağlayabileceğini ama bunun faydasız olduğunu intikamının alındığını gözüyle görmeden rahatlamayacağını söylüyor. Ve o Uhud gününe kadar ne sürme çekiyor ne de Ebû Süfyân'ın yatağına yaklaşıyor.⁴⁶⁸ Devamında Uhud'da erkeklerle birlikte bulunup savaş sonrası Hz. Hamza'nın vücuduna müslâ yaptığını onun kalbini çiğnediğini görüyoruz ki bunlar tamamıyla intikam ritüelleri arasında yer alır. Ona atfedilen şiirde de görüleceği gibi bu savaştan sonra muradına erdiğini içine düştüğü ğayz halinden Hz. Hamza'nın katliyle şifa bulduğunu beyan ediyor.⁴⁶⁹ Uhud savaşının bir

⁴⁶⁶ Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnul-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân* (nşr. Muhammed Berekât vdğr.), I-XXIII, Dimeşk, 2013, c. 2, s. 535; el-İsfahânî, a.g.e, c. 10, s. 13; İbn Kuteybe, a.g.e, c. 2, s. 739-740; er-Râfi'î, a.g.e, c. 3, s. 46.

⁴⁶⁷ Tumâdır binti Amr es-Selemiyye el-Hansâ', *ed-Divân* (nşr. Hamdû Tummas), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2004, c. 1, s. 40.

⁴⁶⁸ el-Vâkıdî, a.g.e, c. 1, s. 124.

⁴⁶⁹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 91.

intikam savaşı olduğu en çok Hind'in mücadelesi ve onun tavırlarıyla kendini gösterir.⁴⁷⁰

2.1.3.5. Fal okları

Fal okları uygulaması İslam öncesi Araplarının bir işe girişmeye karar vermeden önce baş vurdukları araçlardan bir tanesiydi. Bir nevi istihare yöntemi olan bu uygulama genellikle Arapların kendi inandıkları putlarının huzurunda gerçekleşir, fal okunun işaret ettiği karar daha çok huzurunda bulunan putun kararı olarak değerlendirilirdi.⁴⁷¹

İbn İshak, Abdülmuttalib'in Zemzem kuyusunu kazdığı esnada yaşadığı sıkıntılar üzerine doğacak on erkek çocuğundan bir tanesini kurban edeceğine dair adağını yerine getirmek istediğinde fal oklarına baş vurduğunu aktarırken fal oklarının İslam öncesi toplumundaki işlevini aktarır. Buna göre tereddüt yaşanan önemli bir konu, su için kazılacak kuyunun yerinin belirlenmesi, bir çocuğun sünnet ettirilmesi, bir kişinin evlendirilmesi, bir ölünün defni, nesebi konusunda şüpheye düştükleri kişinin nesebinin belirlenmesi gibi konularda hediyeleriyle birlikte tapınağa giderler ve fal oku çekirmek yoluyla karar verirlerdi.⁴⁷² Oklara ayırdığı bölümde el-Ya'kübî yedi ayrı okla gerçekleştirilen bir nevi kehanet olayının Araplar için hemen hemen her konuda baş vurulan bir gelenek olduğunu ifade ediyor. Yolculuğa çıkıp çıkmama, evlilik veya herhangi bir durumla ilgili bilgi için fal oklarıyla görevli olan ve kendilerine güvendikleri kişilere giderler ve ok çekerlerdi. Nihayetinde onlar çektikleri okun üzerinde yazılana göre amel ederlerdi.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Cahiliye dönemi kadınlarının yazdıkları mersiye ve bunların kan davaları bağlamında geniş ve derinlemesine değerlendirmeleri için bakınız: Suzanne Pinckney Stetkevych, **The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual**, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

⁴⁷¹ Cevâd Ali, a.g.e, c. 6, s.778.

⁴⁷² İbn İshâk, a.g.e, c..1, s. 85.

⁴⁷³ el-Ya'kübî, a.g.e, c. 1, s. 312.

İbnü'l-Kelbî Arap putlarını anlattığı kitabında fal oklarının intikam amaçlı kullanımını içeren bölümlere yer veriyor. Kelbî, Tebâle'de bulunan Zülhalasa putundan bahsettiği bölümde bu puta ihtiram gösteren çevre topluluklar ve tapınaktan sorumlu olanları belirttikten sonra babası öldürülen ve onun intikamını almak isteyen bir şahsın tapınakta fal oklarına baş vurmasını anlatıyor. Şahıs fal okları arasından bir tanesini çeker ve görür ki ok onu intikam almaktan menetmektedir. Bunun üzerine doğrudan Zülhalasa'ya hitaben bir beyit irad eder;

“Eğer intikam peşinde olan sen olsaydın Ey Zülhalasa,

Benim gibi, liderin (seyyidin) gömülmüşken,

Düşmanın öldürülmesini haksızca nehy etmezdin.”⁴⁷⁴

İbnü'l-Kelbî bu mısraların bazıları tarafından İmruülkays'a atfedildiğini ama bunun doğru olmadığını ifade etmekle beraber onunla ilgili olarak da benzer bir hikâye naklediyor. Anlatımına göre İmruül-Kays Beni Esed kabilesiyle savaşa giderken yolu Zülhalasa putunun olduğu bölgeye düşer. Bu kısımda Zülhalasa bir önceki anıldığı bölümdekinden farklı olarak bütün Arapların ihtiram gösterdiği bir put olarak ifade edilmektedir. İmruülkays tapınakta bulunan, nehy, emir ve sabırlı olup beklemeyi tavsiye eden fal oklarının yer aldığı bölümde üç kez fal oku çeker ve bu denemelerin üçünde de nehy yazılı oku çeker. Bir önceki hikâyede olduğu gibi İmruülkays da sinirlenir ama o bir önceki hikayedeki şahıstan çok daha sert bir tepkiyle oku kırıp putun suratına fırlatarak küfürler savurur.⁴⁷⁵ Aktarılanlardan ilk planda anlaşılan İslam öncesi Araplarının kan davaları için tapındıkları, ihtiram gösterdikleri putlara baş vuruyor olduklarıdır. Burada fal oklarının işlevi daha çok tapınaktaki putun kararını görüş soran kişiye aktarmak olmaktadır. Bir manada fal oku kişinin tanrısının iradesini beyan etmektedir. Örneklerde de görüldüğü üzere intikam ve öğ alma arzusunun dini inanışların da önüne geçen oldukça etkili bir duygu olduğu görülmektedir. W. R. Smith, İmruülkays'ın davranışını yorumlarken onun tapınaktaki tutumunu dinine saygısızlık değil ama akrabalık üzerine kurulu dini

⁴⁷⁴ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûffî, **Kitâbü'l-Esnâm**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1990, s. 35.

⁴⁷⁵ İbnü'l-Kelbî, a.g.e, s. 47.

düşüncesinin onu öç almaktan alıkoyan gerçekte kendisine ait olmayan bir tanrının emirlerine galebe gelmesi olarak izah ediyor. Onun tapınağa fal oku çekmek için uğramasını da kendisi için savaşan askerlerin çeşitliliği ve farklı kabilelerden oluşlarıyla açıklıyor.⁴⁷⁶

Diyet ödeme hususunda anlaşmazlık durumunda da fal oklarına baş vurulduğu görülmektedir. Diyeti kimin ödeyeceğine (kâtilin kim ya da kimlerden olduğuna) karar veremediklerinde putların yanında bulunan ve özellikle diyet için düzenlenmiş oklardan çekerek sorumluyu tespit etmektedirler. Çekilişte üzerinde “*akl*” yazan ok kendisine denk gelen kimse faili meçhul olan kişinin diyetini üstlenip ödemek durumundadır.⁴⁷⁷

Fal oklarına baş vurarak herhangi bir konuda karara ulaşma hususu Kur’ân’ın açıkça haram saydığı konular arasında yer almaktadır. Maide sûresi 3. ayette yer alan “dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.” ifadelerini değerlendirirken Taberî de konuya değindiği bölümde fal oklarının asıl olarak kendilerine ibadet edilen tanrıları temsil ettiklerini ve insanların çektikleri fal oklarıyla beliren kararın aslında tanrıların kararları olarak belirlediğine işaret eden yorumlarda bulunmaktadır.⁴⁷⁸ İslam’ın mücadelesinin büyük ölçüde şirk üzere kurgulanmış din anlayışına karşı devam ettiğini değerlendirdiğimizde fal oklarının herhangi bir konuda İslami dönemde işlevsel olarak varlıklarını sürdürmeleri zaten beklenecek bir durum değildir. İslam Allah’ın her alanda mutlak otoritesini esas alan inanç anlayışıyla farklı tanrıların Müslümanların iradeleri üzerinde tasallut kurmalarına fırsat veremezdi.

Hız. Peygamber Mekke’nin fethinden sonra Kâbe’ye girmeden önce onun içerisinde bulunan İslam’a mugayir put ve benzeri şeylerin dışarı çıkarılmasını emrettiğinde dışarı atılanlar arasında Hız. İbrahim ve Hız. İsmail’e ait onların ellerinde fal oklarının da bulunduğu resimlerin olduğunu da görür ve onların asla fal oklarına

⁴⁷⁶ Smith, **Lectures On The Religion Of The Semites**, s. 48.

⁴⁷⁷ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, **Ahbâru Mekke ve mâ câ’e fihâ mine’l-âsâr**, Mekke: Mektebetül-Esediyye, 2003, s. 187.

⁴⁷⁸ Taberî, a.g.e, c. 8, s. 72.

başvurmadıklarını çizilen resimlerin gerçeği yansıtmadığını ifade eder.⁴⁷⁹ Hz. Peygamber'in fal okları konusundaki tutumunu gösteren önemli ayrı bir vakıa ise onun Yemen civarında bulunan Kâbe benzeri bir yapı olan, içinde putların da bulunduğu Zülhalasa'ya gönderilen savaşçı ekibe mabedin yıkımıyla birlikte fal oklarıyla insanlara gelecekte haber veren kişiye elinde bulunan fal oklarını kırdırmasıdır.⁴⁸⁰ Kur'ân'ın açık ifadesi ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından da gördüğümüz üzere fal okları uygulaması şirk inancının bir parçası olarak varlığını sürdürmesine imkan verilmeyen bir uygulama haline gelmiştir.

2.1.3.6. İntikam yemini

İntikam alma yükümlülüğü altına giren kişi yaşadığı normal hayatın dışında farklı bir karaktere bürünmektedir. Bir yandan yakını kaybetmenin acısı ve hüznü diğer yandan yakının doğal bir ölümle değil de cinayet sonucu öldürülmüş olması onu çok farklı bir havaya büründürmektedir. Ayrıca kâtilin peşine düşen kimse hedefine ulaşmaya kadar aklına başka bir şey getirmeden yalnızca o intikamla yaşar. İçinde bulunduğu hal ve hedefine uygun olarak o kendini geleneğin belirlediği çerçeve içerisinde belirli sınırlar içerisinde tutar. Kendisini intikam yoluna adayan kimse dünyanın bütün zevk ve konforundan vaz geçer. Kendisine haz verecek hiçbir şey onun ilgisini çekmez. İyi ve temiz olan şeyler ancak o hedefine ulaştığında kendisine helal olacaktır.⁴⁸¹

Kan davası geleneğinde intikam almak için azmeden kişi bu kararlılığını ve azmini yemin ederek ilan eder. Bu onun intikamını alıncaya kadar kararlılık içerisinde hedefi için sürekli hareket halinde olacağının, kendisi için intikamdan başka bir seçeneğin bulunmadığının da ilanı olmaktadır. Yemin ve onun gereklerine uyulması zorunluluğu önemle üzerinde durulması gereken yoğunlukta dini öğeler içermektedir. İntikam için edilen yemin kendisine inanılan tanrı adıyla gerçekleştirilmektedir. Bedir savaşının hemen ardından Kureyş mağluplarının kayıplarının intikamını almak için ettikleri intikam yeminlerinde bu ritüelin izlerini görebiliyoruz. İbn İshak "Ebu Süfyan ve Kureyş topluluğu Bedir'den Mekke'ye geri

⁴⁷⁹ el-Buhârî, a.g.e, s. 310.

⁴⁸⁰ el-Buhârî, a.g.e, s. 863.

⁴⁸¹ er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e, c. 2, s. 192.

döndükleri zaman, Muhammed (sav)’le savaşmadıkça, cünüplükten dolayı başlarını suya değdirmemeye yemin ettiler” ifadesini aktardıktan sonra Ebu Süfyan’ın yeminini içeren şiirine yer veriyor. O Lât üzerine ettiği yeminde Benî Evs ve Benî Hazrec’in köklerini kazıyuncaya kadar kadınlara yaklaşmayacağına, başını ve vücudunu yıkamayacağına dair yemin ediyor. Sonrasındaysa yeminin gereğini yerine getirmek, normal hayata dönmek için sonrasında Sevîk Gazvesi’ne çıkıyor.⁴⁸²

İntikam yemini için en çarpıcı örneklerden biri de Uhud Savaşı’nda müsle yapılarak parçalanmış cesetler arasında amcası Hz. Hamza’nın kanlar içindeki cesedini gördüğünde Hz. Peygamber’in ve beraberinde bulunanların yeminidir. Hz. Peygamber: *“Şayet Allah başka bir sefer zafer nasip ederse onlardan otuz adama müsle uygulayacağım”* derken onunla beraber olan sahabe *“Vallahi, Allah bizi onlara üstün kılar, onlara, hiçbir Arap’ın hiçbir Arap’a yapmadığı müsle cezası uygulayacağız”* diyerek kendi kayıplarına karşı alacakları intikam için yemin ediyorlar. Nahl Sûresinin, sabır telkin eden ve cezalandırmada aşırıya gidilmesinin uygunsuzluğunu ifade eden ayetinin⁴⁸³ inmesinden sonra Hz. Peygamber intikam yerine af yolunu tercih etmiş ve müsle uygulamasını yasaklamıştır.⁴⁸⁴

Babasının öldürüldüğüne dair haber kendisine ulaştığında İmrûülkays Esedoğulları’ndan yüz kişi öldürünceye değin şarap içmeyeceğine ve kadınlarla birlikte olmayacağına dair yemin ediyor.⁴⁸⁵ Düreyd b. es-Simme de aynı şekilde kardeşi Abdullah’ın intikamını almak için benzer şeyler üzerine yemin ediyor. O, intikamını alıncaya kadar sürme çekmeyeceğine, vücudunu yağlamayacağına, koku sürünmeyeceğine, et yemeyeceğine ve şarap içmeyeceğine dair ant içeriyor.⁴⁸⁶

Kaynaklarda zikredilen bilgiler çerçevesinde kişinin kendisine haram saydığı dünya zevkleri ve gündelik hayatın gereksinimlerinden olan şeylerin başında gelen şarap dönemin sarhoşluk verici en meşhur içeceği. Şarap hemen hemen bütün intikam yeminlerinde görmek mümkündür. İntikamını alan kimsenin belki de en çok özlediği ve intikamını aldığını ilan etmede kullandığı metafordur. İntikam öncesinde

⁴⁸² İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 320.

⁴⁸³ en-Nahl 16/110.

⁴⁸⁴ İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 444.

⁴⁸⁵ İbnü’l-Esir, a.g.e, cilt 1, s.399-405.

⁴⁸⁶ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e, c. 10, s. 250.

hiçbir şeyden lezzet almayan, gecesi gündüzüne karışmış ğayz hailindeki şahıs amacına ulaştığında artık şarap içebilmektedir.⁴⁸⁷ Kadına yaklaşmamak cinsel hazzardan uzak durmak intikam arayıcısının kendisini mahrum ettiği önemli bir yoksun bırakma halidir. Yeni bir nikah gerçekleştirmeleri de söz konusu değildi.⁴⁸⁸ Hint bint Utbe örneğinde olduğu gibi kadınların da erkeklerden uzak durduğunu görmekteyiz. Bir diğer husus gusül için yıkanmama hailidir. Bu hal kişinin tamamıyla normalin dışına çıktığının artık farklı bir şahsiyete büründüğünün de göstergesidir.⁴⁸⁹ Erkekler için sürme çekmek geleneğinin yaygın ve önemli olduğunu anladığımız o dönemi için sürme çekmenin, vücuda losyon (yağ benzeri) sürmenin ve güzel kokular sürünmenin terkedildiğini yani kişisel olarak tamamıyla bakımsız bir görüntüye bürünüldüğünü görmekteyiz. Ayrıca yiyecek olarak et nevi şeylerden de uzak durulmaktadır.⁴⁹⁰

Kan davalarında yemin etme olgusu ve üzerine yemin edilen şeyler değerlendirildiğinde kişinin kendini kutsal bir eylemin içine dahil ettiği düşüncesine varılmaktadır. Hac için ihrama girme ve kurban kesip ihramdan çıkıncaya kadar geçen sürede kişiye haram olan şeylerin hemen hemen aynısının kan davası töresinde intikam sorumluluğu üstlenen kişide görülmesi zihin olarak kişinin kutsal bir görevi ifa ettiği düşüncesiyle hareket ettiği anlamına geliyor. Kadınlara yaklaşmama, şarap içmeme, tıraş olmama, yıkanmama ve benzeri şeylerin intikam alınıncaya kadar ertelenmesi ve ardından alınan intikamla birlikte artık haram edilen şeylerin kişiye helal sayılması onun bir ritüeli gerçekleştirdiği ve ritüel sonrasında normal hayata döndüğü anlamına geliyor.⁴⁹¹ Aynı şekilde hac için Mekke'ye giden kişinin ihramdan çıkıncaya kadar kadınlara yaklaşmama, alkol kullanmama, tıraş olmama ve benzeri mahrumiyetler iki vakıanın bu noktada aynılığını göstermektedir.⁴⁹² Yemin gereklilikleri yönünden ihrama yani kutsallığa benzerlik gösterildiği gibi, kişinin

⁴⁸⁷ el-Vâhidî, a.g.e, c. 13. s. 434.

⁴⁸⁸ el-Fârisi, a.g.e, c. 2, s. 450.

⁴⁸⁹ el-Merzûkî, a.g.e, s. 594.

⁴⁹⁰ Ebu'l-Ferec el-Isbehânî, a.g.e, c. 10, s. 250.

⁴⁹¹ Suzanne Pinckney, Stetkevych, "The Ritha of Ta'bbata Sharran A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry", **Journal of Semitic Studies**, 1986: 27-45, s. 44.

⁴⁹² Hardy, a.g.e, s. 18.

⁴⁹² Suzanne Pinckney, Stetkevych, "Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfara and the Lamiyyat al-Arab" **International Journal of Middle East Studies**, 1986: 361-390, s. 385.

intikamını aldıktan sonra tıpkı hac sonrası saçlarını kesmesi gibi, saçını kesmesi artık onun görevini tamamladığının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹³

İntikam alma töresinin dini bir gelenek olduğu noktasına yaptığı vurguyla bu konuda yapılan çalışmalarda kendisinden sıkça alıntı yapılan ve referans olan Lammens iddiasını önemli ölçüde törenin yemin safhasına dayandırıyor. Cahiliye şiiri üzerine yapılan incelemeler ve tarih kaynaklarında aktarılan bilgileri inceleyen edebiyatçı Suzanne Stetkevych de onunla aynı kanaatleri paylaştığını atıflarıyla ifade ediyor. Lammens, intikam almaya karar veren kişinin ihrama dolayısıyla kutsal olan alana girerken, o dönem Arapları için oldukça az bulunan ve çok değer verilen şaraptan vazgeçmeye, koku sürünmemeye, yıkanmamaya, kadınlara yaklaşmamaya ve saçları taramamaya yemin etmenin yas tutma anlamı taşımadığını bunun yerine kişinin kutsal bir görev bilinci içerisinde ritüel alanına dahil olduğunu ifade ediyor. Ayrıca Arap geleneğinde söz vermenin ve ona sadık kalmanın en büyük karakter özelliği olması, sözden caymanın büyük bir ihanet sayılması düşüncesi göz önüne alındığında yemin etmenin bizatihi kendisinin dini bir yükümlülüğü ifade ettiğini belirtiyor. Tüm bunlardan hareketle Lammens, kan davası töresini anlamının Cahiliye Araplarının dinlerini anlamak olduğunu söylüyor.⁴⁹⁴

2.1.3.7. İntikam alma ve şifa oluşu

Özellikle intikam almam için gerçekleştirilen öldürmeler olmak üzere kişi düşmanını öldürme fırsatını yakaladığında belli kurallara uymak durumundadır. Olabildiğince hızlı olarak elinde sıkıca tuttuğu kılıcıyla düşmanın boğazı ani bir darbeye kesilmelidir. Sonrasında kişi yakınlarda ulaşabildiği kimselere intikamını

⁴⁹³ Aziz Al-Azmeh, **The Emergence of Islam in late Antiquity: Allah and his people**, New York: Cambridge University Press, 2014, s. 143.

⁴⁹⁴ Lammens, *Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites*, s. 86,87,88.

aldığını ve utançtan kurtulduğunu müjdeleyecektir. Olay topluluk içinde gerçekleşiyorsa öldürme eylemini kendi yakının intikamını almak için gerçekleştirdiğini yüksek sesle haykırmak durumundadır. Çevrede buna şahitlik edenler olayın niçin gerçekleştiğini anlayacak ve cinayetin kan davası sebebiyle olduğunu bilmiş olacaklardır. Olay yerinden ayrıldıktan sonra da gördüğü kimselere, kervanlara intikamını aldığını söyler ki haber her bir tarafa yayılsın. Bu süreçte özellikle şairlere haber verilir.⁴⁹⁵

Yakının intikamını alma arzusuyla düşmanına saldıran kişi ona ölümcül darbeyi vururken inandığı tanrının adını yüksek sesle haykırmaktadır. Ardından akıttığı kandan tatmaktadır. Bu durumu yorumlarken Chelhod, durumu tanrıya kurban sunmaya benzetmekle birlikte burada asıl işlevin ölen kişinin ruhunun huzura erişmesini sağlamak olduğunu ifade ediyor. Diğer yandan bu eylem ölen kişinin ruhunu da huzursuzluk girdabına sürmüş olmaktadır. Kişi inandığı tanrının adını anarken ve maktulün kanını içerken kutsal bir vazifeyi yerine getirmiş olmaktadır.⁴⁹⁶

Kan davalarında intikamı alınacak olan şahsa mukabil onunla aynı sosyal statüye sahip birisinin öldürülmesi esas alınmaktadır.⁴⁹⁷ Toplum hayatında karşılık bulan soy sop ve nesebe dayalı üstünlük düşüncesi ve bu gerçek, öldürülme durumlarında alınacak intikam için de kendini göstermekteydi.⁴⁹⁸ Denklik intikam konusunda gözetilen temel bir esas olarak uygulamada yerini bulmaktaydı.⁴⁹⁹ Öldürülen bir kabilenin lideri ya da şeriflerindense onun intikamı lider ve şeriflerden olan kişilerden alınmaktaydı. İslami dönemde kâtilin bizzat kendisi dışında kalan

⁴⁹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Abdurrahman el-Ensârî İbn Hadîde, **el-Misbâhu'l-Mudî fî Kuttâbi'n-Nebiyi'l-Ummî ve Rusulihi ilâ Mulûki'l-Ardi min Misbâhu'l-Mudî fî Kuttâbi'n-Nebiyi'l-Ummî ve Rusulihi ilâ Mulûki'l-Ardi min Arabiyyin veAcemî** (nşr. Muhammed Azîmu'd-Dîn), I-II, Beyrût, Âlemu'l-Kutub, c. 2, s. 128; Lammens, a.g.e, s. 105, 111; Hardy, a.g.e, s. 19.

⁴⁹⁶ Chelhod, a.g.e, s. 96.

⁴⁹⁷ Stetkevych, **The Mute Immortals Speak**, s. 64.

⁴⁹⁸ Öğmüş, a.g.e, s. 102.

⁴⁹⁹ el-Merzûkî, a.g.e, s. 491; Lammens, **Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites**, s. 118.

kimselerin toplum içindeki vasıfları ne olursa olsun öldürülmeleri uygun görülmedi.⁵⁰⁰

İntikam töresinde uygulanan ama gerçekte herkesçe kabul görmeyen öldürülen kişiye karşılık çok sayıda kişinin öldürülmesi ya da diyet olarak alınan miktarın kabileden kabileye ya da kişinin toplumdaki konumuna göre değişmesi durumu söz konusuydu. Şeref bakımından üstün görülen bir kişinin sıradan başka bir kabile üyesi tarafından öldürülmesi durumunda karşı öldürmenin kâtilin öldürülmesi ile sınırlı tutulması düşünülemezdi. Bunun yerine daha önce öldürülmüş olan şeref ve konum bakımından üst derecede olan karşı kabile üyelerinden birinin ya da fazlasının öldürülmesi beklenirdi. Hüre karşılık bir kölenin öldürülmesi kabul edilmezdi. Kimi zaman bir kişiye karşılık çok daha fazla sayıda kişinin öldürüldüğü görülmekteydi.⁵⁰¹

İntikam töresi gereği öldürmelerde, savaş ve başkaca çatışmalarda görülen öldürmelerde olduğu gibi maktulün eşyalarına ganimet olarak el konulmamaktadır. Öldürülen kişilerin üzerlerindeki elbiseleri dahil bütün savaş araç gereçleri ve bineklerine el koyulurken çölde en değerli olan at bile olsa intikam için öldürülen kişinin hiçbir şeyine dokunulmamaktadır. En büyük ödül intikam almaktır ki onunla hem daha önce ölmüş olan yakının ruhu rahata erecek hem de kendisi önemli bir vazifeyi tamamlamış olmanın rahatına ermiş olacaktır.⁵⁰²

İntikam alma sorumluluğu onu taşıyan için çok ağır, taşınması güç bir yük olarak değerlendirilmektedir.⁵⁰³ Bu yük düşmanın öldürülmesiyle şifası bulunan gayz ve sıkıntıdır.⁵⁰⁴ İntikam almadan önce kişi bir ölüden farksızdır ve hatta ölüdür. Kadınlar dahil hayatta kendisine zevk veren her şeyden uzaktır. Sıkıntılara göğüs gerilerek alınan intikam kişiyi rahatlatacak ve düşmanıya onu eşitleyecektir.⁵⁰⁵ Yakını öldürülen kimselerin içine düştükleri sıkıntı ve ıstırap hali intikam alındığında tersine dönerek karşı tarafın canını yakmaya başlayacaktır. İntikam sahipleri ele

⁵⁰⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Kureşî İbn Vehb, **el-Muvattâ'** (nşr. Hişâm İsmail es-Sînî), ed-Demmâm, Dâru İbni'l-Cevzî, 1999, c. 1, s. 139.

⁵⁰¹ el-Merzûkî, a.g.e, s. 600.

⁵⁰² Ebû'l-Esved Amr b. Kulsûm et-Tağlibî Amr b. Kulsûm, **ed-Dîvân** (nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb), Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996, c. 1, s. 116; Lammens, a.g.e, s. 110.

⁵⁰³ el-Merzûkî, a.g.e, s. 586

⁵⁰⁴ el-Fârsî, a.g.e, c. 2, s. 145.

⁵⁰⁵ el-Buhturî, a.g.e, c. 1, s. 99-100.

geçirdikleri düşmanlarını öldürmekle aslında kendilerini öyle bir konuma getirmektedirler ki bu konumda onlar sanki onların yakınları hiç öldürülmemiş ve onlar hiç acı çekmemiş gibidirler.⁵⁰⁶ Yakınının kâtilini öldüren kişi sanki kendi yakınının yeniden hayata getirmiş gibi olur.⁵⁰⁷ Diğer yandan intikam almış olmak ölümsüzlük anlamına da gelir ki bu o kişinin şanının kendi öldükten sonra yaşamaya devam ettiği şeklinde de yorumlanır.⁵⁰⁸ Dikkat çeken bir husus ise kanın bizatihi kendisinin deva olduğu, düşmanların damarlarında dolaşan kanın kişinin hastanesi olduğu düşüncesidir. Kişi diyet olarak sulha ererse kanın şifasından nasiplenemeyip hastalıklı kalacaktır.⁵⁰⁹ Üstelik bu kez diyet olarak aldığı develerden elde ettiği sütü kendi yakınının kanı olarak içecektir.⁵¹⁰

2.1.3.8. Sulh

Kan davası töresinin kendisini, görünürdeki ölümcül neticelerinin aksine, toplumsal barışı sağlayan temel bir adalet aracı olarak görmek mümkündür. “Göze göz, dişe diş” kısas geleneği hukuki bir kavram olarak ilk elde toplumsal konular için mahkemeler gibi kurumsal yapıları akla getirirse de geleneğin uzun zaman dilimlerinde kendisinin oluşturduğu enstrümanlar zamana yayılan çatışma ve ölümlerle de olsa adaleti sağlamada önemli bir kural olarak işlev görmektedir. Konuyla doğrudan ilişkili atasözleri Arap aklının öldürmelere olan yaklaşımın da bu yönde olduğunu gösterir izahlar vermektedirler. “Öldürme öldürmeyi engeller” (القتل أنفى للقتل)⁵¹¹ ifadesi yoruma ihtiyaç duymayacak açıklıkta kısasın ölümlerin önüne geçmedeki önemini ifade etmektedir. Önemli bir husus ise dil bilginlerinin bu ifadeyi

⁵⁰⁶ Ebû Zekerıyyâ et-Tebrîzî, a.g.e, s. 69-70.

⁵⁰⁷ İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 60.

⁵⁰⁸ İbn. Sa'd el-Hayr, a.g.e, c. 1, s. 80; ez-Zebîdî, a.g.e, c. 3, s. 421-422.

⁵⁰⁹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, a.g.e, c. 1, s. 269.

⁵¹⁰ İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 129.

⁵¹¹ Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Zeydî el-Huseynî el-Alevî et-Tâlibî el-Mulekkab bi'l-Mueyyid Billah el-Mueyyid el-Alevî, **et-Tirâz li'Esrâri'l-Belâğati veUlûmi Hakâiki'l-İ'câz** (nşr.), I-III, Beyrût, el-Mektebetu'l-Ansariyye, 1423H., c. 3, s. 176; Ebu'l-Feth Diyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî Diyâeddîn İbnu'l-Esîr, **el-Câmi'u'l-Kebîr fi Sınâ'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr** (nşr. Mustafâ Cevâd), Bağdat, Matba'atu'l-Mecma'u'l-İlmî, 1375H., s. 69.

açıklarken Kur'an'da cinayet suçları için kullanılan “kısasta hayat vardır” (في القصاص) ifadesi yer veriyor olmalarıdır.⁵¹² Kur'an'ın ifadesini sür git devam edecek ölümlerin önüne geçilmesi anlamıyla sınırlı tutmak belki mümkün değil ama asıl vurgunun sulh ortamının sağlanması yönünde olduğu yorumu ön plandadır. Başka bir atasözü “bazı öldürmeler (katl) topluluk için hayattır” (بعض القتل إحياء للجميع)⁵¹³ ifadesiyle cinayet işleyecek kişinin ölümü göze alması gerektiğini ve bu korkunun toplumun sulhunu sağladığını beyan etmektedir. Kan davası töresinin korku salarak sulh ortamının sağlamasına katkı sunduğu gerçeği diğer yandan bu geleneğin toplumun fesadına ve yıkımına da neden olduğunu görmemize engel değildir.

Sulh Arap aklı için nihai çözümdür. Onun önceliği değildir. Barışı zorlayan şey güçtür. Burada güç kaybedilendir. Yok olmayla yüz yüze kalma, elinde olanı kaybetme durumu barışı zorlayan en önemli etkidir. Bir kişinin ölümüyle sonuçlanan bir cinayet anlaşmayla sonuçlanmadığında çok sayıda evin yıkılacağı gerçeği her daim onların aklındadır. İyilikle barışı benimsemeyen kişi aşiretini heder edecek ve sonuçta zorunlu olarak barışacaktır.⁵¹⁴ Barışta hayır olduğu düşüncesine burun kıvrırma⁵¹⁵ ve dahası barışın kendisinin fesat olduğunu ileri sürerek intikam hususunda ısrarın savunulduğu da gözlenilen durumdur.⁵¹⁶

Kan davası töresinde sulha varmanın anlamı öldürmeler sonucu yaşanan can kayıplarına karşılık olarak diyet ödemesidir. Bu durum gerek birey bazında gerçekleşen öldürmeler gerekse de topluluklar arasında gerçekleşen savaş durumlarında meydana gelen toplu ölümler için geçerlidir. Diyet barışa varılacaksa eğer her bir kayıp için deve ya da üzerinde anlaşılan para ve hurma olarak ödenmekteydi.⁵¹⁷ Barışa karşı duruşlarda ön plana çıkan ana itiraz da diyet üzerinden gerçekleşmektedir. Diyet olarak alınan develerin sütünün öldürülen yakının kanı

⁵¹² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se‘âlibî Ebû Mansûr es-Se‘âlibî, **Hâssu'l-Hâss** (nşr. Hasen el-Emîn), Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Hayât, s. 37; Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e, s. 175.

⁵¹³ el-Meydânî, a.g.e, c. 1, s. 105.

⁵¹⁴ İbn Kuteybe, a.g.e, c. 2, s. 881.

⁵¹⁵ İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 129.

⁵¹⁶ İbn Manzûr, a.g.e, c. 1, s. 591.

⁵¹⁷ İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 130.

olarak nitelendirilip onu içenlerin aslında yakınlarının kanını içtikleri düşüncesi yaygın olarak dile getirilen tüm itirazlarda görülmektedir.⁵¹⁸

Çok büyük kayıp ve yıkımların ardından da olsa bir noktada aklı selimin galip gelip çatışan taraflar arasında sulh arandığı görülmektedir. Aksi durumda İmruülkays'ın hikayesinde olduğu gibi bir kabilenin bütün olarak tarih sahnesinden silinmesi söz konusu olabilmekteydi. Gelenek barışın sağlanması için birçok enstrüman geliştirmişti. Elçi ve hakemler aileler ve kabileler arasındaki düşmanlıkların bitirilmesinde önemli roller oynamaktaydılar.⁵¹⁹ Bu çalışmanın ilgili bölümlerinde İslam'ın kan davalarının bitirilmesi yönünde ortaya koyduğu sistemli çabalar ayrıntılarıyla değerlendirilmektedir. Ancak bu noktada İslam'ın çatışan tarafların arasını bulma noktasında gerek yerleştirdiği hukuki sistem ve araçlar ve gerekse de dini ahlaki olarak Müslümanların ortak sorumluluğuna çatışan tarafların aralarının bulunması yönündeki emrini belirtmek gerekmektedir.⁵²⁰ Atasözleri dolayısıyla Arap düşüncesinde sulha yönelik akılcı yaklaşımın varlığından söz etmiştik. Buna ek olarak ortak düşünüşün sesi olmaları yönünden bazı şairlerin barış çağrılarında söz etmek yerinde olacaktır. Muallakât şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülma'nın şiiri ve onun tutumu çatışma ve katliamlara yönelik kabullenilmez bakışı ve barışın ehemmiyetini getirmesi açısından sıkça dile getirilmektedir. Abs ve Zübyan toplulukları arasında baş gösteren çatışmanın sulhla bitirilmesi için onun yazdığı şiir diyet kabul etmenin ve liderler için kendi topluluklarından olan kimselerin diyetlerini ödeyerek sulha ulaşmanın medhi için örnektir. Daha çok diyet almanın yerildiği ve savaşın özendirildiği kasidelerin aksine o oldukça olgun ve kendinden emin şekilde barış taraflarını övmektedir.⁵²¹

Diyet kabul etme konusunda yaşanan tereddütlerin önüne geçme ve diyet alacak tarafın rahatlaması yönünden önemli bir gelenek de göğö ok atarak ilahi karara boyun eğme şeklinde gerçekleşen uygulamadır. Barış konusunda görüşmeler

⁵¹⁸ el-Hasen el-Yûsî, a.g.e, c. 1, s. 116; Ebû Ubeyd el-Bekrî, a.g.e, c. 1, s. 269.

⁵¹⁹ Ebu'l-Ferec el-Isbehânî, a.g.e, c. 3, s. 30; Cerîr b. Atiyye el-Kelbî Cerîr, **Dîvânu Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb** (nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Taha), Kahire, Dâru'l-Me'ârif, c. 2, s. 1019; İbn Kuteybe, a.g.e, c. 2, s. 880.

⁵²⁰ er-Râğîb el-Isfehânî, a.g.e, c. 2, s. 194-195; Mukâtil b. Suleymân, a.g.e, c. 4, s. 81.

⁵²¹ Ebu'l-Ferec el-Isbehânî, a.g.e, c. 10, s. 446-447; eş-Şeybânî, a.g.e, s. 180.

ilerleyip yakını ölen taraf intikam almaktan vaz geçip diyet almaya meylettiğinde “bizim ve tanrımızın arasında işaret vardır” derler ve göğ e ok fırlatırlar. Gökten düşen ok kanlı olarak dönmüşse tanrı kısas yoluyla intikam almayı emretmektedir ama yok ok herhangi bir şekilde lekeden ari şekilde yere düşerse artık tanrının diyet ödenmesi yoluyla sulha hükmettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda ne oku göğ e atan kimseler onun kanlı şekilde dönm esini beklemektedirler ve ne de ok kanlı şekilde yere düşmektedir. Ama kişilerin utançtan ari olarak rahat şekilde sulhu kabullenmeleri sağlanmış oluyor.⁵²²

Arap toplumu için kan davası töresinde diyet alarak sulha rıza göstermek kolay kabullenilir bir durum değildi. İntikam alma isteğ i kişinin dini inancının da üstünde bir değ ere sahip olabilmekteydi. Bu konuda dikkat çeken bir vakıa Hz. Peygamber döneminde kardeşinin kâtilinin peşine düşen Mikyas b. Sübabe'nin tecrübesidir. Müreysî gazvesi⁵²³ olarak da bilinen Benî Mustalik üzerine yapılan saldırıda Hişâm b. Sübabe şiddetli bir rüzgârın sebep olduğ u toz bulutlarıyla oluş an karmaşada müşriklerden sanılarak Ensardan bir sahâbe tarafından yanlışlıkla öldürüldü. Durumun anlaşılması üzerine Hz. Peygamber'e baş vuran Mikyas'a ölüm hata sonucu olduğ u için Hz. Peygamber diyet ödenmesine hükmetti. Sonrasında Mikyas intikam alma arzusuna yenik düşer ve gidip kardeşini hata ile öldüren sahabeyi öldürüp kardeşi için diyet olarak aldığı develeri de önüne katarak Mekke'ye döner. Saçlarını keser ve eski dinine dönüş yapar. Kureyşlilere onların dininden daha hayırlı bir din bulamadığını söyleyerek artık tekrar onlarla birlikte olduğ unu bildirir. Mikyas kardeşinin kâtilinin intikamı için mürted olmuştur. İrâd ettiğ i şiirde intikamına nail olarak nefsini şifaya eriştirmesi ve yüklü miktarda diyet malıyla elde ettiğ i ve putlara dönenlerin ilki olarak övündüğ ünü görüyoruz. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in kesin olarak öldürölmelerini emrettiğ i Kureyşliler arasında yer alır ve Müslömanlar tarafından öldürölür.⁵²⁴

⁵²² el-Hasen el-Yüsî, a.g.e, c. 1, s. 116; İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 129.

⁵²³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî el-Beyhakî, **Delâ' ilu'n-Nubuvve** (nşr. Abdu'lmu'tî Kal'acî), I-VII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân, 1988, c. 4, s. 44.

⁵²⁴ el-Belâzurî, a.g.e, c. 1, s. 358-359; İbn Sa'd, a.g.e, c. 5, s. 127; el-Vâkıdî, a.g.e, c. 2, s. 860; Ebû Abdullâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân** (nşr.), Beyrût, Dâru Sâdır, 1995, c. 4, s. 228.

Benî Mustalik gazvesinde meydana gelen başka bir hadise ise münafıkların ve özellikle Abdullâh b. Übeyy b. Selûl'ün yarattığı huzursuzluk ve fitnedir. Ağır ifadelerle Kureyş muhacirlerini yeren ve gazve dönüşünde “aziz olanın zelil olanı” şehirden süreceğini ifade eden İbn Selûl'ün tavrı Müslümanlar arasında büyük bir kızgınlık yaratmıştır. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e gelerek İbn Selûl'ü öldürmek için izin istediği ama kendisine izin verilmediği aktarılan bilgiler arsında yer alır. Hz. Peygamber öldürme için izin verdiğinde kendisi için “Muhammed ashabını öldürüyor” deneceğini söylüyor Hz. Ömer'e. Tüm bunlar yaşanırken kan davası töresinin Arap bireyi üzerindeki etkisini gözler önüne seren başka bir diyalog yaşanıyor. İbn Selûl'ün oğlu Abdullah babasının öldürüleceğinin konuşulduğunu duyunca Hz. Peygamber'e gelerek eğer babası katdilecekse onu öldürecek kişinin kendisi olmasını istiyor. Aksi durumda babasını öldürecek kişiden intikam alma hususunda kendini engelleyemeyeceğini ve bir Müslümanın katili olabileceğini söylüyor. Bu durum intikam alma duygu ve isteğinin din kardeşliğini bile alt edebileceğini çok baskın bir töre olduğunu gözler önüne sermesi açısından dikkate değerdir.⁵²⁵

2.1.3.9. İntikamın kökenine dönük yaklaşımlar

W. R. Smith akrabalık ilişkisini belirlemede kan davası töresinin önemini ifade ederken akraba topluluğunu (*hayy*) içlerinde kan davası olmayan grup olarak tarif ediyor.⁵²⁶ Ona göre kan davası töresindeki esas, *hayy*'ın yani grubun akıtılan kanının öcünün alınmasıdır. Topluluk üyeleri akıtılan kanla ilişkili olarak kendi aralarında konuşurken birilerine aidiyetle “Falancanın kanı akıtıldı” demek yerine “Kanımız akıtıldı” demektedirler. İntikam alma konusunda inisiyatif alan öncelikle kan parası almayı kabul ederek kayıplarını telafi etmekte isteksiz olan baba, kardeş

⁵²⁵ Ebû 'Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, (ö.279/893), **es-Sunen** (nşr. Heyet), Kahire, Dâru't-Te'sîl, 2015, c. 4, s. 388; et-Taberî, Câmî'u'l-Beyân, c. 23, s. 407; İbn Abdilberr, a.g.e., c. 1, s. 190; İbnu'l-Eşîr, Usdu'l-Ğâbe, c. 3, s. 302.

⁵²⁶ Smith, Goldziher, Cook, a.g.e, s. 25.

ve oğulun olsa da bu durum kan davası töresinde intikam alma sorumluluğunun sadece bu kişilere ait olduğu anlamına gelmez. Töreye göre sorumluluk üstlenmek kâtilin ya da maktulün yakın akrabası olmayı zorunlu kılmamaktadır ve hiçbir grup üyesi üzerine düşen görevi yerine getirmekten geri duramaz. Farklı kabilelerden kimselerden olan biri diğer kabileden bir üyeyi öldürdüğünde ölenin kabilesine ait kanı akıtmıştır ve bu durumda maktulün dahil olduğu grubun her bir üyesi yakınlarıyla birlikte karşı kabilenin fertlerinin tamamıyla savaş haline geçmektedirler. Diğer yandan adam öldürme, topluluk içinde gerçekleştiğinde ise kişi kendi topluluğunun kanını akıtmış sayılarak öldürülmek ya da topluluktan tamamıyla dışlanmak durumundadır. Bu esas üzerinden hareketle yine akrabalık ilişkisini açıklamaya dönen Smith, Araplar arasında akrabalığın, bütün bir topluluğun her birinin damarlarında dolaşan, paylaşılan ortak kan anlamına geldiğini, bunun kabile bağıni oluşturduğunu ve aynı grubun bireylerini birbirlerine bağladığını ifade ediyor. Aynı şekilde bu ortak kan onlara hiçbirinin üstlenmekten geri duramayacağı ortak görev ve sorumluluklar vermektedir.⁵²⁷ Öldürülen yakının intikamını alma, cahiliye döneminin en güçlü geleneği⁵²⁸ olarak kabile sosyal yapısının üzerine inşa edildiği esas olan kan davası töresine göre⁵²⁹ kan kanı gerektirir ve hiçbir cezalandırma intikam olarak kan akıtmanın yerini tutmaz.⁵³⁰

Öldürme olayının akraba topluluklarının kendi içerisinde olması durumunda katile kendi yakınlarından korunma verilmez ve o kaçması durumunda törelerle belirlenen bütün korunma haklarından mahrum kalır.⁵³¹ Adam öldürmelerde bireylerin konuya yaklaşımı dahil oldukları kabileye göre şekillenmektedir. Öldürülen kişi kendi kabilesinden ise akan kan kendi kanıdır ve muhakkak intikamının alınması gereklidir. Diğer yandan öldürülenin durumu ile ilgili hiçbir

⁵²⁷ Smith, Goldziher, Cook, a.g.e, s.27; Smith, **Lectures On The Religion Of The Semites**, s. 272.

⁵²⁸ Lammens, *Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites*, s. 84.

⁵²⁹ Suzanne Pinckney Stetkevych, "Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions", **Journal of Near Eastern Studies**, 1983: 85-107, s. 100.

⁵³⁰ İntikamın katil tarafın hayyından alındığına dair bakınız: Ebû Alî 'Âmir b. et-Tufeyl el-Âmirî Âmir b. et-Tufeyl, (ö.11/633), **ed-Dîvân**, c. 1, s. 8.

⁵³¹ Hitti, a.g.e, s. 26.

vicdani rahatsızlık söz konusu değildir.⁵³² Kişi her durumda kendi yakınına sahip çıkmak, onu korumak durumundadır.

Daha önce de dikkat çektiğimiz Uhud'da şehit olan sahabenin cesetlerine uygulanan müsele ve bunun oluşturduğu görüntü Hz. Peygamber ve ashabını derin bir üzüntü ve kızgınlığa gark etti. Hz. Peygamber amcasının cesedine yapılanların etkisiyle bir dahaki karşılaşmalarında Kureyş'ten otuz kişiye onların yaptıklarının aynısını yapacağına dair ant içti. Aynı şekilde sahabe de bir gün galip gelirlerse onlara benzeri görülmedik işkenceler edeceklerine dair yeminler ettiler.⁵³³ Bu konuda Nahl üresi 126. Ayet şöyle seslenmektedir: "Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır." Sonraki iki ayetin de Medine'de Uhud savaşı sonrası Hz. Peygamber ve sahabilerin öldürülen Müslümanlara yapılan kötü muameleler üzerine çok daha şiddetli şekilde intikam almaya azmetmeleri üzerine indiği zikredilmektedir. Ayetler cezalandırma hususunda aşırıya gitmenin yersizliğini ifade ederken karşılığın ancak misliyle olması gerektiğini ifade ediyor. Diğer yandan Müslümanlara maruz kaldıkları durum karşısında sabırlı olmaları ve Allah'a güvenmelerini tavsiye ediyor.⁵³⁴

W. Robertson Smith Samilerin dinleri üzerine yaptığı incelemelerde insan ve tanrı ilişkisini değerlendirdiği bölümde araştırmamızla ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Genel olarak Sami milletlerinde mevcut olan kabilenin bütün fertlerinin onun inandığı tanrının oğulları ve kızları oldukları düşüncesinin, sosyal birliğin kutsal bağıntısı olarak Arap kabilelerinde, Hz. Peygamber dönemine kadar varlığını sürdürdüğünü dile getiriyor. Birçok kabilenin tanrı isimleriyle anıldıkları ve onların fertlerinin isimlerinin tanrılara nispet edildiğini, bunun onların zihinlerinde kendi varlıklarını tanrılarla özdeş tuttuklarına işaret ettiğini belirtiyor. Arap kabilelerin zamanla dinsel inanışlarının zayıflaması, görece sembolik hale gelmesi onların sürekli olarak göç etmelerine bağlanıyor. Şöyle ki; sahip oldukları kutsal alan, tapındıkları ve tanrılarından uzaklaşan fertler zaman içerisinde bıraktıkları bölge ve tapınaklara ait tanrılarını unutma temayülüne girmektedirler. Yine de İslam öncesi

⁵³² el-Buhturî, a.g.e, s. 103; Patton, a.g.e, s. 705.

⁵³³ Hişâm, a.g.e., 3.cilt, s. 128.

⁵³⁴ Taberî, a.g.e, c. 14, s. 401-410; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 2, s. 494-495.

isimlerde bile tanrı adlarına rastlamak mümkün olabilmekteydi. Sonraki Arapların ibadet ettikleri görülse de onlar kendi atalarının değil başka kabilelerin tanrılarına ibadet etmektedirler ve yine çok farklı kabilelerin ortaklaşa kutsal saydıkları kutsal mekanlarda toplanmaktadırlar. Bütün Arap tanrılarının her birinin belirli bir akraba topluluğuna ait olduğu, din bağının gerçekte kan bağıyla birlikte varlığını sürdürdüğünü ifade ediyor.⁵³⁵

Akrabalık ilişkisi temeli üzerine kurulu din anlayışı, tanrı ve onun kullarının ortaklaşa oluşturdukları topluluğun kan bağı üzerinden birleştikleri dini anlayışı inşa etmekteydi. Smith'in ifadesine göre bu bütün Sami toplulukları için geçerli olmakla birlikte en açık bir şekilde Araplarda gözlenen bir durumdu. Kişinin ibadet ettiği kendi atalarının tanrısı olmadığı durumlarda bile akrabalık ilişkisi ve tapınma aynı mahiyette dini özellik taşımaktadır.⁵³⁶

Smith, kan davaları ve özellikle kanın kendisine karşı geleneksel sorumlulukların bizatihi dinsel bağla oluşan akrabalık ilişkisinin bir göstergesi olduğunu ifade ediyor. Bu sorumluluk tereddütsüzce kabul edilen ve kutsallığına hâlel gelmesi düşünülemeyen bir görevdi. İslam'ın geldiği dönemde Arapların dini yönden güçlü inanışlara sahip olmamaları ve ibadet noktasında zayıf olmalarına karşın kendi kabilesine yoğun bir dini saygıyla bağlı oldukları görülmektedir. Onun için bir yakının kanı kutsaldır ve hürmetsizlik edilemeyecek bir şeydir. Smith'e göre, görünürdeki bu tezat durum, antik çağlardaki tanrı ve birey arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide tanrı toplumun ortak atasıdır ve kabile bireyinin kendisinin de kutsal olduğu anlayışı görünürdeki tezatlığı ortadan kaldırmakta ve anlaşılır kılmaktadır. Asıl dinsel topluluk temelde akraba grubuydu ve akrabalık bağlamında gerçekleşen bütün işler dini inancın bir parçasıydı. Zamanla kabilenin tanrısı arka plana itilip daha az hatırlanmaktadır.⁵³⁷

Öldürülen bir kabile üyesinin kâtilinin ortadan kaldırılması gelenekte öncelikli olarak cezai bir uygulama olarak değerlendirilmiyor, aksine gaye cezalandırmadan daha çok toplumun dini alana saygısızlık etmiş olandan

⁵³⁵ Smith, *Lectures On The Religion Of The Semites*, s. 47.

⁵³⁶ Smith, *Lectures On The Religion Of The Semites*, s. 51.

⁵³⁷ Smith, *Lectures On The Religion Of The Semites*, s. 47.

kurtarılmasıdır. Burada kutsallığı ihlal edilen şey kabilenin kanı olmaktadır. Farklı kural ihlallerinde zararın telafisi için çeşitli telafi yollarını baş vuruluyor olsa da adam öldürmelerde karşılık her durumda kişinin ortadan kaldırılması dini bir görev olarak addedilmektedir. Aksi katil öldürülüp toplum kutsal alanı ihlal etmiş şahıstan arındırılmaz ise tanrının gazabı bütün bir akraba topluluğu ya da toplumun üzerine olacaktır.⁵³⁸ Bu bağlamda intikam peşinde olan kimselerin takip ettikleri yollar ve intikamlarını almak için gerçekleştirdikleri durumlar ritüel olarak değerlendirilmekte ve durum dini seremonik bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Buna göre intikam sorumluluğu alan kişiler aldıkları bu sorumlulukla dinsel bir alana giriş yaparlar ve bu sorumluluğun gereği olarak hedeflerini öldürmeleri sonrasında dinsel alandan çıkmış olmaları şeklinde bir süreç gerçekleştirirler.⁵³⁹

Kan davalarının dini boyutu üzerinde yapılan değerlendirmelerin kapsamı tartışmalıdır. Bu tartışma daha çok İslam öncesi tarihsel süreçte din gerçeğinin tekabül ettiği gerçeklikle de ilgilidir. Arapların o dönem yaşamlarında var olan din, daha çok onların bizatihi kendi hayat pratikleri ve yücelttikleri şeylerden oluşuyordu. Din kelimesinin ve sünnetin manası da onlar nezdinde geleneksel tecrübelerini ifade ediyordu. Atalarının takip ettiği yol bir nevi onların diniydi. Birçok araştırmacının dikkat çektiği yönüyle onların akrabalık bağları asla vaz geçemeyecekleri ve uğruna ölümü her durumda göze alacakları bir gerçekliğe karşılık geliyordu. Chelhod da bu düşünceden hareketle aile ve ecdada olan bağlılığı bir nevi dini gereklilik sayarak kan davasını dini bir sorumluluk olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu ifade ediyor. Ancak ona göre kan davası gütmenin tam olarak dini bir vecibe olduğunu söylemek oldukça güçtür. Sosyal ve dini gelenek iç içe girerek kan davaları olgusunu meydana getirmektedir. Onun ifadesinde kan davası daha çok beşerî bir kurban olgusudur ki ifa edildiğinde daha önce kanı dökülmüş olan yakının ruhu selamete ermektedir. Sebebin ne olduğu noktasında değerlendirilmesini istediği bir diğer konu ise Arapların sahip olduğu *şeref* mefhumudur.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Smith, **Lectures On The Religion Of The Semites**, s. 420.

⁵³⁹ Arnold van Gennep, **The Rites of Passage**, Chicago, University of Chicago Press, 1960. s. 186.

⁵⁴⁰ Joseph Chelhod, **el-Edâhî inde'l-Arab: Ebhasun Havle Tetavvüri Şeâiri'l-edâhi Tabiatuha Ve Vazifetuha Fi Garbi'l-Cezireti'l-Arabiyye**, Çev. Yusuf Şülhud, Beyrut: Darü't-Talia, 2013, s. 93.

Cahiliye dönemi Araplarında kan davaları mefhumu üzerine yaptığı müstakil çalışmada Henry Lammens bu töreyi tartışmasız şekilde dini olarak nitelemektedir. Ona göre intikam alma geleneği çölün en önemli kutsal vazifesidir ve insanlar bu vazifeyi bu inançla ifa ederler. İmrüülkays'ın, babasının intikamını almak için her türden zorluk ve tehlikeyi göze alarak yola çıkması ancak dini yükümlülüklerle açıklanabilir bir durumdur. Araplar düşmanın gücüne bakmaksızın ölümü göze alarak intikamını alıncaya dek savaşıyorlar. İhrama giren kişi onun ifadesine göre hedefini öldürünceye kadar ailesinden ve dünya işlerinden uzaklaşarak dini bir görevi üstlenmiş oluyor. Dini alanla ilgili aynı makaledeki bir başka değerlendirmesinde ise, Cahiliye Araplarının din anlayışının bizatihi kendisinin, kan davalarını onların dini olarak ifade etmeye olanaklı olduğunu, kan davalarının onların takip ettikleri gelenekleri anlamında, onların dinleri olduğunu ifade ediyor. İslam sonrası, bu geleneğin dini niteliğinden arındırılarak ve biraz da değiştirilerek varlığının devam ettirildiğini Bakara sûresi 178-179. ayetleri delil göstererek ifade ediyor.⁵⁴¹

Kan davası töresi nedeniyle yakınının kâtilini öldürmek için azmeden kişinin yaptığı yemin ve arkasından uymak durumunda olduğu ritüeller kişinin, hac menâsikinden olan ihramla ve diğer şartlarla neredeyse birebir örtüşmesi dolayısıyla bu geleneğin dini olduğu düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Buna göre kişi maksadını gerçekleştirinceye kadar ihramdadır ve her türlü dünyevi hazdan, süsten uzak saçını başını taramadan, yıkanmadan yaşamak durumundadır. Ancak katil öldürülür maksat hâsıl olursa kişi huzur içinde normal yaşantısına dönebilmektedir.⁵⁴²

İntikam alma geleneğinin İslami dönemde de güçlü şekilde devam ettiği görülüyor. Hz. Peygamber'in kan davalarını kontrol altına alma yönünde gösterdiği büyük çaba toplum bireylerinin zihnindeki töresel intikam alma arzusunun gücü nedeniyle bu mefhumu tam olarak ortadan kaldırmıyor. Mekke'nin fethinden hemen sonra meydana gelen, Hâlid b. Velîd'in merkezinde olduğu bir olayda cahiliye döneminden kalan kan davaları ve töresinin dine rağmen nasıl da güçlü bir şekilde

⁵⁴¹ Lammens, a.g.e, s. 94-113.

⁵⁴² Nass, a.g.e, s. 123.

varlığını koruduğunu görüyoruz. Mekke'nin fethinden sonra civar kabileler üzerine gönderildiğinde Hâlid b. Velîd Gumeysa'da bulunan Benî Cezîme b. Âmir kabilesiyle karşılaştığında, daha önce bu kabile tarafından babası öldürülen Abdurrahmân b. Avf da onunla birlikte bu seriyyede yer almaktadır. Aynı şekilde cahiliyeden bu kabileyle kan davası bulunan Benî Süleym'den bir grup da onlara eşlik etmektedir. Hâlid b. Velîd beraberindekilerle birlikte Gumeysa'ya vardığında Benî Cezîme b. Âmir'den silahlarını bırakmalarını istediğinde onlar, başlarına gelecek olanı bildikleri için silahlarını teslim etmeye direnirler. Onlardan bize gelen ifadelerde doğrudan Hâlid b. Velîd'in cahiliye döneminden kalma kan davası dolayısıyla kendilerini öldüreceğinden korktuklarını beyan ettiklerini görüyoruz. *"Bizler Müslümanız Hz. Peygamber ve onun gönderdiği elçiye karşı silah kullanmayız, eğer fakirler için vergi olarak develerimiz ve koyunlarımızı almaya geldiysen buyur onlar senin"* derler. Hâlid b. Velîd silahlarını bırakmaları konusunda ısrarcı olur ve Müslüman bir topluluğu kılıçtan geçirir. Hz. Peygamber durumu öğrendiğinde büyük bir üzüntü yaşar Allah'a dua eder, Hâlid b. Velîd'in yaptığından kendisinin beri olduğunu açıklar ve telafi için Hz. Ali'yi onlardan ele geçirilen ganimet ve öldürülen kabile üyelerinin diyet paralarıyla gönderir. Abdurrahmân b. Avf'ın Hâlid b. Velîd'i Benî Cezîme b. Âmir'den kimseleri Müslüman olmaları hali üzerine öldürdüğünü söylemesi üzerine Hâlid b. Velîd ona kendi babasının intikamı için olayı gerçekleştirdiği mazeretini beyan eder. Abdurrahmân b. Avf'ın verdiği cevap şöyledir: *"sen, benim babam için öldürmedin, aksine kendi amcan el-Fâkih b. el-Muğîre için öldürdün"* Yaşanan bu olayla ilgili Vâkıdî oldukça ayrıntılı bilgiler veriyor. Buna göre Süleymeoğulları da Cahiliye döneminden kalma kan davaları için aynı vakıada çatışmaya girip adam öldürüyorlar. Verilen bilgilerden Medineli Müslümanlardan olup da bu gazveye katılanların kendi ellerindeki Müslüman Cezîmeoğulları'nı korudukları onları öldürmedikleri görülüyor.⁵⁴³ Hem çatışma durumunda gerçekleşen hem de Mekke dönüşünde gerçekleşen diyaloglardan anlaşılan yaşanan durum tamamıyla cahiliye döneminde var olan kan davaları olayının bir devamı ve hem de Müslüman olmanın ve İslam'ın bu davalara karşıtlığının dillendirildiğini görüyoruz.

⁵⁴³ Vâkıdî, a.g.e, c.3, s. 880.

İslam'ın adam öldürmelere yaklaşımını en iyi Kur'ân ayetleri üzerinden değerlendirebiliriz. Zira toplum hayatının en belirgin yönlerinden birisi olan kan davalarının Cahiliye döneminde var olan çatışmaların birer devamı olarak İslami dönemdeki yansımaları yaşanan şekliyle bu vakıaların İslami yaklaşımı ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. İslam'ın insana atfettiği ehemmiyeti Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Adem'in biri diğerini öldüren iki oğlunun hikayesinin aktarıldığı ve ardından bu bağlamda olmak üzere Yahudiler'e hitaben Maide sûresi 32. Ayette: "Bundan dolayı İsrâiloğulları'na (Kitapta) şunu yazdık: "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır. Andolsun ki, onlara resûllerimiz apaçık deliller (mucize ve âyetler) getirdiler. Ama onlardan birçoğu bundan sonra da (hâlâ) yeryüzünde aşırı gitmektedir." Bir insanın hayatına kastetmenin bütün bir insanlığın hayatıyla denk değerlendirilmesi konusu gerek bağlamından doğrudan gerekse ayeti yorumlayan bilginlerin yaklaşımından anlaşılacaktır. Taberî "insana hayat vermek" ifadesini değerlendirirken, kastedilenin insanları öldürmeyerek, insanların yaşamlarına son vermeyerek onlara hayat vermek olduğunu zikrediyor.⁵⁴⁴ Furkan sûresi 68. ve Nisa sûresi 93. ayetleri de ayrıca ilkesel olarak cinayet işlemenin dini olarak kabul edilemeyecek bir eylem olduğu açıklıkla ifade edilmektedir. Buna göre taammüden bir nefse kıymanın cezası ebedi olarak cehennemde kalmak olacaktır. Nisa sûresi 93: "Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." Ayetinin değerlendirmesinde Taberî Hz. Peygamber'in hadislerinden verdiği örnekler ve diğer alimlerin düşüncelerini de aktararak İslam'ın insan hayatına verdiği ehemmiyeti açıklamaktadır.⁵⁴⁵ Dikkat çeken bir husus verilen ayetlerde sürekli bir istisnaya yer verilmesidir. Furkan sûresi 68'de yer alan "Onlar, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan kimselerdir." ifadesi, haklı gerekçelerle kişilerin öldürülebileceği noktasında açık kapı bırakmaktadır. Kısas olarak ifade edilen bu istisna ve yine burada zikrettiğimiz İsrailoğulları ile ilişkili olarak nazil olan ayette yer alan "Onlar, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan

⁵⁴⁴ Taberî, a.g.e, c. 8, s. 347-359.

⁵⁴⁵ Taberî, a.g.e, c. 7, s. 336-351.

kimselerdir.” İfadesi öncelikli olarak bir kimsenin öldürülebilmesinin ancak onun öldürdüğü kişiye karşılık olmasını ifade etmektedir.

Hız. Peygamber’in veda haccında irad ettiğı hutbe kan davalarına İslam’ın bakışını ifade etmesi bakımından önemlidir. Vefatından önce bir nevi vasiyet olarak sahabesine sunduğı manifesto kan davasına yer vermesiyle konunun Hız. Peygamber tarafından da büyük bir ehemmiyetle ele aldığını göstermektedir. Bu hutbe kan davalarını cahiliye ile ilişkilendirmekte, insan hayatının dokunulmazlığını vurgulamakta ve o dönemden kalan bütün kan davalarını sona erdiren nihai kararı bildirmektedir. Kendi akrabaları içerisinde söz söyleme yönünden hak sahibi olması hasebiyle ilk olarak Âdem b. Rebâa b. Hâris b. Abdulmuttalib’e ait kan davasından vaz geçtiğini açıklayarak başlamakla konuya verdiği önemi bir kez daha vurgulamış olmaktadır.⁵⁴⁶ Aynı hutbede Hız. Peygamber; içinde adam öldürölmesinin büyük bir günah addedildiğı haram aylar ve haram belde Mekke’nin kutsallığı gibi insanların diğerk haklarıyla birlikte yaşam haklarının da kutsal ve dokunulmaz olduğunu ifade ediyor.⁵⁴⁷

İnsan kanını dökerek intikam olma geleneğini yorumlayan bazı araştırmacılar bunun bir kurban ritüeli olduğı üzerinde durmaktadırlar. Kan davasının kendisinin bizatihi dini olarak yorumlanmasına mesafeli duran Chelhod, konuyu değerlendirirken adam öldürerek intikam alma olgusunun gerçekleşmesini bizatihi kurban ritüeli olarak ifade etmektedir.⁵⁴⁸ Konu bağlamında özellikle cahiliye dönemi edebi metinleri üzerine yaptığı birçok önemli çalışmaları olan Suzanne Stetkevych, alandaki diğerk bilginlerin çalışmalarını da aktararak kan davası geleneğinin kurban ritüeli olduğuna yönelik düşünceye katkı vermektedir.⁵⁴⁹ Gerek cahiliye şiiri ve gerekse tarihsel rivayetler üzerinden yaptığı incelemeler konumuz açısından oldukça değerli katkılar sunmaktadır. Cahiliye dönemi sosyal ve kültürel araştırmalarında şair

⁵⁴⁶ Yâkûbi, a.g.e, c.2, s. 440.

⁵⁴⁷ el-Buhârî, a.g.e, s. 331.

⁵⁴⁸ Chelhod, a.g.e, s. 96.

⁵⁴⁹ Suzanne Pinckney, Stetkevych, "Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd ibn al-Simmah and Muhalhil ibn Rabî‘ah”, **Journal of Near Eastern Studies**, 1986: 31-43, s. 29.

ve şiirin önemini göz önünde bulundurduğumuzda edebi alanda yapılan bu çalışmaların değeri anlaşılabilecektir.

Cahiliye döneminin iki şairi Düreyd b. es-Sımme ve Muhallil b. Rebia'nın kan davası temalı şiirleri üzerinden yaptığı değerlendirmelerde Stetkevych, vakıanın bir kurban ritüeli olmasının yanında onun birey ve toplum nazarında nelere tekabül ettiği üzerinde de duruyor. Kan davası dolayısıyla intikam almak için harekete geçen kişinin tecrübe ettiği üç merhaleyi açıklıyor. Buna göre ilk olarak kişi intikam almak için yemin ederek sorumluluk üstleniyor, ikinci olarak intikam almak istediği kişinin peşine düşüp onu öldürüyor ve bunun sonucunda son merhale olarak toplum nezdinde bulunduğu konumda kabul görüyor. Üzerinde çalışılan örneklerde olduğu gibi söz konusu vakıa kabile ileri gelenleri arasında olduğunda lider olarak tanınma şeklinde gerçekleşiyor.⁵⁵⁰ Başka bir çalışmasında Stetkevych, şiirlerde kullanılan baykuş, akbaba ve benzeri hayvan figürlerinin toplum nazarındaki yerlerinden hareketle yaptığı yorumlamalarda kan davasında akıtılan kanın kurban ritüeli olduğu düşüncesini geliştiriyor. Buna göre intikamı alınmamış kişinin mezarın dışında baykuş olarak peyda olup intikamını isteyen ruhu ve aynı şekilde öldürülenin cesedini yemek için gelen ak baba figürüyle temsil edilen kabilenin ortak atası kurban edilen kişinin kanı ve etiyle hayat bulmaktadır.⁵⁵¹ Bazı şiirlerde kullanılan imgelerden hareketle öldürülen kişinin kabileyi, adanmış bir kurban gibi beslediği, onlara ziyafet olarak sunulduğu şeklindeki ifadelerin varlığının vakıanın kurban olma durumuna ışık tuttuğunu düşündürüyor.⁵⁵²

Kana yüklenen anlama bakınca; öldürmelerde akıtılan kanın kirlenmişliği gerçekliğiyle karşılaşıyoruz. Buna göre çatışmada öldürülen kişinin kanı akıtılarak onun kanına ortak olan bütün bir kabilenin kanının kirlendiği ve ancak bu kanın kâtilin öldürülmesiyle temizleneceği düşüncesi kültürel kodlarda yer almaktadır. Stetkevych karşı öldürmelerde bu kez diğer tarafın kanının kirlendiğini ifade ediyor. İntikamı alınmamış kanın hayızlı kadınlardan gelen kana benzetilmesi kültürde yer

⁵⁵⁰ Stetkevych, *Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance*, s. 33.

⁵⁵¹ Stetkevych, *The Ritha of Ta'bbata Sharran*, s. 41.

⁵⁵² Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, s. 65.

eden kirlenmişlik duygusunun derecesini belirtmek açısından oldukça önemlidir. Bu hayızlı kan ancak yeni bir kanın akıtılmasıyla temizlenebilmektedir.⁵⁵³

2.2. Adam Öldürmeyi Engelleyen Durumlar

2.2.1. Haram aylar

Cahiliye Araplarının kan davalarının oluşturduğu güvenlik sorununu aşma konusunda önemli adetlerinden biri haram aylar geleneğidir. Kabile ve bireylerin çatışmalardan uzak, can ve mal güvenliklerinden endişe etmeden, kan davaları dolayısıyla oluşan düşmanlıkların getireceği çatışma ve ölümlerden uzak, pazarlarını güven içinde kurup dini vazifelerini rahatça gerçekleştirdikleri aylardır.⁵⁵⁴ Bütün bir Arap Yarımadası'nda sürgit devam eden çatışmaların haram aylarda askıya alınması ancak bu aylara duyulan hürmet dolayısıyla gerçekleşebilecek bir durumdur. Çatışmaların önüne geçecek ve olanları bastıracak merkezi bir otorite ya da benzeri bir yapının olmadığı ortamlarda toplumsal barışı ve onun alışveriş başta olmak üzere ihtiyaçlarını karşılaması için gerekli ortamı sağlayacak en ideal zaman olan haram aylar uygulaması oldukça işlevseldir.⁵⁵⁵ İnsanların güvende olabilecekleri alanlar merkezi, güçlü ve her yere hâkim bir otoritenin olmadığı ve kabile topluluklarının otoritelerinin sahip oldukları yaşam alanlarında ya da onların anlaşmalı olduğu diğer kabilelerin yönetimi altında olan alanlarla sınırlıydı. Bu otorite coğrafyanın tamamında bireylerin güvenlik başta olmak üzere yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak, bölgeler arası ticaretin güvenliğini ve kutsal alanlara yapılan ziyaretlerin sıhhatli şekilde yapılabilmesini garanti altına almaktan yoksundu. Aksine her kabile kendi dışındaki diğer kabileler için ayrı bir güvenlik problemi oluşturmaktaydı. Geniş

⁵⁵³ Stetkevych, *Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance*, s. 42.

⁵⁵⁴ Ebû Hafs Sirâc ed-Dîn Omar b. Âlî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî İbn Âdil, **el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb** (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Âlî Muhammed Mu'avvid), Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, c. 7, s. 538; Cevâd Ali, a.g.e, c. 5, s. 380.

⁵⁵⁵ Salamah Salih Sylayman, *Aladieh, Meccan Trade Prior To The Rise Of Islam*, Durham, Durham theses, Durham University, 1991, s. 147-148.

toplulukların dini inanışlarının temeli üzerine kurulu haram aylar uygulaması sosyal hayatın zorunlu gereksinimlerini gidermek yönünden İslam öncesi dönemde kabile toplumunun bulduğu pratik çözüm olarak oldukça işlevsel bir öneme sahiptir. Çok uzak mesafelerden Mekke'ye gelen hacılar ve tüccarların güvenliğini temin etmek onları her türlü saldırıdan korumak, can ve mal güvenliğini sağlamak bu uygulama sayesinde mümkün olmaktaydı.⁵⁵⁶

Haram ayların etkili olduğu alanların başında kan davaları dolayısıyla gerçekleşen çatışmalar gelmektedir. Özellikle cahiliye döneminde hâkim olan, cinayete bizzat dahil olan katil haricinde yakın akraba topluluklarından olan kimselerin de intikam için öldürüldüğü gerçeği herkesin can güvenliğini tehdit ediyordu. Haram aylar herhangi bir çatışmanın tarafı olsun ya da olmasın bütün fertlere dokunulmazlık sağlamalarıyla önemli bir sosyal ihtiyacı karşılamaktaydılar.⁵⁵⁷

İslam öncesi Arapları kendi yaşadıkları dönemin şartlarının bir gereği olarak mevsimlere dayalı takvimi esas almak, bu takvime uyumlu olarak kendi takvimlerini düzenlemek durumundalardı. Hac mevsimi ve panayırların kurulması coğrafyaya özgü iklimsel şartlar ve buna bağlı olarak meydana gelen hasat vakitlerini esas almaktaydı.⁵⁵⁸ Arap Yarımadası'nı çevreleyen ve Arapların ticaret dahil birçok alanda ilişkide bulunduğu toplumlar güneş sistemine dayalı takvimi kullanırlarken onların farklı bir zaman düzenlemesi içerisinde yer almaları olanaklı değildi. Ay takvimiyle oluşan farklılığın giderilmesi Hz. Peygamber'in veda haccı sonrasında yasaklanan "nesi" uygulaması üzerinden mevsimsel döngüyü esas alan güneş yılı takvimine ayarlanıyordu. Her üç yılda bir olmak üzere ayların sayısını on üçe çıkararak ayın hareketlerine göre ayarlanan ay takviminin güneş takvimine nazaran on bir günlük eksik kalan zaman dilimi eklenmiş oluyordu.⁵⁵⁹ Bu sistem bir çeşit ay-güneş (luni-solar) takvim sistemi şeklinde ifade edilmektedir. Hicretin sekizinci

⁵⁵⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr** (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvid), Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, c. 4, s. 28; Nass, a.g.e, s. 97.

⁵⁵⁷ İbn Kuteybe, a.g.e, s. 51-52.

⁵⁵⁸ Hideyuki, Ioh, "The Calendar in Pre-Islamic Mecca", **Arabica Journal of Arabic and Islamic Studies**, 22 Temmuz 2014: 471-513, s. 472.

⁵⁵⁹ Ioh, a.g.e, s. 473.

yılına kadar Müslümanlar bu takvimi kullanmaya devam ettiler.⁵⁶⁰ Bu tarihe kadar Müslüman toplumun bütün bir bölgeyi ve ilişkileri etkileme kapasitesindeki takvimi düzenleyecek güce sahip olmadıklarını belirtmek faydalı olacaktır. Takvim konusunda söz sahibi olma durumuna gelindiğinde ise yeni düzende nesi uygulamasına son verildiğine şahitlik ediyoruz.

Bugün de kullanılan Hicri takvimin dört ayı hem cahiliye döneminde hem de İslami dönemde haram ay olarak kabul edilmekteydi. Üç tanesi arka arkaya gelirken bir tanesi ayrı olarak haram kabul edilen bu aylar: Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb aylarıdır.⁵⁶¹ Muharrem yılın ilk ayı, Zilkade ve Zilhicce on bir ve on ikinci aylarken Receb yedinci aya denk gelmektedir. Bu aylara gösterilen hürmetle sağlanan barış ortamında insanlar, pazarlardan gündelik giyecek yiyecek ihtiyaçlarını karşılamakta, sair zamanlarda meydana gelen çatışmalarda esir olan yakınlarının fidyelerini görüşüp onları teslim alabilmekte ve öldürülen kimselerin diyetlerini görüşüp problemlerini rahatça çözebilmekteydiler.⁵⁶²

Bu ayların haram olarak nitelendirilmesi Arapların genelinin bu aylarda savaşmayı haram saymaları nedeniyledir. Haram ibaresi asıl olarak ilahi yönüyle değerlendirilen bir kavram olarak öne çıkmaktaydı. Dolayısıyla onların dini hassasiyetleri, bu ay içerisinde birbirlerini öldürmemelerine engel oluyordu.⁵⁶³ Haram aylar geleneğinin Hz. İsmail'in uygulaması olduğu,⁵⁶⁴ onun döneminde bu aylarda savaşın haram kılındığı düşüncesinin yanında bu ayların cahiliye insanının müşrik inanışlarının bir tezahürü olarak özellikle hac ziyaretleri dolayısıyla gelişmiş bir gelenek olduğu da düşünülmektedir. Genellikle bütün kabilelerin hürmet gösterdiği bu aylar onların bazıları için herhangi bir kutsallık ifade etmiyordu ve onlar bu aylarda da savaşma, adam öldürme konusunda bir çekince

⁵⁶⁰ F. A. Shamsi, "Perceval's Reconstruction of the Pre-Islamic Arab Calendar", **Islamic Studies**, 1998: 353-369. s. 353.

⁵⁶¹ el-Buhârî, a.g.e, s. 1421; İbn Manzûr, a.g.e, c. 12, s. 121.

⁵⁶² Ebû'l-Hasen Âdem b. Ebî İyâs Âdem b. Ebî İyâs, **Nuzhetu'l-Umem fi'l-Acâ'ib ve'l-Hikem** (nşr. Muhammed Zeynim), Kâhire, Mektebetu Medbûlî, 1995, c. 1, s. 255; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî (ö.468/1076), **et-Tefsîru'l-Basît**, I-XXIV, Riyad, 1430H., c. 7, s. 538-539; Nass, a.g.e, s. 97.

⁵⁶³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muşkilî'l-Kur'ân** (nşr. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007, s. 51-52; İbn Manzûr, a.g.e, cilt 12, s. 121.

⁵⁶⁴ el-Vâhidî, a.g.e., c. 7, s. 536.

yaşamıyorlardı.⁵⁶⁵ Benî Has'am, Benî Tay, Benî Kudâa, Benî Yeşkür, Zülbâne, Saâlik, Benî Hâris b. Kâ'b⁵⁶⁶ gibi haram ayların ve yerlerin kutsallığına inanmayan kabilelerle hem ticaret yollarının ve pazarların güvenliğini sağlamak hem de hac menâsikini güven içinde gerçekleştirmek için Kureyş tarafından ayrı antlaşmalar yapılmaktaydı.⁵⁶⁷ Haram aylar konusunda farklı düşünen kabilelerin fertlerinin bu ayların koruma şemsiyesi altına giremiyorlardı. Nesi uygulamasının ilanında Tay ve Benî Has'am gibi kabilelerin isimleri zikredilerek bunlardan olanların kanının dökülmesinin helal olduğu açıkça beyan ediliyordu.⁵⁶⁸

Haram ayların saygınlığı dolayısıyla bu aylarda intikam için öldürmelerin gerçekleşmemesi geriye kalan aylarda çatışmaların yoğun yaşanması anlamına gelmekteydi. Özellikle Recep ayı yaklaştığında yakınları öldürülmüş olup da intikam almak isteyenler ve başka kabilelere farkı sebeplerle saldırı düzenlemek isteyenler acelece bu işlerini gerçekleştirirdi.⁵⁶⁹ Bu acelecilik ve katliam için arzuların yoğunluğu bu ayların günleri ve ne zaman başlayıp ne zaman bittikleri konusunda kargaşanın yaşanmasına da neden olmaktaydı. Özellikle haram ayların son gecelerinin haram sayılıp sayılmayacağı kargaşalara neden olmaktaydı.⁵⁷⁰ Bu ayların son gecelerini intikam almak kan dökmek ve başkaca fesat işleri için helal gören anlayışı Hz. Peygamber yasaklamıştır.⁵⁷¹

Araplar haram aylarda kan akıtmayı haram ve çatışmayı büyük günah saydıkları için bu aylarda yasak olan çatışmalara *Ficâr* adını vermektedirler.⁵⁷² Bu bağlamda haram aylarda meydana gelmiş olmaları dolayısıyla Mekke'de kabileler arasında meydana gelen savaşırlara "Ficâr savaşırları" ismi verilir.⁵⁷³ Hîre Kralı Numan

⁵⁶⁵ el-Ezrakî, a.g.e, s. 276; Nass, a.g.e, s. 98.

⁵⁶⁶ el-Ezrakî, a.g.e, s. 276; Hüseyin Algül, "Haram Aylar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, c. 16, 105-106.

⁵⁶⁷ Nass, a.g.e, s. 99.

⁵⁶⁸ Ebû 't-Tîb Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Fâsî el-Fâsî, **Şifâu'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm** (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, c. 2, s. 50.

⁵⁶⁹ Âdem b. Ebî İyâs, a.g.e, s. 255.

⁵⁷⁰ el-Fettenî, a.g.e, c. 4, s. 169.

⁵⁷¹ İbn Manzûr, a.g.e, cilt 2, s.27.

⁵⁷² el-Ezrakî, a.g.e, s. 285.

⁵⁷³ Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Abbâs b. Abdulmuttalib el-Kureşî el-Hâşimî İbn Abbâs, Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak (Ğarîbu'l-Kur'ân fi Şi'ri'l-Arab), s. 120; Hüseyin Algül, "Ficâr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996, c. 13, s. 52.

b. Münzir'in Ukâz pazarına gelecek olan ticaret kervanına verdiği koruma üzerine çıkan tartışmada Urve b. Muaviye b. Bekr b. Hevazin, Benî Kinâne'den Berrad b. Kays tarafından öldürülünce bu ikisi ve anlaşmalı olan kabileler arasında çatışma çıktı. Kureyş'in anlaşmalısı Benî Kinâne ile birlikte katıldığı savaşta Kayslılar yenilgiye uğradılar. Hz. Peygamber'in de bu savaşa katıldığı aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır.⁵⁷⁴

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde nesi geleneği olarak adlandırılan ve ay döngüsüyle gerçekleşen on iki ayın güneş yılına denk olmasını sağlamayı amaçlayan uygulama kimi zaman savaş isteyen kabilelerin takvimi düzenleyicileri haram ayları takdim tehir etmeye zorladıkları ve bu nedenle de zaman zaman değişikliklerin yapıldığı bilinmektedir. Kaynaklar net bir şekilde nesi uygulamasının gerçekleşmesine iki neden saymaktadırlar. Hac mevsimini ve dolayısıyla takvimi güneş yılına denkleştirmek sayılan ilk neden olarak belirtilir. İntikam almak ve saldırılar düzenlemek ise diğer bir önemli neden olarak zikredilir.⁵⁷⁵ Cahiliye döneminde takvimi düzenlemekle görevli kabile Beni Kinane idi. Nesi işiyle görevli olan kimselerin yaptıkları bu işten ötürü toplum nazarında önemli bir yerlerinin olduğu görülüyor. Bu kimseler görevleriyle iftihar ederlerdi.⁵⁷⁶ Haram aylarla ilgili ve dolayısıyla bütün aylarda meydana gelen değişimi belirli bir düzene göre ayarladıktan sonra Kâbe'de ilan ederler ve bu ayların haramlığına hürmet edilmesi gerekliliği üzerine toplumun dikkatini çekerlerdi.⁵⁷⁷

Kur'an'da nesi uygulamasını konu alan ayet bu uygulamayı şiddetle eleştirmektedir. Ayet açıkça birbirini tekrarlayan her iki senede bir yapılan değişiklikten söz etmektedir. Muharrem ve Safer aylarının yerleri değiştirilerek Allah'ın haram kıldığı şeylerin yapılmasına olanak tanınması ve helal olanın da engellenmesi gibi durumların keyfiliğe bırakılmasından bahsediliyor. Uygulamanın

⁵⁷⁴ İbn Hişâm, a.g.e, c. 1, s. 245.

⁵⁷⁵ Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî en-Nuveyrî en-Nuveyrî, **Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb** (nşr.), I-XXXIII, Kahire, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423H., c. 1, s. 165-167; İoh, a.g.e, s. 471.

⁵⁷⁶ Ebû'r-Rebî' Suleymân b. Mûsâ b. Sâlim b. Hassan el-Kilâ'î, el-İktifâ' bi-mâ Tedammenehu min Meğâzi Resûlillah ves-Selâseti'l-Hulefâ' (nşr.), I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420H., c. 1, s. 56.

⁵⁷⁷ el-Ezrakî, a.g.e, s. 274, 275.

pratikte Hac ibadetinin daha uygun bir vakitte gerçekleşmesi, ticaret kervanlarının ve pazarların daha sağlıklı olarak çalışması, iklime bağlı olarak gerçekleşen tarımsal faaliyetler ve onunla ilişkili ticari sosyal faaliyetlerin gereği olarak dört yılda bir gerçekleşen ve güneş takvimi kullanan dış dünya ile de uyumu sağlayan yönü ayetin gündeme aldığı bir konu değil. Buna karşın ayetle birlikte artık ay takvimi üzerinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiş olması bütünüyle nesi uygulamasına son verildiğini göstermektedir. “Haram ayları ertelemek, ancak inkarda daha da ileri gitmektir ki bununla inkâr edenler saptırılır. Allah'ın haram kıldığı ayların sayısına uygun getirip böylece Allah'ın haram kıldığını helal kılmak için Haram ayı bir yıl helâl, bir yıl haram sayıyorlar. Onların bu çirkin işleri, kendilerine süslenip güzel gösterildi. Allah inkârcı toplumu doğru yola iletmez” mealindeki Tevbe sûresi 37. ayeti için yapılan yorumlar ve ayetin nüzul sebebi olarak aktarılan konu da daha çok kabileler arası savaş ve kan davaları konusunun bu değişikliğe neden olduğu şeklindedir. Buna göre Araplar devam eden savaş durumlarının akamete uğramaması ve dökülen kanlarının yerde kalmaması için haram bir ayı takdim tehir işlemiyle işlevsiz hale getirmektedirler ki bu durum onların kutsal ayın hürmetine karşı gerçekleştirdikleri bir azgınlık ve sapkınlık olarak değerlendirilmektedir.⁵⁷⁸

Hiz. Peygamber Medine'ye hicretinden sonra muhacirlerden bir grubu Abdullah b. Cahş önderliğinde Mekke ve Tâif arasında bulunan Nahle'ye Kureyşlileri gözetlemek ve onlardan haber getirmek üzere gönderir.⁵⁷⁹ Kafile Nahle'de Kureyş'in kuru üzüm ve deri taşıyan, içlerinde Amr b. Hadrami'nin de olduğu kervanla karşılaşırlar. Haram ayda bu kervana saldırmanın doğru olmayacağına dair yaşadıkları tereddüt eğer hemen saldırmazlarsa bir daha bu fırsatı yakalayamayacakları düşüncesiyle bastırılır ve Kureyş kervanına saldırırlar. Amr b. Hadrami'nin bir ok darbesiyle öldürüldüğü bu saldırıda iki esir ve çok miktarda ganimetle Medine'ye dönerler. Hiz. Peygamber olanları öğrendiğinde haram ayda kan dökmesi nedeniyle Abdullah b. Cahş'a çıkışır ve gelen kervanla birlikte esirleri

⁵⁷⁸ Taberî, a.g.e, c. 11, 449-448; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 2, s. 170.

⁵⁷⁹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 299.

beklemeye alır. Aynı şekilde haber Kureyş'e ulaştığında onlar da Hz. Peygamber'i haram ayın kutsallığını ihlal etmek onda kan akıtmakla itham ederler.⁵⁸⁰

Nahle'de yaşanan haram ay ihlali nedeniyle Müslümanların yaşadığı pişmanlık ve üzüntü büyüktü. Ayrıca karşı taraftan yapılan kınama ve incitici sözler de onların üzüntüsünü artırıyordu. Bakara sûresi'nin 217. ayeti Müslümanların gördükleri zulüm ve haksızlıkları ileri sürerek onların haram aya karşı hürmetsizliklerini bir ölçüde mazur göstermekteydi. Ayet haram ayda savaşmanın büyük bir günah olduğunu ifade ederken Müslümanların Mekke'den çıkarılmış olmasının çok daha büyük bir günah olduğunu belirtiyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in ganimetleri paylaştığı ve Müslümanların büyük bir rahatlama yaşadıkları görülüyor.⁵⁸¹

Haram ayları konu edinen Kur'ân ayetlerinin cahiliye döneminde saygınlığı ve kutsallığı olan bu ayların İslami dönemde de kutsal ve saygın olarak kabul edildiği ve bu aylarda savaşmanın haram kabul edilmesinin tasdiklendiği görülüyor. Doğrudan kutsallık ve bunun neticesinde uyulması gereken şartların belirtildiği ayetler açık beyanla tartışmaya yer bırakmaksızın eski halin devamını vurgularken çatışma ve savaş durumlarının söz konusu edildiği bölümlerde durum biraz daha farklı değerlendirilmektedir. Maide sûresinin başlangıcında haram ve helallerinin konu edinildiği bölümde ikinci ayette uyulması gereken hac menâsiki zikredilirken "Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, ... sakın saygısızlık etmeyin."⁵⁸² haram ayların kutsallığına riayet edilmesi gerekliliği tartışmasız şekilde kayıt altına alınıyor. Haram aylara saygısızlıktan kastın nesi yoluyla takdim tehir uygulamaları ve bu aylarda yapılması haram olan şeyleri yapmak ve helal saymak olarak değerlendirilmektedir⁵⁸³ ki ayet bu durumu Müslümanlara mübah saymamakta onları haram ayın hürmetine riayet etmeye çağırmaktadır. Bakara sûresi 217. ayet de dahil diğer ayetler haram ayların saygınlığını korumakla birlikte Müşriklerin yaptıkları, yapacakları ve halihazır savaş durumları için Müslümanlara bu aylarda savaşmayı serbest kılmaktadırlar. Nahle'de

⁵⁸⁰ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 301.

⁵⁸¹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 303.

⁵⁸² Mâide 5/2.

⁵⁸³ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 1, s. 448.

Recep ayının kutsallığına Müslümanlar tarafından hâle getirilmiş olmasının yarattığı travmayı bir ölçüde anlaşılır ve hoş görülür kılma şeklinde değerlendirilecek olan Bakara 217. ayet “Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: "O ayda savaş büyük bir günahdır. Allah'ın yolundan alıkoymak, onu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'ın ziyaretine engel olmak ve halkını oradan çıkarmak Allah katında daha büyük günahdır. Zulüm ve baskı ise adam öldürmekten daha büyüktür. Onlar, güç yetirebilseler, sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşmaya devam ederler. Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse öylelerinin bütün yapıp ettikleri dünyada da ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.” şeklinde Müslümanlara haram ayda olup olmalarına bakmaksızın muarızlarına karşı gerekli gördükleri her durumda saldırabileceklerinin işaretini vermektedir. Öyle ki Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin haram aylarda savaştığı ve ayrıca sahabesini de savaşa gönderdiği kayıtlarda yer almaktadır.⁵⁸⁴ Haram aylar konusunun nesh edildiği ve İslam'ın bu ayların hürmetine riyeti ortadan kaldırdığı düşüncesi tartışılmıştır.⁵⁸⁵ Hz. İbrahim ve İsmail peygamberlerin şeraitlerinde de var olan bu uygulama cumhurun görüşüne göre Kur'an'da Tevbe sûresi beşinci ayette geçen “Müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün” ifadesiyle son bulmuştur ve Kur'an'ın haram ayları konu alan engelleyici diğer ayetleri nesh edilmiştir.⁵⁸⁶ Diğer yandan haram aylarda öldürmenin ancak kısas olarak saldırı olduğunda gerçekleşebileceğine dair görüşün de varlığı söz konusudur.⁵⁸⁷ Buna karşın Müslümanların en güçlü oldukları dönemlere gelindiğinde bile muarızlarına karşı savaş açma hususunda onlara verilen sürenin dört aylık haram aylar süresi olduğu⁵⁸⁸ beyan edilmektedir. Tekraren aynı düşüncüyü Tevbe sûresi 36. ayette görmekteyiz: “Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.” Haram aylara hürmetin esas olmasının yanında

⁵⁸⁴ Taberî, a.g.e, c. 3, s. 664-665.

⁵⁸⁵ Taberî, a.g.e, c. 3, s. 663-664.

⁵⁸⁶ Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Şerhu Süneni İbn Mâce** (nşr.), Halep, 1986,

⁵⁸⁷ ez-Zeccâc, a.g.e, c. 1, s. 264.

⁵⁸⁸ Tevbe 9/5.

gerekli durumlarda bu aylar dahilinde de savaşılabileceği düşüncesi açık şekilde ortaya konulmaktadır.

Haram aylarda gerçekleşen cinayetlere karşılık olarak canının bu aylar içerisinde de öldürülebileceği kabul edilmektedir.⁵⁸⁹ Diğer bir husus ise bu aylarda gerçekleşen öldürmeler için ödenecek diyet normalin üç katı olarak belirlendiğidir.⁵⁹⁰

2.2.2. Haram beldeler ve mekanlar

Çatışmaların önüne geçmek, insanları zarar görmekten korumak ve güvenlik sağlamak noktasında haram beldeler önemli işlevler üstlenmektedirler.⁵⁹¹ Özellikle Mekke’de Kâbe ve çevresi sadece haram aylarda değil ama yılın her günü için orada yaşayanlar ve ziyaret edenler için can güvenliğinden emin olunan bir yerdir. Haram ayların haramlığının devamı konusunda farklı yaklaşımların aksine Kâbe ve çevresi hem İslam öncesi hem de İslami dönemde haram kabul edilmiştir.⁵⁹² Özellikle cahiliye döneminde insanlar kâtilin kim olduğuna bakmaksızın intikam için katil yakınlarını öldürüyorlar, hesapsızca kan akıtıyorlar ve büyük güvenlik problemleri yaşıyorlardı. Haram bölgenin bu anarşik durumun önüne geçmede önemli bir rolü bulunmaktadır. Can güvenliğinden emin olmayan insanların kaçarak bu alana sığınması ve canını ancak kurtarması mümkün olabilmekteydi.⁵⁹³ Haram bölgede insanlar kendi babalarının ya da kardeşlerinin kâtilini bile görseler haram bölgenin

⁵⁸⁹ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî Abdurrezzâk, **el-Musannef** (nşr. Heyet), Kahire, Dâru’t-Te’sîl, 2015, s. 520.

⁵⁹⁰ el-Kuleynî, a.g.e, c. 4, s. 140; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef** (nşr. Sa’d b. Nâsır eş-Şetrî), Riyad, Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015, c. 15, s. 197.

⁵⁹¹ İbn Kuteybe, a.g.e, s. 51.

⁵⁹² Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Sufyân el-Fârisî Ya’kûb b. Sufyân el-Fesevî, **el-Ma’rife ve’t-Târîh** (nşr. Ekrem Dîyâ el-Umerî), Beyrut, Muessesetu’r-Risâle, 1981, c. 1, s. 397-398; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Beyhakî, **es-Sunenu'l-Kubrâ** (nşr. Abdullâh et-Turkî), I-XXII, Kahire, Merkezu Hicr, 2011, c. 16, s. 298-289.

⁵⁹³ İbn Kuteybe, a.g.e, s. 51.

kutsallığına yönelik hürmetten ötürü onlara dokunamamaktaydılar. Burası içerisinde kan dökülmeyen insanların emin olarak sığınabilecekleri bir yerdirdi.⁵⁹⁴

Bütün kabilelerin ortak olarak ihtiram gösterdikleri kutsal alanlar, onların gerek savaş durumları gerek barış görüşmeleri ve kan paralarını hükme bağlamaları, gerekse ticaretlerini rahatça gerçekleştirmek ve ibadetlerini güvenli bir biçimde gerçekleştirmelerini sağlayan önemli araçlardan bir tanesidir.⁵⁹⁵ Kutsallık haram mekanlara hürmetin temel esası olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda haram kavramını inceleyen Harry Munt tıpkı haram aylarda olduğu gibi haram yerler için de kullanılan haram kelimesinin yapılması yasak olan şeyleri ifade etmekten daha çok kutsallık anlamında kullanıldığını ifade ediyor. Ona göre bu anlam bir şeyin yapılmasını yasak kılan şeyin kutsallık olduğunu işaret etmektedir.⁵⁹⁶

İslam öncesi Araplar arasında üstünlük vesilesi olarak din ve dinsel inanışların önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmelidir. Özellikle yerleşik bölgelerin görece savaşçı güçten yoksun olarak saldırılara açık savunmasız durumları göz önüne alındığında kutsal kabul edilen yerler ve sakinlerinin önemli ayrıcalıklara sahip olduklarını ifade etmek gerekir. Kutsal alanlar ve mabetler her durumda saldırılardan korunmuş, içlerinde suçun işlenmediği alanlardır. Buraların sahipleri ve görevlileriye her alanda hürmet gören sözlerine itibar edilen kimselerdi. Birbirleriyle savaşan kabilelerin görüşmeler yapabildikleri, herkese açık pazarların saldırı korkusundan uzak hizmet verebildiği bu alanlar tarafsız bölgeler olarak sahiplerine önemli siyasi ve ekonomik imkanlar sunuyordu. Kutsal mekanların yerleşikleri/sahipleri çeşitli çatışmalarda karar verici otorite olarak görev üstlenebiliyordu. Çatışmaların sonuçlanması için görev üstlenen “mansıbın” kararı bölgedeki diğer kabilelerin gücüyle de garanti altına alınmış durumdaydı. Din adamının sahip olduğu dini gücün caydırıcılığının yeterli olmadığı durumlarda kabilelerin ortaklaşa verilecek kararları uyguladıkları, karşı çıkışları önledikleri görülmektedir. Bu durum kutsal yerlerde yerleşik “kutsal ailelerin” siyasi bakımdan önemli bir güce sahip oldukları, “şerif” olarak görüldükleri, bazı durumlarda güçsüz

⁵⁹⁴ el-Vâhidî, a.g.e, c. 7, s. 536-539.

⁵⁹⁵ Serjeant, Haram And Hawtah, s. 168.

⁵⁹⁶ Munt, Harry, **The Holy City Of Medina: Sacred Space In Early Islamic Arabia**, Cambridge, Cambridge University Press, 2014., s. 25-26.

topluluklara himaye verdikleri, hiçbir zaman korunma ya da başka adla farklı kabilelere vergi vermedikleri aksine kimi durumlarda bazı kabilelerden ücretler aldıkları görülyordu. Savaşçı kabileler siyasi güçlerini zor kullanarak elde ederlerken şehirliilerin ise siyasi güçlerini “kutsal ailelerin” yürüttükleri ve sahip oldukları dinsel görevler aracılığıyla kazandıklarını görüyoruz.⁵⁹⁷

Bir bölge ya da sınırlı bir mekân olması fark etmeksizin buraların haram olması kişilerin onlara yüklediği kutsallık nedeniyle olmaktadır. Çoğunlukla bu kutsallık buralarda bulunan tapınaklar ve onların içlerinde yer alan kabilelere ait olan ya da onların ihtiram gösterdikleri putlar (tanrılar) nedeniyle vaki olmaktadır. İslam öncesinde Mekke’de Kâbe ve çevresi bilinen tarihinin başlangıcından itibaren haram kabul edilir ki bu tamamıyla Kâbe ve içindeki, civarındaki putlar nedeniyledir. Bütün Araplar tarafından en yüce tanrı olarak kabul gören Allah’ın evi olması dolayısıyla Kâbe’ye ve civarına gösterilen saygı ve burada yapılan ibadetler bütün bir Arap toplumu tarafından hürmet edilen haram bir yer olarak benimsenmesini gerektirmiştir. Kâbe ve çevresine gösterilen ihtiram gibi Arabistan’da diğer tapınakların da aynı şekilde hürmet gördüğünü ve içinde bulundukları alanın haram sayıldığını görüyoruz. Her kabilenin kendine ait bir putunun olduğu göz önünde tutulup bu putların bulunduğu mekanlar onlar için sunaklar ve görevlilerin olduğu yerler hesaba katıldığında haram mekanların azımsanmayacak miktarda olduğunu düşünebiliriz.

İslam’ın doğduğu dönemde Hicaz bölgesinde kutsal yerlerin bütün bölgede yaygın bir şekilde varlığı bilinmektedir. Kutsal yer tanımının içine sınırları belirli türbe benzeri yapılar, bir putun bulunduğu mekân ya da Mekke ve Kudüs gibi şehirler yer alabilmekteydi. Özellikle şehirlerin geniş bir coğrafyada saygı gördüğü ve insanların buralara ibadet yapmak için geldikleri bilinmektedir.⁵⁹⁸

Haram; bölgelerin kendilerine atfedilen kutsallıkla birlikte, onların sınırları dahilinde gerçekleştirilmesi kesinlikle yasak olan durumları belirler. Yasaklar uyulması gereken kurallar sayesinde bu yerler kutsallıklarını korurlar ve

⁵⁹⁷ Donner, a.g.e, s. 35.

⁵⁹⁸ Munt, a.g.e, s. 17.

saygınlıklarıyla varlıklarını sürdürürler. Tersinden ifade edersek bizatihi bu yasaklar dolayısıyla gerçekleşecek uygulamalar için de haram yerlerin ihdas edildiğini ifade etmek mümkündür. Adam öldürmek ve kavga etmek haram alanlarda kesinlikle yasaklanmış eylemlerdir. Yüksek sesle tartışmanın da kabul görmediği bu alanlara giriş ancak temiz olanlar için mümkündür. Bu temizlik İslami dönemde Müslüman olmayanların genel olarak necis addedilmeleri nedeniyle onların buralara girişi yasaklanmıştır. Avlanmak, ağaçları kesmek, silah taşımak da bu yerlerde asla kabul edilmeyecek haramlar olarak kabul edilmektedir.⁵⁹⁹

Şehirde yaşayan toplumun geçmişten gelerek devam eden düşmanlıkları ve buna bağlı olarak öldürmelerin sıklıkla yaşandığı Medine’de Hz. Peygamber çatışmaları önlemek ve doğacak huzur ortamından faydalanmak üzere sınırları belirlenmiş bir bölgeyi haram olarak ilan etmiştir. Hadislerde aktarılanlara göre Hz. Peygamber Mekke’nin Hz. İbrahim tarafından haram edilmiş olduğunu Medine’nin haram olarak addedilmesininse kendi tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Tabii ki bu ilan öncelikle bölge içerisinde çatışmayı yasaklıyor, doğal hayatın bütün unsurlarıyla dokunulmazlığını esas alıyordu. Hayvanları öldürmemek, ağaçları kesmemek ve benzeri Mekke’de yasak olan şeyler burası için de söz konusuydu.⁶⁰⁰

Medine sözleşmesinin önemli bir maddesi şehrin anlaşmaya dahil edilen herkes için haram olarak kabul edildiğinin ilan edilmesidir.⁶⁰¹ Şehirde yaşayan herkesin can ve malının güvenliğini kutsallık üzerinden koruma altına alan bu anlaşma toplumsal yapıyı bir bütün olarak, akrabalık-kabile düzeninin üzerinde bir mahiyete taşıyordu. Haram belde anlayışının Arabistan bölgesindeki arka planı yönünden değerlendirildiğinde “ümme” kavramının Medine bölgesi ile ilişkilendirilmesi oldukça önemliydi.⁶⁰² Ümmet’i oluşturan gruplar Medine’de yaşayan kabilelerle beraber onların şehirdeki halîflerini kapsamaktaydı.⁶⁰³

⁵⁹⁹ Munt, a.g.e, s. 24, 34, 35.

⁶⁰⁰ Müslim, a.g.e, s. 539, 540; el-Buhârî, a.g.e, s. 356, 1289.

⁶⁰¹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 145.

⁶⁰² Frederick M. Denny, "Ummah in the Constitution of Medina", **Journal of Near Eastern Studies**, 1977: 39-47, s. 44.

⁶⁰³ Rubin, The "Constitution of Medina" Some Notes, s. 9-10.

Medine'nin haram olarak ilan edilmesi, bölgenin kutsal addedilmesi buna bağlı olarak da burada kan dökülmesinin sınırlandırılması anlamına gelmekteydi. Bu durum şehir halkının saldırılara karşı korunmasını sağlarken aynı zamanda onları da şehri korumaya ve onun hürmetine uygun hareket etmeye sevk etmekteydi. Hz. Peygamber'in akdettiği sahifede Medine'nin haram olarak sayıldığını beyan eden başlıkla beraber akdedilen diğer bazı konular da yine onun güvenliği koruma amaçlı davrandığı şeklinde değerlendirilmektedir.⁶⁰⁴

Medine'den farklı olarak Mekke İslam öncesinde de haram bölge olması yönünden ayrı bir yere sahiptir. Medine'nin haram bir yerleşim yeri olmasını ve onun haramlığının üzerinde yaşayanlarca kabulünü sağlayan şey Hz. Peygamber'in dini otoritesiydi. Mekke'nin haram olması çok daha eskilere dayanıyordu ve Hz. Peygamber'le onun akrabalarına ihtiram gösterilmesini sağlayan önemli bir araçtı. Allah'ın evi Kâbe ve onun içerisinde ve çevresinde yer alan putlar onun kutsallığının en belirgin göstergesi durumundaydı. Patricia Crone Mekke ticaretini incelediği eserinde bölgenin haram olarak kabul edilmesinin yanında her yıl düzenli olarak buraya yapılan hac ziyaretlerinin de burada gerçekleşen ticaretle birbirini besleyen derinlikli ilişkisine dikkat çekiyor. Kan dökmenin kesinlikle yasak olduğu bölge hem yerleşimcileri hem de ziyaretçileri için güvenli bir çekim merkezi olmaktaydı. Öyle ki Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne gibi panayır yerleri de haram yerler olarak kabul edilmekteydi.⁶⁰⁵

Müşrik Arapların tanrıları çoğunlukla tapınaklara yerleştirilen putlarla temsil edilirdi. Bu tapınaklar ibadetlerin yapıldığı, adakların ve kurbanların kesildiği yerlerdi. Kimi zaman etrafı duvarlarla çevrili bir alan içinde olan ama içinde gelişmiş binalardan oluşmayan bu tapınaklar bütün bir yerleşkeyle birlikte kutsal sayılır ve dokunulmaz kabul edilir (haram alan), temsil ettiği düşünülen tanrının koruması altında olduğu var sayılırdı.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Rubin, a.g.e, s. 12.

⁶⁰⁵ Patricia Crone, **Meccan Trade And The Rise of Islam**, Princeton, Princeton Univ. Press, cop, 1987, s. 169, 173.

⁶⁰⁶ Inayatullah, a.g.e, s. 129.

Tapınak alanlarının bekçiliğiyle görevli rahiplerin, buralara hizmet eden koruyup kollayan, ibadet için gelenleri karşılayan ve onları tapınağa geçiren kişiler olarak görev yaptıklarını görüyoruz. Bu kimselerin görevlendirilmeleri onların atalarından miras olarak gerçekleşmekteydi. Kâhinlerin de gelecekte haber vermeleri nedeniyle yine tapınaklarda hizmet veren kişiler oldukları ifade ediliyor.⁶⁰⁷ Kan akıtmanın haram sayıldığı bu yerlere hizmet eden görevliler, kimi zaman bireyler kimi zaman da bütün bir kabile, buralara ödenen ücretler ve kesilen kurbanlardan hatırı sayılır zenginlikler elde etmenin yanında büyük bir saygınlık da kazanmışlardır.⁶⁰⁸

İslam'ın gelişinden önceki dönemde Hicaz Bölgesi ve Mekke'de farklı tapınakların varlığı bilinmekle beraber Kâbe'nin kutsallığı ve genel kabul görme yönünden değeri diğerleriyle karşılaştırılmayacak ölçüde belirgindi. Mekke'nin ve Kâbe'nin gördüğü rağbet ve işlev farklı toplulukların benzer kutsal alanlar inşa etmelerine yol açmıştı.⁶⁰⁹ Mekke ve Kâbe Müslümanlar tarafından da kutsal olarak değerini korumuş olsa da diğer bölgelerde bulunan tapınakların yok edildiklerini görüyoruz. Bazı değerlendirmelerde ise farklı bölgelerde İslam'ın gelişinden sonra da pagan tapınakların varlığına rastlanıldığı ifade edilmektedir.⁶¹⁰

Fetih için Mekke'ye girdiğinde Hz. Peygamber ihram giymemiştir. Mekke'nin haramlığını bir nevi ihlal anlamına gelecek çatışma halini istisnai bir durum olarak değerlendirmiş ve günün bir kısmı için burada savaşmayı mubah olarak ilan etmiştir.⁶¹¹ Fetih günü Benî Huzâa'nın kan davaları dolayısıyla Benî Bekir b. Vâil'a karşı verilen süreli savaş iznini onların ertesi gün de sürdürmeleri üzerine Hz. Peygamber onların diyet ödemelerini emretmiştir.⁶¹² Bu vesileyle irad ettiği hutbesinde ise Mekke'nin haramlığı bağlamında değerlendirmelerde bulunmuştur. O kurulduğundan bu yana kutsal olan ağaç dahi kesilmesinin uygun olmadığı bu

⁶⁰⁷ Inayatullah, a.g.e, s. 129.

⁶⁰⁸ Marsham, a.g.e, s. 38.

⁶⁰⁹ M. J. Kister, "Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on Their Relations", **Studies in Islamic History And Civilization: In Honour Of Professor David Ayalon** içinde, yazan David Ayalon ve Moshe Sharon, 34-57. Jerusalem, Cana; Leiden, E.J. Brill, 1986, s. 43-44.

⁶¹⁰ Yehuda D. Nevo; Judith Koren, "The Origins of the Muslim Descriptions of the Jâhilî Meccan Sanctuary", **Journal of Near Eastern Studies**, 1990: 23-44, s. 25.

⁶¹¹ Yâkûbi, a.g.e, s. 378.

⁶¹² el-Ezrakî, a.g.e, s. 672-673.

beldenin sadece kendisi için bir kaç saatliğine helal kılındığını ama ardından eski haline döndüğünü ifade ederek Mekke’de adam öldürmenin ve onun haramlığına halel getirmenin yasak olduğunu açık bir biçimde ifade etmiştir.⁶¹³ Mekke’nin fethi sonrasında Benî Huzâa’nın intikam maksadıyla haram bölgede adam öldürmeye devam etmeleri hakkında zikredilen birçok olay ve Hz. Peygamber’in bu bağlamdaki ifadeleri kaynaklarda yer alıyor. Mekke’nin haram bölge olması ve onun sınırlarında kan dökmenin büyük bir günah olduğu ifade edilirken birçok rivayette Hz. Peygamber’in fetih günü adam öldürülmesine müsaade etmesini ona Allah tarafından tanınmış çok kısa zamanlı istisnai bir durum olarak ifade edilmektedir.⁶¹⁴ Bunlardan birisinde haram bölgede adam öldürmenin cahiliye tutumu olarak nitelendiği, normal zamanda intikam harici adam öldürmenin günah olduğu şiddette intikam için olsa bile haram bölgede adam öldürülemeyeceği ifade ediliyor.⁶¹⁵

Mekke’nin haramlığı hakkında el-Ezrakî’nin adam öldüren kişinin haram bölgeyle olan ilişkisini değerlendirdiği bölümde oldukça değerli bilgilere yer verdiğini görüyoruz. Buna göre Mekke’nin cahiliye döneminde de var olan kutsallığı ve korunmuşluğu İslami dönemde de aynen devam ediyor. Buraya giren herkesin güvende olduğu⁶¹⁶ düşüncesinden hareketle suç işleyenlerin katl veya benzeri suçlar işlemiş bile olsalar onların orada cezalandırılmayacakları ama bu bölgeden uzaklaştırılarak kendilerine had uygulanacağı şeklinde bir tutum geliyor. Eğer kişi haram bölgede adam öldürmüştü o kişinin haram bölgede öldürülmesinde beis görülüyor. Buna karşın eğer kişi başka bir yerde adam öldürmüştü ve haram bölgeye kaçmışsa öldürülen kişinin oğlu, kardeşi ve babası gibi en yakınları bile olsa katili bu bölgede öldürememektedir. Aktarılan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla kâtilin haram bölgeye sığınması toplum nazarında nahoş karşılanmakta ve kendisine hiçbir şekilde kolaylık gösterilmemekte aksine bölgeden çıkması sağlanmaktadır.⁶¹⁷

Kur’ân-ı Kerîm Mekke’de Kâbe’yi merkezine alan haram bölgeyi konu edindiği ayetlerinde kutsallık ve eminlik vurgusu yapmaktadır. Kasas sûresinin 57.

⁶¹³ Vâkıdî , a.g.e, c. 2, s. 844.

⁶¹⁴ el-Buhârî, a.g.e, s. 814; Müslim, a.g.e, s. 535.

⁶¹⁵ el-Ezrakî, a.g.e, s. 684.

⁶¹⁶ Âl-i İmrân 97.

⁶¹⁷ el-Ezrakî, a.g.e, s. 700-705.

ayeti “Onlar, “Sizinle beraber doğru yolu tutarsak, kendi yurdumuzdan koparılıp çıkarılırız” dediler. Biz onları tarafımızdan bir rızık olarak, her türlü meyve ve mahsullerin kendisinde toplandığı, saygın ve güvenli bir yere yerleştirmedik mi? Fakat onların çoğu bilmezler.” Ankebût sûresinin 67. ayeti ise: “Çevrelerindeki insanlar kapılıp götürülürken, bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenli bir yer kıldığımızı görmediler mi? Onlar hâlâ batıla inanıyorlar da Allah'ın nimetini inkâr mı ediyorlar?” Bu ayetler Mekke'yi etrafı çatışmalarla ve zulümle örölüyken emin bir yer olarak tarif ederek onların yakınmalarına karşılık o bölgede yaşamalarının onlar için büyük bir lütuf olduğu hatırlatılmaktadır. Mekke'nin emin ve mukaddes oluşu dolayısıyla içinde kan dökülmesinin de yasak olması nedeniyle bir çekim merkezi ve zenginlik kaynağı, ehli için de bir ayrıcalık olduğu değerlendiriliyor.⁶¹⁸ Âl-i İmrân sûresinde Mekke ve Kâbe anlatılırken Hz. İbrahim makamı gibi işaretlerden bahisle buranın kutsallığı üzerinde durulmakta ve eminliği tekraren vurgulanmaktadır. 97. ayeti: “Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)” tefsir ederken Taberî bölgenin haramlığının nasıl bir içeriğe sahip olduğu ve ne tür işlevler gördüğü konusunda bizim için oldukça değerli bilgiler vermektedir. O yaptığı değerlendirmede bölgeye giren kimselerin dokunulmazlık kazandığı hususunun farklı yönlerden tartışılmış olduğunu buraya suç işleyerek giren kimsenin dokunulmazlık alıp alamayacakları ve burada cezalandırılıp cezalandırılmayacakları üzerine yapılan tartışmalardan bahsetmektedir. Genel anlamda harem bölgesine giren her kim olursa olsun güven içinde olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır. İsterse bu kişi birilerini öldürmüş ve sonra buraya sığınmış olsun durum değişmemektedir. Kişi babasının kâtilini dahi burada görse ona dokunamamaktadır. Kişilerin korunmasının olmadığı ve cezalandırılacaklarına dair istisna onların harem içinde suç işlemiş olmalarıdır. Haremde adam öldüren kişi burada cezalandırılabilir. Ama suç işleyerek buraya sığınan kişilere herhangi bir şekilde yardım edilmeyeceği, ona bir şeyler satılmayacağı üzerinde ittifak edilmiştir. Ta ki suçlu harem bölgede kalma

⁶¹⁸ Taberî, a.g.e, c. 18, s. 687.

olanağından mahrum olsun, açlık ve benzeri durumlar nedeniyle harem dışına çıkmak durumunda kalsın ve burada cezalandırılsın istenmektedir.

Haram aylarda savaşılmamasının istisnasına benzer şekilde Kur'ân'ın haram bölgede savaşa da belli ölçüde izin verdiğine şahitlik ediyoruz. Bakara sûresi 191. ayet mealen: “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Harâm yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.” ifadeleriyle savaşmayı emrederken harem bölgesini kan akıtma noktasında istisna tutmaktadır. Diğer yandan eğer muarızlar harem bölgesinde saldırırlarsa kaçınılmaz olarak onlara kutsal alan içerisinde de mukabele edilebilecektir. Taberî, müşriklere harem bölgesinde saldırılamayacağına dair, söz konusu edilen bazı tartışmaları kayda geçirirken kendisinin de tercih ettiği görüşe göre saldırmazlık durumunun daha sonra nazil olan ayetlerle nesh edildiğini belirtmektedir. Ağırlıklı görüşünse müşrikler harem bölgesinde saldırmadıkları müddetçe onlara dokunulmayacağı şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹⁹ Hz. Peygamber'in mücadelesinin son yıllarına gelindiğinde ise harem bölgesine müşrik olanların herhangi bir şekilde girmelerine izin verilmeyeceği beyan edilmektedir. Tevbe sûresi 28. Ayet: “Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah dilerse lütfuyla sizi zengin kılar. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” ifadesiyle müşrikleri açıkça necis/pis olarak değerlendirmekte ve kutsal alanlara girmelerini yasaklamaktadır. Bu onların hac yapamayacakları civardaki pazarlarda alışveriş yapamayacakları anlamına da geliyordu ki ticaretle geçinen Mekkeliler için endişe kaynağı olan bir durumdu. Bu bağlamda ayet Allah'ın Müslümanları farklı şekillerde rızıklandıracağı sözünü zikrediyor.

⁶¹⁹ Taberî, a.g.e, c. 3, s. 292-298; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c. 1, s. 168.

2.2.3. Katile dokunulmasına engel başka durumlar

Haram aylar ve beldelerde adam öldürmenin genel manada yasak olarak görülmesinden başka bazı durumlarda kişiler imkanları dahilinde olsa bile peşinde oldukları kişiyi örf ve adetlerinin gereği olarak öldürememektedirler. Bu bağlamda geleneğin dokunulmazlık sağladığı şart ve değerleri irdelemek yerinde olacaktır.

Her türlü çatışma ve savaş durumunda kadınların öldürülmesinin kabullenilmediği, kadınların dokunulmazlıklarının olduğu gerçeğinin yanında onların erkeklerden ayrı olarak ölümden kaçan kimselere korunma vermeleri de söz konusu idi. Bu geleneğe göre kadınlar örtülerini ölümden kaçan bir kimsenin üzerine attıklarında saldırgan o kişiye yaklaşmamaktaydı.⁶²⁰

Kadim Arap geleneğinde her kim olursa olsun kişinin evine, çadırına gelen kimse dokunulmazlık elde etmektedir. Her ne sebeple olursa olsun sığınmacı kişiye zarar verilmez. Bu kural gereği çadırlara sığınan katillerin peşine düşen düşmanı tarafından öldürülemediklerini görüyoruz. Diğer yandan katil çadırını düşmanın ikametgahının yanına kurduğunda da dokunulmazlık alıyordu.⁶²¹ Arap geleneğinin geçmişte var olan ve günümüzde de değişmeden varlığını koruyan en önemli noktalarından birisi misafir edilen kişinin her durum ve şartta saldırılara karşı korunmak ve saygı görmek durumunda olmalarıdır. Her kim olursa olsun bir meskene sığınan şahıs, çadır ya da eve gizlice giren ve geceyi burada geçiren hırsız bile olsa, güvendedir. Öyle ki zor durumda olan kişi sığınma istediklerinin çadırının ipine dokunmuş olsa bile bu ona talep ettiği korunmanın verilmesi için yetmekteydi. Aynı şekilde aynı sofrada yemek yiyen kişiye de dokunulamamaktadır. Beraber yolculuk yapmak da kişinin öldürülmekten korunduğu başka bir durum olmaktadır. Koruma sağlama durumu kabilenin bütün fertleri için geçerli olan bir durumdu. Öyle ki bir kabileyle kan davalısı olan bir şahıs bu kabileye ait bölgeden geçerken onlara ait küçük bir çocuğu bir şekilde ikna edip kendisine yol göstermesini sağlarsa bu

⁶²⁰ Hardy, a.g.e, s.20.

⁶²¹ Lammens, Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites, s. 94,95.

durumda çocuğun kabilesi, kişi onlardan birinin katili bile olsa yolcuya dokunamamaktadır.⁶²²

Ata kültürünün Arap toplumundaki yeri üzerine değerlendirmesinde Moreman bu kimselerin mezarlıklarına verilen önemden ve zaman içinde kazandıkları kutsallıktan bahseder. Zamanla ziyaret merkezleri ve kurbanların kesildiği yerler haline de gelen mezarların⁶²³ adam öldüren kişiyi katillerinden koruyan bir özellik de taşıdığını ifade ediyor. Katil öldürdüğü kişinin atasının mezarının başına gittiğinde dokunulmazlık almaktadır. Takipçiler kendi büyüklerinin mezarlarında olan kişiyi, yakınlarını öldürmüş olsa bile öldüremezlerdi.⁶²⁴

İntikam peşinde olan kişi düşmanını ele geçirmek için çok farklı hilelerle yol alabilirken uyku halinde onu öldürmezdi.⁶²⁵ İnanişâ göre uyku anında ruh kişiyle birlikte değildir.⁶²⁶ Uyuyan kişi bir çeşit ölüdür. Uykusunda öldürülen kişinin ruhu burnundan uçup gidecek ve saldırgan gerçekte intikamını alamamış olacaktır.⁶²⁷ Lammens'in ifadesine göre Araplar ruhun kanla bütünleşik olarak yaşadığına, varlığını kanın içinde sürdürdüğüne inanmaktaydılar. Bu düşünceye göre de uyuyan kişiden akıtılan kanda ruh mevcut olmadığından maksat hâsıl olmamış, kişi boşuna bir çaba içerisine girmiş olacaktır.⁶²⁸

Güney Arabistan'da yaptığı gözlemlerde Bertham Tomas uyku halinde adam öldürerek intikam almanın büyük bir şeref yoksunluğu olarak değerlendirildiğinden ve kabileden tart edilme nedenleri arasında sayıldığından bahsediyor. Aynı şekilde kişiyi tuzağa düşürerek öldürmeyi de uygun görmüyorlar. Selam vererek düşmanına yaklaşan kişinin de öldürülemediği bu gelenekte uykuda adam öldürmenin antik

⁶²² Smith, **Lectures On The Religion Of The Semites**, s. 49.

⁶²³ Christopher M. Moreman, "Rehabilitating the Spirituality of Pre- Islamic Arabia: On the Importance of the Kahin, the Jinn, and the Tribal Ancestral Cult", **Journal of Religious History**, 2016.s. 4-10.

⁶²⁴ Lammens, *Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites*, s. 94.

⁶²⁵ Lammens, a.g.e, s. 94.

⁶²⁶ Hardy, a.g.e, s. 19.

⁶²⁷ Chelhod, a.g.e, s. 96.

⁶²⁸ Lammens, a.g.e, s. 84.

dönemdeki ruh anlayışının dışında şeref ve mertlikle ilişkili olarak değerlendirildiği de anlaşıyor.⁶²⁹

2.2.4. Şair ve şiirin intikam yönünden işlevi

Cahiliye döneminde şiirin Arapların divanı olduğu gerçeği tartışmasızdır. Yaşananları kayda geçirecek sistematik bir yapı ve araçlardan mahrum bir dönemde toplumsal olayların sözlü gelenekle aktarılıyor olması konumuz açısından kan davalarının kayda geçirilmesi için de işlevsel olmaktadır. Kan davaları töresinde en önemli noktalardan biri alınan intikamın herkese duyurulmasıdır. Bu duyuru hem kişilerin zedelenen onurlarını tamir etmek hem de geleneksel hukuk anlayışında takibi zorunlu olan, nesilden nesile aktarılan sorumlulukların bilinmesi açısından önemlidir. İntikam alındıktan sonra irad edilen şiirler sadece kişinin gerçekleştirdiği iş için övünmesini değil ama daha çok intikamını aldığını ilan etmesi için önemlidir. Yakını öldürülmüş olmanın verdiği utanç ancak alınan intikamın herkesçe bilinmesini gerekli kılıyordu ki şiir o dönem için en etkili araçtı.⁶³⁰

Kan davaları üzerine serdedilmiş şiirler ve Cahiliye şiiri üzerine yazdığı eserlerde konuyu değerlendiren Stetkevych bu şiirlerin gayesinin hem akraba topluluğunu hem de düşmanları alınan intikamdan haberdar etmek olduğunu belirtiyor. İstenilen bilginin yayılması ve hedefine ulaşması için bu şiirler sürekli tekrarlanmakta ve korunmaktadır ki böylelikle akraba topluluğunun varlığı da sürdürülebilsin. Şiirlerde kullanılan mesajların sağlıklı olarak aktarılması için bu şiirlerin temaları, kurguları, kullanılan imajlar ve metaforları yoğunlukla akıtılan kanın intikamının alınması ve topluluğun hayat bulmasını hedefliyor. Bu yönüyle her

⁶²⁹ Thomas; Arthur, a.g.e, s. 84.

⁶³⁰ el-Merzûkî, a.g.e, s. 1017.

bir şiirin maksadı; edebi, artistik, metaforik öğelerle süslenmiş edebi ürünler ortaya koymaktan ziyade istenilen mesajı ileten birer mektup olmaktır.⁶³¹

Cahiliye şiirinin ana temalarından bir tanesi şüphesiz kan davaları konusudur. Bu şiirler intikam mücadelesi ve sonunda kişinin eylemiyle ıftiharını dillendirmekte onun şan ve şerefinden bahsetmektedir.⁶³² Kan davaları temalı şiirler kendilerine has özellikleri olan ayrı bir şiir yapısına sahiptirler.⁶³³ Stetkevych'in incelemesine göre üçlü "ritüel" yapıya sahip olan bu şiirler kendilerine has metafor ve sembollerle örülüdürler. Bu üçlü yapı bireyin toplumsal rolü bakımından üç safhasını simgeleyen ve diğer bir yönüyle kurbanda olduğu gibi ritüele giriş, kurban etme ve normal hayata dönüşü tekabül etmektedir. Kana ait et imajı, şarap ve benzeri semboller kan davası töresiyle ilintili olarak irad edilen şiirlerde ziyafete karşılık kullanılabilmekte ve nihayetinde şiir intikam dolayısıyla dökülen kanı akrabayı güçlendirme ve hatta ona yeniden hayat verme, canlandırma gibi anlamlar için kullanılmaktadır.⁶³⁴

Şairlerin kendi topluluklarının sesi olmalarının yanında onları yönlendiren onlara fikri liderlik yapan bir özellikleri de üzerinde durulması gereken bir konudur. Konumuzla alakalı olarak çoğunlukla şairlerin kendi topluluklarını intikam almaya savaşmaya yönlendirdiklerini görmekteyiz.⁶³⁵

Ağıt ve mersiyelerin kan davası töresinde önemli bir başka işlevi; öldürülen kişinin intikamının alınmasına yönelik zorlayıcı özelliğidir. İntikam almaya çağırıda içeren ağıtlar öldürülen kişinin annesi, kız kardeşi, kızı ve aynı kabiledenlerse karısı tarafından dillendiriliyorlardı. Farklı kabileden olan eşin ölenin arkasından yas tutması beklenmezdi. Kadınların öldürülen yakının intikamının alınmasına çağrı yapan ağıtları bir nevi törensel tutum olarak değerlendirilirdi. Normal şartlarda örtüsüne bürünüş, nikabıyla özgür kadın asla bu örtüden uzak düşünülemezken bir yakının öldürülmesi durumunda kadının ileri çıkıp ağıt yakması ve örtüsünden

⁶³¹ Stetkevych, *Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance*, s.38.

⁶³² Ahmed bin İbrahim bin Mustafa el-Hâşimî, (ö.h.1362), *Cevahir'ul Edeb fî Edebiyât ve İnşâi Luğa el-Arabiye*, Beyrut, Müessese el-Maârîf, c. 2, s. 15; Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, s. 55.

⁶³³ el-Merzûkî, a.g.e, s. 1017-1019.

⁶³⁴ Stetkevych, *The Ritha of Ta'bbata Sharran*, s. 45.

⁶³⁵ El-Fârisî, a.g.e, c. 2, s. 435-435.

arınması, bir manada onun kirlenmişliğine, kendini kirlenmiş olarak gördüğüne delalet etmektedir. Bu durumdaki kadının erkekleri öç almaları için teşvik etmesi, kan parasını kabul etmeye meyilli ya da savaşılmaya isteksiz olanları harekete geçirmek için çabalaması onun töredeki asli bir görevi, üzerine düşen bir ritüel bir görev olarak değerlendirilirdi.⁶³⁶

2.2.5. Kan davalarının işlevi

Kurumsal hukuk yapılanmasının olmadığı, kişilerin kendi haklarını ellerinde bulunan güçle doğrudan kendilerinin korumak durumunda oldukları bir düzende intikam alma geleneğinin oldukça değerli işlevleri bulunmaktadır. Bu gelenek her ne kadar kötü kullanımlara, aşırılıklara ve keyfi tutumlara imkân verme noksanlıklarını bünyesinde barındırsa da kan dökmeyi ve çatışmaların meydana gelmesini sınırlandıran önemli bir özelliğe sahip bulunmaktadır. Aksi kişiler kendi içlerinden geldiğinde istedikleri gibi kan akıtacaklar ve olabildiğinde düzensiz ve içinde yaşanılmaz bir toplumsal yapı meydana gelecektir.⁶³⁷ Kan davası geleneğinin toplum güvenliğini sağlama noktasına vurgu yaptığı değerlendirilmesinde Watt, İslam öncesi dönemde kişilerin can güvenliğini sağlayan şeyin bizatihi kan davası töresinin kendisinin olduğunu ifade ediyor. O, üstünkörü değerlendirmelerle kan davası töresi pratiğinin barbarlık ve salt kan dökme olarak değerlendirilmemesi gerektiğini aksine adaleti sağlamanın bir formu olduğunu söylüyor. Günümüz dünyasının toplumsal değerleriyle o günü değerlendirmenin yanıltıcı olduğunu kaydediyor.⁶³⁸

Kabile üyelerini bir arada tutma ve onların kabilelerine bağlılıklarını pekiştirme yönünde kan davası töresinin oldukça önemli bir işlevi vardır. Cahiliye

⁶³⁶ Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, s. 163,165,167; Ayrıca bakınız: İmân Galîl, *Şi'r el-Se'r İnde Şâirât el-Asr el-Câhlî*, Cezayir, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

⁶³⁷ Nicholson, a.g.e, s. 94.

⁶³⁸ Watt, a.g.e, s. 261.

Araplarının dünya görüşleri, yaşam biçimleri ve içinde bulundukları şartlar onlara kişilerin bireysel olarak gönüllerince ayrı ayrı mekanlarda ve bağımsız bir biçimde yaşamasına olanak vermiyordu. Bu yönüyle kan davaları iki yönlü olarak bu durumu besleyen bir özelliğe sahipti. Yabancı sayılan kişinin canına kıymanın ahlaki ve inanç yönünden mahzurlu görülmediği bir ortamda kişinin öldürülmesinin önüne geçen tek çekince kendisinin de yaptığı eyleme karşılık öldürülebileceği korkusuydu. Bu korkuyu garanti eden tek yapı kişilerin içinde güvenle yaşayabildikleri aşiretleri ve kabileleriydi. Kabilesi olmayan kişinin herhangi bir suça karışmasa dahi tek başına varlığını sürdüremeyeceği gerçeğiyle kabilesine bağlanması, iyi günde kötü günde, iyi işlerde ya da kötü işlerde onunla hareket etmesi onun için bir zorunluluktı. Tersinden bu bağımlılık düşüncesi kabilenin ayrıca bir bütün olarak güçlülükte ayakta kalmasını sağlamaktaydı. Buradan hareketle olsa gerek Lammens kan davalarının toplumu birleştiren ve onun hayatta kalmasını sağlayan önemli bir töre olduğunu ifade ediyor.⁶³⁹

İntikam alma eylemini bir yönüyle hak arama olarak da değerlendirmek mümkündür. Öldürülen bir kişinin kaybının oluşturduğu yıkım çok farklı alanlarda kendini gösterir. Babasız kalan evlat, eşini kaybeden kadın ve yakın akrabaların hissiyatı aşıkardır ki telafisi mümkün olmasa da bir şekilde onların vicdanen rahatlamaları gerekmektedir. Toplum nazarında yakını öldürülmüş, çaresiz ve güçsüz görünmek ve aşağılanma duygusuyla yaşamak da kaldırılması ağır bir yük olarak onları zor durumda bırakmaktadır. Böyle bir durumda onlar adına adalet arayacak dış bir gücün olmadığı durumlarda maktulün yakınlarının doğrudan kendi haklarını aramaları ve öldürmeyle karşılık vermeleri bir yönüyle kendi şartları içerisinde adaletin sağlanması olarak da değerlendirilebilecek bir konudur.⁶⁴⁰ Cinayet durumlarında kâtilin, maktulün ailesine öldürülmek üzere teslim edilmesi ve başkaca durumlarda kabilelerin karşılıklı öldürmeler ardından mütekabiliyetin sağlandığı göz önünde bulundurularak daha fazla ölümlere fırsat vermeden anlaşma yoluna gittiklerini adalet bağlamında karşı öldürmenin anlamlı görüldüğüne delil sayabiliriz.

⁶³⁹ Lammens, *Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites*, s. 84.

⁶⁴⁰ Neşet Çağatay, **İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 117.

Kan davası töresinin en temel esaslarından biri olan, sorumluluğun topluluğun tüm üyeleri tarafından paylaşılıyor olması suç işleme noktasında bireyi daha dikkatli davranmaya itmekteydi.⁶⁴¹ Her ne kadar suç işleyen akraba dışarıya karşı korunuyor her şartta kendisine destek veriliyor olsa da kişinin kendi toplumuna yük oluşturacak ve onları zora sokup zayıflatacak davranışta bulunması onun isteyebileceği bir durum değildi. Çatışan topluluklar anlaşsalar bile ödenecek diyet parasının paylaşılıyor olduğu gerçeği bile kişinin kendi bireysel arzusuyla her istediğinde adam öldürmesinin önüne geçmekteydi.⁶⁴²

2.2.6. Hz. Peygamber'in faaliyetleri ve kan davası töresi

Hz. Peygamber'in Mekke'de peygamberliğini açıklaması ve muhataplarının dini inanışlarını yeren, onların inandıkları tanrıların gerçekte herhangi bir güçlerinin olmadığını beyan eden açıklamasından sonra Kureys'in takındığı sert tavırda muhatap yalnızca onun kendisi değildi. Hz. Peygamber'e karşı yönelen muhalefet doğrudan kendi ailesine yönelik olmak durumundaydı. Bu yönüyle onun güvenlik içerisinde yaşamını sürdürmesinde geleneksel kabile anlayışının önemini belirtmek gerekir. Peygamberin amcası Ebû Tâlib ölünceye kadar onun en önemli dayanağı olarak Mekkelilerin saldırılarına karşı korunmasında önemli bir rol oynadı.⁶⁴³ Mekkeliler birçok defa Ebû Tâlib'e gelerek yeğenini yolundan döndürmesini, dinlerine karışmamasını yeğenine salık vermesini istediler. Hz. Peygamber'in kendi yolunda ısrarcı olması üzerine amcası için onu korumaktan başka bir yol kalmıyordu. Öyle ki Mekkeliler yeğenini öldürülmek üzere kendilerine

⁶⁴¹ Nass, a.g.e, s. 120.

⁶⁴² Adnan Demircan, **Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015, s. 31.

⁶⁴³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, **et-Tabakât** (nşr. Alî Muhammed Omer), I-XI, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 2001, s. 101, 171; Ebû Feyd Mu'erric b. Amr Mu'erric es-Sedûsî, **Hażfun min Nesebi Kureys** (nşr. Salâhuddîn el-Muneccid), Mısır, Mektebetu Dâri'l-Arûbe, s. 3.

teslim etmeleri ve karşılığında da Kureyşlilerin öne çıkan delikanlılarından Umâre b. Velid b. Muğire'yi teklif ettiklerinde büyük bir öfkeyle tekliflerini reddetti.⁶⁴⁴ Ebû Tâlib kendisi Hz. Peygamber'e destek olmayı sürdürdüğü gibi kendilerinden uzak duran diğer akraba topluluklarını yeren açıklamalarda bulundu. İbn Hişâm'ın aktardığı şiiirde Ebû Tâlib yeğenini isteyen Kureyşlilerin teklifini aşağılamakta ve onlara dönük kızgınlığını ifade etmenin yanında kendisine destek olmayıp düşmanlık edenlere de göndermelerde bulunmaktadır.⁶⁴⁵ Hz. Peygamber'in akrabalarının Müslüman olsunlar olmasınlar ona karşı girişilebilecek fiziki saldırıya karşı evlatlarının yanında yer almaları onların sahip oldukları kabile anlayışı ve asabiyesine dayanmaktaydı. Kabile anlayışı nedeniyle ki bazı kimseler ona düşman olurken bazıları ise onu korumak için çarpışmaya hazır bulunuyorlardı.⁶⁴⁶

Kureyş'e karşı Hz. Peygamberin büyük koruyucusu ve dayanağı olan amcası Ebû Tâlib'in vefatının hemen ardından kendisinin her daim destekçisi olan sevgili eşi Hz. Hatice'nin de vefatı onu oldukça zor bir durumda bıraktı. Ebu Leheb, Ebû Tâlib'in ölümünün ardından Hâşimîlerin lideri olarak yeğenine kendisine karşı yapılabilecek saldırılara karşı koruyacağı noktasında garanti verse de tavrını uzun süre devam ettirmedi. Müşrik olarak ölen kişinin cehenneme gideceğini beyan eden Hz. Peygamber'in bu düşüncesinin kendisine iletildiği Ebu Leheb Kureyş'in de kışkırtmalarıyla kısa sürede kendi dini inanışlarına olan ısrarıyla yeğenine karşı yürütülen kampanyada yer aldı.⁶⁴⁷ Hz. Peygamber Kureyş'e karşı savunmasız kalmasını onlar tarafından başına saçılan toprakları temizlerken ağlayan kızlarından birini teselli ederken açıkça ifade ediyor: "Kızım ağlama, şüphesiz Allah babanı koruyacaktır" dedikten sonra "Ebû Tâlib hayattayken Kureyş bana bunu yapamıyordu."⁶⁴⁸ Amcasının vefatıyla Benî Hâşim'in onu gereğince desteklememesi, özellikle ileri gelenlerin karşı tavrı almış olmaları, ona karşı yönelen bir saldırının karşılıksız kalacağı, öldürülmesi durumunda intikamının alınmaması gerçeği gibi

⁶⁴⁴ İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 65.

⁶⁴⁵ İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 66.

⁶⁴⁶ Demircan, **Cahiliye Arapları**, s.49.

⁶⁴⁷ İbn Sa'd, a.g.e, s. 179.

⁶⁴⁸ İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 65.

nedenler Hz. Muhammed'in (sav) yeni arayışlara girmesini zorunlu hale getiriyordu.⁶⁴⁹

Kendi ailesinin yeterli korumasından mahrum kalan Hz. Peygamberin hem tebliğ vazifesini yerine getirmek hem de koruma talep etmek maksadıyla farklı topluluk ve kabilelerle görüşmeler gerçekleştirmeye başladığını görüyoruz. Toplantı yerlerinde bulunduğu her topluluğa yaklaşıp “*kendisini tasdik edip düşmanlarından korumalarını*” istemekteydi.⁶⁵⁰ el-Ya‘kübî’nin aktardıklarından Hz. Peygamber’in hac ve ticaret için Mekke’ye gelen toplulukların önde gelenleriyle yaptığı görüşmelerde dile getirdiklerinden onun can güvenliği yönünden ciddi endişeler yaşadığı anlaşılıyor. Onlardan tek istediği dinini anlatması için kendisine can güvenliği sağlamalarıydı. Buna karşın genel olarak kabilelerin Kureys’e karşı ona destek olmaktan çekindiklerini görmekteyiz.⁶⁵¹

Hz. Peygamber’in Tâif’e Sakif kabilesinden destek sağlamak için gitmesi amcasının vefatıyla korumasız kalmasının bir neticesidir. Kureys Ebû Tâlib hayattayken yapamadığı şeyleri onun ölümünden sonra Peygamber’e karşı uygulamaya başlamıştı. Onlardan yardım istemenin yanında tebliğ ettiği dini benimsemelerini beklemekteydi. Yardım için gittiği Tâif’te aşağılayıcı tavırlar ve kötü muamelelerle karşılık gördü. Kendisine yardımcı olmak yerine zorluk çıkaran Tâiflilerin bu tutumlarının Mekkelilerce öğrenildiğinde durumunun daha da kötüleşeceğini düşünen Hz. Peygamber onlardan en azından kendisine karşı takındıkları tavrın aralarında kalmasını istiyor.⁶⁵²

Tâif’ten sığınabileceği bir destek bulamayan Hz. Peygamber tekrar Mekke’ye herhangi bir saldırıya muhatap olmadan dönebilmek için de ayrıca destek/emân aramak durumunda kalmıştır. Mut’im b. Adî kendisinden istenen korumayı verdiğini evlatlarıyla paylaşıp onlara silahlanmalarını ve Kâbe’ye gitmelerini istedi. Ardından yüksek sesle Hz. Peygamber’e koruma verdiğini ve ona dokunmamalarını Kureys’e

⁶⁴⁹ Humphreys, a.g.e, s. 27

⁶⁵⁰ İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 71.

⁶⁵¹ el-Ya‘kübî, a.g.e, c. 1, s. 355.

⁶⁵² İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 67; İbn Sa’d, a.g.e, s. 180; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **el-Ma‘ârif** (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-Âmme, 1992, s. 151.

duyurdu. Hz. Peygamber ancak bu koruma ile şehre girip evine dönebildi. Bu durum onun Mekke’de kendi yakınlarından kimselerin Hz. Peygamberin can güvenliğini şehrin diğer kısmına karşı koruma noktasındaki isteksizlik veya acziyetlerini de gözler önüne sermektedir.⁶⁵³

Zaman içerisinde Hz. Peygamber’in bağlularının artması ve farklı bölgelere göç etmeleri Mekke’de Kureyşlilerin endişelenmesine sebep olmuştur. Medinelilerle yapılan görüşmeler, onların Müslüman olmaları, Mekkeli Müslümanların Medine’ye hicret etmiş olması ve Hz. Peygamber’in de hicret edeceği beklentisi gelişen gücün onlara zarar verecek bir noktaya ulaştığını gösteriyordu. Adetleri olduğu üzere bütün kollarıyla birlikte durumu görüşmek üzere toplandıklarında açıkça Hz. Peygamber’in kendisine inananlarla bir olup kendilerine saldırabileceği düşüncesinden hareketle önlem almayı konuştular. Kureyş’in bütün kollarının katıldığı bu toplantıda çok farklı fikirler dile getirilmiş olsa da sonunda Hz. Peygamberin öldürülmesi üzerine anlaştılar. Bu noktada devreye ölüm durumunda ortaya çıkacak kan davası problemiyle nasıl baş edecekleri de ayrı bir konu olarak değerlendirilmeliydi. Buna göre eğer bütün kollarının katılımıyla Kureyş öldürme olayını gerçekleştirirse Abdümenâfoğulları’nın savaşı göze alamayacağı ve diyetle yetineceği sonucuna vardılar.⁶⁵⁴ Plana göre her kabilede boyu poslu güçlü birer genç Hz. Peygamber’e saldırarak ve eylemi hep birlikte üstleneceklerdi. Bu durumda Benî Hâşim’in kendi dışında kalan Mekke’nin diğer bütün bir toplumuna karşı yapabilecekleri bir şeylerinin olmadığını var sayıyorlardı.⁶⁵⁵ Nihayet durumdan haberdar olan Hz. Peygamber planlanan Medine hicreti için gizlice yola çıkarak onların kötü niyetlerini boşa çıkarmış oldu.⁶⁵⁶

İslam öncesi Medine toplumu, oldukça hassas anlaşmalarla yürüyen bir sistem üzere kurulu politik yapıyla yaşamsal faaliyetlerini sürdürüyordu. Zaman zaman rakip kabilelerin anlaşmazlığa düşmesiyle bu anlaşmalar akamete uğruyor ve

⁶⁵³ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, **Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe** (nşr. Âdil Ahmed er-Rufâ'î), Beyrut, Dâru İhyâ' i't-Turâsi'l-Arabî, 1996, c. 1, s.35; İbn Sa'd, a.g.e., cilt , s. 180; el-Vâkıdî, a.g.e., c. 1, s. 110.

⁶⁵⁴ İbn Hişâm, a.g.e., cilt 2, s. 121.

⁶⁵⁵ Yâkûbî, a.g.e., s. 358.

⁶⁵⁶ İbn Hişâm, a.g.e., cilt 2, s. 126.

kanlı çatışmalar yüzünden toplumsal hayat kesintiye uğruyordu. Oysa sürdürülebilir toplum hayatı çiftçilerin arazilerini sulamak için sulama kanallarının kesintiye uğramaksızın kullanılmasına, pazarlarda ticaretin yürüyebilmesi insanların buralara korkusuzca gidebilmesiyle mümkündü. Yaşamsal zorunluluklar dolayısıyla Arap politik hayatının ürettiği anlaşmaların en önemlileri çatışmalarda yıpranan toplum taraflarının ateşkes ilan etmeleri ya da saldırmazlık üzere anlaşmalarıydı.⁶⁵⁷

Kan davalarının Medine’de gündelik hayatın bir parçası haline geldiği, bunlara bağlı çatışmaların önüne geçecek kurulu bir düzenin olmadığı bir ortamda, çatışmaların büyüyerek savaflara yol açtığı yaşanan bir vakıa idi. Hz. Peygamber’in hicretinden önce Medine’de aktif bir savaş hali olmasa da uzun yıllar devam eden çatışma ve savaflarla yerleşik hale gelen düşmanlık ve rekabet devam etmekteydi. Kabileler arasında devam eden savaş halinin olmaması insan öldürmelerin olmadığı anlamına gelmiyordu. Kan davaları dolayısıyla öldürmeler neredeyse gündelik hayatın bir parçası durumundaydı. İnsanlar kendi güvenli bölgelerinden dışarı çıkmaya cesaret edemiyorlardı. Hâkim olan anarşi durumu hayatı yaşanılmaz bir hale sokmuştu. Wellhausen’a göre çatışmaların önlenmesi düzenin sağlanması için karşıt kabilelerin bunu sağlayamadığı durumda dışarıdan bir güce ihtiyaç duyuluyordu. Kan bağı yerine inancı yerleştirerek Hz. Peygamber’in zamanla bu kargaşayı önleyip toplumun düzen ve refahını temin ettiği daha sonra görülen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵⁸

Cahiliye döneminde Yesrib, Benî Evs ve Benî Hazrec arasında gerçekleşen savaflar ve onların Yahudi komşularıyla olan ilişkileriyle ön plandadır. Onlar arasında meydana gelen bu savafların uzun süreli ve yıkıcı savaflar olduğunu görüyoruz. 120 yıl gibi uzun bir süre aralarında düşmanlıkla sürekli savaş halinde olan ve birbirlerini öldüren bu kabilelerin aralarında meydana gelen son savafları Hz. Peygamber’in hicretinden yedi yıl önceye rastlar. Benî Hazrec lideri Amr b. Nu‘mân el-Beyâzî’nin de öldürüldüğü “Buas günü” olarak adlandırılan bu savaş her iki kabilede birçok insanın ölümüyle tarafların birbirlerine düşmanlıklarını sona

⁶⁵⁷ Michael Lecker, "King Ibn Ubayy and the Qusas", **Method and Theory in the Study of Islamic Origins** içinde, yazan Herbert Berg, 29. Leiden; Boston: Brill, 2003, s. 37.

⁶⁵⁸ Julius Wellhausen, **The Arab Kingdom and Its Fall**, Calcutta, University of Calcutta, 1927, s. 6-7.

erdirecek bir anlaşma yerine karşılıklı kabul edilen bir ateşkesle neticelenmişti. Gerek bu savaşta ve gerekse de öncesinde meydana gelen savaşlardaki kayıplar ve yıkımlar onları tükenme noktasına getirmişti.⁶⁵⁹

Hız. Peygamber'in eşi Hatice ve amcası Ebû Tâlib'in ölümlerinin ardından kendini korumak ve yeni dini yaymak amacıyla hac ve pazarlar dolayısıyla Mekke'ye gelen Arap topluluklarıyla görüşmeleri esnasında Medine'den gelen bir toplulukla da karşılaşır. Benî Hazrec'den olan bu küçük toplulukla Hız. Peygamber'in arasında geçen konuşmalardan onların birlikte yaşadıkları Yahudiler dolayısıyla peygamberlik düşüncesine yabancı olmadıkları, aksine yeni bir peygamberin geleceğiyle ilgili birtakım spekülasyonların olduğu bu bağlamda beklenen peygamberin Hız. Muhammed olduğu düşüncesiyle ona iman etmişlerdir.⁶⁶⁰

Medineli topluluğun Hız. Peygamber'le görüşmelerinde kendi toplumları için ifade ettikleri şeyler oldukça dikkat çekicidir: *"Biz geride kavmimizi bıraktık, dünyada aralarında onlar kadar şer ve düşmanlık olan bir kavim yoktur, umarız Allah senin sayende onları birleştirir. Biz onlara gideceğiz, onlara emrini sunacağız, onlara bizim kabul ettiğimiz bu dinin emirlerini teklif edeceğiz. Eğer Allah onları birleştirirse senden daha güçlü bir adam olmaz"*⁶⁶¹ Bu ifadeler Medinelilerin Hız. Peygamber'le görüşmelerinde onun tebliğini kabul etmekle kendi aralarında barışın tesis edilmesinin de bu kabul paralelinde geleceğini bekledikleri anlamına gelmekteydi. Hız. Muhammed sayesinde birleşeceklerini ifade etmekle aslında peygamberliğin dini teklifleriyle barışı tesisi edeceğine olan inançlarını dile getirmiş oluyorlardı.

Patricia Crone Hız. Peygamber'in Medine'ye hicretine dönük değerlendirmesinde, Arabistan'ın bütün bölgelerinde olduğu gibi Medine'de de yaşanan çatışmalar ve karmaşalar nedeniyle toplumsal yapının her alanda zayıfladığını ve netice olarak Medinelilerin sulh ihtiyaçlarının Hız. Peygamber'in dini esaslar üzerine yapılan devlet düşüncesinin onları cezbetmiş olan yegâne etken

⁶⁵⁹ Asri Çubukçu, "Buâs" TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 6, s. 340. İstanbul, 1992; C.E. Bosworth, "Bu'âth" **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1487 (Erişildi, 16,04,2020)

⁶⁶⁰ el-Belâzurî, a.g.e, c. 1, s. 239; İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 76.

⁶⁶¹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s.76; Yâkûbî, a.g.e, c. 1, s. 358.

olduğunu ifade ediyor. O düşüncesini biraz daha ileri götürerek Medineliler için asıl tercih nedeninin Hz. Peygamber'in sahip olduğu otorite olduğunu onlar için onun getirdiği ahlaki ve sosyal ideallerin ikincil olduğunu ifade ediyor.⁶⁶² Eldeki veriler üzerinden değerlendirildiğinde bu yaklaşımın göz ardı edilmemesi gereken yönüyle birlikte Hz. Peygamber'in getirdiği yeni dini inanışın onlar için çekiciliğini küçümsememek gerektiğini ifade etmek gerekir. Kaldı ki Medineliler Hz. Peygamber'in tebliğini kabul etmekle yeni dinin savaşçıları olacaklarının da farkında olmalıydılar. Öte yandan Hz. Peygamber'in kabilelerle görüşmesinde onlardan önemli bir isteği de can güvenliği yani korunma olmaktaydı. Medineliler yeni dini kabul etmekle aynı zamanda Hz. Peygamber'e yönelik gerçekleşecek saldırılara karşı da göğüs gereceklerdi. Bu durum kendi aralarında sürüp giden çatışmalardan daha az tehlikeli de değildi. Nitekim Medine'ye hicretinden sonra Ensar Hz. Peygamber vefat edinceye kadar onunla savaştan savaşa koşmuş, durmaksızın devam eden çatışmalarda korkusuzca yer almıştır.

Medinelilerle sonraki buluşma onların hac ibadeti için, kendi içlerindeki müşriklerle birlikte, Mekke'ye geldiklerinde gerçekleşmiştir. Burada artık Medine'ye hicret konusu ciddi şekilde gündemdedir. Bu noktada dikkat etmemiz gereken bir husus Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın da henüz İslam'ı kabul etmemiş olmasına rağmen yeğeniyle birlikte bu görüşmelere katılmasıdır. Hz. Abbas'ın görüşmelere katılmasının yegâne amacı yeğeninin kendi aralarından ayrıldıktan sonra güvenliğinin sağlanmasıdır. O bu görüşmede Hz. Peygamber'in kendi aralarında önemli bir yere sahip şerefli bir kişi olarak koruma altında olduğunu ifade edip eğer aklına koyduğu gibi kavminden ayrılıp Medine'ye giderse orada da korunacağına dair güvence istemektedir. Kendi ağzından nakledilenlerse şöyledir: *"Eğer ona vaat ettiğiniz şeyi yerine getireceğinizi ve onu muhaliflerinden koruyacağınızı düşünüyorsanız, bu sorumluluğunuzu yerine getirin. Eğer onu teslim edecek ve size çıktıktan sonra yalnız bırakacaksanız, şimdiden onu bırakın."* Sonrasında Ensar'dan olan kimselerin Hz. Peygamber'in hicret hakkındaki düşüncesini sorduklarında onun isteğinin de aynı şekilde güvenliği öncelemek olduğunu görmüşlerdir. Hz. Peygamber burada yaptığı konuşmada önce onları İslam için teşvik ediyor ve

⁶⁶² Crone, a.g.e., s. 236

“kadınlarınızı ve çocuklarınızı neden koruyorsanız beni de ondan korumanız için sizden biat alıyorum” demiştir.⁶⁶³ Daha geniş bir aktarımdaysa Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın son Akabe görüşmesinde Ensar topluluğundan koruma noktasında yemin alınmasını istediğini görüyoruz.⁶⁶⁴ Hz. Peygamber’in de onlardan kendisini saldırılara karşı kendilerini, ailelerini ve çocuklarını korudukları gibi koruyacaklarına, yakında veya uzakta olan her türlü tehdit ve tehlikeye karşı, onunla birlikte Araplara ve diğerlerine karşı savaşacaklarına dair yemin aldığına tanık oluyoruz. Onlardan bu sözleşmeye vefa göstermelerini şart koşarak cennet vadediyor.⁶⁶⁵ Neticede Kureyşlilerin, Medinelilerin Hz. Peygamber’le yaptıkları sözleşmeyi duyduklarında verdikleri tepki bu sözleşmenin kendileriyle çatışma anlamına geldiğini ortaya koyar niteliktedir.⁶⁶⁶

Son Akabe görüşmesinde Hz. Peygamber’in amcası Abbas b. Abdülmuttalib’in Medine’den gelen Ensar topluluğundan yeğenini korumaları için söz almak üzere yaptığı konuşmasının bir bölümünde kendi akrabalarından olan kimselerden inanmış olanların Hz. Peygamber’i koruyacaklarını diğerlerinin ise akrabalık bağları nedeniyle inanmamış olsalar bile şeref ve neseplerinin bir gereği olarak onu koruyacaklarını ifade ediyor. Buradan Araplar için akrabalık bağının ve bu bağı korumanın diğer bütün değerlerden daha üstün bir öneme sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir

Hz. Muhammed’in (sav) gerek Mekke gerekse Medine’de asıl sorumluluğu hiç şüphesiz peygamberi olduğu dininin insanlara ulaştırılması, yani tebliğ görevinin yerine getirilmesiydi. Mekke’de görevini ifa edemeyecek duruma gelmesi, hepsinden önemlisi kendi can güvenliğinin dahi tehlikeye düşmesi sonucu aradığı desteği Medine’de bularak hicret etmiştir. Mekke’de var olan düzen ve sistemin aksine Medine’deki anarşi ortamı Hz. Peygamber’in yüzleşmek zorunda olduğu son derece önemli bir toplumsal problem olarak önünde duruyordu. Sürekli çatışan, geçmişten gelen ve her gün artarak devam eden düşmanlığın hâkim olduğu bir toplumsal yapıda peygamber olarak inancını yayabilmesi de mümkün değildi. Ayrıca Medinelilerin

⁶⁶³ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 88.

⁶⁶⁴ el-Belâzurî, a.g.e, c. 1, s. 254.

⁶⁶⁵ el-Ya‘kübî, a.g.e, c. 1, s. 358.

⁶⁶⁶ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 94.

kendilerinin de aralarında var olan sorunların çözümü noktasında istekli arzulu ve beklenti içinde oldukları onların daha Akabe görüşmelerinde dile getirdikleri bir durumdu. Diğer yandan Mekke'den bütün varlıklarını terk ederek onunla hicret eden muhacir topluluğunun da yeni duruma intibaklarının sağlanması gerekiyordu. Tüm bunlar Hz. Muhammed'in (sav) toplumsal yapıyı düzenlemeye yönelik bir çabaya girmesini zorunlu kıldı.

Kardeşlik temeline dayalı toplumsal yapının inşasında ilk ele alınan konuların başında kan davaları vardı. Toplum hafızasında yer alan, öldürülen kişinin intikamını alma şeklindeki töreye son verip bunun yerine öldüren kişiyi cezalandırma temelinde bir anlayışın geliştirilmeye çalışıldığını gözlemlemekteyiz. Her ne kadar kökü derinlerde olan bu töreyi tamamiyle ortadan kaldırmak mümkün olmasa da yeni toplumun inşası önemli ölçüde bu anlaşmazlıkların giderilmesine bağlıydı. Çünkü kan davası töresi geleneksel inanıştaki yerleşikliği ve etkileriyle kendi varlığını sürdürürken sadece yaşam koşullarını zorlaştırmakla kalmıyor aynı zamanda inanca dayalı başka bir değer inşasını de olanaksız hale getiriyordu. Bunun yerine insanların ortak enerjisinin kendi aralarında yaşanan savaşlara değil dışarıya karşı gerçekleştirilecek savaşlara yönlendirilmesi yeni bir savaş gücünün inşası anlamına da geliyordu. Savaş ve çatışmanın kan davaları dolayısıyla öç alma aracı olmak yerine, inancın yayılması ve onun etrafında birleşen toplumun korunmasına araç olarak yeniden anlamlandırılıyordu.⁶⁶⁷

⁶⁶⁷ Wellhausen, **The Arab Kingdom and Its Fall**, s. 14.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HUKUK

3.1. Geleneksel Kabile Hukuku

Söz konusu İslam öncesi cahiliye düzeni olduğunda hukuk kavramı kaba değerlendirme ile bu dönem için anlamsız bir kavrammış gibi görünse de gerçekte hayatın devamının kendisine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir hukuk anlayışının bu dönemde de var olduğunu ve uygulandığını ifade etmek durumundayız. Gerek yerleşik şehirli kabileler ve gerekse bedevi kabilelerin benimsedikleri ve uygulanmasını gözettikleri geleneklere dayanan hukukları vardı. Bu dönem için asıl sorun karşılaşılan problemler ve yükümlülükler için belirli kuralların olmayışı değil daha çok bu kuralların uygulanması noktasındaki farklılıklardı. Hukukun uygulanması da tıpkı onun oluşumu gibi uzun yıllar içerisinde şekillenen gelenek ve uygulamalarla gelişen pratiklerle gerçekleşmekteydi. Bu bağlamda hukukun uygulanması asıl olarak kişilerin ve onların dahil oldukları toplulukların gücüne bağlı olarak değerlendirilebilir. Hukukun uygulamasında organize hale gelmiş bir yapılanmanın olmaması hem bedevi hem de yerleşik topluluklarda organize olmuş siyasi yapıların olmamasındandı.⁶⁶⁸

İslam öncesi toplumsal yapıda hukuk, yerleşik adetler ve kabilelerin pratikleriyle oluşan gelenek ve ataların uygulamalarıyla geçerlilik kazanmış bir mefhumdur. Töresel karakteri dolayısıyla toplumsal yapıya nüfuzu onun her durumda korunmasını ve toplumun her şart ve kayıta uymasını zorunlu saydığı bir olgudur.⁶⁶⁹ Hukuki gereklilikleri uygulayacak kurumsal yapının olmaması bireylerin kendi hukuklarını bizzat aramalarını gerektiriyordu. Kan davalarında bu hukuk öldürmeye karşı öldürmeyi yeğliyor görünse de şartlara göre diyet ve başkaca

⁶⁶⁸ Joseph Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", **The Formation of Islamic Law** içinde, yazar Wael B. Hallaq, 29-59. New York: Routledge, 2016, s. 30.

⁶⁶⁹ Hoyland, a.g.e, s.121.

yöntemlerin kullanıldığını da görmekteyiz.⁶⁷⁰ Töreye bağlı geleneğin işletilmesi belli mekanizmalarla yürütülüyor ve kabile liderlerinin gözetiminde gerçekleşiyor olsa bile nihai anlamda bağlayıcı sınırları belirlenmiş zorlayıcı bir hukuki sistemden bahsetmek güçtür. Uygulama daha çok kişilerin anlaşmalarına ve güçlerine bağlı kalıyordu.⁶⁷¹

Kabile hukukunun üzerine inşa edildiği iki temel esas; ortak sorumluluk ve ölç alma ya da zararın tazmini olarak belirmiştir. Töreye dayalı bu hukukun hedefi suçluyu cezalandırmaktan daha ziyade hukuku ihlal edilen mağdurla saldırgan aile ve kabileler arasındaki dengeyi yeniden tesis etmektir. Meydana gelen bir çatışma ya da işlenen bir suçta müdahalesi olan birey dahil olduğu toplumla birlikte sorumluluğa sahip olmaktadır. Kişinin beş kuşak yakınları ve problem çok büyümüşse bütün bir kabile problemle ilgili gelişen safhaların her birinde ortak sorumluluk üstlenmekteydi. Bu durum ister ortaya çıkan problemin çözülmesi aşamasındaki sorumluluklarda isterse problemin dallanıp budaklandığı ve daha büyük çatışmalara yol açtığı durumlarda çatışan taraflar için geçerlidir. Bu bağlamda bir üyeye yapılan saldırı ve öldürme durumunda söz konusu saldırıya muhatap olan birey değil kabilenin bütünüdür ve saldırı bütün kabileye yapılmıştır. Öldürülen kişinin intikamını almak için bütün bir kabile sorumlu olup çatışmaya girmek durumunda olduğu gibi anlaşma durumunda karşı kabile de bütün olarak anlaşmanın şartlarını yerine getirme noktasında sorumlu olmaktadır. Söz konusu olan kan parası ödemek olduğunda parayı ödeyecek kişi sadece cinayeti işleyen değil onun içinde yaşadığı toplumun bütünüdür.⁶⁷²

Kabile hukukunun amaçladığı önemli bir özellik; onun çatışan tarafların onur ve haysiyetlerini de gözetiyor olmasıdır. Çözüm arayıcılarının gözetmek zorunda oldukları şey yalnızca maddi kayıplar ya da suç işleyen cezalandırılması değil belki daha çok zarar görenin zedelenen onurunun da tamir edilmesidir. Günümüz modern devletlerinin sultanı altında yaşayan ama geleneklerinden kopmamış toplulukların kan davası, namusa yönelik saldırılar gibi durumlarda devlet kurumlarının vereceği

⁶⁷⁰ Hoyland, a.g.e, s. 122.

⁶⁷¹ Çağatay, a.g.e, s. 88.

⁶⁷² Aseel Al-Ramahi, "Sulh: A Crucial Part of Islamic Arbitration", **LSE Legal Studies Working Paper** No. 12/2008; No. 08-45, 30 Haziran 2008.

karar ne olursa olsun onların problemlerini çözmediği kimi zaman daha da derinleştirdiği görülmektedir. Buna karşın kabile geleneğinde yer alan problem çözme yöntem ve uygulamalarının söz konusu davayı tarafların karşılıklı olarak kabullenebildikleri şekilde çözme kapasitesine sahip oldukları görülmektedir.⁶⁷³

Tam organize olmuş siyasi otoritenin olmadığı bedevi ve yerleşik Arap toplumunda kurumsallaşmış işleyişi olan bir adalet yapısı da mevcut değildi. Buna karşın hukuk her isteyenin kendi istediği şekliyle gerçekleşen bir durum da değildi. Adam öldürme ve başkaca anlaşmazlıkların çözümünde toplumsal yapının zaman içerisinde geleneklerle oluşan davranış kalıplarıyla gelişen mekanizmalar harekete geçmekteydi. Arabuluculuk farklı şekillerde ve farklı kişi ve şahsiyetlerin uhdesinde problemlerin çözümünde kullanılan bir yöntemdi. Arabulucu kimi zaman kabile reisi, kimi zaman bir kâhin ve çoğunlukla belirli ailelerin öne çıkan şahısları tarafından yürütülürdü. Hakemler kararlarını yerleşik örf ve adetlerin uygulamalarıyla gelişen gelenek çerçevesinde verirlerdi. Hakemlerin verecekleri kararın uygulanması için tarafların karara uymamaları durumunda kaybedecekleri rehineler vermeleri beklenirdi.⁶⁷⁴

Gelişmiş şehir hayatı ve bedevi yaşam tarzlarına tabi toplulukların birbirlerinden farklı gereksinimler ve şartlara bağlı olarak hayata bakışlarında ve değerlerinde gözlemlenen gelişme ve farklılaşmalar kan davaları töresi söz konusu olduğunda gözlenememektedir. Gerek badiyede yaşayan bedeviler ve gerekse şehirlerde yaşayan yerleşikler intikam töresi yönünden aynı gelenek, görenek ve adetlere göre hareket etmektedirler.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Ann Furr, "Tribal Customary Law in Jordan", **South Carolina Journal of International Law and Business**, 2008: 17-34, s. 23.

⁶⁷⁴ Joseph Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, New York, Oxford University Press Inc, 1982, s. 7, 8.

⁶⁷⁵ Wael B. Hallaq, **The Origins And Evolution of Islamic Law**, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 18.

3.2. Hukukun Uygulanması

İslam öncesi Arapların siyasal yapı olarak kendilerine özel bir devlet yapıları ya da benzeri politik kurumlara sahip olmamaları üzerlerinde sabit olan yaygın bir düşüncedir. Güney Arabistan'da devlet yapılanmalarının olduğu görülüyor ise de özellikle Kuzey ve Orta Arabistan'da İslam öncesi dönemde onları bir arada tutmaya muvaffak olabilen hatta bu hedefe yaklaşan politik bir yapı mevcut değildi.⁶⁷⁶ Farklılıkların bir arada yaşadığı düzen, yerine göre değişiklik gösteriyordu. Belirli sınırlılıklar/kurallar genellikle kabul edilirdi ama bunların dışında kalanlar, yerleşikler ve göçebeler arasında hatta kabileden kabileye değişebilirdi.⁶⁷⁷ Coğrafi yapının kesin sınırlılığının olmayışından daha çok politik durumlar nedeniyle Arap toplumu sınırları belirlenmiş bir coğrafyayla tanımlanamazdı. Arap toplumunun üzerinde yaşadığı coğrafya komşu ülkelerle yaşanan ilişkilere bağlı olarak daralabilir ya da genişleyebilirdi. Kuzey ve Batı bölgelerdeki toplulukların kendilerine yakın bedevi topluluklara nazaran zamanla Arap olma özelliklerinden, kültürel ve başka bazı toplumsal ilişkiler nedeniyle uzaklaştıkları gözlenebiliyordu.⁶⁷⁸

Gassânî ve Lahmîlerde olduğu gibi Kuzey Araplarının gelişmiş topluluklar oluşturmaları daha çok onların bağımlı oldukları yabancı güçlerle ilişkiliydi. “Romalıların Arapları” ve “Perslerin Arapları” ifadeleri bu gerçeğe matuf olarak kayda geçmiştir. Mekke, Tâif ve Medine kendilerine ait birçok özellikleriyle bağımsız politik şehirseller yerleşimler olarak varlıklarını sürdürdüler. Sahip oldukları kimlik tamamıyla bedevi normları yerine kendilerine ait özellikler taşıyordu.⁶⁷⁹

Kuzey ve Orta Arabistan'da kurulu bir devlet düzeninin olmayışı daha çok bir devleti var edecek ve onu ayakta tutacak olanakların bu bölgede olmayışından kaynaklanmaktaydı. Asgari yaşam standartlarını ifa eden bir ekonomik yapının olduğu, birbirinden neredeyse farklılık göstermeyen göçebe ve yerleşik toplumların arasında politik, askeri ve başkaca yönetsel sınıfların çıkmasının mümkün

⁶⁷⁶ Donner, a.g.e, s. 39; Cahiliye dönemi ve İslami dönemde yargı konusunda yapılmış bir çalışma için bkınız: Mustafa Necati Barış, **Cahiliye'den Hz. Ömer'e Yargı**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2020.

⁶⁷⁷ G.E. Von Grunebaum, "The Nature of Arab Unity Before Islam", **Arabica**, Haziran 1963: 5-23, s.5.

⁶⁷⁸ Grunebaum, a.g.e, s. 5.

⁶⁷⁹ Grunebaum, a.g.e, s. 6.

olmadığı bir ortamda etkili bir devlet kontrolünün olması düşünülemezdi. Saldırlara karşı koyacak, yargı düzenini ve yargılamaları gerçekleştirecek, vergi toplayacak görevlilerin olması ancak bir devleti olanaklı kılabilirdi ki bu, söz konusu bölgede olmayan bir şeydi.⁶⁸⁰

Kurulu bir devlet düzeninin olmayışı yönetici bir sınıfın olmayışından daha çok ağırlığı olan, varlığı hissedilen bir hukuk düzeninin olmayışıyla kendini gösteriyordu. Güçler arasındaki ilişki herkesçe benimsenmiş hukuk nosyonundan daha çok kişi ya da grupların ellerinde tuttukları güçle orantılıydı. Bunun yerine kişileri belirli suçlarla yargılayacak ne yargıçlar ne de onların kendileriyle hüküm kuracakları kuralları vardı. Bu durumda bireyi saldırılara karşı koruyacak tek merci onun yakınlarıydı. Şu halde günlük hayatı olanaklı kılan yegâne şey; sunduğu destekle kabile olmak durumundaydı. Ağırlığı olan hukuksal otoritenin olmadığı bir ortamda kişiyi saldırılara karşı koruyacak onun sigortası olacak kurum; kişinin kayıplarını geri alabilme kabiliyetindeki kendi kabilesi olmak durumundaydı.⁶⁸¹

Hakem ve aracılardan etkin olduğu problem çözmeye yönelik yargılamalar katil ve maktul tarafların karşılıklı olarak hakeme gitmeyi istemeleriyle mümkün olmaktadır. Bu durumda bile taraflar hakemlerin vereceği karara uymak konusunda nihai anlamda geçerli bir hukukla bağlanmış değillerdi. Burada hakemlerin kendilerinin yargılananlar üzerinde hakimiyetlerinden değil daha çok isterlerse intikam almayı da tercih edebilecek grupların kendi isteklerinin etkin olduğunu görmekteyiz. Buna karşın aracılar kullanmak yoluyla özellikle kan davaları konusunda problem çözme yöntemi uzun yıllar devam edecek ve bütün tarafların güç kaybına neden olacak çatışmaların önüne geçmek bağlamında taraflar için tercih edilen bir durumdur. Aksi durumda zararın tazmini ya da öldürülene karşılık öldürenin cezalandırılmasına yönelik değil ama daha çok kabilenin onurunu kurtarmaya yönelik yeni çatışmalara yönelmek olacaktır. İslam öncesi dönemde kabile kişilere güvenlik sağlayan bir araç olmanın ötesinde bir devletin üstlenebileceği hukuk dahil bütün vazifeleri üzerine alan diğer kabilelerle ilişkileri de

⁶⁸⁰ Donner, a.g.e, s. 39.

⁶⁸¹ Donner, a.g.e, s. 40.

yürüten yegâne sosyal ve politik kurumdu. Bu çok geniş kabile konfederasyonlarına dahil her bir kabile için ayrı ayrı geçerli olan bir olguydu.⁶⁸²

Müslüman toplumun organize bir güç olarak Hz. Peygamber'in liderliğinde oluşmaya başladığı Medine'de hukukun gelişmiş bir şekilde yerleşmeye başladığını görmekteyiz. Hukukun uygulanması gerek kararların alınması ve gerekse de verilen kararların pratiğe geçirilmesi için gerekli kolluk kuvvetlerinin varlığı ve etkin kullanımıyla gerçekleşmektedir. Hicretin hemen ardından yapılan sözleşmede Medine toplumunun aralarında çıkacak herhangi bir problemi doğrudan Hz. Peygamber'e götürmeleri gerektiği kayıt altına alınmıştı.⁶⁸³ Hz. Peygamber kendi yaşadığı dönemde hem kanun koyucu hem yargılayıcı hem de yargılama sonunda verilen kararın uygulanmasını sağlayan kişi konumundaydı. Lider olarak Hz. Peygamber'in rolü kabile liderlerinin kendi topluluklarıyla sınırlı güçlerinin ötesinde çok farklı kabile topluluklarının bir araya getirerek oluşturdukları kan bağıını aşan hukuksal bir otoriteyi temsil etmekteydi. Peygamber'in otoritesi Müslümanlar için dini inancın bir gereği olarak zaten onların İslam'ı din olarak benimsemeleriyle birlikte kabul ettikleri bir gerçekken sözleşme Medine toplumunun tüm fertlerinin Hz. Peygamber'in arabulucu, birleştirici otoritesini zorunlu kılmıştı.⁶⁸⁴

Hukuk düzeninin inşası ve korunmasında gerekli olan kolluk gücü geleneksel hukuk ve uygulamasında sınırları tam olarak belirlenmiş kurumsal bir yapı arz etmemekteydi. Tarafların karşılıklı kabulleriyle hukuki problemleri değerlendiren ve karara bağlayan kimselerin verilen kararın uygulanması noktasında her durumda garantörlükleri olamayabiliyordu. Daha çok geleneksel kabuller üzerinden yürüyen uygulamalar söz konusuydu. İslami dönemde Medine'de kurumsal hale getirilmiş ve uygulanması garanti altına alınmış bir sistemle karşı karşıyayız. Buna göre hukuki problemlerin çözümünde yegâne otorite ve hakim olarak Hz. Peygamber bütün davaların kendisine arz edildiği bir merci olmaktadır. Özellikle kan davalarında bütün bir topluluk suçluya karşı birleşmek ve adaletin yerine gelmesini sağlamakla yükümlü olmaktadır. Bu yükümlülük genel anlamda suçlunun yakalanması ve

⁶⁸² Donner, a.g.e, s. 40-41.

⁶⁸³ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 145.

⁶⁸⁴ Arjomand, The Constitution Of Medina, s. 556-567.

cezasının verilmesi yönünde bütün bir Medine toplumunun sorumluluğu; kişinin kan parasının ödenmesi noktasında ise kâtilin dahil olduğu akraba grubunun sorumluluğu idi.⁶⁸⁵

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in toplumu için her durumda otoritesinin kesinliği üzerinde ısrar etmektedir. Öyle ki bütün bir vahiy sürecinin başından sonuna kadar müteaddit kereler Kur'ân gerçek anlamda imana ermiş olmayı Allah ve onun gönderdiği Kur'ân'a inanmanın yanında Hz. Peygamber'e de itaat etmek olduğunu belirtmekte ve ona itaatin imanın bir gereği olduğu vurgusunu yapmaktadır. Özellikle anlaşmazlıklar hususunda gidilecek merciin Hz. Peygamber olduğu açıkça beyan edilmektedir. Nisa sûresi 65. ayet "Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar." Sahabi arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda Hz. Peygamber'in rolü ve verdiği kararların tartışmasız bir şekilde kabul edilmesi konusunda kesin hüküm içermektedir. Kaldı ki ayetin nüzul sebebi aktarılırken hurma bahçelerini sulamak için kullanılan suyun paylaşımı konusunda anlaşmazlığa düşen sahabeden kişilerin konunun çözümü için baş vurdukları Hz. Peygamber'in kararını eleştirmelerinden bahsedilmektedir.⁶⁸⁶ Neticede ayetin vurgusu itaatin de ötesinde verilen kararın gönülden kabulünü öğütlemek olmaktadır.

Medine'de oluşturulan siyasi birlik içerisinde Müslümanlarla birlikte farklı inanış ve topluluklardan kimselerin varlığı söz konusuydu. Birlik içerisinde Hz. Peygamber anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulacağı otoriteyi temsil ediyordu ve önüne gelen problemlerle ilgili hükümler vermekteydi. Medine sahifesinde zikredilen bu topluluklara burada yerleşik büyük Yahudi kabilelerinin dahil olup olmadıkları gibi konular kimi araştırmacılar tarafından tartışılrsa da genel olarak İslami kaynaklarda Yahudilerin kendi problemlerini Hz. Peygamber'e çözüm için götürdüklerini görüyoruz. Maide sûresi 42 ve takip eden ayetler Yahudilerin problemlerinin çözümünde onların kendi kitaplarında var olan hükümlere tabi olduklarını ve Hz. Peygamber'in hâkim sıfatıyla kitapta yazılanlara bağlı kalarak

⁶⁸⁵ Hamîdullah, **The First Written Constitution**, s. 12.

⁶⁸⁶ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c.1, s. 366; Taberî, a.g.e, c. 7, s. 600-605.

hüküm vermesi istenmektedir. 42. ayet hakemlik yapma konusunda Hz. Peygamber'i muhayyer bırakıyor olsa da Medine sahifesinde kayıtlı olan duruma göre anlaşmazlıklarda tarafların dahil oldukları topluluklara bakılmaksızın son karar merciinin Hz. Peygamber olduğu yer almaktadır. Maide 47'de Hristiyanların kendi aralarındaki problemler konusunda da İncil'in hüküm kaynağı olarak değerlendirilmesi ve Hz. Peygamber'in ona göre hüküm vermesi istenmektedir. Gerek ayetlerin lafzî muhtevaları ve gerekse de kaynaklarda zikredilen ilişkili olaylar göz önüne alındığında Kur'ân'a yansıyan söz konusu mevzunun daha çok kan davaları bağlamında gerçekleştikleri görülmektedir. Zaten Medine sözleşmesi de büyük ölçüde kan davası problemine müteallikti. 45. ayette kan davaları konusunda Yahudilerin kitabında mevcut olan kısas hükmünün hatırlatılıyor olması bu durumu destekleyen diğer bir delildir. Şu halde, Ehl-i Kitab'ın kendi aralarındakiler dahil genel olarak Hz. Peygamber'in hakem/hakim olarak toplum nezdinde bir otoritesinin olduğunu söylemek durumundayız. Bu durum topluluk içinde var olan farklı yapıların kendilerine ait özel hukuklarının olduğu ve aralarında bu hukuka göre hükmedildiği gerçeğini değiştirmiyor. Üstelik ayetler ısrarlı şekilde onları kendi hukuklarına bağlı kalmaya ve var olan hukuklarını ihlal ederek haksızlığa sebep olmamaları konusunda ısrarcı olmaktadır. Bir önemli husus Kur'ân bu bölümde Tevrat ve İncil'de var olan hükümlerin de Allah'ın hükmü olduğuna ve farklı toplulukların her birinin kendisine has hükümlerinin olmasının doğal olduğuna da vurgu yapmaktadır.⁶⁸⁷

3.2.1. Arabulucular

Çatışmaların sulha erdirilmesi konusunda İslam öncesi Araplar çatışan tarafların arasını bulma konusunda ön plana çıkmış, bu konuda maharetli ve

⁶⁸⁷ Taberî, a.g.e, c. 8, s. 468-504.

otoriteleri herkesçe kabullenilmiş kişilere baş vurmakta idiler. Kabile liderleri problem çözme noktasında hem sahip oldukları karizma hem de olanaklar sayesinde etkili olanlardandı. Kabile ileri gelenleri aynı şekilde etkili sulh sağlayıcılar olarak hizmet verebiliyordu. Diğer yandan kâhinler ve kutsal alanlarda yer alan dini otorite sahibi kişiler de çatışmaları sonlandırmada yararlanılan elemanlardı. Kararlarının nihai bağlayıcılığının olmaması, bu kararları zor yoluyla uygulama yönünden kurumsal bir yapının bulunmaması gibi nedenlerle sorun çözmede başvurulmuş bu aracı şahsiyetlerin etkileri daha çok onların şahsi statülerine bağlı olmaktaydı. Sürekli olarak çatışma hali içinde yaşayan bir toplumun varlığını sürdürmesi aynı zamanda var olan problemlerin çözümünü ve sulhu zorunlu kılmaktaydı. Bu bağlamda toplum kendi problemlerini çözmede öne çıkacak toplum bireylerinin varlığını her daim önemsiyor ve bu karakterleri seçkin kişiler olarak üstte tutuyordu. Arabulucu olmak özenilen ve özendirilen bir vasıf olarak kişileri adlandırmada kullanılıyor, çocuklar babalarının arabulucu olmasıyla övünüyor. İçinden çıkılmaz ve çıktığı ortam ve ilgili şahıslar arasında çözülemeyecek problemler arabuluculara taşınırdı ki genelde bu kişi kabilenin lideri olurdu.⁶⁸⁸ Kabile lideri olmak için kişinin taşınması gereken vasıflar arasında onun anlaşmazlıklara çözüm üretme kapasitesi de göz önünde bulundurulmuş bir durumdu.

Kabileler arasında meydana gelen problemlerin çözümü noktasında tarafsız olan başka bir kabilenin liderinin arabulucu olarak devreye girmesi yaşanan çatışmaların sonlanması açısından en önemli yollardan bir tanesi idi. Bu kimseler her yıl düzenli olarak haram ayların getirdiği çatışmasızlık ortamlarında kurulan panayırarda bir araya gelen kimselerin aralarındaki problemleri de görüşüp çözüme kavuşturmaktaydılar. Temim kabilesi arabuluculuğu ile ün yapmış bir kabile olarak o dönem bütün bir Arabistan'da kabul görmekteydi.⁶⁸⁹

Arabulucular, kâhinler, kutsal alanlarda putların hizmetinde olan görevliler ya da toplumda karakterleriyle, problem çözmede gösterdikleri maharetle elde ettikleri ün ve bu konuda öne çıkmış bir aileden olan kişilerden seçilmekteydi. Bir

⁶⁸⁸ Al-Ramahi, a.g.e, s. 4.

⁶⁸⁹ Muhammad Hamîdullah, "Administration of Justice in Early Islam", **Islamic Culture**, 1937: 163-171, s. 264.

anlaşmazlığın çözümü için hakemin devreye girmesi tamamıyla çatışmanın taraflarının ortaklaşa istek ve arzularıyla gerçekleşen bir durumdu. Hakeme gidildiğinde çözümü için baş vurulan konu kayda geçirilir ve ardından hakemin kararına uyulması için garanti verilirdi. Bu garanti kimi zaman bir meta kimi zaman tutu olarak verilen insanlardan oluşurdu. Hakemin kararını uygulama noktasında üçüncü bir otorite olmaması onun vereceği kararın güvenliğini garanti altına almayı gerektiriyordu. Hakem işini yaparken iddia sahibi kişinin iddiasını temellendirecek kanıtlar sunmasını istemekteydi. Eğer iddiasını ispatlayacak yeterli kanıt yoksa müddei taraf yemin etmek durumundaydı. Buna karşın diğer taraf da kendilerinin herhangi bir hatalarının olmadığına dair yemin ederlerse iddia düşerdi. İslam öncesi bu yeminleşmenin daha çok putların isimleri üzerine yapıldığını ifade etmek gerekir.⁶⁹⁰

el-Ya‘kübî Arapların hakemlerine ayırdığı bölümde arabulucular konusunu değerlendirmektedir. Hakemler onların problemlerini çözmeleri için baş vurdukları mercilerdir. Hakemlere aralarında karar vermeleri için baş vurulan anlaşmazlıklar, miras, su sahipliği üzerine hak talepleri, kan davaları konuları olmaktadır. Hakemlerin problem çözümünde merci olarak seçilmesini el-Ya‘kübî, onların hukuku olan bir dinlerinin olmamasına bağlıyor. Hakemlerde aranan şahsi özellikler ise şeref (onur, asalet), dürüstlük, emanet ehli olmak, liderlik, yaş, mürüvvet sahibi ve tecrübeli olmak olarak sıralanıyor.⁶⁹¹

Haram aylar ve mekanlar arabuluculuk ve problemlerin çözümü noktasında da oldukça işlevsel özelliklere sahipler. Haram aylar ve haram bölgeler, zaman dilimi ve kapsadıkları alanlarda çatışmaların önüne geçmek, en azından erteletmek gibi özelliklerinin yanında daha önce var olan anlaşmazlıklar için de çözüm olanağı sunuyorlardı. Bu aylarda ve bölgelerde çok farklı bölge ve kabileden insanlar gerek hac ibadetleri ve gerekse alışveriş için kurulan pazarlara gelmekteydiler. Kurulan panayır ve hac için gelen toplulukların bir arada bulunmalarının bir gayesi de onların aralarında bulunan problemlerin çözülmesi idi. Tanınmış arabulucu topluluklar ve kişiler buralarda bulunur insanlar onlara problemlerini iletirler ve

⁶⁹⁰ Al-Ramahi, a.g.e, s. 5.

⁶⁹¹ el-Ya‘kübî, a.g.e, c. 1, s. 311.

onlar elde bulunan deliller, kişilere yemin ettirme ve başkaca yöntemlerle sorunu çözmeye çalışırlardı. Aynı şekilde çatışan tarafların ölüm korkusundan uzak olarak görüşmeleri de bu aylarda olabilmekteydi.⁶⁹²

Medine’de İslam öncesi Evs ve Hazreç kabileleri arasında meydana gelen çatışmalarda iki kabilenin üzerlerinde mutabık kaldıkları arabulucuların karar vericiliği rivayet edilir. Aynı soydan gelen iki kardeş kabilenin çatışmasına neden ise Hazreç kabilesinden Mâlik b. el-Aclân’ın mevlâsının Evs’ten Semîr b. Zeyd b. Mâlik’in öldürmesinden sonra ölen kişinin diyetinin miktarı konusundaki anlaşmazlıktır. O dönem sarîh kabile üyesi için on deve ödenirken kabilenin dışardan üyesi mevlâ için yarım diyet yani beş deve şeklinde ödeme yapılmaktaydı. Evslilerin beş deve olarak diyet ödeme tekliflerine Mâlik b. el-Aclân kâtilin kendilerine mevlâsına karşılık öldürülmek üzere teslim edilmesini istedi. Gelenekte sarîh kabile üyesi asla mevlâ için öldürülemezdi. Evsliler yarım diyet ödeme noktasında ısrarcı olduklarında Mâlik b. el-Aclân tam diyetle directti ve neticede iki topluluk arasında yıkıcı çatışmalar meydana geldi. Geleneklerinde yer alan usul üzere başka üçüncü şahıslardan aracıya karşılıklı olarak baş vurma kararı aldılar. Seçilen kişi ünlü kabile reisi ve şair İmruülkays’ın oğlu Amr b. İmruülkays olur ama onun gelenekte var olan cari hüküm gereğince sarîhin kısas yapılamayacağı ve onun için yarım diyet ödeneceği şeklindeki kararı Hazreçlilerce kabul görmez ve tarafların arasındaki düşmanlık devam eder. Karşılıklı büyük kayıplardan sonra iki kabile tekrardan bir arabulucunun hakemliğine baş vurmaya karar verirler. Sâbit b. Münzir kendisine baş vurulduğunda önceki hakemin verdiği kararın uygulanmamasını ileri sürerek onların aralarında hüküm vermeyi reddetti. İki topluluk verilecek hükme riayet edeceklerine dair ısrarcı olunca o vereceği kararın uygulanacağına dair garanti aldıktan sonra hakemliği kabul etti. Sabit b. Münzir de verdiği kararda sarîh ve mevlâ arasındaki diyet farkını gözetiyor ve aralarındaki diğer karşılıklı kayıplar için diyet belirlemek şeklinde karar veriyor. Uzun süren ve büyük kayıplara neden olan çatışmalar sonuçta hakemlerin verdiği kararlarla neticelenebiliyor.⁶⁹³

⁶⁹² Sadık Kirazlı, "Conflict and Conflict Resolution in the pre-Islamic Arab Society", **Islamic Studies**, 2011: 25-53, s. 47-49.

⁶⁹³ Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, a.g.e, c. 3, s. 16-30.

Bağımsız arabulucu ve hakemlerden ayrı olarak çatışan tarafları temsilen onlar adına karşı tarafla görüşmeler yapan ve problemin daha fazla büyümeden çözümü için çalışan kimseler de bulunmaktaydı. Özellikle cinayete karışan katil tarafı maktul yakınlarına kendilerini temsilen bu kimseleri göndererek onlar adına barış girişiminde bulunmalarını isterler.⁶⁹⁴ Elçi (السفير) oldukları değerlendirilen bu kimseler aslında iki taraf arasında sulh bulucu (المصلح) kimlikleriyle ön plandadırlar.⁶⁹⁵ Sulh bulucuların mağdur tarafa diyet almayı kabul ettirerek kaşı taraftan birilerini öldürmekten vaz geçmeleri yönünde telkin yapmaları beklenmektedir.⁶⁹⁶

Arabuluculuk yoluyla bireyler ve topluluklar arasındaki problemlerin çözümü uygulaması İslam'ın gelişinden sonra da devam etmiştir. İslam, çatışma ve anlaşmazlıklarda insanların aralarını bulmayı Müslümanların ortak sorumluluk ve dayanışma ile gerçekleştirecekleri dini bir görev olarak dikte etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm Müslümanların birbirleriyle çatışmaları durumunda ivedilikle aralarının düzeltilmesini, saldırganlığa haksızlıkla devam eden topluluğun zor kullanarak sulha zorlanmasını ve nihayetinde onların aralarında bulunan sorunun adaletle çözüme kavuşturulmasını, herkese hakkının tastamam verilmesini emretmektedir. Hucurât sûresinin “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” anlamındaki 9. ayetinin tefsirinde Taberî'nin aktardığı görüşlerden bir tanesinde gerek bireyler arası çatışma gerekse kabileler arsında yaşananlarda toplumun liderinin (imam) araya girerek muhakemede bulunması ve Allah'ın kitabında belirtilen hükümlere göre

⁶⁹⁴ Muhammed b. Hamad b. Muhammed b. Abdullâh b. Mahmûd b. Furrece el-Burûcerdî İbn. Furrece, **el-Fethu 'alâ Ebî'l-Fethi** (nşr. Abdukerîm ed-Duceylî), Bağdâd, Dâru's-Şuûni's-Şekâfiyyeti'l-Âmme, 1987, s. 245; Antere b. Şeddâd el-Absî Antere b. Şeddâd, **ed-Dîvân**, s. 82; İmru' u'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî İmru' u'l-Kays, **Dîvânu İmri' i'l-Kays** (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl), Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, s. 289.

⁶⁹⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî Ebû Zekerîyyâ et-Tebrîzî, **Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr** (nşr.), Mısır, İdareti'd-Dıba'ati'l-Müniriyye, 1352H., s. 263; Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân el-Bekrî Tarafe b. el-Abd, **Dîvânu Tarafe b. el-Abd** (thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 42; Ebu'l-Ferec el-Isbehânî, a.g.e, s. 17.

⁶⁹⁶ Cerîr, a.g.e, c. 2, s. 1019; Ebû Zekerîyyâ et-Tebrîzî, **Şerhu Dîvâni'l-Hamâse**, s. 166.

kıyas, diyet ödeme ve benzeri bir kararla çatışan tarafların aralarının bulunması gerekliliğinin ifade edildiği izah ediliyor. Diğer yandan nüzul sebebi olarak gösterilen diğer aktarımlarda da çatışan tarafların olduğunu görmekteyiz.⁶⁹⁷ Burada üzerinde durmamız gereken önemli husus yapılacak hakemlikte ve yargılama işinde çatışan tarafların hakeme/yöneticiye kendi rızalarıyla gitmelerinin beklenilmemesidir. Önceki uygulamalarda çatışan taraflar kendiliklerinden hakeme giderler ya da araya girecek hatırlı üçüncü bir tarafın arabuluculuk talebini kabul ederek kendi onaylarıyla bir sonuca varırlardı. İslami toplumda ise her ne şartta olursa olsun çatışma durumunda toplum bizatihi görev üstlenmektedir. Eğer taraflardan biri ya da her ikisi yargılamaya rıza göstermez ve çatışmaya devam ederlerse bütün bir toplum onlar boyun eğinceye kadar o kişi ya da gruplarla çatışmak durumundadır. Her şartta İslami dönemde öne çıkan şeyin çatışmaları sonlandırmak olduğunu görmekteyiz.

Hiz. Peygamber'in de sulhu ikame etme noktasında sorumluluk aldığını, insanların arasını bulduğunu, anlaşmazlığa düştükleri konularda hüküm verdiğini görüyoruz.⁶⁹⁸ Çalışmamızda çokça zikrettiğimiz ve özellikle kan davaları ve çatışmaların sonlandırılması, problemlerin çözümü noktasında Medine toplumunu bir bütün olarak bağlayan sözleşmede açıkça Hiz. Peygamber'in bütün problemler için kendisine baş vurulması gereken merci olduğu açıkça beyan ediliyordu. Bu durum sadece Müslümanlar için değil şehirde yaşayan diğer topluluklar için de geçerliydi. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim ayetleri de şüpheye yer bırakmaksızın Hiz. Peygamber'in yaşanacak problemlerin çözümü için kendisine başvurulacak merci olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca Kur'an bu hakemliğin adaletle ve Allah'ın indirdikleriyle hükmederek yapılması gerektiğini açıklamaktadır.⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ Taberî, a.g.e, c. 21, s. 357-363.

⁶⁹⁸ Rusli Azhari, "The Role of Musalahah in Conflict Resolution: A Historical Perspective", **Hunafa: Jurnal Studia Islamika**, 2013: 203-220, s.215.

⁶⁹⁹ en-Nisâ 4/58-61.

3.2.2. Kâhinler ve din adamları

Kâhinler sahip oldukları gizli, doğa üstü güçlerle tanrılar ve ruhlarla irtibat kuran ve onlardan bilgiler alan kimseler olarak bilinirlerdi. Aynı şekilde sahip oldukları güçle insanları etkiledikleri, onlara zarar verebildikleri düşünülüyordu. Tanrılarla olan irtibatlarıyla geleceğin bilgisine sahip oldukları ve ileride olup biteceklerden haber verebildiklerine inanılırdı.⁷⁰⁰ Aynı şekilde normal insanların ulaşamayacakları yaşanmış olayların bilgisine sahip olduklarına da inanılırdı.⁷⁰¹ Dini işlerde görevli kimseler ve kâhinler insanların, problemlerini çözmeleri için kendilerine baş vurdukları karar verici hakimler olarak bilinmekteydiler.⁷⁰²

Kabile liderinin ve ileri gelenlerinin ya da hakemin bir konuyu çözüme kavuşturmaları için yeterli bilginin kanıtın olmadığı durumlarda kâhinler kendilerine baş vurulan önemli hak arama mercileriydiler. Bunun en önemli nedeni onların doğa ötesi ile ilişkili oldukları kanaatiydi. Bu yönleriyle hakemlerden ve kabilenin diğer ileri gelenlerinden daha fazla saygınlıkları vardı. Sıradan insanlara kapalı olan gerçekler onlara görünür, gelecekte bilgi sahibi olurlar ve verdikleri kararlar kutsal yargılamalar olarak kabul görürdü. Adam öldürme, hırsızlık, zina ve başkaca suçların yanında kaybolan develeri bulma ve benzeri problemleri çözmede de onlara başvurulmaktaydı.⁷⁰³

Kâhinler topluluktan uzakta, bir başlarına yaşıyorlar ve kendilerine ait yaşam alanları bulunuyor olsa da bu kimseler genellikle soylu ailelere mensup kişiler olabiliyorlardı. Bazen bir kabilenin ileri gelenlerinden oldukları da vaki idi. Her kabilenin bir ya da daha fazla kâhini olabilirdi ve kadınlardan kâhinlerin varlığı da bir gerçektir. Bu kâhinler kabileleriyle savaşa katılır, gazvelere çıkar kendi kabile üyelerini savaşmaları yönünden teşvik ederlerdi. Sahip oldukları doğa ötesi güçler

⁷⁰⁰ Çağfer Karadağ, "Büyü ve Din –İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme–", **Usul İslam Araştırmaları**, 2004: 111-135. s. 123; Ahmet Saim Kılavuz, "Arrâf", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, c. 3, s. 393-394; Kâhin konusunda yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkınız: Feyza Betül Köse, **Kâhin**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018; Cahiliye dönemi din adamları üzerine yapılmış bir çalışma için bkınız: M. Hanefi Palabıyık, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı" **Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı**, içinde, düzenleyen: Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.

⁷⁰¹ Cevâd Ali, a.g.e, c.6, s. 755-756.

⁷⁰² Cevâd Ali, a.g.e, c.5, s. 636.

⁷⁰³ Guraya, a.g.e, s. 345.

sayesinde ellerinde bulundurdukları güç dolayısıyla toplulukların hemen hemen her konuda kendilerine baş vurdukları kimselerdi. Savaş ilan etmeden önce onların görüşü alınır, gizli kalmış bir suçun (kâtilin meçhul olduğu cinayetler gibi) ortaya çıkarılması, kaybolan bir eşyanın bulunması ve benzeri konularda kendilerine başvurulur ve başvuru konularını çözmeleri beklenirdi. Kâhinlerin ileriye görme gücü dolayısıyla bir saldırıya girişip girişmeme konusunda onlara başvurulur, onların vereceği bilgilerle savaş kararı alırlardı.⁷⁰⁴

Kâhinlerin Arap toplumunda ifa ettikleri önemli görevlerden biri arabuluculuktur. İnsanların üzerinde anlaşmazlığa düştükleri konuları onların karşılıklı rızaları ile kendilerine baş vurmaları durumunda görüşüp hüküm beyan ederlerdi.⁷⁰⁵ Burada açıkça hâkim rolünde hüküm veren kişi konumundadırlar. Araplar arasında arabuluculuk konusunda öne çıkanların en çok kâhinler olduğu görülüyor. Verdikleri doğru kararlarla ün yapmış kâhinler için insanların çok uzun mesafeler kat ederek onlara geldikleri ve problemlerini çözmelerini istedikleri söz konusu olabilmekteydi.⁷⁰⁶ Anlaşmazlıklarda kâhinlerin verdiği kararlar kabile liderleri ve başka arabulucularınkinden daha fazla uygulanırlık durumuna sahipti. Onların otoritesi fertlerin zihninde daha ileri bir yer edinmişti.⁷⁰⁷

Özellikle içinden çıkılması güç karmaşık problemler için kâhinlere baş vurulduğunu görüyoruz. Bazı konular elde bulunan maddi delillerle arabulucular ve problem çözücü diğer tarafların sahip oldukları tecrübenin ötesinde karmaşık yapıya sahip olabiliyordu. Kâhinlerse diğer kimselerde bulunmayan farklı maharet ve tecrübe ile kendilerine gelen konuları değerlendirir ve kararlarını bildirirlerdi. Kâhinin verdiği kararlara taraflar rıza göstermek durumunda idiler. Kâhinlerin doğa ötesi güçleri sayesinde tanrılarla ilişkili olarak karar verdikleri düşüncesi onların verdikleri kararı da dini karaktere bürüyordu. Bu durumda karar taraflar için uyulması dini bir zorunluluk olarak da algılanıyordu. Karşı çıkılması, uygulanmaması durumunda karşılık olarak cezalandırılacaklarını düşünmeleri

⁷⁰⁴ Cevâd Ali, a.g.e, c. 6, s. 764,765.

⁷⁰⁵ İlyas Çelebi, "Kâhin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, c. 24, s. 171-172.

⁷⁰⁶ Cevâd Ali, a.g.e, c.6, s. 764.

⁷⁰⁷ Kirazlı, a.g.e, s. 46.

kâhinlerin vereceği kararın hayata geçmesini büyük ölçüde garanti ediyordu.⁷⁰⁸ Kâhinlerin doğa üstü güçlerle olan ilişkileri ve onlardan bilgi almaları konusunda İslam öncesi Araplarında var olan cin mefhumunun da önemli bir yeri vardı. Onların inanışlarına göre cinler çok çabuk hareket eden, farklı yerlerde olanların bilgisine sahip olan ve hatta göklerden haber getiren varlıklar olarak görülürlerdi. Kâhinlerin cinlerinin olduğuna inanıyor bu nedenle onlardan gelen bilgilere ehemmiyet veriyorlardı. Bazı durumlarda onların cinnî oldukları da düşünülüyor yarı insan yarı cin varlıklar şeklinde değerlendiriliyorlardı.⁷⁰⁹

Kâhinlerin karşılaşılan önemli anlaşmazlıklarda hakem olarak görev alabildiklerine dair dikkate değer bir örnek Abdülmuttalib'in Zemzem kuyusunu tekrar bulup kazmasından sonra suya Mekke'nin diğer sakinlerinin de ortak olmak istemeleri üzerine çıkan anlaşmazlıktır. Kureyş Abdülmuttalib'in kendilerince hürmet gören ve yanlarında kurban kestikleri İsaf ve Naile adlı putlarının arasına kuyu kazılmasına karşı çıkmış ve onu engellemek istemişti. Tüm engelleme girişimlerine karşın kazı konusunda ısrar edip suyu bulduğunda ise: "Zemzem, atamız İsmail'in kuyusudur. Onda bizim de hakkımız var. Zemzem'e bizi de ortak etmelisin" dediklerinde Abdülmuttalib, gördüğü rüya üzerine ilahi işaretle kuyuyu yeniden kazdığını beyanla suyun kendisine Allah tarafından verildiğini söyleyerek isteğe karşı durur. Bunun üzerine Kureyş ısrarla konunun hakeme götürülmesini ister. Abdülmuttalib'in kabul etmesi üzerine Şam eşrafından Benî Sa'dü Hüzeym'in kadın kâhini hakem olarak kabul edilir. Abdülmuttalib kendi akrabalarından bir topluluk ve Kureyş'in her kolundan üçer kişiyle Şam'a gitmek için yola çıkar. Rivayete göre yolda yaşadıkları ölümcül susuzluk problemi ve Abdülmuttalib'in ilahi yardımla buna çözüm bulması karşısında Kureyş hakeme gerek kalmadan Zemzem'in sahibinin o olduğunu kabul eder ve kâhine gitmekten vaz geçilerek Mekke'ye dönülür.⁷¹⁰ Aynı şekilde Abdülmuttalib'in Allah'a adak olarak kesmek durumunda kaldığı oğlu Abdullah'ın durumuna çözüm ararken onun Secâh isimli bir

⁷⁰⁸ Hamîdullah, Administration of Justice, s. 264.

⁷⁰⁹ Amira el-Zein, **İslam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn**, New York, Syracuse University Press, 2009, s. 55-57.

⁷¹⁰ İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 79.

kâhineye baş vurması ve onun tavsiyelerine göre hareket etmesi de konunun önemini belirten farklı bir olay olarak kayıtlara geçmiştir.⁷¹¹

İslam öncesi Arabistan'da kâhin, cin ve ata kültü bağlamında dinsel yaklaşımları değerlendirdiği makalesinde Christopher M. Moreman, kâhin figürünün önemli dinsel yönüne dikkat çekiyor. Diğer görevlilere nazaran kâhinlerin daha fazla öne çıkan sorumluluklara sahip olduğunu dillendiriyor. Gerek Müslüman alimler ve gerekse müsteşriklerin kâhinin sahip olduğu gücü ve onun niteliğini layıkıyla değerlendiremediklerini, onu daha çok bir büyücü, falcı ya da gelecekte haber veren kimse olarak gördüklerini ifade ederken kâhinin medyum benzeri bir karaktere sahip olduğunu ifade ediyor. Kâhinlere yönelik küçümseyici bakışın aksine İslam öncesinde onların ruhani ve dini alanla olan ilişkileri dolayısıyla kabilelerini de ruhsal alanla irtibata geçirdiklerini ifade ediyor. Kâhinler hastalıkları iyileştiren, kabile çatışmalarında arabulucu ya da yargıç olarak görev yapan kimseler olarak her kabilede bulunmaktaydılar. Savaşlarda ordunun en önemli figürleri olarak kabile liderleriyle birlikte görünürlerdi. Ruhsal varlıklar ve cinlerin yardımıyla ölmüşler ve yaşayanlar arasında ilişki kurmalarıyla özellikle kan davalarında intikamı alınması gereken ölmüş kimsenin hakkının alınması noktasında sorumluluk yüklenmesiyle bedevi toplumsal hayatın merkezinde yer alan dini kişilikler olarak bulunmaktaydılar.⁷¹²

Cahiliye döneminde Allah'la birlikte birçok tanrıya tapınıldığı; yaygın olarak dini inanışın varlığı bilinse de bu inanışları temsilen fazlaca din adamlarına rastlanılmaz. Din adamlığı müessesesinin gelişmediği görülmektedir. Ancak içlerinde değerli eşyalar, özellikle de putlar barındıran tapınaklarda din adamları görülmekteydi.⁷¹³ Din adamlığı atadan miras alınarak üstlenilir ve belirli ailelere ait kabul edilirdi. Bunlar uhdelerinde putlar da bulunduran asil ve şerefli aileler olarak benimsenmekteydiler. Bu aileler kutsal bölge üzerinde yer alan tapınağın yönetiminin de sahibi olmaktaydılar. Kutsal mekânın hizmetinde olan bu aileler için

⁷¹¹ İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 82.

⁷¹² Moreman, Rehabilitating the Spirituality of Pre- Islamic Arabia, s. 14-15.

⁷¹³ M. Hanefi Palabıyık, "İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden "Zülhalese", **Cahiliye Araplarının İlahları** içinde, düzenleyen: Mehmet Mahfuz Söylemez, 171-197, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 180.

hesaba alınabilecek kayda değer bir gelirin olmadığı görülüyor. İlhamda bulunma, ibadet ya da kehânetvari bilgiler almak için gelenlere elbise kiralama ve bahşiş gelirleri arasında yer almaktaydı.⁷¹⁴ Bu noktada din adamı, ailesine ait mülkü en iyi şekilde koruyan ve hizmet ettiği mekânın çokça ziyaret edilmesi ve kendisine çeşitli problemlerin çözümü ya da yol gösterme için başvuruların çoğalmasıyla onun da önemi artmaktadır. Öyle ki bu ailelerin dahil olduğu kabileler kutsal bölgeden uzaklaşsalar dahi elde ettikleri imkanlar nedeniyle burada kalmayı yeğliyorlardı. Bölgeye yeni gelen topluluklarsa kutsal mekânı ziyaret etme imkânı nedeniyle bu ailelere zorluk çıkarmıyorlardı.⁷¹⁵

Hiz. Peygamber'in yönetimindeki Medine'de de kâhinin hâkim göreviyle bilfiil vazife üstlenildiği görülmektedir. Nisa sûresinin 60. ayetini yorumlarken tefsircilerin verdiği bilgiler kan davası vakalarında Medine'de Yahudi kabileler arasında eşitsizlik ve nesep üstünlüğüne dayalı bir anlayışın olduğunu görüyoruz. Nüzul sebebi olarak aktarılan vakanın kahramanlarının dini inanışları konusunda kaynaklarda söz birliği bulunmasa da Kur'an'ın emri doğrultusunda Hiz. Peygamber'in herkese eşit şekilde uyguladığı ve hangi topluluktan olursa olsun öldürülen kişi için velinin istemesi durumunda ölüm hükmü vermesi ya da herkese diyete hükmetmesine itirazın söz konusu olduğunu görüyoruz. Eskiden kabul görmüş ayrımcı anlayışlarının Hiz. Peygamberce rağbet görmemesi üzerine kişilerin kâhine giderek kendi istedikleri yönde karar almak istediklerini görüyoruz. Tefsir alimleri ayette geçen tâğût ifadesinin kâhin anlamına geldiğini bildiriyorlar. Buna göre ayet "يُرِيدُونَ أَن يُنَحِّكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ" ifadeleriyle inkâr etmeleri istenilen kahinlerin problemlerde kendilerine gidilen hakimler olarak kabul edilmesini şiddetle reddediyor. Mâide 50'de yer alan cahiliye hükmünün tercih edilmesinin eleştirilmesi de yine aynı şekilde kahinlerle ilişkili olarak değerlendirilmektedir.⁷¹⁶

⁷¹⁴ William Robertson, Smith; John Day, **Lectures On The Religion Of The Semites**, England, Sheffield Academic Press, 1995, s. 47.

⁷¹⁵ Smith; Day, a.g.e, s. 48.

⁷¹⁶ el-Vâhidî, el-Basît, c. 6, s. 550; ez-Zeccâc, a.g.e, c. 2, s. 68-69; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim (ö.327/938), **Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm**, (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Riyad, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998, c. 3, s. 991/c. 11, s. 163; Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Curcânî, **Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suvar**

Kâhinlerin İslami düzende kendilerine yer bulmaları ve bu müessesenin eski saygınlığıyla varlığını sürdürmesi düşünülemezdi. Allah'tan gelen vahye dayalı din ve Hz. Peygamber'in mutlak otoritesini esas alan bir yapıda kâhinlerin ayrıca hukuki ve başkaca bir kısım işlere bakmaları uygun değildi. Hz. Peygamber'e kâhinlerle ilgili sorulduğunda onların cinlerle münasebetleri dolayısıyla bir kısım bilgiler aldıklarını ama çoğunlukla elde ettikleri bu bilgilere çok fazla yalan katarak gerçek dışına çıktıklarını ifade ediyor. Hz. Peygamber kâhinlere başvurmayı kesinlikle yasaklıyor.⁷¹⁷ Yeni düzende problemlerin çözümü kâhin ya da benzeri kişi ve yapılara baş vurmayı gerektirmeyecek ölçüde sisteme bağlanmış ve Hz. Peygamber'in otoritesine bırakılmıştır.

3.2.3. Kabile ileri gelenleri

Cahiliye döneminde kabile üyelerinin yaşadıkları problemler için kabilelerinin ileri gelenlerine gittikleri olurdu. Yaşları ilerlermiş aile temsilcileri kendilerine ulaşmadan dostane şekilde çözülemeyen problem için toplanırlar, problemin taraflarını ve onların iddialarını dinlerler ve enine boyuna yapılan değerlendirmelerden sonra kararlarını açıklarlardı. Kabile ileri gelenlerinin verdikleri karardan sonra taraflar için o konuyu bir daha gündeme getirmeleri söz konusu olmaz, konu tamamıyla kapatılırdı.⁷¹⁸

Kabile içerisinde öne çıkmış, çoğu zaman kabile şeyhi kimselerin kabileyi temsil etme, misafir ağırlama, savaş durumu ve benzeri durumlarda inisiyatif almalarının yanında onların topluluk içerisindeki anlaşmazlıklara da baktıklarını görüyoruz. Topluluğun güvendiği, meselelerin çözümünde garantör kişiler olarak

(nşr. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Huseyn, İyâd Abdullatif el-Kaysî), İngiltere, 2008, c. 2, s. 605; et-Taberî, a.g.e, c. 7, s. 189-192.

⁷¹⁷ el-Buhârî, a.g.e, s. 1228.

⁷¹⁸ Hamîdullah, Administration of Justice, s. 263.

beliren bu kimseler nakîb (النقيب) olarak da bilinmekteydiler. Adam öldürmeler ve kan parasının hükme bağlanması durumunda bu kimseler görev almaktaydılar.⁷¹⁹ Bu kimseler kendi topluluklarını çok iyi tanırlar ve topluluk adına hareket etme onları temsil ve kefil olma durumları söz konusu olmaktadır. Haram aylar, haram yerler ve Ukaz gibi pazarlarda sulh ortamında anlaşmazlıklar konusunda görüşmeler yapmakta kabilelerinin hukuki problemlerini çözmeye çabalamaktadırlar. Nakîb için kimi zaman arîf (العرف) tabirinin kullanıldığı görülse de nakîb ondan biraz daha üstte bir pozisyonda da değerlendirilebilmektedir. Bu kimseler temsil ettikleri topluluğa kefil olacak güç ve onlar nazarında otoriteye sahip bulunmaktadır. Bu yönüyle problemlerin çözümünde kıymetli vazifeler üstlenmektedirler.⁷²⁰

Kabile liderlerinin topluluk arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmaları onların en önemli görevlerinden biriydi. Liderin asli görevi hukuki işlerin yürütülmesinde görevli ileri gelen akıl kimselerin belirlenmesi ve onların bu işle görevlendirilmesi olmaktadır. Kabile geleneğini, örf-adetini ve uygulamalarını en iyi şekilde bilen ve bu geleneğin uygulanmasından sorumlu olan lider kendisine gelen problemlerin anlaşmazlıkların çözümünde karar verme noktasında yargılamasını yapar tereddütsüzce kararını bildirirdi. Kabilenin tümünü ilgilendiren savaş durumları ya da bir takım sosyal, politik anlaşmazlıklarda veya kabilede içinden çıkılması güç karmaşık problemlerde kabile ileri gelenleriyle birlikte liderin durumu görüşüp karara varmaları gerekmektedir. Toplantıda her birey kendi görüşünü özgürce ifade eder, durum enine boyuna tüm yönleriyle görüşülürdü. Görüşülen konu karara bağlandığında meclisin görüşü lider tarafından ilan edilirdi. İlandan sonra görüşülen konu ile alakalı herhangi bir itiraz asla söz konusu olmazdı. Aksi durumda meclisin verdiği kararı kabul etmeyen kabile üyesi panayırlar ve başkaca toplanma

⁷¹⁹ es-Suheyli, a.g.e, c. 4, s. 174; Serjeant, The Sunnah Jâmi'ah, s.10.

⁷²⁰ Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî İbnu'l-Mu'tezz, **el-Bedî' fi'l-Bedî'**, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1990, s. 85; Ebu'l-Feth Abdurrahîm b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî Ebu'l-Feth el-Abbâsî, **Me'âhidu't-Tensîs 'alâ Şevâhidi't-Telhîs** (nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), Beyrût, Âlimu'l-Kutub, c. 1, s. 204-205; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, **Ġarîbu'l-Hadîs** (nşr. Abdullâh el-Cebbûrî), Bağdâd, Matba'atu'l-Ânî, 1977, c. 2, s. 197.

yerlerinde ilan yoluyla artık kabileleriyle ilişkilerinin kalmadığı beyan edilerek topluluktan tart edilirlerdi.⁷²¹

3.3. Hz. Peygamber'in Hicretinden Sonra Hukuk

İslam'ın doğduğu toplumsal ortamın en önemli sosyal problemlerinden birisi kan davalarıydı. Özellikle İslami toplumun inşasının görünür olmaya ve tesis edilmeye başlandığı yer olan Medine'de bu durum en ağır şekilde kendini göstermekteydi. Burada Hz. Peygamber'in Medine toplumunun hemen hemen hepsini kapsayacak şekilde toplulukları bağlayacak sözleşmeyi akdederken kan davası konusunu öncelediğine şahitlik ediyoruz. Sözleşme intikam almayı yasaklamıyor ama birtakım koşullarla bunu ortadan kaldırmaya çalışıyor. Her şeyden önce sözleşme bir Müslümanın öldürülmesini kesinlikle yasaklıyor. Olası öldürme durumunda diyet ödeme yolunu gösteriyor ama ölen kişinin ailesinin istemesi durumunda katil intikam için öldürülebiliyor. Bu sözleşmede önemli bir husus bir kâfire karşılık Müslüman kişinin öldürülemeyeceği esasının getirilmesidir.⁷²² Bu esas geçmişten gelen ve sürgit devam eden kan davalarını kökünden ortadan kaldırmayı hedefliyordu. Müslümanlık öncesinde müşrik olan atanın ya da başka bir yakının intikamını İslam'ı tercih etmiş başka bir topluluktan ve kimseden almayı yasaklayan bu anlayış geçmişteki düşmanlıklara köklü bir çözüm getirmeyi hedefliyordu. Bazı durumlarda oldukça derin köklere sahip intikam geleneğinin tersi bir etkiyle anlaşmazlıkları derinleştirdiği de görülmekteydi. Kardeşi müşrik olarak öldürülmüş olsa bile onun katiliyle bir arada yaşamak normal bir Arabın kabul edebileceği bir durum değildi. Bir diğer husus öldürülen bir Müslümanın intikamın alınması onun yakınları yerine bütün bir topluluğun görevi olarak belirlenmekteydi. Bu noktada da inanç temelli dayanışmanın tercih edildiği geleneksel anlayıştaki kabile anlayışının

⁷²¹ Guraya, a.g.e, s. 327-330.

⁷²² İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 143.

geriletilmek istendiği fark edilmektedir.⁷²³ Muhammed Hamîdullah öldürülen kişinin intikamını almayı bütün toplumun ortak sorumluluğuna ve merkezi bir otoriteye verilmiş olmasını o dönem için büyük bir devrim olarak değerlendiriyor. Bu durum adaletin yerine getirilmesinde, hukuki işlemler için kolluk kuvveti olma ve benzeri tüm gerekler için toplumun bütününün sorumluluk altına girmesi anlamına gelmekteydi.⁷²⁴

Medine’de uygulanan anlaşma çerçevesinde Allah yolunda çarpışarak öldürülen bir Müslüman’ın intikamının tam olarak alınması gerektiği hususundaki metni yorumlarken Micheal Lecker bu bölümün intikam konusunda denklige dikkat çekildiğini ifade ediyor. Ya tam özgür kişinin diyeti alınacak ya da öldürülen kişiye denk hür bir kişinin öldürülmesi gerekecektir.⁷²⁵ Watt ise İslam’ın hedeflediği bireysellik düşüncesinin zaman içinde ilerleme kaydederek sonraki süreçlerde ayetlerle de desteklenen öldürme durumlarında öldüren kişinin işlediği suça karşılık öldürülebileceği düşüncesinin yerleştiğini, kâtilin kabilesinden herhangi bir kimsenin öldürülmesi geleneğinin ilga edildiğini ifade ediyor. Aynı şekilde yeni düzende öldürülen kişiye karşılık birden fazla kişinin öldürülmesi şeklindeki aşırılıklar da kesinlikle yasaklanmış oluyordu.⁷²⁶

İslami döneme geldiğimizde hukukun ve özellikle konumuz olan adam öldürme durumlarında uygulanan sistemin eski uygulamalardan bağımsız olarak değil daha çok onların tanınması şeklinde olduğunu görmekteyiz. Belirginleşen merkezi otoritenin varlığı ve bütün problemlerde kendisine başvurulması gereken arabulucu liderlik katl durumları için kritik bazı değişik uygulamaların gelişmesine olanak tanımıştır. Çok farklı yönlerden gerçekleştirilen kan davası töresinin uygulanmasına yönelik değişimin en önemlisi belki de öldürme durumunda öldürülebilecek kişinin sadece kâtilin kendisinin olmasıydı. Buna karşın kan parası

⁷²³ Lecker, a.g.e, s. 114; Akira Goto, "The Constitution of Medina", **Orient**, 1982: 1-17, s. 9.

⁷²⁴ Hamîdullah, **The First Written Constitution**, s. 13.

⁷²⁵ Lecker, a.g.e, s. 124.

⁷²⁶ Watt, a.g.e, s. 268-269.

ödemesi gibi durumlarda saldırganın yakınlarının sorumlu olma durumu genel kural olarak korunuyordu.⁷²⁷

İslam'ın hukuki konulara yaklaşımı daha çok Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra belirmeye başladı. Onun hicretiyle Kureyşli Muhacirler ve Medineli Ensar topluluğunun baskın olarak ortaklaşa oluşturdukları toplum Medine'de kurumsal anlamda hukuksal bir yapının doğmasını sağladı. Hz. Peygamber'in, daha önceleri geleneksel mercilere havale edilen ve kadim töresel kurallarla çözümlenen sorunlar için karar mercii haline gelmesi ve onun verdiği kararların Müslümanların ortak sorumluluğuyla uygulanıyor olması hukuku işlerliği olan kurumsal bir yapıya kavuşturdu. Medine gibi uzun yıllar boyunca intikam töresi üzerinden devam eden savaşlarla yorgun düşmüş bir şehirde Hz. Peygamber'in en önemli önceliklerinden biri kan davaları dolayısıyla çıkacak problemleri asgariye indirmek olmuştur. Medine toplumunu bir bütün olarak değerlendiren yaklaşımla kaleme alınan sözleşmenin ana konusunun kan davaları ve bu davalarla ilişkili geleneksel uygulamalar ile bunlarla ilgili yeni yaklaşımlar olduğunu ifade etmek abartılı sayılmaz.⁷²⁸ Kan davaları bağlamında Medine'de düzenlenen sözleşme metninde geleneksel anlayıştaki akrabalık ve kan temeline dayalı esasın yerine topluluğun bir bütün olarak değerlendirildiğine şahitlik ediyoruz. Düzenleme adam öldürme, adam öldüren kişinin korunması, adam öldüren kişiye karşı alınacak tutum, kan parası ödenmesi ve kan davası töresiyle ilgili alanlarda hükümler içermektedir.⁷²⁹ Sözleşmenin kan davalarına müteallik bölümlerinde kâtilin öldürülmesi maktulün yakınlarının istemeleri durumunda, cahiliye döneminde olduğu gibi, söz konusu olmaktadır.⁷³⁰

Wellhausen kan davaları bağlamında Medine'de Hz. Peygamber'in akdettiği sözleşmeyle uygulamaya konan yeni hukuki durumu değerlendirirken “ümme” olarak adlandırılan yeni toplumun güvenlik ihtiyacı, çatışmaların barışçı yollardan sonlandırılması ve bu bağlamda alınan tedbirlerle ortaya çıkan durumu tartışıyor.

⁷²⁷ Rudolph Peters, **Crime And Punishment In Islamic Law: Theory And Practice From The Sixteenth To The Twenty-First Century**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 40.

⁷²⁸ Lecker, Constitution of Medina, s. 4.

⁷²⁹ İbn Hişâm, a.g.e, c. 2, s. 143, 144.

⁷³⁰ Arjomand, The Constitution Of Medina, s. 565.

Onun değerlendirmesine göre yeni durumda kabileler kan davalarıyla ilgili olarak intikam alma haklarından vazgeçmek durumunda kaldılar. Bu durum özellikle Medine’de oluşan “mmet” için geçerliydi. zerinde anlaşmazlığa düşülen her türlü problem doğrudan Hz. Peygamber’e sunulmak durumundaydı. Toplumsal sulh ortamı çatışmalarla kesintiye uğradığında buna karşı harekete geçmek bütün bir topluluğun sorumluluğu idi. Özellikle suç işleyen kişiye karşı mağdur olan kişinin yakınları ve kabilesi yerine hep birlikte tavrı almak gerekecekti. Topluluk adam öldüren kişiye yakalayıp öldürülen kişinin yakınına teslim etmekle yükümlüydü. Katili öldürmek ya da diyet kabul etmek hususunda maktulün yakınları muhayyerdiler. Bu durumda kabile sadece son hükmü uygulayıcı konumunda olmaktaydı; kişinin yargılanması ve buna bağlı konularsa topluluğun bütününün görevi olmaktaydı. İntikam alma töresindeki sorumluluğun aileden alınıp devlete devrediliyor olması kan davalarında yeni bir evreye geçildiğini gösteriyordu. Artık işlenen suça karşılık cezalandırma söz konusu olmaktaydı. Eski durumda intikam kâtilin cezalandırılmasından çok maktulün yakınlarının tatmin olmaları, intikam almaları asıl olan amatı. Wellhausen’a göre bu değişiklik kan davaları vakalarını ortadan kaldırmak için yeterli bir adımdı. Suç işleyeninin hiçbir şekilde korunmayacağı ve desteklenmeyeceği ayrıca kayıt altına alınmıştı. Bireysel ve kabile nezdinde bir korunma yerine bütün bir topluluğun korunmasını esas olan genel bir sulh hali benimsenmişti.⁷³¹

Hz. Peygamber’in kan davalarına yaklaşımı, bu törenin derinlere inen kökü nedeniyle, onu görmezden gelme, yok sayma ve tümüyle yasaklama şeklinde gerçekleşmedi. Genel prensipler olduğu gibi eski gelenekteki şekliyle devam ettirilmekle birlikte bazı hukuki iyileştirmelere gidildi. İlk olarak kan davalarında katile karşı uygulanan hukuki süreç ceza niteliğine brndrld. Öldürülen kişiye karşılık katilden başka onun yakınlarından çok sayıda kimsenin öldürülmesi nleniyordu. İslam toplumunun bütün fertleri kabilelerine ya da onların kabile içindeki statülerine bakılmaksızın eşit sayılıyordu. Kâtilin eylemine karşılık ldrlmesinin ardından daha ileriye gidilmeden problemin çözülmesi bekleniyordu.

⁷³¹ Wellhausen, Muhammad's Constitution Of Medina, s. 132.

İşin yönetimi ise tüm tarafların ortaklaşa otorite olarak kabul ettiği Hz. Peygamber'in sorumluluğu altındaydı.⁷³²

Schacht Hz. Peygamber dönemi hukuki durumunu değerlendirirken yeni durumda gerek hukukun dayanak ve içeriğinin gerekse onun gerçekleşmesinin İslam öncesi geleneksel kabile yapısında var olanın ötesine gitmediğini ve kendine ait bir orijinalliğinin olmadığını ifade ediyor. Ona göre Hz. Peygamber'in birincil vazifesi yeni bir hukuk sistemi inşa etmek değildir. Daha çok insanların nasıl düşüneceği, nasıl hareket edecekleri, neleri yapıp yapmayacakları ve ahirette çekilecekleri hesaba hazırlanmalarını sağlamaktı. Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber'in problemlerin çözümü noktasında üstelendiği rolün gelenekteki hakemin pozisyonu olduğunu ama onun aynı zamanda kanun koyucu ve uygulayıcı pozisyonunda olduğunu ifade ediyor. Nihayetinde şehirde yaşanan bütün problemlerin çözüm mercii kendisi olmaktaydı. Sahip olduğu politik ve askeri güç sayesinde hukukun uygulanması noktasında kurumsal bir gücü de temsil etmiş oluyordu.⁷³³ Schacht Hz. Peygamber'in Medine'ye kabileler arasında yaşanan problemlerin çözümü için arabulucu bir hakem olarak davet edildiği kanısındadır. Geleneksel dini inanışa olan muhalefeti dolayısıyla onun hakemliği kâhininkinden farklı olsa da hukuksal problemler için onun Kur'ân'da da işaret edilen rolü hakemliktir.⁷³⁴

İslami dönemde kan davaları sebebiyle işlenen cinayetler bağlamında hukuki durumu Cahiliye dönemiyle karşılaştırırken J. N. D. Anderson üç başlığa dikkat çekiyor. Cahiliye döneminde uygulanan, kâtilin yakınlarının onun yerine öldürülebildiği töre yerine öldürülen kişiye karşılık olarak sadece katil öldürülebiliyor. Diğer yandan öldürme durumunun yönetici ya da yargıç tarafından değerlendirilmesi zorunlu hale geliyor ve karşılık olarak öldürme ancak kasti olarak öldürmenin vuku bulduğu karara bağlanırsa gerçekleşebiliyor. Kâtilin yakınlarının kan parası alıp sulha varmaları onların isteklerine bağlı olarak yeni durumda da devam ettiriliyor. Yargılama olmadan öldürülen kişilerin yakınları katili öldürürlerse

⁷³² Watt, a.g.e, s. 267-268.

⁷³³ Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, s. 10-11.

⁷³⁴ Schacht, Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence, s. 31.

bu durum onlara ceza verilmesini gerekli kılmıyorsa da çok ağır bir ihlal olarak kabul ediliyor.⁷³⁵

3.4. Adam Öldürme Durumunda İzlenen Yollar

3.4.1. Kisas

Cahiliye Araplarının sahip olduğu asabiye olgusu işlenen suçlarda ortak sorumluluğu esas alsa da suçu işleyen asıl olarak yaptığından sorumlu tutulurdu. Failin kendisinin işlenen suçu telafi edememesi, ona ulaşılabilmesi ve benzeri durumlarda onun aşireti ve kabilesinden olan kişiler yakın akrabalarından uzağa doğru sorumlu tutulmaktaydılar. Cinayet durumlarında eğer kâtilin ailesi onu öldürdüğü kimsenin ailesine teslim etmez ve aile kendisi de kişiyi öldürme konusunda yetersiz kalırsa bu durumda onun yakınlarından başlayarak akrabalarından birisini öldürebilecektir. Kimi zaman maktulün ailesi ölenle öldürülen arasında denklik görmeyerek katille birlikte ikinci bir şahsın öldürülmesini de isteyebilmektedirler.⁷³⁶

Ölümçül yara alan kimselerin mirasçılarından herhangi birisini intikamını alması için vasiyetle görevlendirdiği durumlarda sorumluluk ilk elden o varisin üzerinde kalmaktadır. Kimi zaman bu en küçük erkek evlat bile olabilmektedir.⁷³⁷ Diğer durumlarda öldürülen yakınların intikamlarının alınması genel olarak bütün bir akraba topluluğunun üzerine vazifedir. Lakin öncelikli olarak sorumluluk alanlar daha çok maktulün birinci dereceden yakın akrabası olmaktadır. İçinde kadınların olmadığı raht intikam almayı üstlenmektedir. Kişinin aşiretini de ifade eden aşağıdan

⁷³⁵ J. N. D. Anderson, "Homicide in Islamic Law", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, 1951: 811-828, s. 812.

⁷³⁶ Cevâd Ali, a.g.e, c. 5, s. 488,581.; Cahiliye döneminin Kur'an'a yansıyan yönleri üzerine yapılmış olan çalışmada Emrah Dindi, ilgili bölümlerde adam öldürmelerde izlenen yolları gerek cahiliye gerek ehli kitap ve gerekse İslami dönemdeki uygulamalarıyla karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bknz: Emrah Dindi, **Kur'an'da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyaletkitk İlişkisi**, Ankara, Anakra Okulu Yayınları, 2017.

⁷³⁷ Lammens, *Le Caractère Religieux Du Tar Ou Vendetta Chez Les Arabes Préislamites*, s. 105.

yukarıya doğru beş nesil akraba topluluğu bu grup intikam almakla genel olarak yükümlü olmakla birlikte daha çok sorumluluğu öldürülen kişinin büyük oğlu ve kardeşi üstleniyor. Baba genellikle intikam alma konusunda en sonlarda inisiyatif alan kişi oluyor. Öncelikli olarak intikamı almakla yükümlü erkek kardeşin bulunmadığı durumlarda sorumluluğu baba üstlenebilmektedir. Diğer yandan büyük biraderin başarısız olması, yetersiz kalması ve başkaca durumlardan dolayı devre dışı kalması durumunda sorumluluk aşağı doğru en küçük kardeşe kadar devrolunur. Küçük kardeşin devre dışı kaldığı durumda ise intikam alma yükümlülüğü ölen kişinin oğluna geçmektedir.⁷³⁸ Aynı şekilde intikam alma sorumluluğu kuşaklar arasında miras olarak devredilmektedir. Son beşinci kuşak kaybolana kadar kan davası ve kan dökme hakkı devam etmektedir.⁷³⁹ Raht sadece intikam almakla yükümlü olan topluluk değildir. Öldürülen başka bir rahttan olan kişinin intikamı caninin rahtına ait kimseden alınabilmektedir. Öldürülen kişi güçlü bir kabile üyesi ya da lideriyse kimi zaman bütün rahtın intikam için öldürülebilmesi söz konusu olabilmektedir.⁷⁴⁰ İntikam alındığında bütün raht sorumluluktan kurtulup ferahlamakta ve aynı övüncü bütün fertler paylaşmaktadır.⁷⁴¹

Kabile üyesinin tard edilmesi diğer kabile üyelerinin işlenen suçla ilgili sorumluluklarından kurtulmaları için kullanılan araçlardan biriydi. Buna göre üyesinin işlediği suça karşılık bedel ödemek durumunda olan kabile gerek gücünün yetmemesi gerek üyeyi değersiz bulması gerekse de başkaca nedenlerden dolayı kabile ferdini usulüne uygun bir şekilde üyelikten atabilirdi. Bir kere kabile üyeliğinden uzaklaştırılan kişi için, o öldürüldüğünde, intikam güderek kan akıtma, kan parası alma ve bunun gibi kabilenin ortak sorumluluğunda olan işlerin tümü sonlanırdı.⁷⁴²

Cinayetlerde kâtilin maktulle aynı topluluktan olması durumunda yaygın tutum kâtilin ilk fırsatta kaçmasıdır. Bu durumda kişi kabileden tart edilmekte ve akrabalarıyla ilişkisi kesilmektedir. Topluluktan hiç kimse kendi yakınını öldüren

⁷³⁸ Patton, a.g.e, s. 705-706.

⁷³⁹ Burckhardt, a.g.e, s. 150-151.

⁷⁴⁰ er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e, c. 2, s. 190; Cerîr, a.g.e, c. 2, s. 1003.

⁷⁴¹ Amr b. Kulsûm, a.g.e, s. 116; İmru' u'l-Kays, a.g.e, s. 157.

⁷⁴² Cevâd Ali, a.g.e, c. 5, s. 450,591.

akrabasına koruma sağlayamaz ve onu savunamazdı. Kabile düzeni içerisinde tanımlanan birey için onun kabilesinin korumasını kaybetmekten daha kötü bir felaket bulunmamaktadır. Kişi kendi topluluğu dışında olduğunda diğerleri için açık bir hedef haline gelmektedir. Bedevi geleneğinde bir yabancıyla düşman aynı seviyede saldırılmaya müstahak olmaktadır. Statü olarak o, korunma ve güvenlik alanının dışında değerlendirilir.⁷⁴³

Kan davası töresinde öldürme olayının vukuundan sonra maktulün yakınları, karşı tarafın sulh yoluyla katili kendilerine teslim etmeleri ya da aracılardan devreye girmesiyle diyet gibi çözümler için onlara zaman vermektedir. Kâtilin teslim edilmesi çok rastlanan bir durum olmasa da bazı zayıf toplulukların çaresizlik içerisinde bu duruma başvurdukları görülmekte idi. Katili teslim etmek yerine diyet ödeme şeklinde aranan sulh yolunu da maktul tarafı çoğunlukla kabullenmekte tereddüt gösteriyor, ar ediyor ve intikam güderek mukabil kan istiyorlardı. Geleneğin uzlaşma ve başkaca durumların açıklığa kavuşması için katil ve kabilesine tanıdığı süre Arap töresindeki misafir ağırlama süresi olan üç gün ve dört saat olarak belirleniyordu.⁷⁴⁴ Bu süre zarfında katil ve yakınları (beş kuşak) kendilerini koruyabilecek uzak bir kabileye sığınarlardı. Onlar ancak araya giren başka kişi ve kabilelerin uzlaştırma çabalarıyla kan parasının karşı tarafça kabul edilmesinden sonra kendi bölgelerine dönebilmekteydiler.⁷⁴⁵

Bir cinayeti kan davasına dönüşmeden kısa yoldan çözmenin en basit yolu katili maktulün yakınlarına öldürülmek üzere teslim etmektir.⁷⁴⁶ Çok yaygın olmasa da uygulamada yeri olan bu tutum, Arapların sahip olduğu şan, şeref ve akrabaya bağlılık gibi özelliklerine rağmen, onlar arasında görülen bir durumdur. Arap kabileleri için kendi dışındakilerin onlara nasıl baktığının ne kadar önemli olduğunu göz önüne aldığımızda bu durumun onlar için son derece utanç verici bir davranış olduğunu anlamamız güç olmaz. Pratikte sonu gelmez kan davaları ve insan kayıpları göz önüne alındığında bile bakış açısında değişiklik olmaz. Diğer yandan özellikle savaşıma gücü olmayan zayıf ailelerin kimi zaman katili teslim etmekten başka bir

⁷⁴³ Hitti, a.g.e, s. 27.

⁷⁴⁴ Patton, a.g.e, s. 709.

⁷⁴⁵ Burckhardt, a.g.e, s. 151.

⁷⁴⁶ Hardy, a.g.e, s. 21.

seçeneklerinin olmadığını anlayabiliriz. Neşet Çağatay'ın ifadesiyle onların bütün işlerinde gözettileri “yüksek şeref duygusu” kendi yakınlarını öldürmeleri için karşı tarafa teslim etmek yerine, bizzat kendilerinin katil olmuş yakınlarını öldürmelerine neden olabiliyordu.⁷⁴⁷

Kısas uygulaması olarak bilinen, kâtilin işlediği suça karşılık olarak öldürülmesi ailenin teslimi ve onayı ile uygulanmakta idi. Araplar öldürülen bir köleye karşılık hür bir kimsenin öldürülmesini uygun görmezlerdi. Köleler için daha çok her türden haksızlığa karşı diyet ödemeleri uygun görülürdü.⁷⁴⁸ Bravmann, İslam öncesinde suçluların cezalandırılmasını irdelerken topluluğun müdahalesini işlediği çalışmada oldukça teferruatlı bir şekilde kâtilin kendi yakınları tarafından öldürülmek üzere karşı tarafa teslim edilme uygulamasının varlığını ve bu uygulamanın nasıl işlediğini örneklerle izah ediyor. Ona göre suçlunun teslim edilmesi İslam'la gelen bir yenilik değil ama daha önce var olan bir uygulamanın kurumsal bir karşılığa kavuşturulması olmaktadır. Böylelikle sorumluluk toplumun bütün bir kesimine yüklenmiş olmaktaydı.⁷⁴⁹ Medine'de uygulanmaya başlayan İslami hükümler çerçevesinde adam öldüren kişiye karşı bütün bir toplum ortaklaşa hareket etmek onu yakalayıp yargılanmak üzere Hz. Peygamber'e getirmek durumundalardı. Yargılanmadan sonra eğer zanlının suçu kasten adam öldürme şeklinde sabit bulunursa şahıs, öldürdüğü kişinin yakınlarının kararıyla ya öldürülüyor ya da diyet ödemesi karşılığında serbest bırakılıyordu.

İntikam almakla kısas arasında ilişki kurmak mümkünse de bu iki uygulamayı birbirlerinden farklı görmek gerekmektedir. İntikam geleneği içerisinde her durumda geçerli olmasa da kâtilin şahsının öldürülmesiyle anlaşmazlığın sonlandırılması mümkün oluyorsa da bu durum her zaman garanti değildi. İntikam geleneğinde öldürülme durumu sadece maktulün kaybıyla sınırlı olarak değerlendirilmemektedir. Durum daha çok topluluğun bizatihi kendisine yapılmış bir saldırı olarak görülmekte ve bir bütün olarak saldırganın dahil olduğu topluluk sorumlu tutulmaktaydı. Neticede de bir kişinin öldürülmesiyle başlayan çatışma topluluklar arasında uzun

⁷⁴⁷ Çağatay, a.g.e, s. 89.

⁷⁴⁸ Cevâd Ali, a.g.e, s. 579.

⁷⁴⁹ Bravmann; Rippin, a.g.e, s. 315-334.

süre devam eden savaşları beraberinde getirebilmekteydi. Öldürülen kişinin kaybına karşılık olarak onu öldürenin öldürülmesi şeklinde uygulanan kısas İslami uygulamada diyet almak ya da diyetsiz bir şekilde bağışlamak şeklinde farklı istisnalarla uygulanmıştır. Diğer yandan öldürülen kişiye karşılık olarak kâtilin öldürülmesini talep etme ve bu talebi gerçekleştirme işinin kime ait olduğu konusu onu geçmiş dönemin intikam töresinden ayırmaktadır.⁷⁵⁰

İslam öncesi katil ve yakınlarının maruz kaldıkları uygulamaların ana amacı hiçbir durumda doğrudan ceza vermeye yönelik değildi. Katil ya da onun yakınlarından birilerini öldürmek daha çok ölen kişinin yakınlarının şerefini korumak, öldürülen kişiye karşı bir borcu ödeme maksadını taşımaktaydı. Diyet uygulamasının bile, bir ölçüde, öldürülen kişinin yokluğuyla gücünden eksilen topluluğa kaybettiği gücü kazandırmayı amaçlamadığını ifade etmek mümkündür. Hz. Peygamber cahiliye dönemine ait intikam töresinin gereklerini yeni hukuk düzeninde geçersiz saydı. Kısasla birlikte sadece bireysel intikama bir ölçüde imkân vermekle birlikte genel olarak kabile müdahalesini büyük ölçüde sınırladı. Yeni düzende kısas, suç işleyen kişiye verilen bir ceza niteliği taşımaktaydı ki bu durum oldukça yeni bir safhaya işaret ediyordu.⁷⁵¹

Cahiliye dönemindeki kısas uygulamalarıyla Medine’de Hz. Peygamber’in uygulamaya başladığı kısas pratiği bire bir örtüşen bir uygulamalar değildirler. Kur’ân-ı Kerîm ayetleri üzerinden uygulamayı izlediğimizde kısasın İslami dönemde adam öldürmelerde bizatihi cürmü gerçekleştiren kişiye uygulanması şekliyle cezalandırma ve caydırmaya dönük bir uygulama olduğunu görmekteyiz. Bakara sûresinin 179. Ayeti: “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.” ifadeleriyle kendisinden önceki ayrıntılı kısas açıklamasından sonra uygulamanın gerçekte üzerine kurulu olduğu esasa vurgu yapmaktadır. Cahiliye dönemindeki uygulamalarla karşılaştırmalı olarak yapılan yorumlarda kısasın suçu önlemek bakımından hayati önemi üzerinde durulmaktadır. Öldüren ve öldürülenin cinsiyeti, kabilesi, köle olup olmaması gibi durumlarına

⁷⁵⁰ Mahfodz Mohamed, "The Concept of Qisas in Islamic Law, "Islamic Studies, 1982: 77-88, s. 82.

⁷⁵¹ J, Schacht, "Kisās" **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4400 (erişildi: 1 18, 2020).

bakılmaksızın kâtilin suçuna karşılık bizatihi kendisinin öldürülmesi tamamıyla yeni ve orijinal bir uygulama olarak İslami dönemin en belirgin özelliği idi. Cahiliyede katile karşılık onun yakınlarından birisi, bazen birkaçı ve ayrıca cinsiyet ve toplum içindeki farklı konumlar göz önünde bulundurularak farklı şekillerde uygulamalar gerçekleştirilmekteydi. İster bir köleyi olsun ister bir kadını ya da topluluk içinde anlaşmalı olarak yaşayan bir şahsı olsun öldüren her kim olursa olsun yeni durumda bu kişinin kendisinin de öldürüleceğini göz önünde bulundurması gerekecekti. Bu durum sonuçları itibarıyla insanların hayatlarını koruyan, çok basit gerekçelerle adam öldürmenin önüne geçen ve topluma hayat veren yepyeni bir özellikti.⁷⁵²

İslami pratikte dikkat çeken husus saldırılarda karşılıklılık esasının gözetiliyor olmasıdır. Yapılan saldırıya karşılık verilmesi kutsal olana saldırının hoş görülmediği zaman ve mekanlarda bile izin verilen hatta emredilen bir durumdur. Hukuki olarak doğrudan kişiler üzerinden yürütülen kısas uygulamasının karşılıklılık ilkesi çerçevesinde intikam alma olarak değerlendirilecek durumlar için de denkliğin gözetildiğini görmekteyiz. Uhud savaşında şehit sahabilere uygulan müsle sonrası Müslümanların intikam olarak fazlasıyla karşılık vereceklerine dair tepkileri üzerine inen Nahl sûresin 126. Ayeti: “Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.” bu karşılığın aşırılıktan uzak, misliyle olması gerektiğini ifade etmektedir. Hac sûresi 60. ayet de: “Bu böyle. Bir de kim kendisine verilen eziyetin dengiyle karşılık verir de sonra yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır” ifadeleriyle aynı şekilde cezalandırmaların misliyle yapılması konusunda Müslümanların sahip olması gereken tutumu ifade eden başka bir ayettir.

Kısasın Müslüman toplum için uygulanması gereken hukuki bir gereklilik olarak vazedildiği Bakara sûresinin 178. ayeti: “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek

⁷⁵² Taberî, a.g.e, c. 3, s. 120-123; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c.1, s. 159.

gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.” üzerine yapılan değerlendirmeler uygulamanın cahiliye dönemindeki durumuyla ilgili bilgiler de vermektedir. Tartışmaya yer vermeksizin bu ayetin ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber’in uygulamasının öldürülen kişiye karşılık kâtilin öldürüleceğinin ifade edildiği beyan ediliyor. “Köleye karşılık kölenin; kadına karşılık kadının” kısas edileceğine dair ifade bir ölçüde farklı yorumlara sebebiyet veriyor gibi görünse de konuyla ilgili aktarılan hadis ve yorumlar bu ifadenin geçmiş cahiliye uygulamalarını yeren bir özelliğe sahip olduğunu ister köle ister kadın olsun her bir cana karşılık onun kâtilinin öldürüleceğini ifade etmektedir. Cahiliye dönemindeki kabilelerin şerefe dayalı üstünlük düşünceleri dolayısıyla adaletsiz taleplerinin bazı kabilelerce Müslüman olmalarından sonra da eski geleneklerini sürdürme eğilimleri eleştirdiği ifade ediliyor. Savaşan tarafların arabulucularca barıştırılmaları esnasında tarafların kayıpları karşılaştırılır, kaybı fazla olan tarafa her bir kaybın sosyal statüsüne göre diyet bedelleri ödenerek barış sağlanırdı. Ayete nüzul sebebi olarak gösterilen olay da benzer bir duruma işaret ediyor. Buna göre şerefçe üstün olduğunu düşünen kabile kendi kayıplarından köle ve kadınları diğer kabilenin hür bireylerine denk olarak hesaplamak isteyince onlara örfçe uygun olana tabi olmaları tavsiye edilmiştir. Aksi halde öldürülen kişiye karşılık kâtilin öldürüleceğine dair genel hüküm göz önüne alındığında köle ya da kadın bir Müslümanı öldüren kişinin öldürülmemesi düşünülemezdi.⁷⁵³

Gerek cahiliye döneminde ve gerekse Hz. Peygamber’in İslam’ı tebliğinden sonraki dönemlerde toplumsal yapı Medine’de bir arada yaşamak şeklinde ama geniş coğrafi planda sürekli olarak ilişki içinde olunan farklı dini topluluklarla etkileşimi tecrübe etmiştir. Medine’de toplumsal yapının önde gelen ortaklarından Yahudilerin hukuki konularda nihai çözüm mercii olarak Hz. Peygamber’e baş vurma durumunda olduklarını da göz önünde bulundurduğumuzda Kur’ân’da onlarla ilgili atıfların Hz. Peygamber’in uygulamalarını haber veren hadislerde ise Yahudilerin hukuki uygulamalarından sık sık bahsedildiğini görmekteyiz. Kur’ân cezalar konusunda Yahudilerin oldukça keskin, sınırları belirlenmiş hukuklarından

⁷⁵³ Taberî, a.g.e, c. 3, s. 93-120; Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c.1, s. 157-158.

bahsederken bir kısım değişikliklerle kısas konusunun Müslümanlara affetme ve diyet alma şeklinde emredildiğini ifade etmektedir. Kur'ân'ın Yahudi ve Hristiyanlar için eleştiri olarak dillendirdiği ve onları kitaplarını değiştirmekle suçladığı bölüm aslında kısas ve diğer cezai alanlara müteallik hukuki uygulamalardır. Mukâtil b. Süleymân Maide sûresindeki Yahudi ve Hristiyanlarda kan davaları bağlamındaki cezalar hususunu değerlendirirken Yahudi hukukunda kasten adam öldürmenin cezasının diyet kabul etmeye imkân vermeksizin kısas olduğunu; Hristiyan hukukunun ise bağışlama olduğunu belirttikten sonra ve kısasın onlar için söz konusu olmadığını ama Allah'ın Müslümanlar için kısas, affetme ve diyetin hukuki olarak kaydedildiğini ifade etmektedir.⁷⁵⁴ Taberî'nin aktardığı bilgiler arasında Yahudi hukukunda adam öldürmeler konusunda kısastan başka bir çıkış yolunun olmadığı yönündeki bilgi yer almaktadır. Kısas konusunun en geniş şekilde işlendiği Maide sûresinin “Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir.” anlamındaki 45. ayetinin nüzul sebebini ifade ederken Taberî'de yer verilen bilgiler; Medine Yahudilerinin adam öldürmelerde kısasa baş vurdukları ve hatta kısas konusunda da şerefçe üstünlüğe dayalı olarak birbirlerinin diyetlerini ödemedi farklı miktarların tatbik edildiğinden ve ayrıca zina suçuna recm yerine farklı cezaları tatbik ettiklerinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber'in onların diyetlerini eşitlediği, zina konusunda ise kitaplarında yazılı olduğu üzere recm uygulanması konusunda ısrarcı olduğu görülüyor. İtiraz ettiklerinde ise “cahiliye hükmünü” istedikleri şeklinde eleştirilmektedirler. Ayette yer alan bağışlama durumu Müslümanlarla ilgili olarak değerlendirilmektedir.⁷⁵⁵ Cahiliye döneminde Arap kabileleri arasında uygulanan kısas İslami dönemde bir kısım değişikliklerle üzerinde muvafık kalınan bir uygulama olmuştur. Önceki dönemde dikkate alınmayan kasti ve kasti olmayan öldürme ayrımı İslami dönemde yenilik olarak gözetilmiştir.⁷⁵⁶ Kasıtlı olmayan öldürmelerde kısasen adam öldürme uygulamasına izin verilmemektedir. Kasten olmayan öldürmelerde izlenen yol maruf

⁷⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c.1, s. 482.

⁷⁵⁵ Taberî, a.g.e, c. 8, s. 468-482.

⁷⁵⁶ Mumahammad Şükrî el-Alûsî, "Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyatihâ ve Hudûdü'l-Âsî elletî Yertekibuhâ Ba'duhum", **Jurnal of the Iraq Academy**, 1984: 3-85, s 36.

olduğu üzere karşı tarafa diyet ödenmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁷⁵⁷ Kasti öldürmelerde de Yahudi geleneğinin aksine affetmenin ve diyet kabulünün çözüm olarak uygulandığı kaydedilmesi gereken bir durumdur.⁷⁵⁸

3.4.2. Diyet

Diyet ödemeyi ve almayı kabul ederek kan davasına son verme, utanç verici bir eylem olarak görünse de⁷⁵⁹ sonu gelmez öldürmelerin önüne geçmek bakımından önemli uzlaşma aracıdır. Kan davası töresi asıl olarak akıtılan kana karşılık ancak kan dökülmesinin yeğlenilmesini istiyor olsa da çıkacak çatışmaların önüne geçilmediğinde bu töre tarafların karşılıklı olarak önemli ölçüde güç kaybetmelerine yol açıyor telafisi mümkün olmayan durumlara neden oluyordu. Bu bakımdan kimi zaman utanç verici olarak görülüp kabulü hoş karşılanmasa da kan parası ödenmesi yoluyla sulha varmak teşvik edilen bir durumdu. Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın şiiri kabile liderlerini aralarında uzun süre devam eden kan davasını diyet ödeyerek bitirmeleri için teşvik eden önemli bir örnektir.⁷⁶⁰ Gatafân kabilesine dahil aşiretler arasında meydana gelen çatışmalar üç yıllık sürede yaklaşık üç bin deve tutarında diyete mal olmuştu. Savaşan tarafların liderleri Herim b. Sinân ile Hâris b. Avf'a çağrısıyla Züheyr, perişan olan kendi toplumlarının kan paralarını ödeyerek savaşı bitirmelerini

⁷⁵⁷ Nisa 92.

⁷⁵⁸ el-Buhârî, a.g.e, s. 1312.

⁷⁵⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî el-Câhız, **el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân** (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1989, s. 468; Ebu'l-Kâsım Zeyd bin Ali el-Fârisî, a.g.e, c. 2, s. 151; el-Alûsî, a.g.e, s. 40; İbnu'l-Muzaffer el-Hâtemî, a.g.e, c. 1, s. 129.

⁷⁶⁰ Nass, a.g.e, s. 124.

sağlamaktadır. Kabile liderliğinin bir gereği de imkânı olmayan topluluk üyelerinin kan paralarını ödemektir.⁷⁶¹

Diyet ödemek yoluyla sulha ermeyi kabul edilir kılmak yönünden gelenek rahatlatıcı birtakım yollar üretmişti. Bunlardan bir tanesi; kişi kabilesinden birisini öldürdüğünde topluluğun ileri gelenlerinin bir araya gelerek maktulün yakınına gidip diyet yoluyla problemi çözmeyi teklif etmeleri üzerine onların bunu kabul etmek için şart olarak gelenekte var olan ok atma yöntemini teklif etmeleridir. Bağlamında daha önce de geçtiği gibi, geleneğe göre göğre bir ok atılır, ok yere düştüğünde ucunda kan olursa intikam olarak kâtilin öldürülmesi aksi temiz dönerse kan parasının kabulü uygun görülürdü. Burada karar vericinin yaratıcı tanrı olduğu gerçeğinden hareketle diyet kabul etmenin bir nevi onun kararına rıza göstermek anlamına gelerek utançtan sıyrılmaya çalışıldığını görüyoruz.⁷⁶² Öldürülen kişinin kanının ancak mukabilinde kan akıtılmasıyla temizleneceğine inanılan bir gelenekte yakınların kan parası olarak intikam almaktan vazgeçmeleri oldukça uygunsuz karşılanan bir durumdu. Ne var ki güçsüz toplulukların kendilerinden daha güçlü birilerinden intikam almaları onların kimi zaman yok olmaları anlamına da gelebilmekteydi. Nihayetinde intikam zor kullanılarak alınan, uğrunda kan dökülmesi gereken bir vakıa idi. Bu yönüyle özellikle zayıfların bir şekilde rahatlatılmaları gerekiyordu.⁷⁶³ Aynı şekilde güçlü kabilelerin de intikam uğruna girilen savaşlarda verdikleri kayıplar sonrası bir şekilde uzlaşmak durumunda oldukları ayrı bir yaşam zorunluluğu olarak kendisini dayatmaktaydı. Diğer bir husus ise, aileler arasında anlaşma vuku bulduğunda bu anlaşmanın uygulaması maktulün ailesinin onurunu rencide etmeyecek şekilde gerçekleşmektedir. Bin sekizyüzlü yıllarda Arabistan'a yaptığı seyahatlerde şahit olduklarını aktardığı çalışmasında J. L. Burckhardt; Aneze kabilesindeki uygulama hakkında bilgi veriyor. Aracılar üzerinden varılan sulh sonucunda katil kişi eşi ve kız çocuğuyla birlikte maktulün ailesinin çadırına giderek aracının hatırına bağışlanma dilemektedir. Yakınını kaybedenlerin cömert olmaları durumunda üzerinde anlaşılan diyetten bir deve ayrılarak kız çocuğu için hediye edilir yani diyet miktarı bir deve

⁷⁶¹ Abdulla El Tayib, "Pre-Islamic poetry", **Arabic Literature to the End of the Umayyad Period** içinde, düzenleyen: A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant ve G. R. Smith, 27-113 The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 69.

⁷⁶² Nass, a.g.e, s. 125.

⁷⁶³ Cevâd Ali, a.g.e, c. 5, s. 599.

eksik alınır. Devamında bir deve kesilerek karşılıklı taraflara aileleriyle birlikte ziyafet verilir.⁷⁶⁴

Ödenecek diyet miktarı maktulün ait olduğu kabile ve kendi toplumundaki pozisyonuna göre değişiklik gösterebiliyordu. Deve üzerinden ödenen diyet miktarı on deve ile bin deve arasında değişiklik göstermekteydi. Genelde on deve olarak ödenen tutar eğer ölen kişinin kabilesi güçlü ve şerefli sayılan bir topluluksa fazla miktarlarda deve isteyebiliyorlardı.⁷⁶⁵ Aynı şekilde ölen kişi kabile reisi ise onun diyeti bin deve ile ödenebiliyordu.⁷⁶⁶ Diyeti asıl olarak kâtilin ödemesi beklenirdi, eğer o, üzerinde anlaşılan miktarı ödemekten aciz kalırsa devreye yakınları girmek zorundaydı. Anne ve babası hür ve asil kabile üyesi olan kişi (sarih) için tam diyet ödenirdi. Topluluk içinde anlaşmalı olarak yaşayan halîf ve annesinin kabilenin asil üyesi olmayıp babanın sonradan ailesine dahil ettiği bireyler için ödenecek diyet miktarı sarih için ödenenin yarısı olarak uygulanmakta idi. Bu kimselerin öldürülmeleri halinde intikam olarak onlar için hür kabile üyesi öldürülmezdi.⁷⁶⁷ Aynı şekilde öldürülen kadınlar için de yarım diyet ödemesi uygun görülmekte idi.⁷⁶⁸ Diyet ödemelerinde öldürülen kişinin akrabaları diyet ödemekte güçlük çeken fakir kimselerden iseler, belirlenen miktarı on yıla varan bir zaman diliminde peyderpey ödeyebiliyorlardı.⁷⁶⁹

Diyet ödemelerinde aracılık eden hakemler aralarında uzlaşmaya çalıştığı kabilelerin konumlarını göz önünde bulundurarak bazı kabilelerin ölülere için iki veya üç kat fazla sayıda deve sayısı belirlerken onların öldürdükleri kişiler için bu rakamı standart on deve şeklinde belirliyorlardı.⁷⁷⁰ Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah'ın kurban edilmemesi karşılığında kâhin kadının fal okları üzerinden yapılacak belirleme ile kesilecek develerin sayısını belirlemek için Kureyş'in kendi

⁷⁶⁴ Johann Ludwig Burckhardt, **Notes On The Bedouins And Wahabys: Collected During His Travels In The East**, London, H. Colburn and R. Bentley, 1831., s. 153.

⁷⁶⁵ es-Suheyli, a.g.e, c.7, s. 192.

⁷⁶⁶ Meçhul Müellif, **Nihâyetu'l-Ereb fi Ahbârî'l-Fars ve'l-Arab**, Tahran, Mecma'u'l-Âsâr, 1417H., s. 214; Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, **el-İnbâh 'alâ Kabâîli'r-Ruvâh** (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985, s. 89.

⁷⁶⁷ Ebu'l-Ferec el-Isbehânî, a.g.e, c. 3, s. 29-30.

⁷⁶⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Bağdâdî İbrâhîm el-Harbî, **Ğarîbu'l-Hadîs** (nşr. Suleymân İbrahim Muhammed el-Âyid), I-III, I-III, Mekke, Câmi'atu Umîi'l-Kurâ, 1405H., c. 3, s. 1229-1230.

⁷⁶⁹ Cevâd Ali, a.g.e, c.5, s. 592, 594; el-Alûsî, a.g.e, s. 60.

⁷⁷⁰ Cevâd Ali, a.g.e, c.5, s. 593.

aralarında ödedikleri diyeti sorduğunda aldığı cevaptan anladığımız şey Arapların öldürme durumlarında diyet olarak deve alış verişini esas aldıklarını görüyoruz. Buna göre Kureyş kabilesi arasında diyet uygulamasının önceleri on deve şeklinde gerçekleştiği anlaşıyor.⁷⁷¹ Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah'a karşılık olarak yüz deve kurban etmiş olmasından sonra diyet miktarının değişmediği, yüz deve olarak kaldığı ve İslam'ın da onun uygulamasını aynen devam ettirdiği görülüyor.⁷⁷² Medine'de yerleşik Beni Nadir, Beni Kurayza'dan tam diyet alırken kendileri diyet ödemek durumunda kaldıklarında yarım ödüyorlardı. Kendilerini Kurayzalılardan daha şerefli sayarak uyguladıkları bu eşitsizlik dava konusu olarak Hz. Peygamber'e geldiğinde o aradaki eşitsizliği gideren bir karar vermiştir.⁷⁷³ Diyet ödemelerinin genellikle ehlileşmiş hayvanlardan, özellikle deve üzerinden ödenmesi yaygın bir uygulama olsa da hurma ile de ödemelerin gerçekleştiği görülmektedir.⁷⁷⁴

Araplar arasında kabul gören anlayışa göre katl durumlarında anlaşmaya varılan diyet miktarı kişinin kabile içerisindeki durumu, sınıfı ve hatta hangi kabileye ait olduğuna göre değişiklik gösterebiliyordu. Sıradan bir kölenin öldürülmesiyle kölelikten azat edilmiş bir mevlânın katli eşit tutulmuyordu. Aynı şekilde bir kabile reisiyle normal bir kabile üyesinin diyeti de asla eşit kabul edilemezdi. Bazı kabileler asla diyet vermeyi kabul etmezler ama kendi öldürdükleri için diyet kabul ederlerdi. Onlar mutlaka karşı bir öldürmeyle intikam alırlardı.⁷⁷⁵

el-Bekri'nin kayda geçirdiği Rebîaoğulları arasında meydana gelen savaş anlatılırken diyet konusunun kabile liderleri için ayrı düşünüldüğünü göstermesi açısından önemli bilgiler veriyor. Diyet ödemesinin garanti altına alınması için karşı tarafa kabile üyelerinden rehinler verilmesi de ayrıca önemli bir bilgi olarak bu bölümde yer alıyor. Anlatılanlara göre Rebîaoğulları'nın alt dallarından Abdülkaysoğulları otlaklarının da sahibi olan Amir'i sebepsiz şekilde öldürüyorlar. Amirin aşiretinin önde gelenleri yapılan görüşmeler sonunda Abdülkaysoğulları'nın bin deve karşılığında ödenmesi planlanan diyet üzerine anlaşıyorlar. Bu miktar o gün

⁷⁷¹ İbn İshâk, a.g.e, c. 1, s. 82.

⁷⁷² el-Ezrakî, a.g.e, s. 558; el-Alûsî, a.g.e, s. 38.

⁷⁷³ İbn Hişâm, a.g.e, cilt 2, s. 208.

⁷⁷⁴ Ali Bardakoğlu, "Diyet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, c. 9, s. 473-479.

⁷⁷⁵ İbn. Reşîk el-Kayravânî, a.g.e., c. 2, s. 100-101.

için on kişinin diyetine tekabül ediyordu. Üzerinde anlaşılan bu develer o gün için kendi topluluklarına ortaklaşa liderlik yapan iki aileye beşer yüz deve şeklinde ödenecekti ve bu ödemeler için rehineler verildi. Hatta bunların arasında bir tane de kadın bulunuyordu. Neticede Benû Âmir beş yüz deveyi teslim edip rehinelerini alırken Abdülkaysoğulları rehinelerini teslim alma konusunda biraz gevşek davranınca durum tezgâh olarak düşünülüp rehineler öldürülüyor. Sonrasında aralarında meydana gelen savaş onların bölünüp parçalanmalarına kadar vardı.⁷⁷⁶

Hiz. Peygamber'in uygulamasında halîf için yarım diyet uygulaması terkedilerek eşitlik sağlandı. İslam sarîh kabile üyesi ya da onun bağlantılısı kişilerin diyetini tam olarak belirliyordu.⁷⁷⁷ Yahudi ve anlaşmalı diğer topluluklar için de diyet eşit olarak hesaplanmaktaydı.⁷⁷⁸ Buna karşın Müslümanların öldürdükleri kâfirler için ödenen diyet miktarı yarım olarak değerlendirilmekteydi.⁷⁷⁹ Kafirin öldürdüğü Müslüman içinse iki kat diyet öngörülmekteydi.⁷⁸⁰

Diyet ödemelerinde ödenecek miktarı yüklenen baba tarafından akrabalara Akîle (العاقلة) denmekteydi. Kâtîlin kendi şahsi mülkü diyet miktarını karşılamadığı durumlarda kabîlenin lideri ve kişinin yakınları öldürülen kişinin kanını talep etme hakkına sahip olan yakınlar diyet ödemekteydiler. Bu kimsenin sorumluluğundan kaçamayacağı bir durumdu. Kölelerin cinayete karışmaları durumunda sahipleri onların diyet sorumluluğunu yüklenmek durumunda değillerdi.⁷⁸¹ Cahiliye dönemindeki bu uygulamanın İslami dönemde de uygulandığını, diyet ödemenin ortak bir sorumluluk olarak kişinin akrabalarını da kapsayacak şekilde değerlendirildiğini görüyoruz.⁷⁸² Hiz. Peygamber'in uygulamasında diyet ödeme

⁷⁷⁶ Ebû Ubeyd el-Bekrî, a.g.e, s. 105, c. 2, s. 100-101.

⁷⁷⁷ Alîyyul-Kârî, a.g.e, c. 6, s. 2274.

⁷⁷⁸ İbnu'l-Melek, a.g.e., c. 4, s. 135.

⁷⁷⁹ Demircan, **Arap - Mevalî İlişkisi**, s. 20.

⁷⁸⁰ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-İsbehânî Ebû Nu'aym, **Ma'rifetu's-Sahâbe** (nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî), Riyâd, Dâru'l-Vatan, 1998, c. 2, s. 628; Alâ'u'd-Dîn Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-Muttakî el-Hindî, **Kenzu'l-Ummâl** (nşr. Bekrî Hayyânî), Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1981, c. 10, s. 612.

⁷⁸¹ Cevâd Ali, a.g.e, c.5, s. 595.

⁷⁸² Nurit Tsafrir, "The 'Âqila In Hanafî Law: Preliminary Notes" **The Islamic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook** içinde, düzenleyen: Asad Q. Ahmed, Michael Bonner ve Behnam Sadeghi, 219-238. Leiden, Brill, 2011, s. 221.

sorumluluğunun yakınlarla yüklendiği ve ödenecek diyetin yine kişinin yakınlarına ödenmesi gerektiğine hükmettiğini görmekteyiz.⁷⁸³ Diyet ödemede topluluğun her zaman etkin olarak ödenecek miktarı üstlenmek konusunda sorumluluk aldığını söylemek güçtür. Kişinin babası, dedesi, amcaları ve amca çocukları diyet ödeme konusunda ortak sorumluluğu paylaşıyor olsalar da kasıtlı ve planlanarak yapılmış bireysel adam öldürmelerde kişinin tek başına kendi diyetini ödemek durumunda kaldığını görmekteyiz. Bu durum biraz da kâtilin ekonomik durumuyla ilgilidir. Durumu ödemeye müsait olduğunda saldırgan kişi akrabalarına fırsat bırakmadan kendisi ödemede bulunmaktaydı.⁷⁸⁴

Diyet ödemekle yükümlü yakınlar (akîle) kişinin aşiretinden teşkil etmektedir.⁷⁸⁵ Sorumluluk alan yakınlar baba tarafından olan erkek akrabalarlardır. Ölüme sebep olan kimsenin kardeşleri öncelikli olarak diyeti ödemekle yükümlüdürler. Diyet ödeme yükümlülüğü altına girildiğinde bu kardeşler üç yıllık zaman aralığında üzerinde anlaşılan miktarı öderler. Kişinin kardeşleri yok ya da onların gücünü aşan bir durum varsa amcazadeler sorumluluk üstlenmek durumundadır. Onları aşan bir durum olursa bu kez bir üst akraba topluluğuna yani büyük dededen çoğalan yan akrabalar sorumluluk üstlenir. Onların da yetersiz kaldığı durumda bir üstteki dedenin dedesinden çoğalan akrabalar sorumluluk altına girmektedirler. Kişinin diyetini ödeyecek herhangi bir yakını bulunmadığında onun diyeti beytülmalden ödenmek durumundadır. Kasti olarak öldürmelerde kişinin yakınları diyet ödemek sorumluluğu altında olmazlar.⁷⁸⁶ Hicretin hemen ardından Hz. Peygamber tarafından akdedilen anlaşmanın diyet ve fidyelerin ödenmesi ile ilgili kısımda Mekke'den hicret eden Kureyşli Müslümanların bir bütün olarak ortaklaşa mükellefiyetleri söz konusu iken Ensar'dan Benî Evs ve Benî Hazrec'e ait akraba topluluklarının birer birer sayılarak onların diyet konusunda geleneksel uygulamaları üzere kendi aralarında dayanışarak ödemeler yapmaları kararlaştırılmıştı.⁷⁸⁷ Diyet hususunda hem ödenecek miktar hem de ödemede

⁷⁸³ Müslim, a.g.e, s. 697; el-Buhârî, a.g.e, s. 1317.

⁷⁸⁴ Lecker, **Constitution of Medina**, s. 95.

⁷⁸⁵ Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî Mutarrizî, **el-Muğrib fî tertîbî'l-Mu'rib** (thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr), I-II, Halep, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399H., s. 324.

⁷⁸⁶ el-Ezherî, a.g.e, c. 1, s. 158-160.

⁷⁸⁷ İbn Hişâm, a.g.e., cilt 2, s. 143.

bulunacakların kimler olacağı hususunda Medineli topluluklar yönünden yeni bir yaklaşım olmadığı görülmektedir. Kabile batınlarının kendi diyetlerini iç dayanışmalarıyla ödemeleri eski usulde olduğu gibi devam etmekteydi.⁷⁸⁸ Cahiliye döneminde Akîle, diyet ödeme noktasında sorumlu olmanın yanında sulha varılmayan kan davalarında bir bütün olarak tek tek tüm fertlerinin intikam için öldürülebileceği topluluktur.⁷⁸⁹

Medine’de akdedilen anlaşma; topluluk içerisinde yakını veya herhangi bir akraba topluluğu bulunmayan ya da Kureyşli Muhacirlerden olmayan ve diyet parasını ödeyecek gücü olmayan kimselerin borçlarının bütün Müslümanlar tarafından ödenmesini karara bağlıyordu.⁷⁹⁰ İslam’ın bütün bir bölge ve halkı tarafından tam olarak kabul edilmediği bir dönemde Müslüman olmuş akrabaların müşrik yakınlarınca terk edildiği ve onlara arka çıkılmadığı göz önüne alındığında durum daha iyi anlaşılacaktır.⁷⁹¹

Kabile liderlerinin diyet parasını ödeme noktasında önemli sorumlulukları bulunuyordu. Gerek topluluk içerisinde gerekse farklı topluluklarla yapılan diyet anlaşmalarında garantör olarak yükümlülükleri vardı. Diyet genel olarak bir kerede değil üç yıllık bir zaman dilimine yayılarak ödenmekteydi ve bunun için kefile ihtiyaç duyulmaktaydı. Diğer yandan gazvelerden elde edilen ganimetten aldıkları dörtte birlik paya binaen onların kabile fertlerinin diyetlerini ödeme noktasında kabile liderlerinin sorumlu olduklarını görmekteyiz.⁷⁹²

Yahudi geleneğindeki katı kuralların aksine İslam kasti öldürmeler dahil bütün cinayetlerde maktulün yakınlarının kabul etmeleri durumunda diyet ödeyerek sulha ermeyi ilke olarak kabul etmektedir. Hata sonucu olarak gerçekleşen öldürmelerde diyet ödeme konusu katil tarafın hukuki bir hakkı iken bu durum kasti öldürmelerde tamamıyla maktul tarafının bir bağışlaması, lütfu olarak

⁷⁸⁸ Arjomand, a.g.e, s. 562; Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **el-Asl** (nşr. Muhammed Boynukalın), Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, c. 6, s. 556.

⁷⁸⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım er-Rakîk el-Kayravânî, **Kutubu's-Surûr fî Evsâfi'l-Enbeze ve'l-Humûr**, c. 1, s. 151; Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed İmâduddîn el-İsbehânî, **Harîdetu'l-Kasri ve Cerîdetu'l-Asr** - Diğer Kısımlar, c. 2, s. 250.

⁷⁹⁰ İbn Hişâm, a.g.e., cilt 2, s. 144; Serjeant, The Sunnah Jâmi'ah, s. 21.

⁷⁹¹ Lecker, **Constitution of Medina**, s. 110.

⁷⁹² Lecker, **Constitution of Medina**, s. 100-101.

değerlendirilmektedir. Bakara sûresi 178. ayet kısas hükmünü açık şekilde beyan ettikten sonra bunun istisnasının bağışlama ve buna bağlı olarak tarafların birbirlerine gelenekle belirlenen uzlaşma şartları çerçevesinde hareket etmelerini göstermektedir. “Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir.” Mealindeki ayette açık şekilde diyet ifadesi yer almasa da taammudî öldürmelerde maktulün yakınının rızasıyla diyet kabulünün kastedildiği izah edilmektedir.⁷⁹³ Aynı şekilde cinayet durumlarını konu edinen İsra sûresi 33. ayette haksız yere öldürülen kişinin velisinin karar verici olarak belirlenmesi ve onun aşırıya gitmemesini: “Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın.” İfadeleriyle beyan eden bölümde velinin bağışlamak, diyet almak ya da kısas istemek şeklinde seçeneklerinin olduğu değerlendirilmektedir.⁷⁹⁴ Görüldüğü üzere Kur’ân ayetleri çerçevesinde değerlendirildiğinde haksız şekilde kasten adam öldüren kişinin işlediği suçun karşılığı tamamıyla karşı tarafın tutumuna bağlı olarak belirlenebilmektedir. Suçu sabit olduktan sonra o kimsenin diyet ödemek istemesi ya da başka talepleri hukuken onun bir hakkı olarak değerlendirilmemektedir. Kan davası töresinde tarafların diyet konusunda anlaşsalar bile kâtilin maktulün ailesinden af dilmesi, bağışlanma talep etmesi gerekli görülen bir durumdu. Diyet kaba şekilde bir alışveriş ve kişilerin varlıkları dolayısıyla karşı tarafın hakkını satın almaları şeklinde değerlendirilmezdi. Her durumda ister diyet olarak develer alınmış olsun isterse karşılıksız şekilde anlaşma vuku bulsun kâtilin öldürülmemesi bir bağışlama ve büyüklük olarak değerlendirilmektedir.

Hata sonucu gerçekleşen öldürmeler ve cezasının değerlendirildiği Nisa sûresinin: “Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mümin köleyi âzat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mümin olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mümin bir köle âzat etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine

⁷⁹³ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e, c.1, s. 158; Taberî, a.g.e, c.3, s. 104-109.

⁷⁹⁴ Taberî, a.g.e, c.14, s. 583-586.

verilecek bir diyet ve mûmin bir köle âzat etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay art arda oruç tutması gerekir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir” mealindeki 92. ayetinde, diyet kavramı sarahaten lafız olarak belirtilmektedir. Diyetin miktarı, nasıl ödeneceği gibi konulara girilmemiş olsa da diyetin hata sonucu adam öldüren kişi tarafından ölenin yakınlarına verilmesi zorunlu bir karşılık olduğu ifade edilmektedir. Önemli bir husus Kur’ân’ın buradaki yaklaşımının tamamıyla bireysel hak ve sorumluklar bağlamında değerlendirilmekten çok toplumsal ve siyasi durumların da göz önünde bulundurduğu gerçeğidir. Bu aynı şekilde diyet müessesesine nasıl yaklaşıldığını da gösteren bir ayettir. Öncelikle öldürülen kişi dahil olduğu topluluğun bir ferdi olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu kayıp bireyin bizatihi şahsının ötesinde onun içinde yaşadığı topluluğun kaybı olarak görülmektedir. Bu bakımdan öldürülen kişinin durumu onun Müslüman olup olmamasından daha çok dahil olduğu topluluğun Müslüman omurgayla olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Öldürülen kişinin Müslüman olsa bile siyasi olarak kendi dahil olduğu topluluk Müslüman siyasi birliğin bir üyesi ya da anlaşma yoluyla onun bir parçası değilse onun için diyet ödenmemekte sadece Müslüman bir kölenin azat edilmesiyle yetinilmektedir. Diyet bu şekliyle daha çok topluluğun kaybettiği insan gücünün farklı yönlerden telafisi olarak değerlendirilmektedir. Müslüman ana omurgaya bağlı olmayan bir Müslüman için ödenecek yüklü miktardaki diyetin Müslüman toplumu zayıflatırken onun karşısında olan topluluğu güçlendireceği düşünüldüğünde diyet hükmünün bu yönü daha iyi anlaşılacaktır. Diğer yandan Müslümanlarla anlaşmalı bir topluluktan Müslüman olmayan bir şahsın hataen öldürülmesi durumunda da yakınlar diyet ödenmesinin hükme bağlandığı görülmektedir. Diyet ödenmesiyle birlikte Müslüman bir kölenin azat edilmesinin zorunlu tutulması ve bunu bulamayanın iki ay peş peşe olmak şartıyla oruç tutmasının gerekliliği ise ayetin üzerinde durduğu ayrı bir konudur. Taberî ayrıca Müslüman toplulukla anlaşmalı ama kâfir olarak hataen öldürülen kişiye ödenecek diyeti kaydederken bunun bir Müslüman için ödenmesi gereken diyetin yarısı olduğunu ifade etmektedir ki bu normalde Müslüman olmayanın Müslüman olana denk tutulamayacağı anlayışıyla belirlenen bir durumdur. Kabile ya da kişilerle

anlaşmalı kişiler için ödenecek diyet miktarının cahiliye döneminde özgür asil birey için ödenenin yarısı kadar olduğu düşünülürse konu daha iyi anlaşılacaktır.⁷⁹⁵

3.4.3. Kasâme

Kâtilin bariz şekilde ortada olmadığı durumlarda sorumlunun kim olduğunun belirlenmesinde baş vurulan uygulamalardan bir tanesi de kasâme yöntemidir. Cahiliye döneminde yaygın olan bu geleneği Hz. Peygamber de sürdürmüştür.⁷⁹⁶ Cahiliye döneminde Kureyş kabilesinde kasâme yönteminin ilk uygulayıcısının Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib olduğu bildirilmektedir.⁷⁹⁷ Ticari bir seferde Haddâş b. Abdullah ücret mukabili birlikte kervanda bulunan Haşimoğullarından Âmir b. Alkame'yi bir nedenden ötürü darp ediyor ve bu darp neticesinde Âmir vefat ediyor. Onun ölmeden önce Mekke'ye ölüm nedenini bildirir haber gönderdiği ifade edilir. Buna karşın Haddâş yanında Âmir olmadan döndüğünde onun normal şekilde öldüğünü söyler. Durumun açıklığa kavuşması için Abdulmuttalip zanlının yakınlarından elli kişinin yemin etmesini istedi. Kâbe'nin yanında Haddâş'ın rahtından (yakınları) Huveytîb isimli genç dışında herkes onun suçsuzluğu üzerine yemin ettiler. Rivayete göre yemin eden herkes bir şekilde İslam zuhur etmeden ölmüştü. Kasâme konusunda karar verenin ve onu uygulayanın o zaman Kureyş'in en yaşlısı olan Velid b. Muğire olduğu da aktarılan bilgiler arasındadır.⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Taberî, a.g.e, c. 7, s. 304-336.

⁷⁹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn Yahyâ b. Ma'în, **Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî** (nşr. el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî), Kahire, Dâru'l-Fârûk, 2013, c. 2, s. 21; İbn Ebî Şeybe, a.g.e., c. 15, s. 252.

⁷⁹⁷ Abdurrezzâk, a.g.e, c. 8, s. 164.

⁷⁹⁸ el-Belâzurî, a.g.e, c. 9, s. 394-395; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Evâil** (nşr.), Tantâ, Dâru'l-Beşîr, 1408H., c. 1, s. 46-48; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, **el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunenu's-Suğrâ** (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Haleb, Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986, c. 8, s. 2.

Katili meçhul cesetlerin bulunduğu yerleşim yerlerinde yaşayan ahali bir bütün olarak cinayet konusunda sorumlu tutulmaktadırlar. Bu sorumluluk caninin bulunması, teslim edilmesi ve diyetinin ödenmesi noktalarında görülür. Kâtilin belli olmadığı ya da teslim olmadığı durumlarda cinayet mahalline yakın yerleşim yerindeki topluluğa dört gün süre verilmekteydi. Bu süre zarfında onların katili bulup teslim etmeleri ya da kan parası ödemeleri istenirdi.⁷⁹⁹ Diğer yandan suçlunun bulunması için topluluğa yemin ettirme yöntemi kullanılan bir araçtı. Bu durumda suçlanan, cesedin bulunduğu noktaya en yakın topluluk olmakta ve onların toplu halde kendilerinden herhangi bir kimsenin işlenen cinayette dahillerinin olmadığına dair yemin etmeleri beklenmektedir.⁸⁰⁰ Suçlanan kabile tarafından kabul edilmiyorsa suçu reddeden kabilenin ileri gelenlerinin yemin ederek öldürme olayına kendilerinin katılmadığını söylemeleri onları sorumluluktan kurtarmaktaydı.⁸⁰¹ Kasâme cahiliyede Hicaz bölgesinde yaygın olarak uygulanır ve yalan üzere yemin edenlerin Allah tarafından cezalandırılacağına inanılırdı.⁸⁰² Kâbe’de Hatîm (الحطيم) denilen yer insanların dua edip yemin ettikleri yerd. Burada zulm üzere yemin edenlerin helak olacağına inanılırdı.⁸⁰³

Hiz. Peygamber’in Medine’de Ensar’dan bir kişinin Hayber yakınlarında ölü bulunmasının ardından kendisine intikal eden vaka konusunda kasâme uyguladığı rivayet edilmektedir. Abdullah b. Sehl’in kardeşi Yahudileri zanlı göstererek müşteki sıfatıyla Hiz. Peygamber’e gittiğinde O, kendisine rahtından elli kişinin iddialarını desteklemek üzere yemin edip etmeyeceklerini soruyor. Onlar şahitlik edemeyeceklerini çözü onunla beraber Hayber yakınlarında sadece kardeşinin olduğunu ve kimsenin de o öldürülürken şahit olarak bulunmadığını ifade ediyorlar. Bazı rivayetlerde maktul yakınlarının Yahudilerden elli kişinin yemin etmesi konusunda itiraz ettikleri ifade edilse de Yahudilerin de yemin etmeyi reddettikleri nakledilmektedir. Sonuç olarak cesedin Yahudilerin mahallinde bulunmasından ötürü

⁷⁹⁹ Cevâd Ali, a.g.e, c. 5, s. 489.

⁸⁰⁰ Çağatay, a.g.e, s. 88.

⁸⁰¹ Hardy, a.g.e, s. 21.

⁸⁰² Ebû Bekr b. Ahmed eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, **ed-Diyât** (nşr. Abdulmun‘im Zekeriyâ), Riyad, Dâru's-Samî‘î, 2000, c. 1, s. 367.

⁸⁰³ el-Ezrakî, a.g.e, c. 2, s. 23-24.

Hız. Peygamber onların diyet ödemelerine karar veriyor. Bunun kasâmenin İslam'daki ilk uygulaması olduğu aktarılmaktadır.⁸⁰⁴

Yemin ederek suçlamadan kurtulma uygulaması sadece ıssız alanlarda öldüreni belli olmadan bulunan kimselerin kâtîlinin belirlenmesi noktasında değil ama adam öldürmekle itham edilen kişinin kendisini suçluluktan arındırması için de geçerli olan bir durumdur. Kişinin suçlu olduğunu gösteren açık bir delilin olmaması ve onun suçu işlediğine dair kabulünün söz konusu olmadığı durumlarda günümüze değin uygulaması devam eden bu yargılama şekli itham edilen kişinin kendisinin ve yakınlarından elli kişinin suçu itham edilen kişinin işlemediğine dair yemin etmeleri beklenmekteydi. Elli kişinin bir olayın olduğuna ya da olmadığına şahitlik etmesi onların durumu bizzat gözledikleri anlamına gelmiyordu. Bu daha çok onların dayanışmasını ifade etmekteydi. Yemin etmesi beklenen kişilerden biri veya birkaçı farklı bir tutum sergilerse suçlanan taraf otomatik olarak yükümlölük altına girmektedir.⁸⁰⁵

Kâtîlin tespiti için yapılan yemin civarda kutsal sayılan türbe benzeri, kabilelerin saygı duydukları mekanlarda yapılmaktaydı. Bu mekanlar normal zamanlarda da günümüzde olduğu gibi insanların ziyarette bulundukları, adak kestikleri ve başkaca ritüelleri gerçekleştirdikleri mekanlardı. Türbe benzeri yerlerde yemin merasiminin gerçekleşmesinin önemli nedeni onların yalan söylemeleri durumunda türbenin onları cezalandıracağına inanmalarıydı.⁸⁰⁶

Hata sonucu gerçekleşen ölümlerle, kargaşa ortamlarında kâtîlin açıkça belirlenemediğı durumlar ve hayvanların saldırısıyla gerçekleşen ölümlerde karar vericiler söz sahibi olmaktadır. Hayvan saldırısı sonucu öldürmelerde sorumluluk hayvanın sahibine ait olmaktadır. Geleneğe göre hakemler bu durumlarda karar vermekte yetkili olmaktadır ve onların vereceğı diyet gibi kararlara uyulmaktadır.⁸⁰⁷

⁸⁰⁴ el-Vâkıdî, a.g.e, c. 2, 715; Abdurrezzâk, a.g.e, c. 8, s. 164-167; İbn Ebî Şeybe, a.g.e, c. 15, 245.

⁸⁰⁵ Patricia Crone, **From Kavad To al-Ghazali: Religion, Law And Political Thought In the Near East, c. 600 - c. 1100**, Aldershot, Asghate, 2005., s. 157,158.

⁸⁰⁶ Thomas, **The Arabs**, s.13.

⁸⁰⁷ Cevâd Ali, a.g.e, c. 5, s. 587.

Hız. Peygamber'in pratiğinde kâtilin tespit edilmesi için çabaladığını görmekteyiz. Suçlanan kişinin sorgulanması öncelikli olarak yapılmakta ve ulaşılan kanaate göre hareket edilmektedir. Katil suçunu kabul ettiğinde gerekli hukuki işlem durumun gereklerine göre uygulanmaktadır. Medine'de bir cariyeyi taşla öldüren Yahudi bir şahsın durumu bu konuya önemli bir örnektir. Yaralı halde Hız. Peygamber'e getirilen kadın Yahudi'nin ismini veriyor ve suçlamayı kabul ettiğinde kadını öldürdüğü gibi kendisi de kafası taşla ezilerek öldürülüyor.⁸⁰⁸

Kâtilin tespitinin tartışmalı olduğu durumlarda Hız. Peygamber şahit istenmesi ya da yemine başvurulması gerektiğini ifade etmektedir. Şahit yerine cinayeti kimin işlediğine dair delillerin istendiğini de görmekteyiz. Yemin konusunda ise yapılacak yeminin tıpkı cahiliye uygulamasında olduğu gibi elli kişinin cinayeti kendilerinden birisinin işlemediğine dair yemin etmeleri gerekiyor. Bazı durumlarda yemine gerek bırakmadan ortak bütçeden yüz deve olan diyet miktarının ödendiğini de görmekteyiz.⁸⁰⁹

⁸⁰⁸ el-Buhârî, a.g.e, s. 1311.

⁸⁰⁹ el-Buhârî, a.g.e, s. 1315-1316.

SONUÇ

Kan davası töresi etkileşim içerisinde olduğu toplum ve bu toplumun yaşamını sağlayan tüm alanlara olan etkisiyle sadece tarihte meydana gelmiş bir kısım olayları etkilemenin ötesinde toplumun bizzat kendisini oluşturan yapıya şekil veren etkenlerin en önemlilerinden biri olmuştur. Bu etkileşim ilk bakışta kan davası töresinin baskın karakteri dolayısıyla daha çok onun etkin olduğu bir alan gibi görünse de güçlü bir şekilde birey ve toplum hayatında yer edinmiş olması belli birtakım gereksinimler hatta zorunluluklar sayesinde. Bireyler ve toplum kendi varlıklarını ancak kan davası töresine dayanarak güven içinde sürdürebilmiştir. Bu yönüyledir ki hem bireyler ve hem de toplum tüm yönleriyle kan davası töresine sahip çıkmış ve onunla var olmuşlardır. Pratikte, akıtılan kan için kan dökülmesi ya da diyet ödenmesi yoluyla sulh sağlanması kan davası töresinin bir vakıa olarak görünür olduğu kısımdır. Adi cinayet vakaları olmalarının ötesinde bu gerçeklik tarihe yön veren önemli bir araç olmasıyla üzerinde durulmayı hak eden önemli bir konudur. Kan davası töresi bireyin ve topluluğun güvenliğidir. Töre baştan aşağı ölümlerin önüne geçmek için güvenlik tedbirleriyle donatılmıştır. Güvenlik tehlikeye düşüp kişi ve toplum zarar gördüğünde bu zararın telafisi ve daha fazlasının engellenmesi de yine törenin gerekleri içerisinde.

Kan davası töresinin bireysel ve toplumsal alana yönelik tahakküm kurarak kendi varlığını dayattığı ya da bireyin ve toplumun kendi yaşamları için onu bir araç olarak var edip yaşatmış olmaları düşüncesi mukayeseli bir şekilde tartışılabilir bir konudur. Tartışmasız bir açıklıkla kendini gösteren gerçekse hem birey hayatında hem de toplum hayatında kan davası töresinin varoluşsal ve kurucu etkisinin olduğudur. Bireyin yaşamı ve düşüncesi bu törenin gereksinimlerine göre şekillenmiştir. Kişinin töre uğruna feda etmeyeceği şeyi yoktur. Aynı şekilde toplum; bireyin, ailenin, kabile veya sair geniş toplulukların tanımı, statüleri, görev ve yetkileri, bunların başta liderlik olmak üzere her türlü kamusal hiyerarşinin belirlenmesiyle sorumlulukları yönünden her aşamasında kan davası töresinin etkisi altındadır. Söz gelimi lider tüm safhalarıyla törenin gereksinimlerini gerçekleştirme

hususunda yetkin olan bir kişi olmak durumundadır. Bunun anlamı; gerek intikam almak için savaşçılık kabiliyeti, gerek dökülen kan için çıkacak bir savaşın önlenmesi ve gerekse kendi bütçesinden kan paralarını ödeyecek kabiliyette olmaktır. Aynı şekilde topluluğun asli ya da anlaşmalı üyesi olsun fark etmeyecek biçimde bireylerin içinde yaşadıkları toplulukla olan ilişkilerini de yine kan davası töresi belirlemektedir. Kendi topluluğundan olan kişiyi öldüren şahsın toplulukta varlığının devamı mümkün olmadığı gibi bireyin kendisinin öldürölmesi durumunda topluluğun da onun ve ailesinin haklarını koruma noktasında gerekenleri yapması bir zorunluluk olmaktadır. Bu gereksinim kabileler arası büyük savaşlara meydan verse de durum değişmemektedir.

Kan davası töresi insanın varoluş serüveniyle birlikte değerlendirilmelidir. Söz konusu olan atalardan devralınarak sürdürölren bir gelenektir ve bu gelenek ataların insan ve hayat tasavvurundan bağımsız değildir. Üzerinde çalışılan kültürde insanın kendisine dair olan tasavvuru onun müstesna değerini ifade eder. Bu tasavvur her halükârda kutsalla ilişkilidir ve kutsal bir yanı vardır. Bu kutsallık sadece bireyin kendi şahsi varlığıyla sınırlı olmaktan öte onun dahil olduğu topluluğun bütününün eşit derecede paylaştığı bir yüceliktir. Kan bu noktada hem sembolik hem maddi ortak varlığın bağdaştırıcı aracıdır. Aynı kan topluluğun bütün fertlerinin her birinin damarlarında aynı anda aynı sıcaklıkla akmaktadır. Hangi bireyden akarsa aksın bütün bireylerin canı aynı derecede yanar. Açılan yara tüm toplumun yarasıdır ve bu yara kapatılacaksa herkesin ortak müdahalesiyle kapanmalıdır. Akan kan aynı şekilde kirlenmişlik ve mahcubiyettir ki ancak kanla temizlenir.

İnsan, toplum ve bunların yaşamını dinden bağımsız görmek mümkün değildir. Tüm örf, adet ve geleneklerde olduğu gibi kan davası töresinde de dini anlayış etkin olarak kendini gösterir. Kan davası töresinin bizatihi kendisinin Arap toplumunun çok eski dönemleri için dini olmaktan öte bizzat dinin kendisi olduğu tartışılmış bir konudur. Böyle olmasa da onun çalıştığımız dönem içerisinde dini alanla birçok yönden ilişkili olduğuna tanıklık ediyoruz. Dini inanışlar ve kurumlar bu törenin daha çok sınırlandırılması yönünden pratik olarak işlev görmektedir. Dini gerçekliğin pratikteki bu özelliği onun sadece kan davası töresi için var olmasının ötesinde genel anlamda bütün bir insan varlığının güvenliğini korumaya yönelik

olmasıdır. Kutsal mekanlar ve aylar konusu ve dini ya da müteâl alanla ilişkili şahsiyetlerin bu bağlamdaki rolleri sınırlandırıcı bir mahiyete sahiptir. Diğer yandan kimi durumlarda dini birtakım pratiklerin kan davası töresinde kişinin intikamını alması için etkin araçlar olarak kullanıldıklarını da ifade etmek gerekmektedir. İntikam almak için yapılan yemin ve bu yeminin gereklerinden olup uzak durulacak şeylerin kişiyi intikama zorlaması dini yönlerdendir. Dolayısıyla intikam töresi birçok yönden dini alanla ilişkili bir gelenektir, demek hakkaniyetli bir yorumlamadır.

Kan davası töresiyle ortaya çıkan kimi durumların çözüme kavuşturulmasının hukuksal statüsü başlı başına incelenen bir husus iken konu hukuk olduğunda törenin kendisinin gelenekle belirlenen hukuki bir gereç olduğunu görmekteyiz. Öldürülen kişinin eksikliği içinde yaşadığı toplumun eksikliğini ifade ederken düşmanına karşı onu zayıflatmaktadır. Karşı taraftan öldürülen kişiye denk bir kimsenin öldürülmesi bir anlamda çatışan tarafların da gerek askeri ve gerekse başka alanlarda bozulan dengenin tekrar kazanılması anlamına gelmektedir. Töre sadece öldürme sonrası intikam süreçleri açısından değil ama daha çok ölümlerin meydana gelmesini engelleme yönünden de gerçek anlamda hukuki bir caydırıcılık işlevi görmektedir.

Hız. Peygamber'in risâlet döneminin ikinci yarısında Medine merkezli olarak kurmayı başardığı toplumsal yapı üzerinden gerçekleşen sosyal bir değişim ve inşâ sürecine tanıklık etmekteyiz. Bu dönemde başta inanç alanı olmak üzere çok farklı kesimlerin bir arada yaşadığı Medine'de barış içerisinde yaşamının sağlanması noktasında iyi düşünülmüş, kararlaştırılmış ve doğrudan problemleri çözmeye odaklı çalışmalar görülüyor. Mümin muhacirler ve Ensar'dan olan Müslümanlarla müşrikler, yine bu kabilelerden olan Yahudiler ve ayrıca bağımsız büyük Yahudi kabilelerinin ortak güvenliğinin sağlanması noktasında gösterilen en önemli çabanın Medine sözleşmesi olduğunu görüyoruz. Anlaşma yaşanacak bütün çatışmalarda merkezi otoriteyi yargılayıcı ve alınacak yargısal kararları uygulamada yegâne sorumlu haline getiriyor, her türlü bireysel inisiyatifin önüne geçmeyi hedefliyordu. Güvenliğin ana tema olduğu bu anlaşmada kan davası töresi önemli bir problem olarak ele alınıyor. Törenin köklü geleneği büyük ölçüde korunsa da bu anlaşma için her türlü problemin çözüm merciinin Hız. Peygamber olması önemli bir noktadır.

Çalışma boyunca sıkça başvurulmuş ve değerlendirilen bu sözleşmenin konumuz açısından önemi Hz. Peygamber'in önemli toplumsal bir problem olarak bu töreyi gündemine alması ve bu alanda düzenlemeye gitmiş olmasıdır. Konu yeni oluşan toplumun en önemli problemi olarak değerlendirilmiştir.

Gerek Kur'an ayetleri ve gerekse Hz. Peygamber'in sünneti göstermektedir ki, İslam insanın yaşamasını önceleyen bir yaklaşım içerisinde. Kan davası töresinin öldürülen kişiye karşılık olarak öldürmeyi mubah gören kısmı önemli bir değişiklik İslami dönemde hataen olmaması şartıyla sadece kâtilin öldürülmesine imkân verecek şekilde düzenlenmiştir. Affetmeyi özendirirken daha önce de var olan diyet söz konusu olduğunda bunun örfi göre düzgünce verilip alınmasını esas saymıştır. İslam'ın sosyal yapıyı dönüştürmek için büyük bir çabasının olduğu ilk bakışta anlaşılabilecek bir husustur. Ancak yeni bir toplum düzenine yönelik olan bu çabanın bir anda bütün bir geçmişin yerleşik düzenini alaşağı etmesinin mümkün olmadığını, aslında bunun makul de olmadığını görmek gerekiyor. Hatta İslam'ın köklü olarak geçmişten gelen sosyal hukuki düzeni bütünüyle değiştirmek isteyip istemediği hususunda değerlendirmelerin yapılması gerektiğinin de altını çizmek isteriz. Çalışmanın kapsamını aşan bu hususu kendi alan araştırmacılarına bırakarak şu tespiti yapmakla yetinmek gerektiğini düşünüyoruz: İslam dini alana yön verirken onunla paralel sosyal yapıya da müdahale etmiştir. Kan davası töresi de bu yönüyle önemlidir. İslami dönemde toplumsal yapıya müdahaleye gösterilebilecek en belirgin örneklerden birinin bu töre üzerinden gerçekleşmiş olduğu hususu yadsınamaz bir gerçektir.

Haz. Peygamber'in Medine'de meydana getirdiği toplumun eski kabile düzeni ve hatta kabilelerin hilflerle oluşturdukları geniş yapılardan farklı yönleri vardı. Yeni düzende din toplumsal yapının bütün bireyleri ile birlikte onları bir arada tutan yegâne ortak değer haline gelmişti. Artık her kabilenin dini değil bütün kabilelerin ortak dinleri vardı ve bu din onları hep birlikte ortak hedefte çaba harcamaya çağırıyordu. Kan davası töresinde katl durumunda kabile topluluğuna düşen vazife İslami dönemde bütün bir toplumun üzerinde bir yükümlülük olmaktadır. Bu adım göz ardı edilmemesi gereken kritik bir noktadır. Artık öldürülen kişi geniş topluluğun bir ferdidir ve onun kanı herkesin ortaklaşa hesabını sorması gereken bir kandır.

Diğer yandan pratikte katile uygulanacak hukuki işlemin niteliğine ölen kişinin ailesinin karar vermesi durumlarının devam ettiğini görmekteyiz. Bu durum konunun geniş toplumsal yapının sorumluluğundan çıktığı ya da bunun dışında değerlendirildiği anlamına gelmemektedir. Yeni durumda bir otorite vardır. Bu otoritenin şahsında temsil edildiği topluluk katili bulup getirir ve yargılar. Sonrasında kasti olarak işlenmiş suç kesinleştğinde maktulün yakınlarının kişinin öldürülmesi, affedilmesi ya da diyet karşılığı anlaşılması yönünde karar vermesi istenmektedir. Kur'an ve sünnet uygulamaları yönünden durum tamamıyla yenidir.

Kabile bireyi için kendi topluluğundan olanların canlarının kutsal olduğu ve dokunulmazlığı konusu İslam toplumunda bütün insanlara teşmil edilmektedir. İslam öncesi anlayışta kişi için kendi topluluğundan olmayan kimsenin, eğer bu kimse yeminlerle kendisi ya da topluluğuyla anlaşma yapılan biri de değilse, canı ve çoluk çocuğu dahil sahip olduğu her şey bir diğerinin müdahale edeceği alanı oluşturuyordu. Cana kıymak onun için ne dinen ne de vicdanen kötü olan bir durumdu. Mekke'de bütün bir Müslüman topluma veda haccında hitap ederken Hz. Peygamber kabilelerinden bahsetmeksizin bütün Müslümanların canlarının ve mallarının kutsallığını ve dokunulmazlığını ilan etmiştir. Doğrudan kan davaları töresini de ilga etmiştir. Sosyal hayata bu ilkenin yansımalarının ne ölçüde olduğu elbette tartışılabilir ama yapılmak istenen tam olarak budur.

Kan davası töresini incelemek, onun tarihin bir evresindeki durumunu ve günümüzde devam eden yansımalarını anlamamızı sağlamanın ötesinde Hz. Peygamber'in mücadelesini ve İslam'ın bir din olarak toplumsal alana olan etkisini de kavramak bakımından oldukça değerli imkanlar sunmaktadır. Gerek doğrudan törenin kendisi ve gerekse ilişkili olduğu kurumsal yapılar toplumsal organizmayı bir bütün olarak etkilemektedir. Bu etki toplumsal yapının kuruluşunu ve düzenini belirleme noktasında etkili olduğu gibi yaşayan canlı bir süreçte toplumsal düzenin her bir kısmında tezahür eden etki ve sonuçlara da sahiptir. Birey ve toplum yaşamını ilkeleriyle düzenleyen İslam'ın doğduğu tarihsel sosyal çerçeve içerisinde sağlıklıca düşünme ve anlama noktasında törenin bilinmesi fevkalade ehemmiyeti haizdir. Bu durum İslami ilimler için de son derece geçerlidir. Tefsir, hadis, fıkıh gibi ilim alanlarında çalışan ya da bu eserlerden faydalanan kimselerin kan davası töresini

bilmesi onlara üzerinde çalıştıkları konuyu şümullü şekilde anlama imkânı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

Abdulhamîd, Abdulhamîd el-Seyyid Muhammed:	Kitâb el-Se'r Beyne Fevdâ ve Dustûr el-İslâm , Kahire, el-Mektebe el-Ezheriyye et-Turâs, 2003.
Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Omar el- Bağdâdî (1093/1682):	Hizânetu' l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab (nşr.), I-XIII, Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1997.
Abdullah, Şehle Burhan:	ed-Da've'l-İslamiyye Ve Hayatü'l-Bedâve Münzü ve Hatta Hurûbi'r-Ridde , Beyrut, Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2008.
Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö.211/827):	Tefsîru Abdurrezzâk (nşr. Mahmûd Muhammed Abduh), I-III, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö.211/827):	el-Musannef (nşr. Heyet), Kahire, Dâru't-Te'sîl, 2015.
el-Âbî, Ebû Sa'd ManSûr b. el-Huseyn er-Râzî (ö.421/1030):	Nesru'd-Durri fî'l-Muhâdarât (nşr. Hâlid Abdulğani Mahfût), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
Âdem b. Ebî İyâs, Ebû'l- Hasen Âdem b. Ebî İyâs (ö.221/836):	Nuzhetu'l-Umem fî'l-Acâ'ib ve'l-Hikem (nşr. Muhammed Zeynim), Kâhire, Mektebetu Medbûlî, 1995.
Ahmad (ö. 1947), Ziauddin:	"The Concept of Jizya in Early Islam," Islamic Studies , 1975: 293-305.
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856):	el-Musned (nşr. Heyet), I-XII, Cemiyyetu Mukniz, 2010.
Aladieh, Salamah Salih Sylayman:	Meccan Trade Prior To The Rise of Islam , Durham, Durham theses, Durham University, 1991.
Aldeek, Ihsan, el-Hâma ve el-Sadâ, Sadâ el-Rûh fî el-Şi'r el-Câhilî:	"el-Hâma ve el-Sadâ, Sadâ el-Rûh fî el-Şi'r el-Câhilî," Mecelle Câmia el-Necâh el-Ebhâs - el-Ulûm el- İnsâniyye , c. 13, Sayı 2, 1999, s. 626-679. http://search.mandumah.com/Record/75271
Algül, Hüseyin:	"Haram Aylar," TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, c. 16, 105-106.
Algül, Hüseyin:	"Muâhât," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 2005, c. 30, s. 308-309,
Ali, Cevâd:	el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm , 10 cilt, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980
Alîyyul-Kârî, Ebu'l- Hasen Nûruddîn Alî el- Mollâ (ö.1014/1605):	Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh (nşr.), I-IX, Beyrût - Lubnân, Dâru'l-Fikr, 2002.

Alûsî (ö. 1924), Mahmud Şükrî:	“Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyatihâ ve Hudûdü'l-Âsî elletî Yertekibuhâ Ba'duhum,” Jurnal of the Iraq Academy , 1984: 3-85.
el-Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd (1857-1924):	Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab , Kahire, Dar el-Kutub El-Mısırî, 2012.
Amâsî, Muhammed b. Kâsım b. Ya'kûb el-Amâsî el-Hanefî, Muhyî'd-Dîn, İbnu'l-Hatîb Kâsım (940/1534):	Ravdu'l-Ahyâr el-Muntahab min Rebî'î'l-Ebrâr (nşr.), Halep, Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1423H.
Âmir b. et-Tufeyl, Ebû Alî 'Âmir b. et-Tufeyl el-Âmirî (ö.11/633):	ed-Divân.
Amr b. Kulsûm, Ebû'l-Esved Amr b. Kulsûm et-Tağlibî (ö.hö39/584):	ed-Divân (nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb), Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
Anderson (ö. 1994), James Norman Dalrymple:	“Homicide in Islamic Law,” Bulletin of the School of Oriental and African Studies , University of London, 1951: 811-828.
Antere b. Şeddâd, Antere b. Şeddâd el-Absî (22/602):	ed-Divân.
Apak, Adem:	Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu , İstanbul, KURAMER, 2017.
Apak, Adem:	Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet , İstanbul, Ensar Neşriyat, 2016.
Arjomand (d. 1946), Said Amir:	"Revolution in Early Islam: The Rise of Islam as a Constitutive Revolution," Islam in Process Historical and Civilizational Perspectives içinde, yazar Johann P.; Salvatore, Armando; Stauth, Georg Arnason, 125-157, Bielefeld, transcript Verlag, 2015.
Arjomand (d. 1946), Said Amir:	“The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma,” International Journal of Middle East Studies , 2009: 555-575
Ayoub (d. 1935), Mahmoud	“Dhimmah in Qur'an and Hadith [with Commentary],” Arab Studies Quarterly , 1983: 172-191.
Azhari, Rusli:	“The Role of Musalahah in Conflict Resolution: A Historical Perspective,” Hunafa: Jurnal Studia Islamika , 2013: 203-220.
al-Azmeh (d. 1947), Aziz:	The Emergence Of Islam In Late Antiquity: Allah And His People , New York, Cambridge University Press, 2014.

el-Bağdâdî, Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer (ö.337/949):	Nakdu's-Şi'r , İstanbul, Matba'atu'l-Cevâ'ib, 1885.
el-Bağdâdî, Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer (ö.337/949):	Nakdu's-Şi'r , Matba'atu'l-Cevâ'ib, İstanbul, 1885.
Barış, Mustafa Necati:	Cahiliye'den Hz. Ömer'e Yargı , Ankara, İlahiyat Yayınları, 2020.
Bardakoğlu, Ali:	"Kasâme", TDV İslâm Ansiklopedisi , c. 24, s. 528-530., İstanbul, 2001.
Bardakoğlu, Ali:	"Diyet," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1994, c. 9, s. 473-479.
Barmash (d. 1966), Pamela:	"Blood Feud and State Control: Differing Legal Institutions for the Remedy of Homicide During the Second and First Millennia B.C.E.," Journal of Near Eastern Studies , 2004: 183-199.
el-Bâşânî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevîş (ö. 401/1011):	el-Bâşânî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevîş, Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs , Mekke, Maktaba Nazar Mustafa al - Baz, 1999.
Bekrî (ö. 487/1094), Ebû Ubeyd:	Câhiliye Arapları , Çev. Levent Öztürk. İstanbul, İz Yayıncılık, 1988.
el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö.279/893):	Ensâbu'l-Eşrâf (nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî), I-XIII, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1996.
el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî (ö.458/1066):	es-Sunenu'l-Kubrâ (nşr. Abdullâh et-Turkî), I-XXII, Kahire, Merkezu Hicr, 2011.
el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî (ö.458/1066):	Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), I-XV, Karaçi, 1991.
el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî (ö.458/1066):	Delâ'ilü'n-Nubuvve (nşr. Abdu'lmu'tî Kal'acî), I-VII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân, 1988.
Bloch (ö. 1944), Marc:	Feudal Society: Volume I, The Growth of Ties of Dependence , London, New York, Routledge, 1989.
Bodur, Harun:	Çeşitli Boyutlarıyla Kan Davası ve Namus Cinayetleri , İstanbul, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
Bosworth (ö. 2015), Clifford Edmund:	"Bu'âth," Encyclopaedia of Islam, Second Edition , 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/

	1573-3912 islam SIM 1487 (Erişildi, 16,04,2020)
Bozkurt (ö. 2017), Nebi:	“Emân,” TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1995, c. 11, s. 75-77.
Bravmann (ö. 1977), Meir Max – Rippin, Andrew (ö. 2016):	The Spiritual Background of Early Islam: Studies In Ancient Arab Concepts , Leiden; Boston, Brill, 2009.
el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî:	Sahhîh Buhari , al-Riyad, Baytû'l-Efkâr al-Düveliyye li'n-Neşr, 1998.
el-Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd et-Tenûhî et-Tâ'î (ö.284/897):	el-Hamâse (nşr. Muhammed İbrâhîm Huvvar, Ahmed Muhammed 'Ubeyd), Abu Dabi, Hey'etu Ebû Zabî, 2007.
Bulaç, Ali:	Medine Sözleşmesi , İstanbul, Çıra Yayınları, 2020.
Burckhardt (ö. 1817), Johann Ludwig:	Notes On The Bedouins And Wahabys: Collected During His Travels In The East , London, H. Colburn and R. Bentley, 1831.
el-Cabiri (ö. 2010), Muhammed Abid:	İbn Haldûn'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet , İstanbul, Mana Yayınları, 2018.
el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö.255/869):	el-Hayevân (nşr.), I-VII, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî (ö.255/869):	el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân (nşr.), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1989.
Caskel (ö. 1970), Werner:	“The Bedouinization of Arabia,” The Arabs and Arabia On The Eve Of Islam içinde, yazar F. E. Peters, 36-46. Abingdon, Oxon, Routledge, 2017.
Cerîr, Cerîr b. Atiyye el-Kelbî (ö.110/728):	Dîvânu Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb (nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Taha), Kahire, Dâru'l-Me'ârif.
el-Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Haneffî (ö.370/981):	Âhkâmu'l-Kur'ân (nşr. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Beyrut, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1405H.
Chehata, Chafik:	“Dhimma,” Encyclopaedia of Islam, Second Edition Düz.: Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs P. Bearman. 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1824 (erişildi: 12 16, 2019).
Chelhod (d. 1919), Joseph:	el-Edâhî inde'l-Arab: Ebhasun Havle Tetavvüri Şeâiri'l-edâhi Tabiatuha Ve Vazifetaha Fi Garbi'l-Cezireti'l-Arabiyye , Çev. Yusuf Şülhud, Beyrut, Darü't-Talia, 2013.
Cole (d. 1941), Donald	Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of

Powell:	The Empty Quarter , Chicago, Aldine Pub. Co., 1975.
Cook (ö. 1949), Stanley Arthur:	The laws of Moses and the code of Hammurabi , London, A. and C. Black, 1903.
Crone (ö. 2015), Patricia:	From Kavad To al-Ghazali: Religion, Law And Political Thought In the Near East, c. 600 - c. 1100 , Aldershot, Asghate, 2005.
Crone (ö. 2015), Patricia:	Meccan Trade And The Rise of Islam , Princeton, Princeton Univ. Press, cop., 1987.
el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman (ö.471/1079):	Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver (nşr. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Huseyn, İyâd Abdullatîf el-Kaysî), I-IV, İngiltere, 2008.
Çağatay (ö. 2000), Neşet:	İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı , Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
Çelebi, İlyas:	"Kâhin," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 2001, c. 24, s. 171-172.
Çelik, Ali:	İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları , İstanbul, Beyan Yayınları, 2004.
Çelikkol, Yaşar:	İslâm Öncesi Mekke , Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
Çubukçu, Asri:	"Buâs," TDV İslâm Ansiklopedisi , Cilt 6, s. 340, İstanbul, 1992.
Dâvûdu'l-Antâkî, Dâvûd b. Omar el-Antâkî el-Ekmeh (ö.1008/1599):	Tezyînu'l-Esvâk fî Ahbârî'l-Uşşâk (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Hilal, 1986.
Demircan, Adnan:	Cahiliye Arapları , İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.
Demircan, Adnan:	İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap - Mevali İlişkisi , İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.
Demircan, Adnan:	İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi , İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.
Demircan, Adnan:	Kabile Topluluklarından Akide Toplumu , İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.
ed-Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ b. Alî ed-Demîrî eş-Şâfi'î (808/1406):	Hayâtu'l-Hayevân el-Kubrâ (nşr.), I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, H.1424.
Dindi, Emrah:	Kur'an'da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyaletkitk İlişkisi , Ankara, Anakra Okulu Yayınları, 2017.
Denny, Frederick M.:	"Ummah in the Constitution of Medina," Journal of Near Eastern Studies , 1977: 39-47.
Dickson (ö. 1959), Harold Richard Patrick:	The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sau'di Arabia , London, George

	Allen & Unwin Ltd., 1967.
ed-Dîneverî (ö. 276/889), Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe:	el-Mesâ'il Ve'l-ecvibe Fi'l-hadîs Ve'tefsîr , (nşr. Mervan Atiye, Muhsan Hrâbe) Dar-u İbn-i Kesir li't-Tabâa li'n-Neşr ve't-Tevzi', Şam, 1990
Diyâeddîn İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Diyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö.637/1240):	el-Meselu's-Sâîr fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâî'r (nşr. Ahmed el-Havfî, Bedevî Tabâne), I-IV, Kahire, Dâru Nehdati, 1973.
Diyâeddîn İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Diyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö.637/1240):	el-Câmi'u'l-Kebîr fî Sînâ'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr (nşr. Mustafâ Cevâd), Bağdat, Matba'atu'l-Mecma'u'l-İlmî, 1375H.
Donner (d. 1945), Fred McGraw:	The Early Islamic Conquests , Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981.
Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Merrâr (ö.206/822):	Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'a (nşr. Abdulmecîd Hemmû), Beyrut, 2001.
Ebû Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi (ö. 275/889):	es-Sünen , Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2005.
Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit (ö.150/767):	el-Vasıyye (nşr. Cemîl Abdullâh), 2009.
Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî (ö.745/1344):	el-Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvid), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh (ö.395/1005 civarı):	Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye (nşr.), Kum, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412H.
Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh (ö.395/1005 civarı):	es-Sînâ'ateyn (nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, el-Mektebetu'l-UnSuriyye.
Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh (ö.395/1005 civarı):	el-Evâil (nşr.), Tantâ, Dârü'l-Beşîr, 1408H.
Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî (ö.350/961):	Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb (nşr. Ahmed Muhtâr Umer), I-IV, Kâhire, Müessesetü dâri's-şa'b li's-sahâfe, 2003.

Ebû Mansûr es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se‘âlibî (ö.429/1038):	Hâssu'l-Hâss (nşr. Hasen el-Emîn), Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Hayât.
Ebû Mûsâ el-Medîni, Ebû Mûsâ Muhammed b. Omer el-İsbehânî (ö.581/1185):	el-Mecmû‘u'l-Muğîs fî Ğarîbî'l-Kur‘ân ve'l-Hadîs (nşr. Abdulkerîm el-Azbâvî), I-III, Mekke,1406-1408.
Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el- Fârâbî (ö.393/1003):	Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye (nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr), I-VI, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l- Melâyîn, 1987.
Ebû Nu‘aym, Ebû Nu‘aym Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el- İsbehânî (ö.430/1039):	Ma‘rifetu's-Sahâbe (nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî), I- VII, Riyâd, Dâru'l-Vatan, 1998.
Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdil‘azîz b. Muhammed el-Endelusî (ö.487/1094):	Semtu'l-Lâlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî (nşr. Abdul‘azîz el-Meymenî), I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdil‘azîz b. Muhammed el-Endelusî (ö.487/1094):	et-Tenbîh ‘alâ Evhâm Ebî Alî fî Emâlih (nşr. Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye - Merkezu Takkîki't-Turâs), Kâhire, Matba‘atu Dâru'l-Kutubi'l- Mısriyye, 2000.
Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el- Herevî (ö.224/839):	Garîbu'l-Hadîs (nşr. Huseyn Muhammed Şeref), Kahire, 1984.
Ebû Zekerîyyâ et- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî (ö.502/1109):	Şerhu Dîvânî'l-Hamâse , Beyrût, Dâru'l-Kalem, 2000.
Ebû Zekerîyyâ et- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî (ö.502/1109):	Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr (nşr.), Mısır, İdaretü'd- Dıba'ati'l-Müniriyye, 1352H.
Ebû'l-Alâ‘ el-Ma‘arrî, Ebû'l-Alâ‘ Ahmed b. Abdullâh b. Suleymân b. Muhammed b. Suleymân (ö.449/1057):	Mu‘cizu Ahmed (Şerhu li-Dîvânî'l-Mutenebbî).
Ebu'l-Feth el-Abbâsî, Ebu'l-Feth Abdurrahîm b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî (963/1556):	Me‘âhidu't-Tensîs ‘alâ Şevâhidi't-Telhîs (nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), I-II, Beyrût, Âlimu'l-Kutub.

Ebu'l-Kâsım Zeyd bin Ali el-Fârisî, (H. 467):	Şerhu Kitâb el-Hamâse Lilfârisî , Beyrut, Dâr el-Evzâî, 2017.
Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî:	Kitâbü'l-Egâni , 10 cilt, Beyrut, Daru Sadr, 2008.
el-Erbîlî, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî (İbnü'l-Müstevfî ismiyle maruf) (ö. 637/1239):	en-Nizâm fî şerhi şî'ri'l-Mütenebbî ve Ebî Temmâm , (nşr. Halef Reşîd Nu'mân), I-V, Bağdad, 1989-1992.
el-Esterâbâzî, Necmu'l-E'imme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâzî el-Ğaravî es-Semnâkî (ö. 688):	Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib (nşr. Hey'et), Beyrût, 1975.
Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö.370/981): el-	ez-Zâhir fî Ğarîbi Elfâzi's-Şâfi'î (nşr. Mes'ud Abdu'l-Hamîd esSa'denî), Kahire, Dâru't-Talâ'î.
el-Ezherî, Ebû ManSûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö.370/981):	Tehzîbu'l-Luĝa (nşr. Muhammed Avd Mir'ab), I-VIII, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
ez-Ezrakî (ö. 250/864 [?]), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah:	Ahbâru Mekke Ve Mâ Câne Fîhâ Mine'l-Âsâr , Mekke, Mektebetül-Esediyye, 2003.
Fabiatti (ö. 2017), Ugo:	"The Role Played by the Organization of the "Hums" in the Evolution of Political Ideas in Pre-Islamic Mecca," Proceedings of the Seminar for Arabian Studies , 1988: 25-33.
Fâsî, Ebû 't-Tîb Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Fâsî (ö.832/1429):	Şifâu'l-Ğarâm bi Ahbâri'l-Beledi'l-Harâm (nşr.), I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
el-Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib (ö.110/728):	ed-Dîvân (nşr. Alî Fâ'ûr), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
el-Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî (ö.207/823):	Me'ânî'l-Kur'ân (nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr.), I-III, Mısır, Dâru'l-Mısriyye.
el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Alî es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî (ö.986/1578):	Mecma'u Bihâri'l-Envâr fî Garâ'ibi't-Tenzîl ve Letâ'ifi'l-Ahbâr , I-V, Haydarâbâd, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1967.
Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî (ö.770/1369 civarı),	el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr (nşr.), I-II, Beyrût, el-Mektebetu'l-İlmiyye.

Friedmann (d. 1936), Yohanan:	"Dhimma," Encyclopaedia of Islam, Three , Düz.: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson Kate Fleet. 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26005 (erişildi: 12 16, 2019)
Furr, Ann:	"Tribal Customary Law in Jordan," South Carolina Journal of International Law and Business , 2008: 17-34.
Galîl, İmân:	Şi'r el-Se'r İnde Şâirât el-Asr el-Câhlî , Cezayir, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Gennep, Arnold Van (ö. 1957):	The Rites of Passage , Chicago, University of Chicago Press, 1960.
Gerçek, Leyla Çakıcı:	Hukuk ve Adli Bilimler Açısından Kan Gütme Saiki İle İşlenen Adam Öldürme Suçu , İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, 2003.
Goto, Akira:	"An Aspect of Arab Society of the Early Seventh Century," Orient , 1976: 75-88.
Goto, Akira:	"The Constitution of Medina," Orient , 1982: 1-17.
Grunebaum, Gustave Edmund Von (ö. 1972):	"The Nature Of Arab Unity Before Islam," Arabica , Haziran 1963: 5-23.
Guraya, Muhammad Yusuf:	"Judicial Institutions in Pre-Islamic Arabia," Islamic Studies , 1979: 323-349.
Günaltay, Mehmet Şemsettin (ö. 1961):	İslam Öncesi Araplar ve Dinleri , Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
el-Halebî, Ebû'l-Ferec Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Nûreddîn b. Burhâneddîn (ö.1044/1634):	İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn (nşr.), I-III, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427H.
el-Hâlidiyyân, Ebû Bekr el-Hâlidiyyân Muhammed b. Hâşim el- Hâlidî (ö.380/990), ve Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim el-Hâlidî (ö.371/982):	Hamâsetu'l-Hâlidiyyîn bi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir min Eş'âri'l-Mutekaddimîn ve'l-Câhliyyîn ve'l-Muhadramîn (nşr. Muhammed Alî Dakke), Suriye, Vezâratu's-Sekâfe, 1995.
Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el- Usfurî (ö.240/855):	Tabakâtu Halîfe b. Hayyât (nşr. Suheyl Zekkâr), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1993.
Hallaq (d. 1955), Wael B.:	The Origins And Evolution of Islamic Law , New York, Cambridge University Press, 2005.
Hamîdullah, Muhammad (ö. 2002):	"Administration of Justice in Early Islam," Islamic Culture , 1937: 163-171.
Hamîdullah, Muhammad (ö. 2002):	The First Written Constitution In The World An Important Document Of The Time Of The Holy Prophet , Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1975.
Hamîdullah, Muhammad (ö. 2002):	"İlâf", TDV İslâm Ansiklopedisi , Cilt. 22, s. 63., İstanbul, 2000.

Hamîdullah, Muhammad (ö. 2002):	“Hilfû'l-fudûl”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, c. 18, s. 31-32.
Hammurabi (mö. 1750):	Oldest Code Of Laws In The World: The Code Of Laws Promulgates By Hammurabi , (çev. C. H. W. Johns). King of Babylon, b.c. 2285-2242, Edinburgh, T. & T. Clark, 1903.
el-Hansâ', Tumâdır binti Amr es-Selemiyye (ö.24/645):	ed-Dîvân (nşr. Hamdû Tummas), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2004.
Haq, Ziaul:	“Inter-Regional and International Trade in Pre-Islamic Arabia,” Islamic Studies , 1968: 207-232.
Hardy, Michael James Langley:	Blood Feuds And the Payment of Blood Money in the Middle East , Leiden, E.J. Brill, 1963.
el-Hasen el-Yûsî, Ebû Alî Nûru'd-Dîn el-Hasen b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî (1102/1691):	el-Muhâdarât fî'l-Luğa ve'l-Edeb.
el-Hâşimî, Ahmed bin İbrahim bin Mustafa (ö.h.1362):	Cevahir'ul Edeb fî Edebiyât ve İnşâi Luğa el-Arabiye , Beyrut, Müessese el-Maârîf.
el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî (ö.388/998):	Ğarîbu'l-Hadîs (nşr. Abdulkerîm İbrâhîm el-Azbâvî), I-III, Dîmeşk, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1982.
el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî (ö.388/998):	Me'âlimu's-Sünen , el-Matba'atu'l-İlmiyye, Haleb, 1932
el-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn (ö. 224/838):	Tehzîbu Kitâbi Cemheretu'n-Neseb , Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
Hitti (ö. 1978), Philip Khuri:	History Of The Arabs: From The Earliest Times To The Present , London, Macmillan, 1970.
Hoyland, Robert G.:	Arabia And The Arabs: From The Bronze Age To The Coming Of Islam . London; New York, Routledge, 2002.
Hoyland, Robert G.:	“The Earliest Attestation of the Dhimma of God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60s ah/680 CE),” Islamic Cultures, Islamic Contexts Essays in Honor of Professor Patricia Crone içinde, ed. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein ve Robert Hoyland, 55-73. Leiden, Brill, 2015.
Humphreys, R. Stephen (d. 1942):	Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: From Arabia To Empire , Oxford, Oneworld Publications Cop., 2006.

Hüseyin, Algül:	"Ficâr," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1996, c. 13, s. 52.
Hüseyin, Algül:	"Hilfû'l-mutayyebîn" TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1998, c.18, s. 32-33.
Ibrahim, Mahmood:	"Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca," International Journal of Middle East Studies , 1982: 343-358.
Inayatullah, Shaikh:	"Pre Islamic Arabian Thought," Cilt 1, A history of Muslim philosophy içinde, yazar M. M. Sharif, 126-135, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1963.
Ioh, Hideyuki:	"The Calendar in Pre-Islamic Mecca," Arabica Journal of Arabic and Islamic Studies , 22 Temmuz 2014: 471-513.
İbn Abbâs, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Abbâs b. Abdulmuttalib el-Kureşî el-Hâşimî (ö.68/688):	Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak (Ğarîbu'l-Kur'ân fî Şi'ri'l-Arab) .
er-İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih (ö.328/940):	el-Ikdu'l-Ferîd (nşr.), I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö.463/1071):	ed-Durer fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Sîyer (nşr. Şevkî Dayf), Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1966.
İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö.463/1071):	el-İnbâh 'alâ Kabâîli'r-Ruvâh (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâc ed-Dîn Omar b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî (ö.775/1374):	el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid), I-XX, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
İbn Durustevyeh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Muhammed b. Durustevyeh b. el-Merzubân (ö.347/958):	Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihi (nşr. Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Kâhire, Meclisu'l-a'lâ li şüûni'l-İslâmiyye, 1998.
İbn Ebî Âsim, Ebû Bekr b. Ahmed eş-Şeybânî (ö.287/900):	ed-Diyât (nşr. Abdulmun'im Zekerîyyâ), Riyad, Dâru's-Samî'î, 2003.
İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî (ö.327/938):	Tefsîru'l Kur'ânî'l-Azîm (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Riyad, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998.

İbn Ebî Nasr el-Hamîdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Fetûh el-Hamîdî b. Ebî NaSr (ö.488/1095):	Tefsîru Garîbi mâ fî'S-Sahîhayn (nşr. Zubeyde Muhammed), Kahire, Mektebetu's-Sunne, 1995.
İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî (ö.235/850):	el-Musannef (nşr. Sa'd b. NâSır eş-Şetrî), I-XXV, Riyad, Dâru Kunûzi İşbilîyâ, 2015.
İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni (ö.395/1005):	Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa (nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-VI, Dimaşk, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 2002.
İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî (ö.245/860):	el-Munemmak fî Ahbâri Kureys (nşr. Hurşîd Ahmed Fârûk), Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1985.
İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî (ö.245/860):	el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Beyrut, Dâru'l- Âfâki'l-Cedîde.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Admed b. Alî el-Askalânî (ö.852/1448):	Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî (nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb), I-XIII, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1959.
İbn Hadîde, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Abdurrahman el-Ensârî (ö.783/1381):	el-Misbâhu'l-Mudî fî Kuttâbi'n-Nebiyyi'l-Ummî ve Rusulihî ilâ Mulûki'l-Ardî min Misbâhu'l-Mudî fî Kuttâbi'n-Nebiyyi'l-Ummî ve Rusulihî ilâ Mulûki'l-Ardî min Arabiyyin veAcemî (nşr. Muhammed Azîmu'd-Dîn), I-II, Beyrût, Âlemu'l-Kutub.
İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406):	Tarih İbn Haldûn , Düz.:Halil Şehhade ve Sübeyl Zekkar. 8 cilt. Beyrut, Dar el-Fikr, 2001.
el-İbn Hicce el-Hamevî, Takiyu'd-Dîn Ebû Bekir b. Alî b. Abdullâh b. Hicce el-Hamevî el-Ezrârî (837/1434):	Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb (nşr. Assâm Şakîv), I-II, Beyrût, Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004.
İbn Hicce el-Hamevî, Takiyu'd-Dîn Ebû Bekir b. Alî b. Abdullâh b. Hicce el-Hamevî el-Ezrârî (837/1434):	Semerâtu'l-Evrâk fî'l-Muhâdarât (nşr.), I-II, Mısır, Mektebetu'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833):	es-Siretü'n-Nebeviyye , Düz.: Amr Abdüsselam Tedmuri, Beyrut, Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (ö. 151/768):	es-Siretü'n-nebeviyye , Düz.: Ahmet Ferit el-Mezit. Beyrut, Dar el-Kutub el-İlmiye, 2004.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	Garîbu'l-Hadîs (nşr. Abdullâh el-Cebbûrî), I-III, Matba'atu'l-Ânî, Bağdâd, 1977.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	el-Cerâsîm (nşr. Muhammed Câsim el-Hamîdî), I-II, Dımeşk Vezâratu's-Sekâfe.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâtî'l-Me'ânî (nşr. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr), I-III, Haydarâbâd, Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1949.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	eş-Şi'r ve's-Su'arâ' , I-II, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1945-50.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	Te'vîlu Muşkilî'l-Kur'ân (nşr. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	el-Ma'ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1992.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/890):	Garîbu'l-Hadîs (nşr. Abdullâh el-Cebbûrî), I-III, Bağdâd, Matba'atu'l-Ânî, 1977.
İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311):	Lisan al-Arab , Beyrût, Dâru Sâdir, 1993.
İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' (ö.230/845):	et-Tabakât (nşr. Alî Muhammed Omer), I-XI, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 2001.
İbn Sîde, Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî (ö.458/1066):	el-Muhassas (nşr. Halîl İbrâhîm Ceffâl), I-V, Beyrût, Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 1996.
İbn Sîde, Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî (ö.458/1066):	el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam (nşr. Abd el-Hamîd Hendâvî), I-X, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (ö.728/1328):	Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî's-Şî'a el-Kaderiyye (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî (ö.197/813):	Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi (nşr. Miklos Muranyi), I-III, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî (ö.197/813):	el-Muvattâ' (nşr. Hişâm İsmail es-Sînî), ed-Demmâm, Dâru İbni'l-Cevzî, 1999.
İbn. Furrece, Muhammed b. Hamad b. Muhammed b. Abdullâh b. Mahmûd b. Furrece el-Burûcerdî (ö.455/1063):	el-Fethu 'alâ Ebî'l-Fethi (nşr. Abdükerîm ed-Duceylî), Bağdâd, Dâru's-Şuûni's-Şekâfiyyeti'l-Âmme, 1987.
İbn. Reşîk el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî (ö.463/1071):	el-Umde fî Mehâsini's-Şî'r ve Âdâbihi (nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), I-II, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1981.
İbn. Sa'd el-Hayr, Ebû'l-Hasan Alî b. İbrâhîm b. Muhammed b. Îsâ b. Sa'd el-Hayr el-EnSârî (ö.571/1176):	el-Karat 'alâ'l-Kâmil ve Hiye't-Turar ve'l-Havâşî 'alâ'l-Kâmil li'l-Muberred.
İbn. Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî (ö.466/1074):	Sirru'l-Fesâhe (nşr.), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî (ö.597/1201):	Keşfu'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn (nşr. Alî Huseyn el-Bevvâb), I-IV, Riyâd, Dâru'l-Vatan.
İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (ö.328/940):	ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs (nşr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin), I-II, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1992.
İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî (ö.630/1233):	Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe (nşr. Âdil Ahmed er-Rufâ'î), I-VIII, Beyrut, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
İbnu'l-Esîr, Mecdu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (ö.606/1210):	en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Beyrût, el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
İbnu'l-Esîr, Mecdu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed	el-Bedî' fî İlmi'l-Arabiyye (nşr. Fethî Ahmed Aliyyuddîn), I-II, Mekke, Câmiatu Ummu'l-kurâ, 1420H.

el-Cezerî (ö.606/1210):	
İbnu'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye (ö.751/1350):	er-Rûh fî'l-Kelâm 'alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ahyâ bi'd-Delâil mine'l-Kitâb ve's-Sunne (nşr.), Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
İbnu'l-Melek, Muhammed b. İzzuddîn Abdullatîf b. Abdul'azîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el- Hanefî (ö. 854/1450):	Şerhu Mesâbîhi's-Sunne (nşr. Nureddîn Tâlib vd.), I-VI, Katar, 2012.
İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Omer b. Alî b. Ahmed el-Mısırî (ö.804/1402):	et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh , I-XXXVI, Dimeşk, 2008.
İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî (ö.319/931):	Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân (nşr. Sa'd b. Muhammed Sa'd), I-II, Medine, Dâru'l-Me'âsir, 2002.
İbnu'l-Mu'tezz, Ebû'l- Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî (ö.296/909):	el-Bedî' fî'l-Bedî' , Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1990.
İbnu'l-Muzaffer el- Hâtemî, Ebû Alî Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtemî (ö.388/998):	Hîletu'l-Muhâdara.
İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn İbni's-Salâh (ö.643/1246):	Ma'rifetu Envâ'i'Ulûmi'l-Hadîs= Mukaddime (nşr. Nûreddîn İtr), Sûriye, Beyrût, Dâru'l-Fikr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986.
İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233):	el-Kâmil fî't-tarih , Düz.: Abi al-Fida Abdullah el-Kâdi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
İbnü'l-Kelbî, Ebü'l- Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bîşr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/819 [?]):	Kitâbü'l-Esnâm , Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1990.
İbrâhîm el-Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el- Bağdâdî (ö.285/898):	Ğarîbu'l-Hadîs (nşr. Suleymân İbrahim Muhammed el-Âyid), I-III, Mekke, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1405H.
İmâduddîn el-İsbehânî, Ebû Abdullâh	Harîdetu'l-Kasri ve Cerîdetu'l-Asr - Diğer Kısımlar.

Muhammed b. Muhammed (ö.597/1201):	
İmru'u'l-Kays, İmru'u'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî (ö.545/-76):	Dîvânu İmri'i'l-Kays (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl), Kahire, Dâru'l-Ma'ârif.
el-İsâmî, Abdulmelik b. Huseyn b. Abdulmelik el-Mekkî (ö.1111/1699):	Samtu'n-Nucûmi'l-Avâlî fî Enbâi'l-Evâli ve't-Tevâlî (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid), I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
Jwaideh, Albertine:	"Tribalism and modern society: Iraq, a case study" Introduction To Islamic Civilization içinde, yazan Roger Savory, 160-169. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1976.
el-Kâdî İyâd, Ebû'l-Fadl İyâd b. Mûsâ b. İyâd b. Amrûn el-Yahsubî (ö.544/1150):	Meşâriku'l-Envâr Alâ Sihâhi'l-Âsâr (nşr.), I-II, Tunus, el-Mektebetü'l-atîka, Kahire, Dârü't-türâs, 1978.
el-Kalkaşandî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö.821/1418):	Subhu'l-A'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ (nşr.), I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût.
Kapar, Mehmet Ali:	"Ehâbiş," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1994, c. 10, 496-497.
Karadaş, Cağfer:	"Büyü ve Din –İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme," Usul İslam Araştırmaları , 2004: 111 – 135.
el-Kartacî, Ebû'l-Hasan Hâzim b. Muhammed b. Hasan (ö.684/1285):	Minhâcu'l-Buleğâ' ve Sirâcu'l-Udebâ , Tunus, 1966.
el-Kâsânî, Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (ö.587/1191):	Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i' (nşr.), I-VII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
el-Kastalânî, Ebû'l-Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Muhammed (ö.923/1517):	İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (nşr.), I-X, Mısır, el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323H.
Kaya, Eyyüp Said-Hacak, Hasan:	"Zimmet," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 2013, c. 44, s. 424-428.
Kennett, Austin:	Bedouin Justice Law and Customs Among The Egyptian Bedouin , New York: Routledge, 2010.
Khalilieh, Hasan:	"Amân," Encyclopaedia of Islam, Three , Düz.: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson Kate Fleet. 2007. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0048 (erişildi: 12 15, 2019).

Khel, Muhammad Nazeer Kaka:	“Politiacal System in Pre-Islamic Arabia,” Islamic Studies , 1981: 375-393.
Kılavuz, Ahmet Saim:	“Arrâf,” TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1991, c. 3, s. 393-394.
el-Kilâ’î, Ebû'r-Rebî' Suleymân b. Mûsâ b. Sâlim b. Hassan (ö.634/1237):	el-İktifâ' bi-mâ Tedammenehu min Meğâzî Resûlillah ves-Selâseti'l-Hulefâ' (nşr.), I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420H.
Kirazlı, Sadık:	“Conflict and Conflict Resolution in the pre-Islamic Arab Society,” Islamic Studies , 2011: 25-53.
Kister (ö. 2010), Meir Jacob:	“Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on Their Relations,” Studies In Islamic History And Civilization: In Honour Of Professor David Ayalon içinde, yazan David Ayalon ve Moshe Sharon, 34-57, Jerusalem, Cana; Leiden, E.J. Brill, 1986.
Kister (ö. 2010), Meir Jacob:	“Mecca and Tamîm (Aspects of Their Relations),” Journal of the Economic and Social History of the Orient , 1965: 113-163
Köse, Feyza Betül:	Kâhin , İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018.
Kister (ö. 2010), Meir Jacob:	“Al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia,” Arabica , 1968: 143–169.
el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (ö.329/941):	el-Furû' u'l-Kâfî (nşr. Alî Ekber el-Ğıfârî), I-VIII, Tahran, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388H.
el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî el-Hazrecî (ö.671/1273):	el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân (nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş), I-XX, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim (ö. 261/875):	el-Câmi' u's-sahîh , Riyad, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998
Lammens (ö. 1937), Henri:	“Le caractère religieux du tar ou vendetta chez les Arabes préislamites,” BIFAO , 1926: 83-127.
Lammens (ö. 1937), Henri:	Islam: Beliefs And Institutions , London; New York, Routledge, 2008.
Landau-Tasseron, Ella	“Tribes and Clans”, Encyclopaedia of the Qur'ân , içinde, cilt. 5, s. 363-368, Leiden – Boston, Brill, 2006.
Landau-Tasseron, Ella:	“Alliances Among the Arabs,” Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes , 2005: 141-174.
Landau-Tasseron, Ella:	“From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes of the Formative Period of Islam,” Jerusalem studies in Arabic and Islam , 2000: 180-216.
Landau-Tasseron, Ella:	“The Sinful Wars, Religious, Social, and Historical Aspects of Hurûb al-Fijâr,” Jerusalem Studies in

	Arabic and Islam , 1986: 37-59.
Landau-Tasseron, Ella:	“The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society,” Islamic Law and Society , 2006: 6-32.
Lecker (d. 1951), Michael:	“King Ibn Ubayy and the Qusas,” Method and Theory in the Study of Islamic Origins içinde, yazan: Herbert Berg, 29. Leiden; Boston, Brill, 2003.
Lecker (d. 1951), Michael:	The “Constitution of Medina” Muhammad’s First Legal Document , Princeton, New Jersey, The Darwin Press, Inc., 2004.
Ma’mer b. el-Musennâ, Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî (ö.209/825):	Şerhu Nekâidi Cerîr ve'l-Ferezdak (nşr. Muhammed İbrahim Hûr-Velîd Mahmûd HâlîS), I-III, Abu Dabi, el-Mecme‘u's-Sekâfî, 1998.
Ma’mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/825):	Kitâbü Eyyâmî'l-Arab Kable'l-İslâm , Beyrut, Mektebetü'n-Nahda'l-Arabiyya, 1987.
Mackintosh-Smith, Tim (d. 1961):	Arabs: A 3.000-Year History Of Peoples, Tribes And Empires , New Haven; London, Yale University Press, 2019.
Marsham, Andrew:	The Ritual Of Accession In Early Islam: Rituals Of Islamic Monarchy: Accession And Succession In The First Muslim Empire , Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
Masarwah, Nader:	“Marriage in Pre Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife,” Sociology Study , 2013, c. 3, sayı 11, s. 847- 857.
Meçhul Müellif (ö.2. Asır):	Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Fars ve'l-Arab , Tahran, Mecma‘u'l-Âsâr, 1417H.
el-Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî el-İsfehânî (ö.421/1030):	Şerhu Dîvânu'l-Hamâse (nşr. Ğarîd eş-Şeyh), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
el-Mes‘ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Alî (ö.346/958):	Murûcu'z-Zeheb ve Me‘âdinu'l-Cevher (nşr. Es‘ad Dâğır), I-IV, Kum, Dâru'l-Hicre, 1409H.
el-Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî (ö.518/1124):	Mecma‘u'l-Emsâl (nşr. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdulhamîd), I-II, Beyrut, Dâru el-Ma‘rife, 1979.
Mirza, Sarah:	“Dhimma Agreements and Sanctuary Systems at Islamic Origins,” Journal of Near Eastern Studies , 2018: 99-117.
Mohamed, Mahfodz:	“The Concept of Qisas in Islamic Law,” Islamic

	Studies , 1982: 77-88.
Moreman, Christopher M.:	“On the Relationship between Birds and Spirits of the Dead” Society & Animals , 2014: 481–502.
Moreman, Christopher M.:	“Rehabilitating the Spirituality of Pre- Islamic Arabia: On the Importance of the Kâhin, the Jinn, and the Tribal Ancestral Cult,” Journal of Religious History , 2016.
el-Mubberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî (ö.285/898):	et-Te‘âzî [ve'l-Merâsî ve'l-Mevâ‘iz ve'l-Vasâyâ] (nşr. İbrâhîm Muhammed Hasan el-Cemel), Nahdatu Mısır.
Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî (ö.104/723):	Tefsîru Mucâhid (nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl), Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
Mu‘erric es-Sedûsî, Ebû Feyd Mu‘erric b. Amr (ö.195/811):	Hażfun min Nesebi Kureys (nşr. Salâhuddîn el-Munecid), Mısır, Mektebetu Dâri'l-Arûbe.
el-Mueyyid elAlevî, Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Zeydî el-Huseynî elAlevî et-Tâlibî el-Mulekkab bi'l-Mueyyid billah (ö.745/1344):	et-Tirâz li'Esrâri'l-Belâğati ve‘Ulûmi Hakâiki'l-İ‘câz (nşr.), I-III, Beyrût, el-Mektebetu'l-Ansariyye, 1423H.
el-Mufaddal b. Seleme, el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım (ö.290/903):	el-Fâhir (nşr. Abdul‘alîm et-Tahâvî), Beyrut, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1960.
Muhammed b. Hays el-Becelî (ö.151/768):	el-Musned (nşr. Beşîr el-Mâzinderânî), Kum, elMerkezu'l-Alemî li'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1409H.
el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlillâh b. Muhibbiddîn ed-Dimeşkî (ö.1111/1699):	Nefhatu'r-Rayhâne ve Raşhatu Tılâi'l-Hâne , Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, Ebû'l-Hasen (ö. 150/767):	Tefsiru Mukâtil b. Süleymân , Düz.: Abdullâh Mahmud Şehhate, Beyrut, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002.
Mumayiz, Ibrahim:	“Imru’ al-Qays and Byzantium,” Journal of Arabic Literature , 2005: 135-151.
Mumayiz, Ibrahim:	Society, Religion, And Poetry In Pre-Islamic Arabia , Antwerp; Philadelphia, PA, Garant, 2010.
el-Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abderraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî (ö.1031/1622):	Feydu'l-Kadîr fî Şerhi'l-Câmi‘i-s-Sağîr (nşr.), I-VI, Mısır, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1937.
Munt, Harry:	The Holy City Of Medina: Sacred Space In Early Islamic Arabia , Cambridge, Cambridge University

	Press, 2014.
el-Must'asrî, Muhammed b. Aydemir (H.639-710):	Ed-Darru el-Ferîd ve Beyt el-Gasîd , Lübnan, Dâr el-Kutub el-İlmiye, 2015.
Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî (ö. 610/1213):	el-Muğrib fî tertîbî'l-Mu'rib (thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr), I-II, Haleb, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399H.
el-Muttakî el-Hindî, Alâ'u'd-Dîn Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânfü'rî (ö.975/1567):	Kenzu'l-Ummâl (nşr. Bekrî Hayyânî), Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1981.
Nass, İhsan:	el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fî's-şî'ri'l-Ümeviyye , Beyrut, Darü'l-Yakaza, 1964.
en-Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî (ö.303/916):	el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunenu's-Suğrâ (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), I-IX (Fihrist Cildiyle Birlikte), Haleb, Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
Neşvân el-Himyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî (ö.573/1178):	Şemsu'l-Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-Arab min el-Kulûm (nşr. Huseyn b. Abdullâh el-Umerî v.dğr), I-XI, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1999.
Neşvân el-Himyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî (ö.573/1178):	el-Hûru'l-İyn (nşr. Kemâl MuStafâ), Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, 1948.
Nevo, Yehuda D.- Judith Koren:	"The Origins of the Muslim Descriptions of the Jâhilî Meccan Sanctuary," Journal of Near Eastern Studies , 1990: 23-44.
Nicholson, Reynold Alleyne:	A Literary History Of The Arabs , New York, Charles Scribner's Sons, 1907.
en-Nuveyrî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî en-Nuveyrî (733/1333):	Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb (nşr.), I-XXXIII, Kahire, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423H.
Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed (ö. 733/1333):	Nihayetü'l-ereb fî fununi'l-edeb , Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
Öğmüş, Harun:	Cahiliyye Döneminde Araplar Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim , İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
Ökten, Şevket:	"Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş," Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi , 2010: 165-

	187.
Önkal, Ahmet (ö. 2019):	“Civâr,” TDV İslâm Ansiklopedisi , Cilt 8, s. 34-35. İstanbul, 2013.
Özkuyumcu, Nadir:	“Hilf”, TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1998, c. 18, s. 29-30,
Palabıyık, M. Hanefi:	“İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden “Zülhalesa,” Cahiliye Araplarının İlahları içinde, düzenleyen: Mehmet Mahfuz Söylemez, 171-197. Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
Palabıyık, M. Hanefi:	"İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı" Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı , içinde, düzenleyen: Mehmet Mahfuz Söylemez, 171-197, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
Patton, Walter M.:	“Blood-Revenge in Arabia and Israel,” The American Journal of Theology , 1901: 703-731.
Pellat, Ch., Hanaway, W. L., Flemming, B., Haywood, J.A. and Knappert, J.:	“Marthiya”, in: Encyclopaedia of Islam , Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Erişim 06 Aralık 2020 http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_0691
Peters (d. 1943), Rudolph:	Crime And Punishment In Islamic Law: Theory And Practice From The Sixteenth To The Twenty-First Century , Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
er-Râfi’î, Mustafa Sadık bin Abd er-Rezzâg bin Saîd Ahmed bin Abd el-Kâdir (H. 1356):	Tarîh el-Edeb el-Arabî , Beirut, Dar el-Kutub el-Arabî.
er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal:	Mecma‘u'l-belâğa , Düz.: Abd al-Karim Azabawi, Mekke, Jami‘at Umm al-Qura, 1986.
Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed (ö.502/1109):	el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur’ân (nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî), Dimeşk, Beyrût, Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412H.
er-Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed (ö.502/1109):	Muhâdarâtu'l-Udebâ’ ve Muhâverâtu's-Şu‘arâ’ ve'l-Buleğâ (nşr.), I-II, Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrût, 1420H.
er-Rakîk el-Kayravânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım (ö.425/1034):	Kutubu's-Surûr fî Evsâfi'l-Enbeze ve'l-Humûr.
Ramahi, Aseel:	“Sulh: A Crucial Part of Islamic Arbitration” LSE

	Legal Studies Working Paper No. 12/2008; No. 08-45, 30 Haziran 2008.
Rawi, Ahmed:	“The Mythical Ghoul in Arabic Culture,” Cultural Analysis , 2009: 45 – 69.
Retso, Jan:	The Arabs in Antiquity: Their History From The Assyrians To The Umayyads , New York, Routledge, 2003.
el-Reynhârt Dûzî, Reynhârt Bîter Ân Dûzî (ö. 1300/1883):	Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye (çev. Muhammed Selîm en-Nâ'imî, Cemâl el-Hayyât), I-XI, 1979-2000.
Rodinson, Maxime:	Mohammed , New York, Penguin Books, 1971.
er-Ru'aynî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf el-Ğirnâtî (ö.779/1377):	İktitâfu'l-Ezâhir ve İltikâtu'l-Cevâhir (nşr. Abdullâh Hâmid en-Nemrî), Mekke, Hiye Risâle Mâcistîr bi-Kulliyyeti's-Şerî'ati Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1982.
Rubin (d. 1944), Uri:	“The “Constitution of Medina” Some Notes,” Studia Islamica , 1985: 5-23.
Sâbit b. Câbir, Sâbit b. Câbir Te'ebete Şerrân (ö.hö90/530):	ed-Dîvân.
es-Sâhib b. Abbâd, İsmail b. Abbâd b. el-Abbâs Ebû'l-Kâsım et-Tâlekânî (ö.385/995):	el-Muhîttü'l-Luğa , (thk. Muhammed Hasan Âl-i Muhammed Hasan Âl-i Yasin), I-XI, Beyrut, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994.
es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (ö.427/1036):	el-Keşf ve'l-Beyân (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
Schacht (1969), Joseph.:	“Amân” Encyclopaedia of Islam, Second Edition , 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0577 (erişim: 12.15.2019).
Schacht (1969), Joseph.:	“Kisâs” Encyclopaedia of Islam, Second Edition , 2012. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4400 (erişim: 11.08.2020).
Schacht (1969), Joseph.:	“Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence,” The Formation of Islamic Law içinde, yazar Wael B. Hallaq, 29-59. New York, Routledge, 2016.
Schacht (1969), Joseph.:	An Introduction to Islamic Law , New York, Oxford University Press Inc., 1982.
es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî (ö.489/1096):	Tefsîru'l-Kur'ân (nşr. Yâsir b. İbrâhîm-Kanîm b. Abbâs), Riyad, Dâru'l-Vatan, 1997.
Semhûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullâh (ö.911/1505): es-	Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ (nşr. Hâlid Abdulğani Mahfûz), I-IV, Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419H.
Serjeant (ö. 1993), Robert Bertram - M. J. L.	“Blood Feuds And The Payment Of Blood Money In The Middle East,” s. 106, Beirut: [Catholic Press],

Hardy:	1963. (Obtainable from Brill, Leiden. Guilders 7.50.) Bulletin of the School of Oriental and African Studies , 1965: 395-396.
Serjeant (ö. 1993), Robert Bertram:	“The Sunnah Jâmi'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Tarîm of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so-called ‘Constitution of Medina’,” Bulletin of the School of Oriental and African Studies , 1978: 1-42.
Serjeant (ö. 1993), Robert Bertram:	“Haram And Hawtah, The Sacred Enclave in Arabia,” The Arabs and Arabia on the Eve of Islam içinde, yazan F.E. Peters, 167-185. New York, Routledge, 2017.
Shamsi, F.A.:	“Perceval's Reconstruction of the Pre-Islamic Arab Calendar,” Islamic Studies , 1998: 353-369.
Shoukri, Arafat Madi:	Refugee Status in Islam: Concepts of Protection in Islamic Tradition and International Law , London, New York, I.B. Tauris, 2011.
Sıbt İbnul-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu (ö.654/1256):	Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân (nşr. Muhammed Berekât vdğr.), I-XXIII, Dimeşk, 2013.
es-Sicistânî el-Ezdî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk (ö. 275/889):	es-Sünen , Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2005
Smail, Daniel Lord:	Vengeance in Medieval Europe: A Reader , Toronto, University of Toronto Press Higher Education, 2009.
Smith (ö. 1894), William Robertson:	Lectures On The Religion Of The Semites: First series. The Fundamental Institutions , London, Adam and Charles Black, 1901.
Smith (ö.1894), William Robertson - John Day:	Lectures On The Religion Of The Semites , England, Sheffield Academic Press, 1995.
Smith, W. Robertson; Arthur Cook, Stanley; Goldziher Ignác:	Kinship & Marriage In Early Arabia , London, A. and C. Black, 1907
Stetkevych, Suzanne Pinckney:	“Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfara and the Lamiyyat al-Arab,” International Journal of Middle East Studies , 1986: 361-390.
Stetkevych, Suzanne Pinckney:	“Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd ibn al-Simmah and Muhallil ibn Rabî'ah,” Journal of Near Eastern Studies , 1986: 31-43.
Stetkevych, Suzanne Pinckney:	“Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions,” Journal of Near Eastern Studies , 1983: 85-107.
Stetkevych, Suzanne Pinckney:	“The Ritha of Ta'bbata Sharran A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry,” Journal of Semitic Studies , 1986: 27-45.

Stetkevych, Suzanne Pinckney:	The Mute Immortals Speak: pre-Islamic Poetry And The Poetics of Ritual , Ithaca, Cornell University Press, 1993.
es-Suhârî, Ebû'l-Munzir Seleme b. Müslim b. İbrâhîm (ö.511/1118):	el-İbâne fî'l-Luğati'l-Arabiyye (nşr. Abdulkerîm Halîfe vd.), I-IV, Meskat, Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999.
es-Suheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed (ö.581/1185):	er-Ravd'ul-Unf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye (nşr. 'Umar Abdusselâm es-Selâmî), I-VII, Beyrût, Dâru İhyâ'î't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
Suleymân b. Abdullâh Âlu's-Şeyh, Suleymân b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdulvehhâb (ö. 1233/1818):	Teysîru'l-'azîz el-Hamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd (nşr. Zuheyr eş-Şavîş), Beyrût-Dimeşk, 2002.
es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505):	et-Tevşîhu Şerhi Câmi'i's-Sahîh (nşr. Rıdvân Câmi' Rıdvân), I-IX, Riyâd, 1998.
es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505):	Şerhu Süneni İbn Mâce (nşr.), Haleb, 1986.
es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505):	Hâşiyetu's-Sindî 'alâ Suneni'n-Nesâ'î (nşr.), I-VIII, Haleb, Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
Şemsu'd-Dîn el-Ba'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî'l-Feth b. Ebî el-Fadl Şems ed-Dîn (ö.709/1310):	el-Muttalî 'Alâ Elfâzi'l-Mukni' (nşr. Mahmûd el-Arnâvût ve Yâsîn Mahmûd el-Hatîb), Cidde, Mektebetu's-Sevâdî, 2003
eş-Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî (ö. 436/1044):	Emâlî el-Murtazâ (neşr Muhammed Ebu'lfadl İbrahim), Beyrut, Dâr Kutub el-İhya el-Arabiyye, 1954.
eş-Şerîfî, Ebû'l-Abbâs Kemâlüddîn Ahmed b. Abdilmü'min b. Mûsâ b. İsâ el-Kaysî (ö.619):	Şerhu'l-Makâmât e-Harîrî , Beyrut, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, 2006.
eş-Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen (ö.189/805):	el-Asl (nşr. Muhammed Boynukalın), I-XII, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012.
et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî (ö.360/971):	Tefsru'l-Kur'ânî'l-Âzîm (nşr.), Ürdün, Dar el-Kitâb es-Segafî, 2008.
et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Ca'fer Muhammed	Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân , (Düz. Abdullah ibn Abdulmuhsin el-Turkî), I-XXV, Daru Hicr, 2001.

b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî:	
et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö.310/923):	Tehzîbu'l-Âsâr (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire, Matba'atu'l-Medenî, 1982.
et-Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî (1158/1745'den sonra):	Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm (nşr. Alî Dahrûc), I-II, Beyrût, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
Tarafe b. el-Abd, Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân el-Bekrî (ö.564):	Dîvânu Tarafe b. el-Abd (thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn), Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
Tayib, Abdulla El.:	“Pre-Islamic poetry,” Arabic Literature to the End of the Umayyad Period içinde, düzenleyen: A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant ve G. R. Smith, 27-113. The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Tezcan, Mahmut:	Kan Dâvâları Sosyal Antropolojik Yaklaşım , Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1981.
Thesiger (ö. 2003), Wilfred Patrick:	“The Badu of Southern Arabia,” Journal of The Royal Central Asian Society , 1950: 37:1, 53-61.
Thesiger (ö. 2003), Wilfred Patrick:	Arabian Sands , New York, Penguin Books, 2007.
et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö.279/893):	es-Sunen (nşr. Heyet), Kahire, Dâru't-Te'sîl, 2015.
Thomas, Bertram - Sir, Arthur Keith:	Arabia Felix; Across the “Empty Quarter of Arabia , New York, C. Scribner's Sons, 1932.
Thomas, Bertram:	The Arabs: The Life Story Of A People Who Have Left Their Deep Impress On The World , Garden City; New York: Doubleday, Doran and Co, Inc., 1937.
Trumbull (ö. 1903), Henry Clay:	The Blood Covenant: Aprimitive Rite and Its Bearings on Scripture , New York, Charles Scribner's Sons, 1885.
Tsafrir, Nurit:	“The ‘Aqila In Hanafî Law: Preliminary Notes,” The Islamic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook içinde, düzenleyen: Asad Q. Ahmed, Michael Bonner ve Behnam Sadeghi, 219–238. Leiden, Brill, 2011.
Tufeyl el-Ğanevî, Tufeyl	ed-Dîvân.

b. Avf b. Ka'b (ö.13/610):	
Uslu, Recep:	"Hums," TDV İslâm Ansiklopedisi , İstanbul, 1998, c. 18, s. 364.
Ünsal, Artun:	Anadolu'da Kan Davası , İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.
el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî (ö.468/1076):	el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd (nşr. Hey'et), I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî (ö.468/1076):	Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî.
el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî (ö.468/1076):	et-Tefsîru'l-Basît , I-XXIV, Riyad, 1430H.
el-Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemi (ö. 207/823):	el-Megâzî . Düz.: Marsden Jones, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1984.
Vizaretü'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslamiyye:	al-Mevzûatu'l-fıkhiyya al-Cüz al-Hâmis Aşar Se'r - Cemâi , Kuveyt, Tabâtü Zât as-Esselal, 1989.
Watt (ö. 2006), William Montgomery:	Muhammad at Medina , Oxford, Clarendon Press, 1962.
Wellhausen (ö.1918), Julius:	The Arab Kingdom and Its Fall , Calcutta, University of Calcutta, 1927.
Wellhausen (ö.1918), Julius:	"Muhammad's Constitution Of Medina," Mohammed en de Joden te Medina içinde, yazar Arent Jan Wensinck, 128-138. Freiburg im Breisgau, K. Schwarz, 1975.
el-Ya'kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer (ö. 292/905'ten sonra):	Tarihü'l-Ya'kubî , Beyrut, 2010.
Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn (ö.233/848):	Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî (nşr. el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî), Kahire, Dâru'l-Fârûk, 2013.
Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fârisî (ö.277/891):	el-Ma' rife ve't-Târîh (nşr. Ekrem Dîyâ el-'Umerî), I-III, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1981.
Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî (ö.626/1229):	Mu'cemu'l-Buldân (nşr.), I-VII, Beyrût, Dâru Sâdır, 1995.

Yenice, Ali Rıza:	Cahiliye Döneminde Kabileler Arasında Kan Davaları , Danışman: Prof. Dr. Mustafa Fayda, İstanbul, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1994.
ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. (ö. 1205/1791) Abdurrezzâk:	Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs , Dâru'l-Hidâye, Beyrut, 1984
ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî (ö.311/924):	Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu (nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî), I-V, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.
ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî (ö.337/949):	Âhbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccâcî , Bağdat, 1980.
ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz (ö.748/1347):	Siyeru Alâmi'n-Nubelâ (nşr.), I-XVIII, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2006.
ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz (ö.748/1347):	el-Kebâîr (nşr.), Beyrût, Dâru'n-Nedveti'l-Cedîde.
el-Zein, Amira	Islam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn , New York, Syracuse University Press, 2009.
ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr (ö.538/1144):	el-Fâîk fî Ğarîbî'l-Hadîs (nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî -Mahmud Ebû'l-Fadl İbrahim), I-IV, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife.
ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr (ö.538/1144):	Esâsu'l-Belâğa (nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd), I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr (ö.538/1144): ez-	el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab (nşr.), I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Haneffî (ö.666/1268):	Muhtâru's-Sihâh (nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed), Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1999.
Zeyveli, Hikmet:	Medine Sahîfesi , İstanbul, KURAMER Yayınları, 2019.
Ziadeh, Farhat J.:	"Equality (Kafâ'ah) in the Muslim Law of Marriage", The American Journal of Comparative Law , c.6, sayı 4, 1957, s. 503-517.
ez-Zurkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b.	Şerhuz-Zurkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye (nşr.), I-XII, Beyrût, Dâru'l-

Abdubâkî b. Yûsuf el-Mâlikî (ö.1122/1710):	Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
Zührî (ö. 124/742), Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî	Merviyyâtü'l-İmam ez-Zührî fi'l-Megâzî , (haz. Muhammed Avâcî) Medine, el-Camiatü'l-İslamiyye, 2004.



ÖZGEÇMİŞ

İlkokulu Ülkü İlkolulu'nda orta okulu, Osmaniye İmam Hatip Lisesi'nde, lise öğrenimini ise 1993 yılında Osmaniye Atatürk Lisesi'nde tamamladı. 1999 yılında Harran Üniversitesi İlahiyet Fakültesi'nden mezun olduktan sonra yüksek lisans öğrenimini de yine aynı üniversiteye bağlı sosyal bilimler enstitüsünün İlsam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'na bağlı İslam Tarihi alandından yaptı. 2001 yılında Edirne'nin Keşan ilçesine bağlı Karacaali Köyü'ne imam hatip olarak tandığı görevini üç yıl dürdürdükten sonra 2004 yılında Batman ili Sason ilçesinde Din Kültürü ve Ahlak Biligisi öğretmeni olarak atandı. Halen İstanbul, Üsküdar, Haydar Paşa Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'nde öğretmenlik mesleğine devam etmektedir.