

Sözleşme Kültürü ve İlk Müslüman Toplum

Mustafa Arslan

PINAR YAYINLARI

MUSTAFA ARSLAN

Sözleşme Kültürü ve İlk Müslüman Toplum

-Kardeşleştirme Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi-

PINAR

Mustafa ARSLAN

Prof. Dr., Lisans eğitimini İlahiyat, lisans üstü eğitimini Felsefe ve Din bilimleri alanı Din sosyolojisi bilim dalında tamamladı. Ocak 2008'de Bilgi, Kültür ve Din Sosyolojisi alanında doçent oldu. Arslan, halen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimler Bölümü Din sosyolojisi anabilim dalında öğretim üyeliğine devam etmekte, "Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi" editörlüğünü sürdürmektedir. İlgi alanları, "dini farklılaşmalar, popüler kültür ve din, din-mitoloji ilişkisi, yeni dinsellikler, iş-aile çatışması olan Arslan'ın çalışmalarından bazıları şunlardır: *Türk Popüler Dindarlığı,* Dem Yayınları 2004; *Paranormalizm ve Din,* Bilsam Yayınları 2011; *Sosyo-dini Farklılaşma ve İslam,* Eskiyeni Yayınları 2013; *Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinde İş ve Aile Hayatının Dengelenmesi,* Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

pınar yayınları
alemdar mah. çatalçeşme sok.
defne han no:27/15 cağaloğlu fatih-istanbul
tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com
bilgi@pinaryayinlari.com
yayınevi sertifika no: 16148

sözleşme kültürü ve ilk müslüman toplum
mustafa arslan

pınar yayınları: 342
islam düşüncesi: 101

ISBN: 978-975-352-388-2

ikinci basım: aralık 2015

kapak: tekin öztürk
içdüzen: pınar

baskı-cilt: step ajans rek. mat. tan. ve org. ltd.şti.
göztepe mh. bosna cd. no:11 34200 bağcılar-istanbul
tel: 0212 446 88 46 stepajans@gmail.com
matbaa sertifika no: 12266

İçindekiler

ÖNSÖZ 7

I. İSLAM VE TOPLUM 11

1. Sosyolojik Bağlamda Din 11

1.1. Din-Toplum Etkileşimine "İlk Müslüman Toplum" Üzerinden Panoramik Bir Bakış 11

1.2. İslam: Hz. Âdem'den Bugüne Süregelen Tevhid Dini 14

1.3. Modern Zamanlarda Cahiliye Algımızı Yeniden Düşünmek 17

1.4. Din-Toplum Etkileşimi: Sosyolojik Bağlam 28

1.4.1. Dinden Topluma Dönük Etkileşim 36

1.4.2. Toplumdan Dine Dönük Etkileşim 50

1.4.2.1. Toplumsal Yapının Doğal Dinler Üzerindeki Etkileri 53

1.4.2.2. Toplumsal Yapının Evrensel Dinler Üzerindeki Etkileri 65

2. Dinin Sosyolojik İfadesi: Dini Grup/Topluluk 68

2.1. Doğal Dini Gruplar 70

2.2. Sırf (Spesifik) Dini Gruplar 72

3. İslam: Doğal Dinlerden Evrensel Dine 75

3.1. İslam Öncesi Arap Yarımadasında Toplumsal Yapı: Kabile Dayanışması ve Kolektif Kimlik 77

3.2. Mekke Toplumunda Bireyci Eğilimler 88

II. İSLAM VE TOPLUMSALLAŞMA 93

1. Evrensel Dinler ve Karizmatik İlk Dini Cemaat 93

2. İslam'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma 94

3. İslam'ın Toplumsallaşmasında Stratejik Bir Mekanizma: Kardeşleştirme (Mu'âhât) 97

III. YÖNTEM TARİHİN "SOSYOLOJİSİNİN" İMKÂNI 103
1. Tarihsel Sosyoloji ve Din Sosyolojisi 103
2. Kardeşleştirme Konulu Önceki Çalışmalar 107
IV. SÖZLEŞME KÜLTÜRÜ VE YENİ MÜSLÜMAN TOPLUM .. 113
1. Çeşitli Yönleri ile Kardeşleştirme (Mu'âhât) 113
2. Yeni Toplum, Sözleşme Kültürü ve Hz. Muhammed (sav) 121
2.1. İslam Savaşçı Bir Stratejiyle mi Gelişti? 122
2.2. Hz. Peygamberin Sözleşmelere Verdiği Önem 126
2.3. İslam Öğretisinde Sözleşme Kavramı 130
3. Hz. Peygamberin Yaptığı Sözleşmelere İlişkin Bir Tipoloji Denemesi 133
4. Bir Sözleşme Örneği Olarak Kardeşleştirme (Mu'âhât) 138
5. Özgürleşme, Toplumsallaşma ve Medenileşme Sürecinde Sözleşmenin Rolü 145
V. FARKLILAŞMADAN BÜTÜNLEŞMEYE BİR BÜTÜNLEŞME SÜRECİ OLARAK "YENİDEN DİNİ TOPLUMSALLAŞMA" 151
1. Muhacir - Ensar Dengesi Üzerine Kurulu Yeni Bir Toplum 151
2. Bir Bütünleşme Süreci Olarak "Yeniden Dini Toplumsallaşma" 164
3. Kardeşleştirme (Mu'âhât) Sürecinde Belirleyici Kurum: "Aile" 165
4. Geleneksel Aile Kurumuna Ait İki Kavram: Hilf ve Mu'âhât 168
5. Yerel ile Evrensel Arasında Bir "Geçiş Organizasyonu" Olarak Kardeşleştirme (Mu'âhât) 170
6. Evrensel Din İçindeki Doğal Dini Forma Bir Örnek: Kardeşleştirme ve Abdurrahman b. Avf Olayı 174
SONUÇ 177
KAYNAKÇA 181
EK 191

Önsöz

Dinler kutsal, yüce bir varlıkla kurulan bağı ifade eder. Ancak bu bağ hiçbir zaman sırf bireysel bir deneyim olarak kalmaz, nesnelleşerek toplumsallaşır. Dinler bu anlamda sosyolojinin konusu olurlar. Kurucusunun vicdanında kalan ve bireylerarası ilişki konusu olmayan, başka bir deyişle toplumsallaşamayan bir din insanlık sahnesine çıkamaz. Bir dinin "din" olabilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi için bedenleşmesi, toplumsallaşması gerekir.

Bu çalışma, din sosyolojisinde çok önemli bir konu olan "din/İslam ve toplum etkileşimini", "ilk dini grup" konusunu, özelde de "Müslüman toplumun ilk oluşumu"nu ele almaktadır. Dinin toplumsallaşması ve hayatiyetini devam ettirmesi açısından ilk dini topluluk, yeni kurulan bir din için çok önemlidir. Dinler bu gruba göre şekillenir, varlığının devamı bu ilk topluluğun direnç ve başarısına bağlıdır. Hz. Muhammed (sav) çok parçalı (*segmenter*) bir toplum yapısına (klan, kabile vb.) dayalı bir toplumda farklılıkları en aza indirerek bütüncül bir dini topluluk oluşturmayı başarmıştır. Bu başarısının arkasında yeni dinin etkin mesajı yanında, kendine has liderlik kabiliyeti ve toplumunun yüksek siyasi kültürüne hâkimiyeti gibi konular yatmaktadır. Kureyş kabilesine mensup olan ve dedelerinin

de bu kabilenin yöneticiliğini yaptığı Hz. Muhammed (sav), Kureyş'in zaman zaman uyguladığı sözleşmelerle meşruiyet, nüfuz sağlama stratejisi ve yeni dinin bireye dönük, etkin ve özgün mesajı ile ilk dönemin zorluklarından yeni ve güçlü bir toplum oluşturmuştur.

Elinizdeki kitap, çok faktörlü olan bu başarının temelinde, yeni dinin mesajına ve kendi kişiliğine uygun olarak, Hz. Peygamberin sözleşme ve ittifaklara verdiği aşırı önemin yattığını ileri sürmektedir. Hz. Peygamber, İslam'ın toplumsallaşma sürecinde savaşlardan ziyade sözleşmelerle hareket etmiştir. Sözleşmelerin bozulması, ihanet ve entrika durumlarında savaş söz konusu olmuştur. Arabistan toplumunun yüksek kültürünü oluşturan Kureyş kabilesi içerisinde yetişen Hz. Muhammed (sav), Kureyş kabilesinin, sayesinde genişleyip, nüfuzunu sağladığı sözleşme kültürünü yeni gelişen hareketi için de uygulamıştır. Genişleme, toplumsallaşma ve uygarlaşma stratejisini "sözleşmelerle gerçekleştirme" yoluna gitmiştir. Medine'nin iç ve dış tehditlerle dolu ilk dönem sosyal kaos ortamında Hz. Muhammed (sav), sözleşme kültürünün mükemmel bir örneği olan Kardeşleştirme (*Mu'âhât*) ile ilk dini toplumsallaşma deneyimini başarı ile gerçekleştirmiştir. Akabinde diğer sosyal gruplarla, çevre kabile ve devletleriyle gerçekleştirdiği sözleşme ve ittifaklarla başarı ve yönteminin tesadüfî ve geçici olmadığını göstermiştir.

Farklı toplumsal kesimlerden oluşan ve hızlı bir sosyal değişim sürecinde olan bir toplumun bütünleşmesinin hayati önem taşıdığı bir döneminde Kardeşleştirme gerçekleştirilmiştir. Kardeşleştirme örneği, Müslüman topluluğun zor durumlarda dayanışma ve bütünleşmelerini sağlamak, toplumsallaşmalarını tamamlamak üzere kullandıkları bir "geçiş organizasyonu" olarak işlev görmüştür. Bu "stratejik mekanizma" sayesinde, ani ve hızlı biçimde gerçekleşen sosyal değişimin buhransız olması sağlanmış, bu tip dönemlerde çıkması muhtemel olan toplumsal çözülmelerin de önüne geçilmiştir.

Bu mütevazi çalışmamızın, günümüzde tüm dünyada haraketle tartışılan "İslam'ın savaşçı bir grubun dini olarak doğduğu ve geliştiği, bir şiddet ve terör dini olduğu, sürekli şiddet ürettiği, bunun da savaşçı ve çatışmacı doğasından kaynaklandığı" şeklindeki tartışma konuları ile yakından alakalı olduğunu ve bu konunun kitabın içerisinde tartışıldığını da belirtmek isterim.

İslam'ın ilk dönemlerine yönelik analizlerinin ülkemizde daha çok tarihsel düzlemde kaldığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu tarihsel hakikatlerin sosyolojik ve antropolojik düzlemde değerlendirilmesi, bu tarz çalışmaların batılı tekelden kurtulup bu konuda yerli telif çalışmaların yapılması gittikçe artan bir önem arz etmektedir. Yazar bu çalışmayla bu yolda atılacak adımlara mütevazı bir katkı sunduğu takdirde kendisini bahtiyar addedecektir.

Elinizdeki kitap her ne kadar kısa hacimli bir eser olarak görülse de uzun soluklu bir çalışmanın sonucunda ortaya çıktı. Konu önceleri, Müslümanların Mekke'de azınlık ve baskı altında yaşadıktan sonra Medine'de bir toplum olma gayretlerini anlamanın sonucu olarak makale düzeyinde çalışıldı. Sonra küçük bir risale halini aldı ve demlenmeye bırakıldı. Ancak konunun önemi, genişliği ve cezp edici yönü, hem akademik hem de güncel bağlamda, kendisini gösterdikçe üzerinde biraz daha durmanın gerekliği ortaya çıktı. Sonuçta değerli bilim insanlarının katkıları ve bazı ek çalışmalarla eser son şeklini almış oldu. Prof. Dr. Mehmet Azimli eserin ilk halini okudu ve katkıda bulundu. Kendisine teşekkür ederim. Yine Doçent arkadaşlardan Atik Aydın, Abdurrahman Kasapoğlu ve Mehmet Yolcu eseri gözden geçirip katkı sundukları için kendilerine müteşekkirim.

Bir tarih ve din sosyolojisi denemesi olan, teorinin yanı sıra İslam örneğinde tikel bir olayın analizine de dayanan bu çalışma, yeni incelemeleri teşvik edici olursa mutluluk duyarız.

Mustafa ARSLAN
mu_arslan@hotmail.com

I. İslam ve Toplum

1. Sosyolojik Bağlamda Din

1.1. Din-Toplum Etkileşimine "İlk Müslüman Toplum" Üzerinden Panoramik Bir Bakış

İlk Müslüman toplumun nasıl oluştuğu, özellikle de ilk dönemlerde nasıl bir mahiyete sahip olduğu konusunun sistematik din sosyolojisinin verileri ışığında ele alındığı elinizdeki kitaba dinin toplumdaki tezahürleri, "ilk Müslüman toplum" kavramı ve din-toplum etkileşimi üzerinde bazı tespitler yaparak başlamanın yararlı olduğunu düşünüyoruz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam semavi bir din olarak özü gereği vahiy eksenli bir dindir. Kaynak olarak beşer üstü, aşkın bir kökene sahip olan, tek ve eşi benzeri olmayan yüce yaratıcıdan gelen bilgilere göre oluşmuş bir din olarak kendisini nitelendirir. Tek ve aşkın bir yüce varlık ile ondan insanlığa eksiksiz biçimde ulaşan bilgi olan vahiy onun en temel özellikleridir. İslam Arapça konuşan ümmi bir kavme kendilerinden bir elçi aracılığı ile onları doğru ve kadim hakikatleri göstermek için gönderilen dinin adıdır. Kur'an'da "İslam" tabiri bu dinin özel adı, "Müslüman" da ona inananların özel adı olarak şu ayetlerde geçmektedir:

"Şüphesiz, Allah katında din İslâm'dır."(Âli İmrân, 19).

"Eğer seninle mücadele ederlerse, de ki: "Ben Allah'a yöneldim. Bana tabi olanlar da." Kendine kitap verilenlere ve okuryazarlığı olmayanlara, de ki: "İslâm oldunuz mu?" Eğer Müslüman olurlarsa doğru yolu bulmuş olurlar."(Âli İmrân, 20)

"Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, onun dini asla kabul edilmeyecektir."(Âli İmrân, 85).

"Bugün dininizi sizin için ikmâl edip üzerinize nimetimi tamamladım ve din olarak size İslâm'ı seçtim." (Mâide, 3).

"Bana Allah'a teslim olan Müslümanların ilki olmam emredildi" (Zümer, 12).

Bu nedenle kitabımızda Hz. Peygambere inanan çevresindeki topluluğu ifade için "ilk Müslüman toplum" tabiri kullanılmıştır. Çünkü bu ayetler gösteriyor ki Kur'an-ı Kerim bu topluluk için "Müslüman" ve onların dini için de "İslam" özel isimlerini kullanmıştır.

Ancak, yine biliyoruz ki Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ve nesli için de İslam ve Müslüman terimleri kullanılmıştır:

"Bir zaman Rabbi ona: "İslâm ol" dediğinde, İbrahim: "Alemlerin Rabbi olan Allah'a teslim oldum." demişti. İbrahim İslâm ümmetinden olmayı oğullarına da vasiyet etti. Yakub da öyle yaptı: "Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti. O halde sizler sadece Müslümanlar olarak can verin." dedi. Yoksa siz Yakub'a ölüm geldiği sırada yanında mı bulunuyordunuz? O zaman o, oğullarına: "Benden sonra neye tapacaksınız?" demiş, oğulları da:"Senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilâhı olan tek ilâha kulluk edeceğiz. Bizler O'na teslim olduk." demişlerdi."(Bakara, 131-133).

"Rabbimiz! İkimizi de Sana teslim olan kıl. Soyumuzdan da Sana teslim olan bir ümmet meydana getir."(Bakara, 128).

> "İbrahim ne Yahudi idi ne de Hıristiyan'dı. Fakat o, doğruya yönelmiş, Hanîf bir Müslüman'dı."(Âli İmrân, 67).

Görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ve onu takip eden peygamber ve nesli için de bu kavramlar kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber de tebliğlerinde Mekkelileri Allah'ın Kur'an'daki emrine uygun olarak "ataları İbrahim'in dinine" uymaya davet etmiştir.

> İyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve Hanif olan İbrahim'in dinine uyandan daha güzel dinli kimdir? (Nisa Suresi, 125)
> Sonra sana vahyettik: "Hanif olan İbrahim'in dinine uy. O, müşriklerden değildi." (Nahl, 123)

Bu ayetlerden anlaşılan Hz. Peygamber Hz. İbrahim ve onun neslinden gelenlerin Hanif dinine insanları çağırmıştır ve bu mesajın içeriğinde "İslam ve Müslüman" kavramları da bulunmaktadır. Zaten İslam, bu açılardan Hz. Peygamberin getirdiği yeni bir dinin adı değil önceki muvahhit peygamberlerin mesajının son ve mükemmel bir örneğidir. Bu nedenle İslam ve Müslümanlar Hz. İbrahim'in muvahhit yolunun günümüzdeki temsilcisi olarak nitelendirilebilir. Nitekim namazda vesair yerlerde okunan dua ve salâvatlarda Hz. Peygamber ve ailesinden hemen sonra Hz. İbrahim ve nesline de aynı dua atfedilmektedir. Yine Kur'an'da Müslümanlardan, sadece Kur'an'a değil ayrıca önceki indirilen diğer kitaplara da iman etmeleri istenmektedir. Bu ve benzeri bir çok gerçek, İslam'ın ilk defa Hz. Peygamberle gelen bir din olmadığı, -şeriatlarda bir farklılık olmakla birlikte- bir "sürekliliğin" var olduğudur.

Bütün bunlara bakıldığında "ilk Müslüman toplum" tabirinin, "sonraki Müslümanlarla Sahabe neslini ayırmak için kullandığımız teknik bir tabir" olduğu, değilse İslam'ın tevhidi mesajının ve bunu taşıyan insanların ilk örneğini ifade etmediği açıkça görülür. Bunu önemli gördüğümüz için hemen başta vurgulamak istedik. Aslında İslam konulu çalışmaların -içte ve

genelde dıştaki- en önemli hatası "İslam mesajının tarihsel derinliği ve sürekliliğini gözlerden kaçırmak" olmuştur. Bu özellik Kur'an'da çok kereler ifade edilirken (özellikle bkz. Hud suresi) bunun birçok araştırmacı tarafından göz ardı edildiğini görmek şaşırtıcıdır. Bu göz ardı ediş sadece bir cehalet olarak kalmamakta, konumuzla ilgisi olan Hz. Peygamber'in mesajı ile Mekke toplumunda ya da Ortadoğulu toplumlardaki İbrahimi /Tevhidi örnekler arasındaki benzerlikleri açıklarken, Hz. Peygamber'in onları taklit ve kopya ettiği şeklindeki yorumlara kadar gidebilmektedir. Bu konuda içte ve dışta hatırı sayılır bir literatür vardır. Özellikle batılı dinbilimsel metinlere ilk yönelen kişilerin zorlandığı en önemli konu farklı kültür ve toplumlardaki benzer dini mesajları yorumlamak ve yerli yerine oturtmak olmaktadır.

1.2. İslam: Hz. Âdem'den Bugüne Süregelen Tevhid Dini

Şunu çalışmamızın başında ısrarla vurgulamak gerekir ki İslam, Hz. Âdem'den günümüze değin süren Tevhid dininin adıdır. Toplumsal değişim gereği şeriat ve *minhâc*/yöntemlerde farklılıklar olsa da (Maide, 48) O, Hz. Âdem'den Hz. Peygambere kadar gelen, ismi Kur'an'da geçen ve geçmeyen peygamberler vasıtası ile Tevhid mesajı sürekli tekrar edilen bir dindir.

Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj ve Mekke toplumu söz konusu olduğunda Hz. İbrahim'in "özel konumu"nu hatırlamak gerekir. Kur'an'da Hz. İbrahim için "Tek başına bir ümmet." (Nahl, 120) deyimi kullanılmıştır. Hz. İbrahim "Bereketli hilal" de denilen Mezopotamya toprakları ile Nil vadisi üzerine kurulu Mısır medeniyeti arasında sürekli ziyaretler yapan, bu topraklardaki önemli kavimlere gönderilen peygamberlerle iletişimde olan bir peygamberdi. Bunu zamanındaki diğer peygamberlere kıyasla Hz. İbrahim'in "kurucu işlev"e sahip oluşu ile açıklayabiliriz. Evet, Hz. İbrahim tarihin bütün dönemlerinde belirleyici rolü olan ama kendi döneminde de tarihin oluştuğu ve yazıldığı bu topraklarda sürekli hareket halinde olmuş, kendi kavminin

sınırlarını aşarak bütün Ortadoğu toprakları içinde Tevhid mesajını taşıma ve anlatmada etkin rol oynamıştır.

Peygamberlerin kavimlere gönderildiği yani Tevhid mesajının henüz daha evrenselleşmediği bir süreçte Hz. İbrahim büyük merkezleri, toplulukları ziyaret ediyor, aralarında iletişim kuruyor bütün bölgeyi tarıyordu. O bir kavim, topluluk içinde kalmıyor, bölgeyi geziyor hatta döneminin medeniyet merkezleri ve yöneticileri ile muhatap oluyordu. Hz. İbrahim'in yaşadığı ve gezdiği bu yerler o kadar hayatidir ki günümüz dünyasına hâkim güçlerin, medeniyetlerin bile buralardan dikkatlerini kaçırmadıklarını, uluslar arası güç mücadelesinin yine halen buralarda sürdüğünü görmekteyiz. Günümüz dünyasında süper güç olan ABD, eski soğuk savaş döneminde ve günümüzde SSCB ve AB, 19. yüzyılda etkin olan Birleşik Krallık vb. bütün etkin güçler dünya etkinliğinin bu Bereketli Hilal denilen büyük Ortadoğu topraklarından geçtiğini bilmekte, ona göre ilgi ve alakalarını hiç kesmemektedirler ve halen de kesmiyorlar.

Hz. İbrahim'in bütün Ortadoğu'da yaktığı bu meşale, yani Tevhid meşalesi kendisinden sonra iki kanalda akarak devam etmiştir. İlki *Beni İsrail*'dir. Yakup peygamberden başlayarak çeşitli Beni İsrail peygamberleri aracılığı ile tarihin yapıldığı Ortadoğu'da Tevhid mesajının bayraktarlığını yapmış, zaman zaman bu mesajı eğip bükse, peygamberlere zulmedip öldürmeye kadar vardırsa da, belli bir tarihe kadar bu görevi ifa etmiştir. İkinci kanal *İsmailoğulları*'dır. Hz. İbrahim'in oğlu İsmail ve eşi Hacer'i Mekke'ye getirip bırakması ile bölgede Hz. İbrahim'in etkisi başlamıştır. Hz. İbrahim'in bu yeni coğrafyada neslinin devamı ve önemli misyonlar üstlenmesi üzerine rabbine olan yakarışı Kur'an'da etkili biçimde ele alınmıştır (Bkz. İbrahim Suresi, 35-41). Bilahare Hz. İsmail ile Arap yarımadasında filizlenen ve bir süreliğine beklemeye duran bu kanal, Beni İsrail'in, Tevhid mesajını eğip bükmesi sonucu Allah tarafından lanetlenmesinden sonra Hz. Peygamber ile birlikte işlerlik kazanmış ve Ortadoğu'dan başlayarak bütün insanlığı

Tevhid mesajına çağırmıştır. Hz. İsmail'in Hz. İbrahim'in yardımı ve görevlendirmesi ile Arap yarımadasında yaktığı ateş, İsrailoğullarında olduğu gibi sık sık peygamber gönderilerek yenilenmemiştir. Bunun nedeni ve hikmetleri başlı başına bir çalışma konusudur. Ancak burada kısaca ifade etmek gerekirse, Allahü A'lem bunun nedeni Arap yarımadasının, tarihin yazıldığı Ortadoğu'nun aşağı kısmında sessiz bir köşede kalması, daha önemlisi bölgede Tevhid mesajını yüklenmek üzere İsrailoğullarının görevlendirilmesi olmalıdır. Hz. İsmail'in temsil ve tebliğ ettiği mesajı, peygamberler gönderilerek yenilenmemesi nedeni ile Hz. Peygamber dönemine kadar zayıflayarak gelebilmişti. Etkisi şu ya da bu şekilde ümmi bir kavim olan Mekke ve çevresinde devam etmekte idi. Ancak toplum genel anlamı ile bir şirk batağının da içerisindeydi. Bu tespitler önemlidir zira, İslam öncesi dönem ile İslam sonrası dönem arasında net bir ayrım yapılsa da İslam'ın sıfırdan gelen bir din olmadığı Hz. Âdem'den bu güne gelen Tevhid dininin son halkası olduğu hatırda tutulmalıdır. İslam'ın Mekke toplumunu kökünden sarsan ve değiştiren esaslar getirmesi gerçeği ile yukarıda değinilen konuların birbirine ters değil birbirini tamamlayan konular olduğunu söylemek isteriz.

Bu ifadelerin diğer açıdan da bir anlamı vardır: Günümüzdeki İslam düşüncesinde, ilk Müslümanların "cahiliye toplumundan, onun örf, adet ve düşüncelerinden tamamen sıyrılarak yepyeni bir toplum" ortaya koydukları gibi bir anlayış olduğunu görüyoruz ki bunu yukarıda ifade etmiştik. Bu anlayışa göre İslamiyet ile Müslümanlar Cahiliyedeki adetlerinin "tümünü bırakmışlar" tamamen yeni ilke, örf ve adetlerle "sıfırdan yeni bir toplum yaratmışlardır". Hâlbuki durum pek öyle göründüğü gibi değildir.

İslamiyet'in şüphesiz şirke düşmüş bu toplum için yeni ilke ve prensipler getirmiştir. Ancak O içinden çıktığı toplumla sosyo-kültürel bir etkileşim içinde de olmuştur. Bu yalnız ona has bir tutum değil bütün din ve sistemler için de geçerli olan

bir durumdur. Çünkü "her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır" (Wach, 1987, 7). Bu sosyolojik bir kuraldır. Yeni bir din ya da sistemi, içinden çıktığı çevresi ile sosyo-kültürel etkileşimden tamamen soyutlanmış olarak düşünemeyiz. Bu kesinlikle bilimsel bir tutum olamaz. Evet, yeni olması hasebi ile bir din içinden çıktığı ortamdan farklı inanç ve prensiplere sahiptir. İlk dönemlerde bu yeni fikir ve prensipleri nedeni ile ona karşı sert ya da yumuşak tepkiler de olmuştur. Ancak bütün bunlar o dinin çevresel koşullar ile bir takım adet, inanç ve geleneklerle etkileşim içinde olduğu gerçeğini değiştirmez.

Burada şu iki konunun birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Yeni bir dinin -burada İslamiyet- eskiden farklı yeni ilke ve prensiplerinin, bazı yeni davranış ve tutumlarının olması bunu bağlılarına dikte etmesi normal hatta gereklidir. Ancak Yukarıda açıklandığı gibi İslamiyet'in, Mekkelileri ataları İbrahim'in dinine çağırması yanında bazı cahiliye örf ve adetlerini, prensiplerini de tanıdığı bilinen bir gerçektir. Özellikle "toplumsal düzen ve hukukla ilgili ahkâmın çoğunda" bu etkileşimi görürüz ki buna aşağıda değineceğiz. Burada bazen Hanif dininin uygun ilkelerinin olumlanması bazen de toplumsal süreklilik ve uyum gereği bu etkileşimin olduğu görülmektedir. Özellikle Arap toplumunun kültürel özellikleri, örf, adet ve gelenekleri ile etkileşim konusunun son zamanlarda gözden kaçırıldığı, İslam ilahiyatında bunun yerli yerine oturtulmadığı kanaatindeyiz. Şüphesiz bunda modernliğin geleneksel ve kadim olanı unutturma, onu değersiz ve önemsiz sayma şeklindeki olumsuz yaklaşımının payı büyüktür. Sözün kısası modern dönemlerde Müslümanların Cahiliye algısını yeniden gözden geçirmeleri gerekmektedir.

1.3. Modern Zamanlarda Cahiliye Algımızı Yeniden Düşünmek

İslamiyet öncesi dönemi ifade için cahiliye kavramı kullanılmaktadır. Cahiliye, ilk anda zihnimizde olumsuz imalar

çağrıştıran bir anlam evrenine sahip bir kavram. Cehalet, bilgisizlik, karanlık gibi sözlük anlamaları yanında İslami metinlerdeki olumsuz imalar da doğal olarak söz konusudur. Kur'an'da cahiliye dört yerde geçmektedir ve tümü de olumsuz anlamlar içermektedir.

> Allah'a karşı, *cahiliye* zannı gibi, hakka aykırı bir zan besliyorlar ve "Bu işten bize ne?" diyorlardı. (Ali İmran,154)
>
> Yoksa *cahiliyye* hükmünü mü arıyorlar? Kesinlikle bilen bir toplum için Allah'tan daha güzel hüküm veren kim olabilir? Maide, 50)
>
> Önceki *cahiliye* devrinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. (Ahzab, 33)
>
> O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, *câhiliye* taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah da elçisine ve müminlere sükûnet ve güvenini indirdi. (Fetih, 26)

Ayetlerde görüleceği gibi "cahiliye" bir sıfat olarak her bir kelimenin önüne gelmekte ve kelimeleri olumsuz anlamda nitelendirmektedir. "Cahiliye zannı", "cahiliye hükmü", "cahiliye devri", "cahiliye taassubu" gibi tamlamalarla vahiy öncesi döneme ait olumsuz tutum ve davranışlara atıf yapılmaktadır. Buradaki kullanımlarında Cahiliye, Muhammed Esed'in deyişiyle, "bir peygamberin tebligatının ortadan kalkmasıyla yeni bir tebligatın başlaması arasında geçen sürede toplumun/medeniyetin ahlaki yozlaşmaya uğramasını ve özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki Arap putperestliği dönemini" ifade etmektedir. Şüphesiz bu tarihsel anlamı dışında hangi dönem ve sosyal çevrede olursa olsun genel olarak ahlaki yozlaşma ve duyarsızlaşma durumunu da ifade etmektedir.

Cahiliye ilk başta "cahillik, bilgisizlik" anlamına geliyor gibi gözükse de bu aslında onun ikincil anlamıdır. Asıl anlamı İslamiyet'in getirdiği sulh ve esenlik durumunun zıddını, zorba ve pagan bir dönemi ifade eder. Örneğin Goldziher cahiliye

üzerine yaptığı çalışmasında onun "bilgisizlik çağı" anlamında anlamanın yanlış olacağını temel İslami metinlerden ve eski Arap şiirlerinden getirdiği delillerle örneklendirir. Ona göre cahiliye "barbarlık dönemi (time of barbarism)" anlamına gelmektedir ve karşıt anlamını "*hilm*" kelimesinde bulmaktadır (Goldziher, 1967, 202).

"*Hilm*" kelimesi "metanet, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı, ihtiyat ve ılımlılık" gibi anlamlara sahip olmakla birlikte asıl karşılığını "medeni insan" şeklinde verebiliriz. Bunun zıddı olan "cahil" ise "azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip" yani "barbar kimse"dir. Bu anlamdaki Cahiliye, barbarlık ve zorbalığın hüküm sürdüğü dönemdir. Eski Cahiliye devrine ait birçok şiirde, cehlin "şiddet, saldırganlık ve barbarlık" anlamında kullanıldığını, hatta yerine göre bunun bir fazilet sayıldığını, "*cehl*" ve "*hilm*" köklerinden türemiş kelimelerin aynı beyit içerisinde birbirine zıt anlamlı olarak gösteren pek çok örnek vardır (bkz. Goldziher, 1967, 204 vd.). İslâmiyet'ten önce "*cehl*", insanın şahsî bir vasfı kabul ediliyor, zıddı olan "*hilm*" ise çoğunlukla ahmaklık ve budalalık sayılıyordu.

Cahiliyenin bu anlamı sonraları da unutulmamış ve bazı âlimler tarafından kullanılmıştır. Örneğin Fârâbî, el-Medînetü'l-Fâzıla adlı kitabında ve siyaset felsefesinin yer aldığı diğer eserlerinde zorbalığın hükümran olduğu sitelere "zorba sitesi" mânasına "el-Medînetü'l-Câhile" ismini vermiştir. Sonuç olarak söyleyecek olursak, cahiliye devri Arapları, "Allah'ı hakkıyla bilmedikleri, O'na seksiz ve şirksiz iman etmedikleri, gerek ferdî gerekse içtimaî hayat itibariyle bilgiden, nizamdan, sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıktan için" bu döneme cahiliye ismi verilmiştir. (Fayda, 1993, VII/17).

Cahiliye kavramı genelde "olumsuz" şekilde kullanılsa da "olumlu" yönlerinin varlığı da bir gerçektir. Örneğin hadis

kitaplarında da olumsuz şekilde (Buhari Cenaiz, 39; İman, 22; Menakıb, 8; Müslim Cenaiz, 29) kullanıldığı gibi olumlu (Buhari Enbiya, 8 Menakıb, 1) kullanıldığı yerler de olmuştur.

Hz. Peygamberin Veda hutbesindeki "Biliniz ki cahiliye işlerinden olan her şeyi ayaklarımın altına almış bulunuyorum" ifadesi, yine Bilal-i Habeşi'yi "kara kadının oğlu!" diyerek küçümseyen Ebu Zer'i, Hz. Peygamberin "Onu, anasının renginden dolayı azarlıyorsun; demek ki sende hala cahiliye huyu yaşamakta" sözleriyle azarlaması cahiliye'nin İslamiyet öncesi "olumsuz" sosyal yapıya ve değerlere işaret etmesi açısından anlamlıdır.

Cahiliye kavramının dayandığı bu olumsuz anlamın en iyi ifadesini Cafer b. Ebû Talib'in Habeş meliki karşısındaki sözlerinde buluruz.

> "Ey melik! Allah aramızdan birisini seçip elçi olarak gönderene kadar biz cahillerden idik. Putlara tapar, ölü eti yer, zina yapardık. Akrabalık bağlarına ve komşuluk haklarına dikkat etmezdik. Güçlülerimiz zayıfları ezerdi. Uzunca bir süre bu şekilde yaşadık. Allah sonra bize soyunu, doğruluğunu ve güvenirliğini bildiğimiz bir peygamber gönderdi. O bizi Allah'ın birliğine ve yalnız Ona ibadet etmeye çağırdı. Taştan ve ağaçtan yaptığımız putlara tapmaktan, Allaha ortak koşmaktan sakındırdı. Bize, yalan söylememeyi, emaneti ve akrabalık bağını gözetmeyi, komşularla güzel geçinmeyi, haramdan, kan dökmekten sakınmayı emretti. Fuhşu, yalan söylemeyi, yetim malı yemeyi, namuslu kadına iftira etmeyi yasakladı. Diğer insanlara kötülük etmekten sakınmayı, sadece Allaha ibadet etmeyi, sadaka vermeyi, oruç tutmayı ve her çeşit iyi ve güzel şeyler yapmayı öğretti." (İbn Hişam, 1985)

Cafer b. Ebû Talib'in bu özlü ifadesinde de görüleceği gibi Araplar cahiliye döneminde "puta tapma, leş yeme, içki içme, kumar oynama, zina yapma, güçsüzlere zulmetme, akrabalık ve komşuluk hukukunu gözetmeme, yetim malı yeme, kan dökme

vb." gibi birçok olumsuz durumla karşı karşıya idi. Bu ifadede geçmeyen ama Kur'an'da geçen "kız çocuklarını diri diri toprağa gömme (Zuhruf, 17; Tekvir, 8-9; En'am, 137)", "kadını mirastan men etme ve haklarını gasbetme (Nisa, 19; En'am, 139)", hırsızlık (Maide, 38), zıhar (33, 4), kan davası (Buhari, Diyât 9; İsra, 33) gibi kötülükler de cahiliye döneminde yaygın adetlerden idi. İslam sahabe için bütün bu bireysel ve toplumsal olumsuzluklardan kurtulmanın adı olmuştur. Bu tip olumsuz davranışlar genelde *Mesâlibü'l Arab* (Arapların ayıpları) olarak isimlendirilmektedir.

Cahiliye dönemindeki bütün bu olumsuz davranışların yanında "*Fedâilü'l Arab*" (Arapların faziletleri) olarak bilinen olumlu davranışların varlığı da bir gerçektir. Araplar, "cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik, şecaat ve cesaret, bağımsızlığa düşkünlük, yardımlaşma ve dayanışma, namus düşkünlüğü, zayıfı güçlüye karşı koruma, ahde vefa, sığınanı himaye etme vb." olumlu ve güzel hasletlere de sahipti (bkz. Apak, 2012, 123 vd.).

Hz. Peygamberin yukarıda cahiliyeden olumlu şekilde de bahsettiğini söylerken ki kastımız cahiliyeyi bütün olarak olumlama değil, yukarıda değinilen tarzdaki özelliklere yönelik bir olumlama girişimi olarak okunmalıdır. Örneğin Hz. Peygamberin "İnsanların cahiliye devrinde hayırlı olanları İslamiyet dömeninde de hayırlıdır (Buhari, Enbiya, 8 Menakıb, 1)" hadisi bu olumlu davranışlara dönük bir ifadedir. Yine Hz. Peygamberin Hilful Fudul cemiyetini cahiliye döneminde yapılan olumlu bir iş olarak görüp böyle bir şeye olursa tekrar katılacağını, cahiliye döneminden hayırlı ve erdemli insanların da olduğunu ifade ettiğini, bu kitabın konusu olan Kardeşleştirmenin eski bir Arap adeti olarak tekrar Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını biliyoruz.

Dolayısıyla *cahiliyenin Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber dönemleri arasındaki payen dönemi, ahlaki yozlaşma ve duyarsızlaşmayı, "ümmi", zorba ve karanlık bir dönemi ifade eden yönü söz konusu olduğu gibi; İslami hükümler ve değerler içinde eski*

cahiliyenin olumlu değer ve hükümlerinin de olduğu, bazen bunların biraz önce belirtildiği gibi açıktan övüldüğü de bir gerçektir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Kur'an ve Sünnetteki olumsuz cahiliye anlamlarını sürdürürken, yine İslami kaynaklarda yer alan olumlu tarz örnekleri de unutmamak, bazı "etkileşimlerin" varlığına dikkat çekmektir. Şüphesiz bunların şirk ifade eden, Hz. İbrahim'in getirdiği Tevhid inancını bozan yönleri, insani olmayan gurur, kibir, taassup, yozlaşma, vahşilik vb. nitelikteki olanlar reddedilmiştir. Ancak bu zihinlerimizde yer etmişken bazı pozitif etkilenmeleri ya da süreklilikleri göz ardı etmek bizi bazı konuları değerlendirirken hatalı yorum ya da çelişkilere götürebilir.

Zaman zaman İslami söylem içinde dikkatlerden kaçabilen bu "pozitif etkileşimi" biraz daha açabiliriz. Yukarıda Hz. Peygamberin cahiliye dönemi ile ilgili bazı olumlu değerlendirmelerine değindik. Şimdi İslam inanç ve uygulamaları, ahkâmı içinde mevcut olan cahiliye adet ve uygulamalarına örnekler vereceğiz.

Son dönemin mühim ve muteber İslami kaynaklarından olan Şah Veliyyullah Dihlevi'nin (ö. 1762) *Hüccetullah'il Bâliğa*'sında bu konuya özel olarak değindiğini görürüz. Dihlevi konu ile ilgili açtığı bölüme "Cahiliye dönemi ve Resûlullah'ın Islahatı" başlığını uygun görmüştür. Dolayısıyla bir "mutlak değişime" değil "ıslah"a vurgu vardır. Dihlevi Hz. Peygamberin getirdiği şeraitin hakkıyla bilinmesi için "iki şeye" dikkat edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır: Birincisi, şeriatin kendilerine gönderildiği muhatap olan "ümmi"lerin halinin bilinmesi, ikincisi onların "içinde bulundukları durumun nasıl ıslah edildiğinin" bilinmesi. Dolayısıyla Hz. Peygamberin getirdiği şeriatın hakkıyla anlaşılabilmesi için Dihlevi (1994: I/457-8) ön koşul olarak cahiliye dönemi insanının durumunun iyi bilinmesini ileri sürmektedir.

> "Yüce Allah Hz. Peygamberi İsmailoğullarının yanlışlarını düzeltmek, bozulmuş yönlerini ıslah etmek için göndermiştir. Bu amaçla gönderilen Hz. Peygamber mevcut konumu

> ele almış, onlardan Hz. İsmail'in şeriatına uygun olanlarını korumuş; tahrifleri, şirkin ve küfrün nişanelerinden olanları iptal etmiştir. Adetler vb. konularda ise, uyulması gereken adap kuralları koymuş, hoş karşılamadığı yönlerini belirtmiş, faydalı olan davranışları açıklamış, yanlışlarını yasaklamış, iyilerini emretmiştir. Asli ya da ameli olup da fetret döneminde terk edilenleri aynıyla eski tazeliğiyle iade etmiş, böylece Allahın nimeti tamamlanmış dini rayına oturtmuştur.

Dihlevi cahiliye dönemi insanlarının gökleri ve yeri yaratan bir Allah'a inançlarının olduğuna (bk. Lokman, 31/25; En'am, 6/41; İsra, 17/67), yeryüzü işlerini idare eden meleklerin var olduğuna, Allah'ı zatına yakışmayan tenzih inancına, Kader inancına inandıklarına, bunları şiirlerinde ele aldıklarına dair örnekler vermektedir. Cahiliye şiirlerinde melekût âlemini ifade eden "*Mele-i â'lâ*" ve "*Hamele-i arş*" sözü çok geçmekte ve İslam inancına çok yakın bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir (Dihlevi, 1994: I/462-3).

Cahiliye döneminde ibadetlerle ilgili örneklere bakıldığında namazı bildiklerini, örneğin Ebû Zer'in İslama girmeden üç sene önce namaz kıldığını biliyoruz. Mekke ve civar arapları Zekatı da biliyorlardı. Bu bağlamda misafirleri ve yolcuları ağırlarlar, zayıf ve düşkünlere de yardımda bulunurlardı, yoksullara "sadaka" verir, "sıla-i rahim yapar, bu işleri yapanları da överlerdi. Fecirden başlayarak güneşin batışına kadar süren oruç ibadetini de bilirlerdi. Kureyş cahiliye döneminde Aşure orucunu da tutardı. Yine "mescide itikâfa çekilme, kölelerin azadı, Allah'ın evini haccetme, şeâirlerine ve haram aylara saygı gösterme, çeşitli rukye ve istiazelere sahip olma" gibi dini uygulamalar mevcuttu. Yeme, içme, giyinme, ziyafet, bayram, ölülerin gömülmesi, talak, iddet, alışveriş vb. muameleler konusunda Kureyşliler, uyulması gerekli kurallara sahiptiler ve uymayanları kınamakta idiler. Kız, anne, kız kardeş gibi yakın akrabalar ile evlenmeyi haram sayarlardı. Haksızlık karşısında alınmış cezaları örneğin "kısas, diyet, kasâme hükümleri, zina ve hırsızlık

cezaları" bulunuyordu (Dihlevi, 1994: I/464-6). Dihlevi, toplum bu halde iken Hz. Peygamberin geldiğini, bozulmamış hükümleri olduğu gibi bıraktığını, korunmasına müsaade ettiğini, başka bir deyişle insanların bu şekilde davranmasına müsaade ettiğini de eklemektedir. Hz. Peygamber, Hz. İsmail'in şeriatına muarız Tevhide aykırı inanç ve davranışları kaldırmış, düzeltilebilecekleri ıslah etmiş zamana ve topluma göre şüphesiz yeni hükümler de getirmiştir. Bu konuda İslam hukuk metinlerinde yeterli örnek bulmak mümkündür.

Cahiliye dönemindeki inanç ve tutumların İslam ilkeleri ilişkisine odaklandıkça cahiliye dönemindeki inanç ve davranışların İslamiyet'te ne kadar çok mevcut olduğunu görmek şaşırtıcı olmaktadır. Bazı araştırmacılara göre o kadar çok örnek mevcuttur ki, "Kur'an'ın nazil olduğu dönemde şirk, yaygın olsa da asli değil arızi konumdadır, asli olanın Haniflik ve Tevhid"dir (Öztürk, 2011: 53). Kur'andaki ibda mahiyetindeki hükümler yerine büyük oranda cahiliye devrindeki hükümleri muhtevi olması da büyük oranda bu nedenledir. Öztürk'ün araştırmasının sonucuna göre Kur'an'daki özellikle "ahval-i şahsiye" hukuku konulu ayetlere bakıldığında bu durum net olarak görülmektedir.

Bu konuda başka bir çalışma yapan Duman'ın (2006) bulguları da bu yöndedir. Ona göre "Kur'an'da emredilen dini, hukuki ve sosyal birçok konu Araplar tarafından daha önce bilinen ve uygulanan hükümlerdir. Ancak şirk unsurları ile zulüm ve haksızlıklarla anlamsız hale getirilmiştir" (Duman, 2006: 114).

Cahiliye dönemi adetleri ile İslam dönemindeki inanç ve ibadet uygulamalarını öncekilere göre daha ayrıntılı biçimde karşılaştıran çalışma Ateş'in (1996) çalışmasıdır. Ateş detaylı incelemesinde İslami inanç ve ibadetleri hem cahiliye dönemi uygulamaları hem de Ehl-i kitap uygulamaları ile karşılaştırmaktadır. Onun vardığı sonuç da önceki incelemelerle genel hüküm olarak aynıdır.

Özetle bazı örneklere bakacak olursak Ateş, Gusül ibadetinin Cahiliye'de de var olduğunu, Haniflerce uygulandığını ve Hz. İbrahim'e kadar uzandığını belirtmektedir. Yine bu bağlamda bu guslün hayız, nifaz ve cünüplük hallerinde yapıldığını beyan etmektedir (1996: 40). Cahiliye Araplarında Ateş'e göre, haftalık Cuma ibadeti (s. 64) ile yıllık kurban ibadeti (73) de mevcuttu. Yağmur duasına çıkarlardı (s. 75). Cenaze yıkanması, kefenlenmesi, ölüye dua etme ve onu defnetme âdeti de mevcuttu, matem de vardı ancak Hz. Peygamber bunu sonradan yasaklamıştır (s. 85). Hacc ibadeti, haccın ihramı, telbiye, vakfe, tavaf, sa'y, umre gibi ibadetler de mevcuttu (s. 135-76). Kurban ibadeti vardı fakat farklı olarak şirk unsuru bu ibadet içinde olabildiğince fazla idi (s. 212). Akîka (s. 216), adak (s. 231) kurbanları da mevcuttu. Cahiliye Araplarında sünnet olma da yaygındı ve bunun için merasimler de yapılırdı (s. 278). İslamiyet döneminde görülen iddet bekleme, çeşitli nikah çeşitleri ve farklı miras uygulamaları da -şüphesiz az-çok farklı biçimleriyle- cahiliye döneminde de mevcuttu (s. 371 vd.). Ganimet (s. 400), kölelikle ilgili uygulamalar (s. 408), yemin kefareti ve kısasla ilgili hükümler (s. 415) ve el kesme cezası (s. 498) da cahiliye döneminde Araplar arasında görülen uygulamalardan idi. İbn Kuteybe (1969: 551) *kasâme* yemini ve hırsızın elinin kesilmesi gibi Hadis ya da Kur'an hükümlerinin cahiliye döneminde de mevcut olduğunu, bunları ilk yapanın da Cahiliye döneminde Mekke'de hâkimlik yapan Velid b. Muğire olduğunu ifade eder.

Kısaca özetlediğimiz ve ayrıntılarını değinilen kaynaklara bıraktığımız bu örneklerin yanında; konumuzla alakalı olan "vasiyet" (Ateş, 1996: 386) ve özellikle "*Hilf/vela/muâhât*" uygulamaları da (Ateş, 1996: 384) cahiliye döneminden İslam toplumuna geçen uygulamalar arasında idi. İleriki sayfalarda ayrıntılı olarak verilecekse de cahiliyeden İslam hukukuna geçen ve hatta Kur'an'da zikredilen bu konuya biraz detaylı değinmek istiyoruz.

Dostluk ve miras edinme antlaşması olan *hilf* ile cahiliye döneminde iki kişi, birbirlerinin mallarını, canlarını muhafaza etme ve birbirlerine varis olma konusunda bir akit yaparlar, bunu bir ahde bağlayarak aralarında *velâ* münasebeti tesis ederlerdi ve hangisi önce ölürse sağ kalan ölenin malına mirasçı olurdu.

Cahiliyede yaygın olan *Hilf* uygulamasının diğer bir isimlendirmesi *muâhât* idi ve dolayısıyla mirasçı olma onda da söz konusu idi. İslam döneminde uygulanan *Hilf* uygulaması için örnek olarak Hz. Peygamberin Muhacir ve Ensar arasında yaptığı kardeşleştirme anlaşması verilmektedir (Bkz. Ateş, 1996: 385). Kur'an-ı Kerimde Enfal suresi 72. ve Nisa suresi 33. ayetlerde bu tarz bir bağdan bahsedilmekte ve miras hukuku söz konusu edilmektedir:

> İman edip yurtlarından göç eden ve mallarıyla canlarıyla Allah yolunda savaşanlar ile onları barındıranlar ve yardıma koşanlar, birbirlerinin (*evliya*) dostudurlar. İman edip de hicret etmeyenler hicret edinceye kadar sizin için onlara velayet namına bir şey yoktur. Bununla beraber sizden dine ait bir konuda yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluk aleyhinde olmamak şartıyla, yardım etmek de üzerinize borçtur. Allah, yaptıklarınızı görüp gözetir. (Enfal, 72)

> Erkek ve dişi her biri için baba ve ananın ve en yakın akrabanın ve *akd ile yeminlerinizin bağladığı kimselerin terikelerinden varislere de tahsis ettik onlara da nasiplerini verin* çünkü Allah her şeye karşı şahit bulunuyor. (Nisa, 33)

Öncelikle Enfal suresinde Muhacir ve Ensar arasındaki bağı *evliya* kavramı ile yani toplumsal ve siyasal bir bağla ifadelendirmektedir. Bu bağın da Allah yolunda ve hicret sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır. Nisa suresindeki ifadelere gelince bu bağın hukuki sonuçlarına da değinilmektedir. Bu ayette (italik verdiğimiz kısım) çok açık biçimde "bir ahid/antlaşma" ile varis olma konusu kabul edilmiş olmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayetin tefsirinde Fahreddin Er-Razi'nin açıklamalarını kitabına şu şekilde alıntılamıştır:

> Cahiliyye halkı iki şey ile birbirinden miras alıyorlardı: Biri "neseb", diğeri "ahd/antlaşma". Neseb yönünden ne çocukları ne de kadınları mirasçı yapmazlardı. Ancak akrabalardan at üzerinde savaşmaya ve düşmana vurmaya ve ganimet almaya gücü yeten erkekleri mirasçı kılarlardı. Antlaşmaya gelince: Bu iki şekilde olurdu ki, birincisi "hilf (sözleşme)" idi. Bir adam, diğerine: 'kanım senin kanın ve hemdim/yıkımım senin yıkımındır. Sen bana mirasçı olursun, ben sana; sen benimle aranırsın ben de seninle' der. Bu şekilde anlaşma yaptılar mı hangisi arkadaşından önce ölürse sağ kalanın, şart gereğince ölenin malında hakkı olurdu. İkincisi de evlat edinme idi. Bir adam başkasının oğlunu oğul edinir. Ondan sonra bu oğlanın nesebi babasına değil, bu adama nisbet edilir ve mirasçısı olurdu ki, bu evlat edinme de antlaşma çeşitlerinden bir çeşittir. Allah Teâlâ, Muhammed Mustafa (s.a.v.) hazretlerini peygamber olarak gönderdiği zaman her şeyden önce bunları cahiliyyedeki durum üzere bıraktı. Hatta bazı âlimler demişlerdir ki, hayır yalnız terk değil, onaylamıştır ki; "ana, baba ve akrabaların bıraktıkları her şey için bir mirasçı tayin ettik..." âyeti neseb ile mirasçı olmayı; "Yemin akdiyle (antlaşma ile) mirasçı kıldıklarınızın paylarını da verin." (Nisâ, 33) âyeti, antlaşma ile mirasçı olmayı onaylamaktır.

Antlaşma/hilf/muâhat yoluyla varis olmanın Hz. Peygamber döneminde devam ettirildiği açık biçimde anlaşılmaktadır. Bazı âlimler bu devamlılığın Mekke'nin fethi ile sona erdirildiği (Bkz. Enfal, 75) görüşünde iseler de özellikle Hanefiler antlaşma ile miras edinmenin günümüzde de devam etmekte olduğu görüşündedirler ve sözleşme yapanlardan her biri diğerine farz sahibi, *asabe*, *mevle'l itâka ve zevil erham*dan sonra (bazı şartlar olmakla birlikte) varis olurlar (Ateş, 1996: 385).

Buraya özetle aldığımız bu inanç ve ibadetlerin cahiliye'de karşılıklarını olduğu çok açık biçimde görülmektedir ki bu

değinilerin konumuzla yani Müslümanlar arasındaki ilk toplumsallaşma ile alakalı hususlara kitabımızın ileriki bölümlerinde de ayrıntılı biçimde değinilecektir. Buraya kadar verdiklerimiz örnekler bu bölümün başında değindiğimiz konuya açıklık getirmek yani "din-toplum etkileşimine" İslamiyetin ilk çıktığı dönemden örnekler vererek açıklamak içindi.

Din sosyolojisinden din-toplum etkileşimi açıklanırken konuyla alakalı örnekler genellikle geç dönem İslam tarihinden veya başka dinlerden sunulur sanki İslamiyet'in ilk döneminde hiç etkileşim olmamış gibi bir izlenim verilir bu konuya pek değinilmez. Hâlbuki Wach'ın belirttiği gibi, "bütün dinler başlangıçta içinden çıktığı sosyal çevrenin etkisinde kalır, içinden çıktığı toplumla bir etkileşime girerler". Şüphesiz eskisinden farklı yeni ilke ve prensiplere de sahiptirler. Ancak sosyolojik kanun gereği toplumun dili, kullandığı kavramlar, anlam dünyası, adetleri, ahkamı bir anda değiştirilemez. İnsanlar bunları normal hayatlarını sürdürmek için kullanmak zorundadırlar. Hâşâ Allah Arapça konuşmaz ama vahiy bu dille indirilmiştir. Çünkü muhatap olunan kitlenin dilidir vahyi ancak hakkıyla konuştukları bu dil aracılığı ile anlayabilirler. Toplum sözlü kültüre sahiptir bu nedenle de Kur'an sözlü kültürün ayırt edici özelliği olan şiirsel bir dille, icazlı nitelikte gelmiştir. Bütün bunlar da din-toplum etkileşimi ile alakalı konulardır.

1.4. Din-Toplum Etkileşimi: Sosyolojik Bağlam

Buraya kadar din-toplum etkileşimine örnek vermek için çalışmanın başında cahiliye konusunu biraz ayrıntılı olarak ele almaya çalıştık. Çünkü bu çalışmanın konusu olan ve ilk İslam toplumunun da temellerini ifade eden *hilf/velâ* uygulaması ve "Kardeşleştirme" temelde bir çeşit cahiliye uygulamasıdır. Hz. Peygamber ileride açıklayacağımız adımlarla ve yeni bazı eklemelerle bu uygulamayı ilk İslam toplumunu birleştirmek ve ayakta tutmak için "geliştirmiştir". Dolayısıyla Kardeşleştirme din-toplum etkileşimine, yine İslam'ın toplumsallaşmasına çok güzel bir örnektir. Şimdi ise dinin/İslam'ın toplumsallaşmasına

ve toplumda tezahürüne, dinin topluma, toplumun dine olan etkileri konusuna geçebiliriz.

Yukarıda ifade edildiği gibi İslam'ın özünde beşer ve tarih üstü özelliğe sahip vahiy olgusu yatar. İslam topluma bu bağlamda bazı ilke ve prensipler sunar, bunlara davet eder. Ancak bir dinin ve ona tabi olan toplulukların herhangi bir kültür çevresinde, her türlü etkiden uzak, soyutlanmış biçimde yaşayamayacakları, tersine kültürel hayatın kısımları olan hukuk, iktisadi sistem ve özellikle toplumun genel yapısı yani zümreler, sınıflar ve diğer toplumsal tabakalaşma çeşitleri ve siyasal yapı ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu da sosyolojik bir gerçektir. Sosyolojik olarak dinler (burada semavi dinler) ile toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğunu, yani bir yandan din, toplumu etkileyip onda kendi ilke ve prensipleri doğrultusunda bir tesir meydana getirirken diğer yandan toplumsal sistem ve diğer kültür alanları da din üzerinde tesirler icra ettiğini ifade etmek gerekir (Freyer, 1964: 64).

Dinler öncelikle tek tek bireyin vicdanında yerleşip kök salmak ve bu nedenle de kişisel bir olgu olmakla birlikte fertten ferde uzanan bir köprü olmak suretiyle nesnelleşmekte ve toplumsallaşmaktadır. Böylelikle din, Berger'in ifadesiyle insanın "Dünya kurma" girişiminde stratejik bir rol oynamaktadır. Geertz de diğer anlam sistemleri gibi dinin de bireyi aşıp kolektif yaşamın sosyal sürecine katıldığını, sosyal yaşamla birlikte hareket ettiğini önemle belirtir. Geertz'e göre duygu ya da düşünme gibi bireysel hususların bile insanlar arasında toplumsallıktan uzak özerk bir yapısı olamaz. Bırakın kolektif konuları bunun gibi sırf soyut ve bireysel olgular bile toplumsal olarak var olan anlam sistemlerinin dil, gelenek, sanat ve teknolojide somutlaşan kültürel yapıların -yani sembollerin- bireyler tarafından kullanımına kaçınılmaz olarak bağımlıdır. Bu insani yetenekler için olduğu kadar dindarlık için de geçerlidir.

> Bir din ya da dindarlık, kolektif olarak gelişmeksizin, toplumsal olarak aktarılmaksızın ve kültürel anlam kalıpları

> -mitler, ritüeller, doktrinler, fetişler vb.- olmaksızın var olamaz. Ve bu kalıplar değiştiği zaman -dünyevi şeylerin sabitesizliği sebebiyle onlarda kaçınılmaz olarak ve hakikaten sürekli değiştiklerinden- o da onlarla birlikte değişecektir. Hayat nasıl hareket ediyorsa inanç da hayatla birlikte öylece hareket eder ve gerçekte onun gelişmesine yardım eder. Daha açıkçası, Tanrı ne olursa olsun, din toplumsal bir kurumdur, ibadet sosyal bir aktivitedir ve inanç toplumsal bir güçtür. Bunların değişim modelini ortaya çıkarmak, ne vahyin kalıntılarını toplamak ne de kronik bir hata vücuda getirmektir. Bu, tasavvurun toplumsal bir tarihini yazmaktır (Geertz, 1968: 18-9)."

Yine Geertz, başka bir yerde de bu konuya değinir. Geertz 'kültür temelinde' konuya yaklaşarak şöyle der: "Genel olarak bir topluluğa ne oluyorsa, o topluluğun inançlarına ve bu inancı biçimlendiren ve devam ettiren sembollere de olur (Geertz, 1968: 56)."

İnancın hayatla birlikte hareket etmesi, başka bir deyişle dinin toplumsal bir karakterinin de olması, onun öteki toplum olayları ile karşılıklı etki tepki ilişkileri içinde bulunması ve din olaylarının belli ölçülerde coğrafi toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması anlamına gelir. Burada köken itibarı ile ilahi olan dinler konusu gündeme gelebilir. Özü ve kaynağı itibarı ile ilahi olan dinler, ne kadar beşer-üstü, zaman-üstü ve tarih-üstü olma eğilimi gösterir ve öyle anlaşılırsa anlaşılsınlar; bunun yanı sıra insan topluluklarında yaşanan beşeri birer fenomen olarak onlar, bir toplumda, coğrafi, kültürel ve sosyal şartlarda tezahür etmektedir. Bir insanın ya da insan grubunun inancının nihai kaynakları olabilir de olmayabilir de, ancak onun (inancın), bu dünyada sembolik formlarla ve toplumsal araçlarla sürdürüldüğü bir gerçektir. Kutsalın beşer ve toplum üstü aşkın özelliği şüphesiz önemlidir ve vurgulanmalıdır. Ancak unutmamak gerekir ki köken olarak beşer ve toplum üstü olan Kutsalı biz saf halde bulamayız. Her zaman için Kutsal, 'kutsal-dışı'nın içinde ve arasındadır" (Tacou, 2000, 35).

Bizim dünyamızdan 'tamamen farklı' bir şeyin, dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, 'doğal', 'dindışı' dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesneler içinde ortaya çıkması söz konusudur (Eliade, 1991, s. IX).

Şüphesiz dinin toplumsal boyutunu ele alırken onu, yanlışlıkla toplumun basit bir fonksiyonu, türevi gibi görme yanlışlığına da düşmemek gerekir. Dini tek yanlı ve tamamen toplumsal koşullardan hareketle açıklamaya çalışan, redüktivist, indirgemeci bir yaklaşımı benimseyen bir kısım düşünür ve sosyolog olmuştur. Comte, Durkheim, Marks ve Freud gibi kimi sosyal bilimciler ve takipçileri, tapanla tapılanı birbirine karıştırarak, tamamen bireysel ya da toplumsal koşullardan hareketle dini açıklamaya kalkışmışlardır. İlerlemeci anlayışa sahip klasik sosyolojik yaklaşımlardan farklı olarak modern din sosyolojisi dinin özü ya da kaynağı ile alakalı konuları ele almaktan vazgeçmiştir. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk başlarında din sosyolojisi ve antropolojisi dinlerin kendi tasavvur ve tanımlarını bilimsel indirgemeci yaklaşımla reddeden zorlayıcı, açıklayıcı bir dile sahipti. Günümüzde ise din sosyolojisi, her dini kendi tanımladığı şekliyle kabul edip onun toplumsal hayattaki tezahür ve işlevlerini konu edinmektedir. Dinin toplumsal hayattaki tezahürü ve dini grupların farklı açılardan incelenmesi modern din sosyolojisinin temel konusunu oluşturmaktadır.

Din-toplum etkileşimi, toplumun-kültürün dini etkilemesi denince ilk anda illaki bu olumsuz dinin özünün değişmesi anlamında anlaşılmamalıdır.[1] Bunlar da bu etkileşimle ilgili

1 Gerçi sosyal bilim tarihinde toplumsal yapının din üzerinde belirleyici olacağına dair tek taraflı bir yaklaşımın olduğunu, özellikle "Tarihsel materyalist" yaklaşımın bu konuda benzer fikirler ileri sürdüğünü de hatırlatmak gerekir. Özelde Tarihsel materyalizm genelde Aydınlanmacı Pozitivist yaklaşım dini, olguların etkisinde gelişen bir olay ya da bir yanılsama olarak ele almak da ısrar eder. Bu anlayışa göre din ve diğer üst yapı kurumları, ekonomik ve toplumsal koşullar tarafından belirlenir. Toplumsal ve ekonomik olayların birer aynasıdırlar. Toplumsal hayatta ortaya çıkan savaş, siyasal olaylar, bireysel istek ve arzuların hırsların tanrı(lar) dünyasına yansıtılması ile dini olgu ortaya çıkar. Tarihsel materyalizmin dini toplumsal temelde açıklayan bu yaklaşımına paralel olarak diğer bir yaklaşım da dini insani bir yanılsama olarak

konulardır. Ancak toplumun dini etkilemesi denilince hemen akla dinin özünün kültürden etkilenmesi gelmektedir. Şüphesiz bu da söz konusu olabilir nitekim özünü kaybedip asliyetini yitiren dinler oldukça fazladır. Ancak toplumdan etkilenme deyince hemen akla dinin asliyetini kaybetmesi gelmemelidir. "Kur'an dilinin Arapça oluşu, toplumsal etkiyi dikkate almak için peygamber gönderilmesi, peygamberin onlar gibi yaşayıp onların sosyo-kültürel hayatı içinde tedricen dini tebliğ etmesi, yukarıda görüldüğü gibi –dinin aslına zıt olmayan- toplumun adet ve uygulamalarının yeni dinin içinde ıslah edilerek devam etmesi vb." konular tamamen din-toplum arası karşılıklı etkileşimle ilgili konulardır. Bu kitabımızın konusu olan kardeşleştirme olayı da din-toplum etkileşiminin en belirgin örneğidir ki biz de bu nedenle kitabımızın başında bu konuyu ayrı

---

gören psikanalitik yaklaşımdır.

Dini sırf toplumsal ya da bireysel faktörlerle açıklamak, din gibi insanlık tarihinin en önemli ve çok boyutlu olayını tek bir faktöre indirgemek anlamına gelecektir. Her şeyden önce bu, dinin insan hayatındaki etkin konumu ve kendine has hususiyetlerini görmezden gelmek anlamına gelecektir. Ayrıca, din gibi insan hayatının tümünü kuşatan çok yönlü bir olgunun indirgemeci bir mantıkla ve tek faktöre dayalı bir açıklama ile ele alınması anlamına gelmektedir ki bu bilimsel bir yöntem olamaz. Modern din sosyolojisi süreç içerisinde bunları aşmış, dini toplumsal yapı ve süreçlere indirgemekten kaçınmıştır. Örneğin din sosyolojisi öncülerinden J. Wach (1987: 37) din denen olgunun, toplum ile salt basit bir işlevsel ilişki içerisinde ele alınamayacağını sürekli vurgulamıştır. Ona göre din, pozitivist varsayımın aksine yalnız zamana bağlı olmayıp aynı zamanda insanın ebedi planına da uygundur. Belli bir toplumsal yapı ve ekonomik düzenle de kaim değildir. Din ve de kutsal kendisini daima tarih üstü aşkın bir yapı ile ifade eder, açıklar. Bu haliyle o önce tek tek fertlerde yerleşip kök salmakla birlikte aynı zamanda fertten ferde uzanan bir köprü olmakta, nesnelleşmekte, toplumsallaşmaktadır. Dolayısıyla bir taraftan dinin toplumsal koşullardan yalıtılmış biçimde bir fanus içerisindeymiş gibi geliştiğini düşünmekten vazgeçmek; diğer taraftan da dinin (burada yüksek tipli din) kendine has insan ve tarih üstü boyutu olduğunu göz ardı etmeden onun toplum ve onun unsurları ile nasıl karşılıklı bir etkileşime girdiğini incelemek gerekli olmaktadır. Din sosyoloğu Max Weber din sosyolojisi için esas konunun "din-dünya problemi" olduğunu söyler. Aslında bu bizzat dinlerin kendisi için de önemli bir konudur. Çünkü bir dinin kutsal ve insanüstü mesajı yanında onun hangi toplumsal şartlarda oluştuğu ve geliştiği, hangi zor koşullarda nasıl tavır aldığı ve diğer toplumsal unsurlarla etkileşimi, dini sonraki nesillere taşıyan ilk dini topluluğun tavırları vb. konular dinin ilahiyatının niteliği açısından da önemli konulardır.

bir başlık altında ele almak istedik. Ancak bu önemine rağmen, Din sosyolojisi metinlerinde din-toplum etkileşimine örnek verirken batılı örneklerle yetinilmekte İslam tarihinden örneklere hiç yer verilmemektedir. Bu durum din sosyolojisinin özellikle dindar ya da İslami kesimde benimsenmeme ve içselleştirilememesinin nedenleri arasındadır.

Din-toplum etkileşimi denilince dindar insanın rahatsız olmasının haklı bir yönü de vardır şüphesiz. Çünkü bütün dinler özellikle semavi dinlerde beşer üstü aşkın bir kutsal anlayışı söz konusudur. Bu kutsal öncelikle toplum ve insanüstü aşkın bir nitelikte tasavvur edilir. Kutsal olanın, gündelik hayattaki gelişme değişmelerin dışında tutulmaları gerekir. Aslında bu sadece semavi değil ilkel dinler için de böyledir (Wach, 1987: 13). Çünkü "*kutsal olan, cismani ilişkilerden uzak tutuldukları veya uzak kaldıkları ölçüde etkilidir*".

Ancak karmaşık hayat şartlarında bu ne kadar mümkün olacaktır. Din ve dünya, toplum birbirleri ile sürekli etkileşim içinde olacaklardır. Bundan da önce ünlü dinbilimci Eliade'in deyişiyle Kutsal, dünyada toplumdan yalıtılmış, saf biçimde bulunmaz. Bilakis toplumda tezahür ederek toplumla etkileşim içine girmek zorundadır. Kutsal ancak bireysel ve toplumsal tezahürleri içinde ortaya çıkar. Din, vahiy öz halinde gelir ama elçinin kalbinde veya metinde, sözde (sübjektivite) kalmaz. Objektifleşerek toplumsallaşır. Bir toplulukla birlikte varlığını ve gelişimini sürdürür. Örneğin İslamiyet ya da vahiy Hz. Peygambere indikten sonra o ve bir-iki kişide söz olarak kalsa idi, bir toplulukta yaşanmasa idi diğer nesillere aktarılabilir miydi? Bir toplulukta yaşanmasa ortak ilke ve prensipler, hükümler oluşabilir miydi? Bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar insanlara tedricen uygulanırken aynı zamanda dini prensipler haline getirilebilir miydi? Bir topluma mâlolmayan bir inanç "ölü doğmuş bir cenin" gibi dünya sahnesinden kaybolup gidecektir ya da çok küçük gelişememiş kült halinde kısa süre devam edecek ve etkin bir konuma gelemeyecektir. Nitekim dinler tarihinde

işlevsiz hatta adı sanı duyulmamış böyle birçok örnek bulmak mümkündür. Kur'an ve Sünnet'te de tebliğ yaptığı halde toplumsallaşamayan ve unutulup giden peygamberlere atıf yapılmıştır. Dinin bir toplulukta bir lider etrafında tezahür etmesinin birçok hikmeti vardır şüphesiz. Ancak en önemlisi o dinin bir elçi etrafında ve bir topluluk içinde toplumsallaşmasıdır ki din böylelikle gelişebilsin ve diğer nesillere aktarılabilsin.

İşte dinin toplumsallaşması süreci işte aynı zamanda din-toplum etkileşimi sürecidir. Din gelişmesi ve farklı toplumsal katmanlara aktarılabilmesi, sonraki nesillere ulaşabilmesi için toplumsallaşması gerekir. Ancak belirtildiği gibi din-toplum etkileşimi kavramı dindar insan için rahatsız edicidir. Çünkü beşer ve toplum üstü olan/olması gereken kutsalın (dinin) toplumla etkileşimi söz konusudur. Diğer taraftan da bu kaçınılmaz bir durumdur. Biz kutsalı hiçbir zaman saf halde bulamayız. Mutlaka toplumla etkileşim içinde kutsalın ortaya çıktığını dinler tarihi, din sosyolojisi ve fenomenolojisi bizlere açıkça göstermiştir. O zaman paradoksu nasıl açıklayacağız. Din-toplum etkileşiminden bahsedince hemen dinin toplumdan etkilendiği, özünü kaybettiği gibi bir duyguya mı kapılacağız.

Paradoks gibi görünen bu durumu en güzel İslam hukukuna ait "*Usûl'uddin*" ve "*Fürû'uddin*" kavramları ile açıklayabiliriz. Zaten din sosyolojisi bilim olmadan İslam dünyasında din-toplum ilişkisi fıkıh altında ele alınmıştır. Dolayısıyla bu konularda fıkıhtaki kavramlara din sosyolojisinin ilgi göstermesi önem arz etmektedir. "*Usûl'uddin*" dinin aslı, özü değişmeyen ilkeleri, sabiteleri demektir. "*Fürû'uddin*" ise dindeki çevreye, ikincil olana, kültür ve çevresel etkenlere bağlı olarak değişebilen, farklılaşabilen ilkelere karşılık gelmektedir. Bir din toplumla karşı karşıya gelip etkileşime girdiği süre içinde şayet "onu var eden ilkeleri, özünü" de sosyo-kültürel etkilere açık bırakırsa aslını, özünü kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Unutulmamalıdır ki "toplumsal değişim" evrensel bir ilkedir ve bu nedenle de zorunludur. Dinler de dâhil dünya da

hiçbir şey "değişim"den kaçamaz. Burada Herakletios'un kulaklarını çınlatmak yerinde olur. Ancak yine unutulmamalıdır ki dinler, değişmeyen bazı "sabiteler" üzerine otururlar. Değişmez ilke ve prensiplere sahiptirler. Bir dini din yapan birtakım değişmez ilke, inanç ve prensipler olmalıdır. Dolayısı ile dinler değişen toplumsal süreç içinde "değişmeyecek prensiplere de sahip olmalı" veya bu prensipleri değişimden bir şekilde "ayrı tutmalıdırlar". Şayet toplumla etkileşime girme sürecinde onu diğer dinlerden ve kültürlerden ayıran özünü, aslını, çekirdeği korur ve etkileşimi ikincil olan, fürû ilkelerde yapabilirse kültür, toplum ve zamana meydan okuyarak özünü muhafaza edecektir. Ancak bunu yapamazsa Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi başta insanüstü bir kökene sahipken sonra insani, toplumsal etkileri çekirdeğe, *usûl'uddine* dokundurtmuş olmaktadır. Nitekim dinler tarihçiler günümüz Hıristiyanlığının ilk dönemkinden oldukça farklı olduğunu açıkça söylerler ve "tarihsel İsa" kavramından bahsederler. Yine farklı İncillerin varlığı vb. birçok hususu buna örnek verebiliriz. Newton'un döneminde kiliseyi Hıristiyanlığı Tevhid özünden saptırmakla suçladığını, kutsal kitaba üçlemenin Yunan düşüncesi etkisi ile karıştırıldığını iddia ettiğini biliyoruz. Newton üstün bilgilerine rağmen bu fikirleri yüzünden üniversitede yönetici olamamış, hatta ölümden güçlükle kurtulabilmiştir.

Bu örneği diğer bir kavram çifti olan "din" ve "şeriat/*minhâc*" kavramları ile de açıklayabiliriz. Tevhid dini Hz. Âdem'den günümüze kadar bütün peygamberler aracılığı tebliğ edilmiş Allahın birliği, ahiretin varlığı, vahyin gerçekliği, adalet, ölçü tartıda eşitlik, öldürmeme, çalmama, zina etmeme vb. asgari esaslar değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Yukarıda değinildiği gibi bütün peygamberler bu esasları farklı zaman ve mekânlarda ortak biçimde seslendirmişlerdir. Ancak farklı toplumsal-kültürel çevrelere gelen peygamberlerin her birisi için ayrı şeriatlar verilmiştir. Böylelikle farklı zaman ve mekânda peygamberler Tevhid dininin aslını insanlara tebliğ etmişler, zamana

ve kültüre göre değişik şeriatları ile de toplumla ihtiyaca göre iletişim kurmuşlardır. Tevhid dininin aslını, özünü toplumsal etkilere karşı korudukları müddetçe Allah'ın mesajı devam etmiş, koruyamadıkları zaman dinin aslı, özü yok olduğundan Allah yeni elçiler göndererek mesajın, dinin özünün sürekliliğini devam ettirmiştir. Bunun yapılamadığı beşeri dinlerde ise dinin asliyetinin kaybolup kutsalın hem sabitelerde hem de füruda değişikliklere maruz kaldığı görülmektedir.

Din toplum etkileşimini daha iyi anlamak için bu etkileşimin "her iki yönü" yani "dinden topluma" ve "toplumdan dine doğru" olan etkileşim yönleri açısından meseleye bakmak yararlı olacaktır.

1.4.1. Dinden Topluma Dönük Etkileşim

Dinler toplumlar üzerinde etkili olmak için bir takım ilke ve prensiplere sahiptir. Pagan folk dinleri bir tarafta tutacak olursa İslamiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi semavi dinlerin tarih ve insanüstü aşkın prensipleri vardır. Bunlar ile insan ve toplumsal hayat üzerinde zihniyet ve örgütlenme bakımından etkilerini hissettirirler. İnsanın bireysel ve toplumsal hayatını çok köklü olarak etkileri altına alırlar. Bunları da sahip oldukları inanç, ilke ve prensipler vasıtası ile yaparlar.

1. Dinlerin işlevlerinden en önemlisi belki de ilki, insan hayatına "**ontolojik bütünlük**" kazandırması, varoluşsal sorulara anlamlı ve sistemli cevaplar vermesidir. İnsanın bu dünyada hayatını anlamlı kılabilmesi, doğru biçimde yaşamını sürdürebilmesi, nereden geldiği ve nereye gideceği, evren içindeki yeri, aşkın varlıkla nasıl bağ kurabileceğine dair sorulara anlamlı cevaplar bulabilmesine bağlıdır. Dinler insanoğlunun bu temel ve varoluşsal ihtiyaçlarına çok köklü cevapları içlerinde barındırır. İnsan, *"aşkın olan yüce varlık ile bağ kurma ve bu bağ temelinde kâinat içindeki konumunu ayarlama"* işini din sayesinde yapar. Dinin sembolik dili sayesinde farklı türden zekânın ilgi ve sorularına cevaplar sunar.

Dinin bu işlevini İslamiyet'in geldiği dönemle şu şekilde örneklendirebiliriz. İslamiyet gelmeden Cahiliye Arap toplumunda Allah inancı vardı. Yukarıda belirtildiği gibi eski dönemden bazı İbrahimî ilke ve prensipler de söz konusu idi. Ancak süreç içinde değişen ve şirke bulaşan bir anlayış hâkim oldu. Bu anlayışa göre evrene hâkim olduğuna inanılan ilahlar kabile ve sob/klanlara göre varlık kazanıyorlardı. Her kabile ya da klana ait ilahlar Mekke'de Hac yapılan yerde tutuluyordu. Yani Kureyşin ilahları zaman ve mekânla kayıtlı idi. Bunlar aynı zamanda ait oldukları "sosyal yapıyı (klan, kabile)" da temsil ediyorlardı ki bunu din sosyolojisinde "doğal dini formlar" olarak adlandırıyoruz.

İslamiyet'in gelişi ile gerçek ilahın zaman ve mekâna sığmayacak bir nitelikte ve âlemlerin tümünün hâkimi olduğu inancı hâkim kılındı. Mekke'de yaratıcının kim olduğu konusunda Beyt-ül Haram'da bir tartışmanın üzerine gelen ve yeğeni Hz. Peygamber lehine tartışmaya katılan Hz. Hamza'nın şu cevabı bu "ontolojik değişimi" çok iyi hatırlatır:

> Senin getirdiğin sözleri avda iken bütün gün düşündüm. Çölde bütün kâinatı, yıldızları izlerken Allah'ın Kâbe'ye sığdırdıklarımızdan daha büyük ve kudretli olması gerektiğini anladım.

İslam'ın getirdiği Rab ve İlah inancı Kureyşin kabile ve klanlara has ilah inancından çok farklı idi. Allah "Göklerin, yerin ve âlemlerin Rabbi ve İlahı (Câsiye, 45/ 36; Fatiha, 1/ 1)" idi. Yine Allah "Doğunun ve Batının Rabbi (Müzzemmil, 73/9)", "Her şeyi kuşatan Arşın Rabbi (Tevbe, 9/129)" kısacası kâinattaki her şeyin efendisi ve maliki idi. Bu yeni anlayış küçük dar mekânlarından üretilen ilah anlayışına nispetle insan varlığını kuşatıcı ve onun ufkunu genişletici mahiyette idi. İnsanı bir klan, kabile ya da şehrin merkezinden alıp "bütün bir kâinatın odağına koyuyor", bütün bu kâinatın sahibi ile "muhatap" kılıyordu.

İnsanı mekân ve zaman kayıtları ile sınırlayan, dar kalıplar içine hapseden bu inanç yapısı Mekkelilerin dünya görüşünü de kısıtlıyor, onları atalar kültünün getirdiği insanı rab, efendi edinmeye yöneltiyordu. Her bir kabile ya da klana has olan dolayısıyla sadece belli bir kabile, klana hâkim ve malik olan rab ve ilah anlayışı bir toplumun ufkunu ne kadar açabilir ki? Bu anlayış ancak kabile ve klanlar arasına hapsolan, çareyi bir birleriyle didişmekte arayan bir insan tipi üretecektir ve öyle de olmuştur. Birbirleri ile sürekli kavga eden Kureyş, yorucu kavga ve çatışmadan ancak "Haram ayları" icat ederek kurtulabilmiştir. Bütün yılı savaşla geçiren Araplar bu aylarda dinlenebiliyor, yaralarını sarıyorlar, düğün vb. önemli anlarını bu aylarda gerçekleştiriyorlardı. Araplar için hem dini hem de ciddi ekonomik katkıları olan Hacc da bu dönemde yapılabiliyordu.

Bu kaotik durum kabile ve klanlardan oluşan "çok parçalı/ *segmenter*" toplum yapısının bir sonucu idi. Bu konuya Toplumun dine etkisi konusunda da değineceğimizden burada kısa kesiyoruz. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, *Mekke toplumunun çok parçalı/segmenter yapısı dini yapısını, çok tanrılı dini yapısı da çok parçalı, çatışmacı toplum yapısını beslemiştir*. Bu süreçte Arap toplumundaki kaos ortamını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla *Hz. Peygamber'in toplumunda Tevhid inancını yerleştirmeye çalışmasını sadece "İnanç değişimi" açısından değil, yanı sıra "Toplumsal ve medeni bir değişim" açısından da bakmak gerekir. Nitekim Tevhid inancının Mekke ve Medine'de yerleşmesinden çok kısa bir süre sonra Arabistan'da birlik sağlanmış ve sonra Kuzey Afrika ve bütün Ortadoğu Müslümanların olmuştur*. Kısa bir süre önce kendi aralarında anlaşamayıp birbirlerini boğazlayan ve ancak Haram aylar vasıtası ile dinlenip dini ibadetlerini ya da düğün vb. ihtiyaçlarını karşılayabilen bu insanlar, Tevhid inancı ile buluştuktan sonra insanlığın en bereketli topraklarının, bütün Mezopotamya'nın sahibi olmuşlardır.

Daha sahabeler hayatta iken zamanın süper gücü İran'ı fethedip diğer süper güç Bizans'a meydan okuyabilmişlerdir.

Şüphesiz bu dar anlayışla bütün peygamberler karşı karşıya kalmışlardır. Hz. İbrahim'in kavmi ile putlar konusundaki mücadelesi (Şuara, 26/69-83) ve yine Nemrud'un ilahlığına karşı çıkışında bunu çok net olarak görürüz:

> Onun kavmi, onunla mücadele etti. (İbrahim) dedi ki: 'Allah, beni doğru yola iletti. Siz, O'nun hakkında, benimle mücadele mi ediyorsunuz? Ben, O'na şirk koştuğunuz şeylerden korkmuyorum, ancak, Rabbimin dilemesi müstesna. *Benim Rabbim ilmiyle her şeyi kuşatmıştır*, düşünmüyor musunuz? (En'am, 6/ 80)

Hz. İbrahim halkını mekân - zaman kayıtlı ve kendilerini köleleştiren ilah anlayışından korumak isterken toplumu onunla tam tersine mücadele ediyordu. Aslında onlar, *kendilerine büyük bir ufuk verecek, tüm evrenle ontolojik bir bütünlük, bir ufuk kaynaşması sağlayacak bir inançla mücadele ediyorlardı. Kendilerini zaman, mekân, kabile, kent, insan gibi varlıkların ontolojik sınırlarına, zindanlarına hapsetmek için çırpınıyorlardı.* Bunlar şüphesiz özlerine yabancılaşmış, kula kulluk yapan insanların bir davranışı olabilir.

Nitekim halkı yeni bir bakış açısı ile özgürleştirmeye, yeni bir varoluşsal bilinç vermeye çalışan Hz. İbrahim'e karşı ilahlık taslayan Nemrut da tepki göstermiştir.

> Allah, kendisine mülk verdi, diye Rabbi konusunda İbrahim'le tartışmaya gireni görmedin mi? Hani İbrahim: "Benim Rabbim diriltir ve öldürür" demişti; o da: "Ben de öldürür ve diriltirim" demişti. (O zaman) İbrahim: *"Şüphe yok, Allah güneşi doğudan getirir, (hadi) sen de onu batıdan getir"* deyince, o inkârcı böylece afallayıp kalmıştı. Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez. (Bakara, 2/258)

Hz. İbrahim'in bu mücadelesine benzer bir örneği Hz. Musa'nın hayatında da görürüz.

> Firavun dedi ki: "Âlemlerin Rabbi de nedir?" (Musa) Dedi ki: "*Göklerin, yerin ve bu ikisi arasında olan her şeyin Rabbidir.* Eğer 'kesin bilgiyle inanıyorsanız' (böyledir)." Çevresindekilere dedi ki: "İşitiyor musunuz?" (Musa:) Dedi ki: "O sizin de Rabbiniz, geçmişteki atalarınızın da Rabbidir." (Firavun) Dedi ki: "Şüphesiz size gönderilmiş bulunan elçiniz, gerçekten bir delidir." "*Eğer aklınızı kullanabiliyorsanız, O, doğunun da, batının da ve bunlar arasında olan her şeyin de Rabbidir*" dedi (Musa). (Firavun) dedi ki: "Andolsun, benim dışımda bir ilah edinecek olursan, seni mutlaka hapse atacağım." (Şuara, 26/23-29)

Burada görüldüğü gibi Hz. İbrahim ve Hz. Musa zaman, mekân ve insani sınırları aşan her şeyin mâliki ve yaratıcısı evrensel bir varlık anlayışının savunuculuğunu yapıyordu. Toplumları yabancılaştırıp kendilerine kul eden otoriteler (insan, kabile, devlet vb.) ise buna engel olmaya çalışmışlardır. Bütün peygamberler toplumlarını kula kul edecek anlayışlardan onları kurtarmaya çalışmışlardır. Bunun ilk ve en önemli adımı "gerçek ilah olan Allah'ın bütün âlemlerin, varlıkların Rabbi olmasıdır". Tarihsel süreç içinde bu anlayış, insanları kullaştıran, zindanlarına hapseden dar anlayışın yerine evrensel ve özgürleştirici bir anlayışı getirmesi anlamında ufuk açıcı olmuştur.

2. Dinin önemli bir diğer işlevi de insanın bireysel ve toplumsal hayatına "**yeni bir zihniyet kazandırması**"dır. Zihniyet sözcüğü zihinle alakalı gözükmekle birlikte anlayış-kavrayış, perspektif, dünya görüşü ve paradigma sözcüklerini çağrıştırır. Eşyaya, insana ve âleme karşı takınılan tavır ve edinilen perspektif anlamı da vardır. Türkçe sözlükte zihniyet, "Bir toplumdaki fertlerde görüş ve inanışların etkisiyle beliren düşünme yolu, düşünüş biçimi"; veya "belirli görüş, inanış ve alışkanlıkların etkisiyle oluşan düşünme tarzı" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu insana, genel anlama sisteminin herhangi bir köşesini boş bırakmayacak tarzda, fikir ve olayları kavratabilecek bilişsel bir sistem kazandırır. İnsan hem sosyo-kültürel hayatında

hem de evreni yeniden kavrama ve anlamlandırmada bu yeni bakış açısını kullanır.

Zihniyetlerin oluşumunda en önemli kavram "değer" kavramıdır. Zihniyet'in temelini "değer yargıları" oluşturur (Bouthol, 1985: 33). Değerler vasıtası ile oluşan zihniyet kişilerin bir dünya görüşü, bir anlama sistemi elde etmelerini sağlar. Örneğin, İslamiyet'le birlikte gelen âhiret inancı, Cennet cehennem'e iman ile kişi hesap vereceği bir dönemin varlığından haberdar olacak, dünyadaki davranışlarını buna göre ayarlayacaktır. Davranışlarını ayarlaması ise yeni bir anlam sistemi çerçevesinde hayatını yeniden kuracağı anlamına gelmektedir.

Dinlerin insana kazandırdığı zihniyet ile "yeni bir dünya kurma vizyonu" arasında açık bir bağ vardır. Kişi din sayesinde kazandığı bu yeni zihniyet ile bireysel ve toplumsal dünyasını yeniden şekillendirir. Din, bütün bir toplumsal yapıyı tanımlayıcı, norm ve istikamet verici, kültürel anlamları toplumun hayatına aktarıcı bir işleve sahiptir. Soyut değerler din sayesinde sistemli biçimde kurumsal bir niteliğe büründürülerek toplumsal hayatın ana yapısının belirlenmesi ve şekillendirilmesi sağlanır. Gündelik hayat içindeki problemlerin çözümünden yaşanacak yeni durumların yapılandırılmasına kadar giden bir anlam-değer sisteminin kurulması ve "bu soyut anlam ve değerlerin" toplumsal hayatın dokuları içinde tecessüm etmesi dinin çok önemli ve ilk başlarda fark edilmeyen işlevlerindendir.

İslamiyet açısından bakıldığında toplumun yeni zihniyet kazanmasında en önemli işlev "vahyindir". İslam toplumunun temel değer kaynağı Kuran'dır. Kur'an sayesinde İslam toplumunun değerleri oluşmuş ve şekillenmiştir. Kurulan yeni İslam toplumunu fikren ve zihnen değiştiren değerler Kur'an ile bireylerin zihnine süreç içinde yerleşmiştir. Peyderpey inen ayetler, Hz. Peygamberin Kur'an'ı hayatın merkezine alışı, bütün vakit namazlarında Kur'an'ın sürekli okunarak hatırda tutulması yeni toplumsal yapının oluşmasında vahye temel belirleyicilik özelliği kazandırmıştır. Kur'an yeni toplumun adeta

kalbi olmuştur. Bir kalbin sürekli atışıyla vücuda kan pompalanışı gibi yaşanan hayatla iç içe olan vahiyle de yeni toplumsal yapının değerleri hayatın her alanına nüfuz etmiştir.

Kur'an getirdiği Tevhid eksenli değerlerle yeni Müslüman toplumun zihniyetini oluştururken bunun nasıl gerçekleştirdiğine kısa da olsa değinmek gerekir. Kur'an yeni Müslüman toplumun zihniyetini belirlerken bunu tek açıdan değil insan hayatının tümünü ifade eden "epistemik, ontolojik ve etik/ahlaki boyutları" ile yapmıştır. Şaşırmış bir halde adeta kaos halinde yaşayan Mekke toplumuna hayatın bu üç temel alanı ile alakalı yeni bir zihniyet kazandırmıştır. Artık Müslümanlar hayatın bilgi, varlık ve etik boyutunu ilgilendiren yönlerini bu yeni zihniyetle bütüncül bir biçimde yorumlayacaklardır. Buradan yeni bir insan modelinin çıktığını söylemeye gerek yoktur sanırız. Çünkü bu yeni zihniyetin ortaya çıkardığı yeni insan tipi çok kısa bir sürede sadece kendi toplumunu kaos ve karmaşadan çıkarmakla kalmayacak ayrıca önce bütün bölgeye ardından da tüm insanlığa kısa sürede bir umut ışığı olacaktır.

Kur'an'ın oluşturduğu bu yeni zihniyetin temeli Tevhid eksenli olup merkezinde uluhiyet ve ubudiyet kavramları bulunur. Kaos halinde ve birbirleri ile sürekli kavga içinde olan bir toplum, Tevhid eksenli zihniyet ve dünya görüşü sayesinde *nomos*'u yani temel yasasını, normunu bulmuş, bu sağlam temel ile asırlarca süren ve kıyamete kadar da sürecek bir yapıya kavuşmuştur. Sonraki bütün dini ilke ve hükümler bu iki kaide üzerine (uluhiyet ve ubudiyet) bina edilmiştir. Tevhid'i ifade eden bu iki kaidenin toplumda sürekli diri tutulması ve bozulmasına izin verilmemesi İslam toplumunun temel nirengi noktasıdır. Allah ile toplum arasındaki bütün engelleri, aracıları kaldırma ve insanı doğrudan Allah'a kul etme ameliyesi İslam toplumunun temel niteliği olmuştur. Bu sayede İslam toplumu canlı kalabilmiş, buna dikkat etmediği durumlarda ise canlılığını yitirdiği görülmüştür.

İslam toplumu oluşurken yeni zihniyet yanında eski yanlış davranış kalıplarıyla da mücadele edilmiştir. Burada Kur'an'ın, büyük günah ve çirkinliklere karşı tedrici bir yöntem uyguladığını, sert müdahale yerine daha yumuşak bir yaklaşımı benimsediğini görmekteyiz. Yeni zihniyet ve yaşam tarzına uymayacak içki, faiz, kumar gibi alışkanlıklar birden değil tedricen halledilmeye çalışılmıştır. Örneğin "içki"nin dört aşamalı bir yöntemle (Nahl, 67; Bakara, 219; Nisa, 43; Maide, 90-91) Müslümanlara bıraktırıldığını görmekteyiz. Bunun için bu ayetlerin tefsirlerine bakıldığında geniş bilgiye ulaşılabilir.

İslam'ın getirdiği yeni zihniyet ile yeni bir toplum doğarken buna paralel biçimde eski toplumsal yapının da kökten değiştiğini görmekteyiz. Kur'an'da bu değişim için *"tağyir, tebdil, inkılab, tahvil"* gibi kavramlarla açıklanır. Değişim içeren bu kavramların, aralarında nüanslar olmakla birlikte, "birey ve toplumun referans sistemlerinde ve değer yargılarındaki değişme"yi ifade ettiklerini söyleyebiliriz. Bu kavramlara ilişkin ayetlere bakıldığında en dikkati çeken husus "merkezde insanın yer almasıdır." Bu ayetlere göre insan değişimin yönünü tayin etmede etkin konumdadır. Yüce Allah bu ayetlerde birey ve toplumdaki değişimin bizzat insanın kendisi ile olacağını belirtmektedir. Örnek olarak:

> Gerçekten Allah, kendi nefislerindekileri değiştirinceye kadar bir topluluğun durumunu değiştirmez. (Rad, 11)

> Allah, bir topluma bahşettiği nimeti ve esenliği, o toplum kendi gidişini değiştirmedikçe asla değiştirmez; ve (bilin ki) Allah her şeyi işiten, her şeyi bilendir. (Enfal, 53)

Sonuç olarak İslam geldiği topluma yeni bir zihniyet getirmiştir. Bu zihniyeti de vahiy eksenli norm ve değerlerle sağlamıştır. Bu norm ve değerler inanan insan için bir harita hükmündedir. Diğer dinlere nazaran bu özellik İslam'da daha belirgindir.

3. Dinin toplumlara kazandırdığı önemli işlevlerden birisi de bir ve beraber olma diğer bir deyişle "**bütünleşme, bir arada**

olma" duygusudur. Din, toplumu oluşturan bireylerin ve diğer toplumsal yapıların ortak norm ve değerler etrafında birleşmesi ve bütünleşmesinde çok etkin rol oynar. Toplumda farklı yapı ve normlar mevcuttur. Toplumsal farklılaşma ve çeşitlilikler toplumun önemli bir gerçeğidir. Bu farklılık ve çeşitlenmeye paralel olarak toplumun farklı talep, menfaat ve istekleri olacaktır. Bu nedenle toplumun ortak değerler ve kurumlar etrafında birleşmesi önem arz etmektedir. Sosyal sistemin hayatiyetini devam ettirebilmesi üyelerinin birbirlerine bağlı kalmalarına, atomize olmamalarına bağlıdır. Aynı şekilde diğer toplumsal yapı ve kurumlar için de durum aynıdır. Toplumun istikrarı ve devamı, bütünleşme derecesi ile yakından alakalıdır.

Toplumsal bütünleşmenin en önemlisi ortak bir "norm" etrafında olan birleşmelerdir. Bir topluma mensup kişilerin değer, tutum ve davranışlarının o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla uyumlu biçimde koordine edilmesi halinde oluşan bütünleşmeye sosyolojide "normatif bütünleşme" adı verilir. Toplumda normatif tarzda bir bütünleşmenin meydana gelebilmesi, o toplumun ortak değerlerinin, sosyal sistemlerinin yapısal unsurlarında kurumsallaşmış olmasına bağlıdır (Günay, 1998: 312). Bu tarz bir sosyal bütünleşme, toplumsal istikrarı ve dolayısıyla da toplumsal sistemin sürekliliğini sağlayacaktır.

Toplumun bu tarz bütünleşmesinde dinlerin getirdiği ortak norm ve değerler çok önemli işlev görürler. Toplumun bütün bireylerinin inandığı inanç ve değerler aynı zamanda toplumun ortak normunu oluşturacaktır. Böylelikle bir "mânâ" etrafında toplanarak sağlam bir birlik meydana getirilmiş olmaktadır. Dindar topluluklar her şeyden önce bir "kutsal" etrafında bir araya gelmişlerdir. Bu aşkın ve ilahi bağa inanan topluluklar, zaman zaman kendini belli eden gündelik istek ve menfaatlerinin ötesinde müminleri bir arada tutmaktadır.

İslamiyet'teki "Tevhid prensibi" ve "Kur'an vahyi" çevresindeki normlar Müslüman toplumda bu işlevi çok etkin biçimde görmektedir. Kur'an'ın Mekke ve Medine'de çetin uğraşlar

sonucunda toplumun ortak normu olması ile birlikte İslamiyet'in kısa sürede hızlı biçimde bölgeye ve dünyaya yayılması bu duruma güzel bir örnektir. Kur'an'ın etkin, ortak norm olma niteliği, güçlü bir İslam toplumunun oluşumunda çok önemli rol oynamıştır. İslam, Hz. Peygamber döneminde farklı klan ve kabilelerden müteşekkil olan Araplar arasında, sonraki dönemde de Ortadoğu'nun farklı milletleri arasında ortak bir iman bağı oluşturmuştur. Bu iman bağı, farklı kabile, millet ve toplumları; farklı sosyal statülerden müteşekkil kişi ve toplulukları tek bir potada eriterek ortak bir mana etrafında toplayabilmiştir. Burada Hz. Peygamberin liderlik kabiliyeti ve eğitici kişiliği aracılığı ile Kur'an'ın ortaya koyduğu prensiplerin yarattığı birlik ve bütünlük ruhu başat rol oynamıştır.

Burada şüphesiz en önemli ortak ilke Kur'an'ın Tevhid ilkesidir. Bu ilke Hz. Adem'den bu tarafa bütün toplumlar için bağlayıcılığı olan evrensel bir ilkedir ve İslam toplumunun da merkezi ilkesini oluşturur.

> Andolsun ki, vaktiyle Nuh'u da kavmine gönderdik, O, onlara şöyle dedi: "Ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım. "Allah'tan başkasına ibadet etmeyin! (Hud, 25-26)
>
> Âd kavmine de kardeşleri Hud'u gönderdik. Dedi ki: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur (Hud, 50).
>
> Semud kavmine de kardeşleri Salih'i gönderdik. Dedi ki, "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka bir tanrınız daha yoktur (Hud, 61).
>
> Medyen kavmine de kardeşleri Şuayb'i gönderdik. Dedi ki: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka ilâhınız yoktur (Hud, 84).
>
> (Ey Muhammed!) Yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilâh yoktur (Tevbe, 129).

İslamiyet Tevhid eksenli bir norm birliği kurma yanında toplumun tüm fertlerini "mü'minler kardeştir" ilkesi etrafında

birliğe de davet etmektedir. Yine Kur'an'da birçok yerdeki birlik ve dayanışmaya davet eden ayetler (Hucurat, 10, 15; Lokman 17) bu ilkenin güçlenmesi ve sürekli olmasında önemli etken olmuştur.

Aynı şekilde Kur'an toplumdaki bazı reel farklıkları giderici ve insanlığı birleştirici evrensel ilkelere de vurgu yapmaktadır.

> Ey insanlar! Sizleri bir tek kişiden yaratan sonra ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinize karşı gelmekten sakının! O Allah'a karşı gelmekten korkun ki, siz O'nun ve o rahimlerin (akrabalık) hürmetine birbirinizden isteklerde bulunursunuz. Şüphesiz ki Allah, üzerinizde gözcü bulunuyor (Nisa, 1).

> Andolsun ki Biz, insanı seçilmiş bir çamurdan yarattık. Sonra onu çok dayanıklı bir karargâhta bir nutfe yaptık(Mü'minun, 12).

> Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye sizi milletlere, kabilelere ayırdık. Haberiniz olsun ki, Allah katında en şereflinız, en takvalınızdır. Muhakkak ki, Allah, bilendir, her şeyden haberdardır (Hucurat, 13).

> Allah dileseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı, fakat sizi, her birinize verdiği şeylerde imtihan edecek. O halde durmayın, hayırlı işlerde yarışın. Nihayet dönüşünüz hep Allah'adır. O zaman O, hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir (Maide, 48).

Görüldüğü gibi Kur'an insanlar arasındaki biyolojik ve ontolojik farklılıkların çok önemli olmadığını, insanın aslında tek bir kökenden geldiğini, insanlar arasındaki farklılıkların bir üstünlük ve ayrılık vesilesi olamayacağını, bunun ancak imtihanı kazanma, hayırda yarışma için bir fırsat olduğunu vurgulamaktadır. Böylelikle de insanları ayrılığa değil birlik ve beraberliğe, hayra ve iyiliğe çağırmaktadır.

Şüphesiz din sadece inanç ve normlarla toplumun birliğine katkıda bulunmaz. "İbadet ve ritüeller"in de toplumun birliğinde çok önemli, bazı durumlarda daha da güçlü, etkisi bulunmaktadır. Çünkü hiçbir fikir, inanç ve doktrinin yapamayacağı etkiyi ayin, tören ve ritüellerin yaptığını görürüz. İnanç ve normlar yorum farklılığı nedeniyle bazen müminler arasında ayrılığa neden olurken ibadetler dini topluluğu birleştirici ve bütünleştirici etki yapar.

Din sosyolog ve antropologları her türden (yerli ve modern) topluluklarda ayin ve törenlerin birleştirici etkisini ispat eden sayısız araştırma ve incelemeyi çalışmalarında vermişlerdir. Özellikle yerli topluluklarda ritüeller kabilenin kutsalla bağ kurmasını sağlarken aynı zamanda toplumsal birliği muhafaza etme işlevi de görmektedir. Günümüzde namaz, kurban, Hacc, sadaka, zekât gibi ibadetlerin, bayram vb. dini faaliyetlerin hızla bireyselleşen ve atomize olan insanlığın bütünleşmesinde çok önemli işlevleri olmaktadır.

4. Dinin diğer bir işlevsel özelliği "**toplumsal yapıyı değiştirici niteliği**"dir. Din getirdiği norm ve değerler ve bunu sonucunda oluşan zihniyet ile mevcut toplumsal yapıyı "değiştirici bir işlev" görür. Yukarıda değinildiği gibi, dinin sahip olduğu bu "varoluşsal farklı bir yapı kazandırması ve yeni bir zihniyet oluşturucu" niteliği sonucunda "toplumsal sistemin yapısal unsurlarında birer birer etkisini gösterir". Zihniyet ve dünya görüşündeki değişim ortaya çıkınca toplumsal yapı ve örgütlenmelerdeki değişim de çok güçlü biçimde toplum hayatında kendisini belli eder. Hazır bulduğu toplumsal yapı ve grupları önce sarsar sonra da kendi zihniyet ve dünya görüşü çerçevesinde değiştirir.

Yukarıda değinilen yeni zihniyet ve insan modeli toplumsal hayatta da kendisini gösterecek ve yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkacaktır. Böylelikle toplumun bütün sistemi yeni dini formlarla yeniden kurulacak, eskisinden farklı bir toplumsal yapı doğmuş olacaktır. Aile başta olmak üzere bütün mevcut

kurumlar dinin kendine has dünya görüşü çerçevesinde yeni kurumsal muhtevasını kazanacaktır. Şüphesiz bu değişim olurken eski sosyo-kültürel yapıdan bazı etkiler almaması da mümkün değildir ki buna ileride değinilecektir.

Bireysel değişimden sonra toplumsal yapı ve kurum olarak en etkilisi "aile"dir. Aile birliğini sağlayan şey doğal birliktelik iken dinin de etkisi ile bu bağ daha da güçlenir. Dinin birliktelik üzerindeki etkisi aile hayatında, aile reisliğinde, kadın-erkek ilişkilerinde, evliliğin kutsal niteliğe bürünmesinde, akran ve akrabalık ilişkilerinde yoğun biçimde görülür. Ailenin doğal açıdan zaten var olan birlikteliği dini açıdan kutsanması ile daha da güçlenir ve sağlamlaşır. Genellikle geniş ailelerde dini bağ, kan bağı ve diğer birlikte yaşamanın etkisi ile çıkan diğer bağlardan daha güçlü bir değişim ve dayanışma ortaya çıkarır. Ailenin toplumsal yapıdaki öncelikli konumu oturulan evin de dini bir anlam ve önem kazanmasına imkân vermiştir. Çünkü aile grubunun oturduğu ev aynı zamanda dini ayin ve ritüellerin yapıldığı, kurbanın kesildiği ve hatta bazı aile büyüklerinin gömüldüğü yer olmaktadır. (Wach, 1987: 18; Günay, 1998: 239-41).

Ailenin bu özelliği doğal dinlerle yüksek dinler arasında şüphesiz farklılık gösterecektir ve bu konuda din sosyolojisi kitaplarında çokça örnekler bulmak mümkündür. Aile gibi "klan ve kabile birliktelikleri" de dinin etkisi altındadır ve din sayesinde daha da güçlenirler. Klan ve kabiledeki dini etki yüksek dinlerden ziyade doğal dinlerde daha fazladır.

Toplumsal farklılaşma sonucu oluşan ve farklılaşmayı teşvik eden "mesleki birliktelikler" de dinin etkisi altındadır. Fütüvvet birlikleri ve ahilik bizim toplumumuzdan, lonca birlikleri ise Hıristiyan toplumlarda bu konuda güzel örneklerdendir. Önceki dönemde fütüvvet birlikleri sonraki dönemde de ahilik hem mesleki hem de dini niteliği ile toplumların hem değer hem de mesleki eğitimlerinde önemli görevler yüklenmişlerdir.

Toplumsal örgütlenmenin en gelişmiş şekli olan "devlet" de dini değişime tabi olur. Özellikle gelişmemiş topluluklara bakıldığında "hükümdar ilahlar" bunun en önemli örnekleridir. Şehir devletlerinde görülen rahip kral ya da tanrı krallar da buna örnek olarak verilebilir. Doğal dinler gibi olmasa da yüksek dinlerde dinin toplumun yönetimi üzerinde çok büyük etkisi olmuştur. İslamiyet öncesi dağınık bir yapı ar zeden Müslümanların önce Medine sonra Yarımada ve diğer toplumlara yayılmasında kaynağını İslamiyet'ten alan güçlü yeni siyasi yapılanmanın etkisi çok açıktır. Kur'an'ın öğretileri sayesinde Müslümanlar güçlü ve dinamik bir siyasi yapılanma ile kısa sürede bütün Ortadoğu'da etkin güç konumuna yükselmişlerdir.

Dinler, bir taraftan mevcut toplumsal yapıyı yeni zihniyet çerçevesinde değiştirirken diğer taraftan da yukarıda değinildiği gibi bir "düzen/*nomos*" gereksinimi nedeniyle toplumu yeniden kurar. Bu yeni *toplumsal düzenin devamını, muhafazasını sağlayıcı* norm ve kuralları da koyar. Kurulan yeni toplumsal yapıyı koruyucu ve muhafaza edici bu özellik her ne kadar onun değişimci yönü ile çelişiyor gibi gözükse de aslında durum görüldüğü gibi değildir. Bir din ilk başlarda eski sistemi değiştirici işlev görürken süreç içinde kurulmuş yeni yapıyı da sürdürmek ve muhafaza etmek için bazı norm ve kurumları ihdas etmek zorundadır.

Dini norm ve değerler üzerine kurulan kurumların "geliştirilmesi ve muhafazası" dinleri süreç içinde muhafazakâr bir konuma da getirebilir. Şayet dinler gerekli olan bu "muhafaza" durumunu ilk başlardaki "değişimci" niteliği ile sürekli dengelemezse ve hayatın akışı içinde değişikliklere adapte olamazsa toplumda bazı sorunların çıkacağı kesindir. Dinlerin toplumsal hayatın "değişim ve muhafaza" ihtiyacına gerekli ve uygun karşılığı vermesi gerekir. Değilse tarihin direnci ile karşılaşacaktır. İslam toplumlarında bu işlev "ictihad, tecdid ve ihya" kurumları ile sağlanmaktadır ki bu uzun ve ayrı bir konudur.

1.4.2. Toplumdan Dine Dönük Etkileşim

Din ve toplum arasındaki ilişki karşılıklı olduğundan dinin toplumu etkilemesi yanında toplumdan etkilendiği durumlar da söz konusu olmaktadır. Bu konuya çalışmamızın başında kısaca değindik. Hatta cahiliye döneminden etkileşimle de bazı örneklendirmelerde bulunduk. Dolayısıyla onları burada tekrar etmeden sadece atıfla yetineceğiz. Okuyucunun bu bölümü oradaki örneklerle karşılaştırması konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Ancak burada konuyu daha analitik bir temelde ve ayrıntılı biçimde ele almayı düşünüyoruz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu kitabın temel konusu, İslam toplumunun ilk dönemlerde nasıl ortaya çıktığı, hangi sosyolojik koşullarda var olduğudur. Bu bağlamda daha İslamiyet'in tamamlanmadığı, gelişim gösterdiği durumda toplumdan etkilenmelerin doğal seyri ele alınmaktadır. Bu nedenle ilk dönemlerde yeni ilkelerin topluma benimsetilmesi yanında toplumsal etkilenmelerin de olduğunu bilmek gerekir. Özellikle toplumsal hayat söz konusu olduğu durumlarda bu etkilenmenin kaçınılmaz olduğunu belirtelim. Nitekim bu, ilerideki konumuz olan kardeşleştirme olayında çok açık biçimde görülür. Başka bir deyişle Kardeşleştirme (*muâhât*) din toplum etkileşiminin çok güzel bir örneğidir aslında. Bu nedenle çalışmanın başında bu konuya değinme ihtiyacı duyduk.

İkinci olarak, toplumun dinden etkilenmesi özellikle dindar açısından öyle kulağa çok hoş gelen bir durum değildir. Genellikle dinle alakalı kitaplarda dinin toplum üzerindeki etki ve işlevlerinden bahsedilir ama toplumun din üzerindeki etkilerinden bahsedilmez. Hâlbuki durum öyle değildir. Dinler az ya da çok toplumsal etkileri üzerlerinde barındırırlar. Ancak yukarıda *usûl'uddin* ve *furû'uddin* konuları işlenirken belirtildiği gibi, bu etki bazı dinler için dinin asıllarında, bazı dinler için dinin ikincil hususlarında olabilir. Örneğin, yaban, doğal topluluklarda toplumun din üzerindeki etkisi oldukça yüksektir. Hatta dini, toplumun kolektif tasavvurun bizzat şekillendirdiğini

söylemek gerekir. Fakat yüksek dinler için bu her zaman için böyle değildir.

Yüksek dinler köken itibarı ile aşkın bir varlığa dayanan, özünde birey, toplum ve tarih üstü dinlerdir. Sonradan, örneğin Hıristiyanlık ya da Yahudilik gibi yüksek dinlerin, toplumsal etkilerle tahrif edilmiş olması onların aşkın bir kökeninin olmadığını göstermez. Kitabi yüksek dinlerin özünde sonraki dönemlerde oluşan toplumsal etkiler ya da doğal dinlerin tamamen toplumsal koşullardan etkilenmesi sebebi ile bazı antropolog ve sosyologlar dini tamamen toplumsal koşulların ürünü saymışlardır ki bunun hatalı bir yaklaşım olduğuna yukarıda kısmen değinmiştik. Bu ve benzeri bazı örneklerden yola çıkarak "dinin tamamen toplumsal bir ürün" olduğunu söylemek indirgemeci bir durumdur ve yanlıştır. Şüphesiz her din bir grup ya da toplumda ortaya çıkması sebebi ile toplumsal etkilere maruz kalabilir. Ancak bu bizim ondaki tarih ve insanüstü özü, "kutsal"ı görmemize engel teşkil etmemelidir. Kutsal insanüstü bir güçtür ancak "kutsal olan", "dünyevi olan"la etkileşime girerek kendisini belli etmektedir. Özellikle vahyi/semavi dinlerde insanüstü etki çok açıktır. Semavi dinler insana indirilen bir takım inanç ve ritüellerin varlığı üzerinde bina olmaktadırlar. Şüphesiz süreç içinde bazı semavi dinlerin özünü (*usûl'uddin*) koruyamamış olması bizi "din"in tamamen "insani/toplumsal" olduğuna götürmemelidir.

Bu nedenle toplumun din üzerindeki etkileri konusunda bazı temel postülaların baştan ortaya konması gerekmektedir. Bunlar yukarıda değindiğimiz konuyla ilgili açıklamalarında bir özeti mahiyetinde olacağı için de toparlayıcı olacaktır.

1. Dinler özlerinde, kutsal denen insanüstü, aşkın bir kökenle alakalıdır.
2. Kutsal, pozitivist ya da tarihsel materyalist indirgemecilerin iddia ettiği gibi "tarihsel"; sosyolojist indirgemecilerin belirttiği gibi "toplumsal"; sübjektivist indirgemecilerin iddia ettiği gibi "bireysel" bir olgu değildir. Din

"dünyevi alan" içinde, "tarih, birey ve toplumda tezahür etmekle birlikte", temelde kutsal denen aşkın bir özle alakalıdır. Üzerinde kültürel unsurlar barındırsa da özde "kültürü aşan" bir niteliği haizdir.

3. Toplumun dine etkisini anlayabilmek için "doğal dinlerle yüksek dinler arasında" bir "ayrım" yapmak önemlidir. Toplumun doğal dinler üzerindeki etkisi çok belirgindir.
4. Dinler özde insanüstü bir kökene sahip olsa da insani, toplumsal etkilerle oluşan dinlere de tarihte ve günümüzde rastlamak mümkündür.
5. Köken itibari ile insanüstü aşkın bir kökene sahip olan dinlerin süreç içinde bazı toplumsal etkilere maruz kalmaları doğaldır. Her din, belli bir toplumsal çevre ve koşullar içinde ortaya çıkar, belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır. Burada önemli olan bu etkilenmeler sürecinde onu diğer insani düşünce ve ideolojilerden ayıracak insanüstü özü, kutsal orijini kaybetmemsi veya deforme etmemesidir. Bunu biz yukarıda "*usûl'uddin* ve *furû'uddin* kavramları" ile açıkladık. Bunu başaramayan dinler köken itibarı ile insanüstü olsalar da sonradan toplumsal etkileri özünde yansıttığı için, din dili ile konuşacak olursak, tahrif olmuş olmaktadır. Nitekim bir tahrifin ardından yeni bir peygamberin gönderilmedi de tam da bu nedenle olmaktadır.
6. "Genel olarak din denilen olgu"dan bahsedilecek olursa, "toplumsal etkilerin sübjektif din üzerinde değil, objektif din üzerinde olduğunu" belirtmek gerekir.

Baştan bu tarafa konu ile ilgili söylediklerimizi bu şekilde özetlemiş ve temel bazı esasları da böylelikle ortaya koymuş olduk. Buna göre dinin toplumsal etkilere maruz kalmasını tek boyutlu ele almak ve buradan indirgemeci bir tavırla sonuçlar çıkarmak bilimsel olmamaktadır. Dolayısıyla toplumun din üzerindeki etkilerini anlamak için, "kutsalın toplum ve insanüstü niteliğini akılda tutmak ve doğal dinlerle yüksek, kitabi dinler

arasında bir ayrım yapmak, ayrıca yüksek dinlerin köken, çıkış noktaları ile süreç içindeki değişimleri dikkate almak" gerekmektedir.

Buna göre bu ayrımdan hareketle öncelikle "Toplumsal yapının doğal dinler üzerindeki etkileri" konusunda örnekler vermeye çalışalım.

1.4.2.1. Toplumsal Yapının Doğal Dinler Üzerindeki Etkileri

Dinler tarihinde çokça örneklerine rastladığımız, din üzerinde etki eden toplum ya da toplumsal unsurları şu şekilde sıralayabiliriz: Aile, klan, kabile, millet, şehir-köy gibi mahalli birlikler. Bu unsurlar toplumu oluşturmaları sebebi ile "doğal" sıfatını alırlar. Kan ya da evlenme yoluyla birleştirilmiş üyelerden meydana gelmişlerdir. Özellikle aile, klan, kabilenin içerisinde üyelerin ilişkilerini belirleyen şey fizyolojik ya da biyolojik etkenlerdir. Bu bağ aynı zamanda birçok toplumsal faaliyete yeni bir güç ve ahenk kazandıracak asgari temel olarak gözükür. Medeniyetin ilk dönemlerinde bile "doğal" grup üyeleri yiyecek arama, barınma, alet-silah yapma, av vb. türden faaliyetler ve başka menfaatlerin aracılığı ile çok sıkı biçimde kenetlenmişlerdir. Ancak bu toplulukların sıkı bağlarının mahiyetine bakıldığı zaman bunların sadece "akrabalık" bağları ile birbirlerine bağlandıklarını düşünmek veya birbirlerine bu gözle baktıklarını zannetmek yanlış olur.

Doğal grubun uyum ve ahengini artıran ek bağlar arasında özellikle dikkat çeken bağ "dini bağ"dır. Ancak "ek bağ" derken din bağının doğal birlikteliklerde sonradan veya yan bir bağ gibi anlamak yanlış olur. Doğal grup için din en güçlü bağı ifade etmektedir (Wach, 1995: 91). Bu tür birlikteliklere din sosyolojisinde "özdeş gruplar" da denilmektedir. Doğal ve dini bağlar bir arada özdeş şekilde bulunmaktadır. İbadet, kült objesi ve özel ibadet şekilleri yalnızca kendisine (aile, klan) mahsus olan ve diğer birlikler tarafından paylaşılmayan gruplardır. Grubun doğal birlikteliğinden doğan nitelikler "dini bir manaya" bürünmektedir. Burada doğal bir topluluk aynı zamanda

kendine has bir ritüele de sahip olmakta ve birliktelik daha sağlam bir nitelik arz etmektedir.

1. Aile en önemli doğal birliktir. Aile aralarında kan bağı bulunan insanların oluşturduğu en eski ve köklü toplumsal yapıdır. Aile bu doğal bağlarla bir araya gelme özelliği yanında dini özelliği ile de karşımıza çıkmaktadır. Aile yaban toplumlarda hem doğal birlik özelliği hem de dini birlik özelliği gösterebilmektedir. Başka bir deyişle, aile fertlerini birleştiren duygu bizzat kan bağı değil, dünyevi faktörlerin içinde ve gerisinde kendilerine bağlı olunan ve hayatı meydana getiren ilahi kuvvetlerin hissedilmesi olayına bağlı olmaktadır (Mensching, 1994: 15). Aile üyelerini bir arada tutan bağ sadece kan gibi doğal bir neden değil aynı zamanda kutsal bir neden de olabilmektedir. Kutsal bir unsur aile üyelerini birleştirmekte, kutsal olmayan bu topluluğa bir kutsallık ve değer vermektedir. Bu topluluğun yanında başka bir dini cemaat de bulunmamaktadır.

Örneğin Cermen Ailesi normal aile bağları ile birbirlerine bağlı olmaları yanında kutsal duygularla da birbirlerine bağlı bir aile idi. Cermen Ailesi aynı zamanda kutsal dini bir topluluğu da ifade ediyordu. Aile törenleri aynı zamanda dini bir törendi. Aile dini bir öneme sahip olduğu için onun oturduğu evin ve yaptıkları toplu eylemlerin de dini bir anlam ve önemi bulunuyordu. Aile açısından önem atfedilen evin eşiği, mutfağı, iç mekanı gibi yerler burada kutsal birer anlam ifade ediyor, ailenin toplu birliktelikleri ise bir ritüel özelliği gösteriyordu. Burada "ailenin doğal birlikteliğinin 'üzerinde' dini bir kolektivitenin oluştuğunu" görmekteyiz. İlerleyen süreçte Cermen ailesinin genişleyip Cermen toplumu ve devleti oluşacak ve bu devletin kutsal Cermen ailesine dayanması sebebiyle de devlet de kutsallık kazanacaktır.

Ailenin kutsallığı aile içi bazı faaliyetlerin kutsallık kazanması ile olmaktadır. Aile içi ortak yemeğin kutsal olması, doğum, isim koyma, evlilik hatta bekârlık bile dini bir anlama bürünmektedir. Aileye has ev kültü ve evde icra edilen ev kültleri

ile yine aileye has tanrı ya da tanrılarla aile sadece doğal bir birliktelik değil "doğal dini birliktelik" özelliği kazanmaktadır. Bu kültler ve aile tanrıları, aile cemaatine ve ailenin oturduğu eve göre düzenlenmiştir. Mülk ve aile hayatı için gerekli her şey "aile içi ortak kutsal"ın bir parçasını oluşturmaktadır. Aileye ait eşyalar da ailenin kendisi gibi kutsaldır ve metafizik ilahi bir realite içinde yüzmektedir (Mensching, 1994: 22). Aile kültü klan ve kabileden geçerek genişleyip devlet kültü haline de gelecek şekilde genişleyebilir. Mısır, Roma ve Yunan da buna dair örnekler çoktur. Aile kültünün siyasal hayatla ilişkisi çok belirgindir. Görüldüğü gibi, aile ilgili maddi ve manevi tüm konular "dini" olanı etkilemekte ve belirlemektedir.

2. Aile gibi doğal bağlarla oluşan **klan ve kabile** de tam bir inanç ve ibadet birliği oluşturmaktadır. Klan ve kabile, kan ve akrabalık bağı ile ve ortak atayla oluşan doğal birlikteliklerdir. Temelde bir soy, sop birlikteliğidir. Aileler klan ve kabile oluşturmak için birleşirler ve böylece kendi dini ile mücehhez kutsal birlik de meydana getirmiş olurlar (Mensching, 1994: 25). Doğal birliktelik olmanın yanında aynı zamanda bu birlikteliğin dini anlamları da vardır. Klan ve kabile bireyleri arasında ortak bir ruh ve ortak bir yaşam söz konusudur. Ancak bu doğal birlikteliğin onların dini hayatlarında da etkisi söz konusudur. Klan ve kabilenin ortak duygu ve dini birliğe sahip bireylerden oluşur. Bireylerin kendine has bireysel duygu ve davranışları, kendine has diğerinden ayrı inançları yoktur. Bu yapı içindeki her bireyin özel tavrı ve pozisyonu klan ya da kabileye ait ortak duygu ve dini birlikten çıkmaktadır (Mensching, 1994: 25). Bu birlik içinde olmayan her "yabancı", otomatik olarak bir "düşman" sayılır. Ahlak tamamen klan ahlakıdır. Her klan ve kabile, ya ortak ata olarak bir toteme ya da klana ait bir tanrıya sahiptir. Kendilerine has bir toteme sahip olan klanlar aynı zamanda bütün klanda ortak olduğuna inanılan ve adına "*mana*" denilen ortak bir cevhere de sahip olduklarına inanırlar. Totem inancı cahiliye Araplarında yaygındı (Beni Esed, Beni Kelb

vb.). Türklerde Akkoyunlu Karakoyunlu isimlerindeki isimler kabilelerin ortak atalarına nispet edilen hayvan isimleridir. Ortak bir totem ya da ilah ve bunun ruhunun her bir üyedeki (*mana*) ruhsal parçasının mevcudiyeti inancı topluluğa güçlü bir birliktelik katıyordu. Örneğin klandaki bir kişinin öldürülmesi sadece bir akrabanın öldürülmesi anlamına gelmiyordu; aynı zamanda ölen o kişideki totem ruhunun da ölmesi, dolayısıyla da klanın ruhu olan tanrısal hayatın ve de klan birliğinin zayıflaması, yara alması anlamına geliyordu.

Aile gibi klan ve kabile de bir kült cemaati meydana getirir. Bu kültün üyeleri organik bağlarla (doğal) bir araya gelirler. Her klan ve kabile kendine has bir külte, ilaha sahiptir ve bu kült, ilah sadece o klana has bir ilahtır. Klan ve kabile hayatının tanrısal temelleri, klan ve soplara bağlı olarak klan ve kabile tanrılarında bulunmaktadır. Her klanın çoğu zaman belirli bir mekânda sabitleşmiş özel tanrıları bulunmaktadır. Çünkü sop da belli bir mekânda ikamet etmektedir. (Mensching, 1994: 30; Wach). Klanın tanrısı klanın birliğinin, varlığının da bir sembolüdür. Aynı zamanda klanın düşmanlarının düşmanı, klana yabancı kalanlar için de tam bir yabancıdır. Özellikle Sâmi topluluklarda kabile ve tanrılar, toplumsal, siyasi ve dini bir bütünlük oluşturmaktadırlar.

Klanı diğer klanlardan ayıran atalar ve kan bağı farklılığı yanında ilahlarda da farklılık vardır. Bir kişi klandan ayrıldığı zaman ilahını veya tersi biçimde ilahını reddettiği zaman klanını da terk etmek zorundadır. Bu ikisi o kadar iç içedir ki kişi bir klanı terk ettiği zaman bütün bir dünyası adeta yıkılmaktadır. Şayet kendine yeni bir klan bulamazsa intiharın eşiğine gelmektedir. Çünkü doğal birliğin anlamı ile dini anlam iç içe özdeş bir durum arz ediyordu. İslamiyet öncesi Mekke ve çevresindeki Arap kabileleri yukarıda değinilen özellikler çerçevesinde bir toplumsal yaşam sürmekte idi. İslamiyet'in geldiği dönemde de her klan ya da kabilenin kendine ait ilahı olduğunu biliyoruz. Bu ilahların tümü, her bir klanı temsilen toplumsal

birliğin bir sembolü olarak Mekke panteonu olan Kâbe'de bulunuyordu. Mekke'nin parçalı toplumsal yapısı dini yapısına da bu şekilde yansıyordu. Çok parçalı toplumsal yapı çok parçalı dini yapıya tekabül etmekteydi.

Klan ve kabile hayatındaki her şey doğal olma yanında dini bir renk de taşımakta idi. Toplantı, yiyecek toplama, av ve iklim değişiklikleri dini, büyüsel törenler aracılığı ile olabilmektedir. Doğal birliktelik ile dini olanın iç içeliği her alanda fark edilir. Klan üyelerinin birbirlerine kanla bağlanmaları ile dinen bağlanmalarını ayırt etmek mümkün değildir. Klan içindeki sosyal hiyerarşi dini teşkilatlanmaya da tekabül etmektedir. Klanın her birisi eşittir ve hepsi birbirinin "kardeş"idir. Klanlar genişleyip ittifaklarla büyüdükçe kabile halini alır. Güçlü olan ya da fatih konumundaki klanın tanrısı da ilahlar arasında en güçlü konumda olmaktadır.

Klan ya da kabilenin ortak, kolektif bir kimlik yarattığını belirtmiştik. Kabile hayatında her şey ortak, herkes eşittir. Üyeler ortak bir atadan, ortak bir aileden, belli bir kan ve asabiyetten meydana gelmiştir. Dolayısıyla her şey ortaktır ve her bir kişinin sorunu ya da ihtiyacı tüm klan, kabilenin ihtiyacı demektir. Bir kişinin tehlikesi ya da öcü de tüm klana aittir. Bu durum kabile hayatında ortak bir kolektif kimlik yaratmıştır. Şüphesiz bu davranış ve alışkanlık tarzı yaşanan sosyo-kültürel ve daha çok da ekonomik hayatın getirdiği bir durumdur. Klanın geçim kaynakları, yaşam koşulları bu tarz yaşantıya, dolayısıyla da bu tarz tutum ve davranışlara sahip olmaya sebep olmuştur. Tarihin bir evresinde insanlık bu tarz bir süreçten geçmiş, klan ve kabile biçiminde yani sadece kendi kapalı alanlarında toplumsal hayatlarını yaşamışlardır. Her şeyi kendi kapalı koşulları içinde yaşamışlardır. Bunu Kur'an-ı Kerim'de de görürüz. Yukarıda verdiğimiz Hud Suresi 25, 26, 50, 61 ve 84. Ayetler gösteriyor ki ilk dönemlerde peygamberler kendi kavmine gönderilmişti. Bu sadece toplumu tanıma ile açıklanamaz. "Başka klan ya da kabileden birisi o topluma yabancı ya da düşman

sayılacağı" için, o kabileden bir kişinin uyarıcı olarak gönderilmesi mevcut toplumsal yapının bir gereği olarak zorunlu idi. Tek Allah inancı da her bir kabile ya da şehrin içinde yaşayan, içlerinden, onlardan birisi olan "kardeşleri" tarafından tebliğ ediliyordu. O kabile ya da şehirler ise ya sahip oldukları atalar ya da şehrin tanrısı, kültü ya da ekonomik-siyasi menfaatler vb. neden gösterilerek reddediliyordu. Kur'an'da kendi aralarından uyarıcı gelme ile ilgili oldukça fazla ayet bulunmaktadır. Bunların bazıları uyarıcının topluluk arasından çıkmasına dikkat çekici ayetlerdir, bazıları ise "kendi içlerinden" gönderilen bu elçilere farklı nedenlerle karşı çıktıklarını ifade etmek içindir (bkz. Bakara 129, 151; Âl-i İmran, 164; Mâide, 20; Araf, 35, 63; Yunus, 2; Secde 24; Enbiya 73; Mu'minûn, 32; Nahl, 113; Tevbe, 128; Kâf, 2, Cuma, 2).

Kabile-din ilişkisinde dikkat edilmesi gereken diğer bir konu da İsrailoğullarının durumudur. İsrail oğulları on iki klandan oluşan bir kabile olarak Allah'ın mesajını bölge insanına iletmekle Allah tarafından görevlendirilmişti. Burada ilkin, bir kabilenin seçilmesinin dikkat çekici olduğunu belirtmek gerekir. Bu konu için başlı başına bir çalışmanın yapılması gerekir. Dolayısıyla bu kitap açısından bir yer darlığı söz konusudur. Yeri gelmişken kısaca söyleyecek olursak, İsrail oğullarının seçiminin o dönem için insanlığın kabile sürecinden geçmesine paralel biçimde yapıldığı söylenebilir. Ancak sonraki tarihsel süreç içinde İsrailoğullarının, insanlığın gelişim sürecine paralel olarak şehir ya da daha kozmopolitan bir üst evreye "geçemediklerini" hatta buna "direndiklerini" görüyoruz. İlahi mesajı toplumsal seyri içinde bölge insanına aktaracakları yerde onu kabile sınırları içine hapsedip daralttılar. Dolayısıyla da görevlerini "hakkıyla yerine getirememiş" oldular. Hz. Davut ve Hz. Süleyman'la bir dönem bunu başarsalar da İsrailoğullarının içindeki bir "kliğin" (ki Kur'an bunlara "*ahbâriyyûn* ve *rabbâniyyûn*" diyor. Maide, 63; Tevbe, 31) sürekli tarihin bu gidişatının tersine "kabile ölçülerinde" direttiklerini görüyoruz. Nitekim Hz.

İsa'nın getirdiği Tevhid mesajı kabile sınırları ötesinde tüm insanlığa iletilecekken, İsrail oğulları içindeki bu kliğin Hz. İsa'nın canına kast ettiklerini biliyoruz. Günümüzde Yahudilik aslında evrensel bir din olması gerekirken İsrailoğullarına has bir din haline getirilmiş ve bu nedenle de Allah'ın lanetine uğramışlardır.

Hz. Peygamber'in Tevhid mesajını tüm insanlığa getirmesi de Allahü Âlem, insanlığın kabile ve şehir surlarının dışına çıkıp daha büyük toplumsal yapılara erişmesi nedeniyle olsa gerektir. Ancak İsrail oğulları insanlığın bu gelişim evresini hiçe sayıp tüm insanlığın rabbi olan Allah'ı "Yahuda" gibi bir kabile tanrısı mesabesine dönüştürmek istemişlerdir. Bütün bir bölgeyi dolaşan, kabilelere gönderilen peygamberlerle iletişim halinde olan (bkz. Hud Suresi) Hz. İbrahim'in evrensel mesajını İsrail oğulları kabile mantalitesi içerisine hapsetmiş olmaktadır. Hz. İbrahim'e bakıldığında onun, dönemin reel dünyasını ifade eden ve Mezopotamya denilen bereketli hilali, Ortadan (Babil) başlayıp, kuzeye (Harran, Urfa), oradan güneye Mısır'a, oradan Filistin'e, sonra Mekke'ye kadar dolaşan, kısacası bölgenin tüm hatları üzerinde tevhit mesajını dalgalandıran bir şahsiyet olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Kur'an'ın ifadesi ile o "tek başına bir ümmet" idi (Nahil, 120). Hz. İbrahim'in, kendi döneminde bile kabileler üstü tuttuğu Tevhid mesajını İsrail oğullarının, Ondan yüzyıllar sonra bile hala kabile sınırları etrafında tutmaya çalışmalarını; Hz. İbrahim'in "İnsanlığın Rabbi" olarak tanıttığı yüce yaratıcıyı "İsrail oğullarının Rabbi Yahuda" seviyesine yani "bir kabile ilahı" seviyesine indirmelerini bu bağlamda ilginç bulduğumuzu belirtmek isteriz. Bu durum, "toplumsal koşulların dini, hatta yüksek dini etkilemesine çok güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

Tekrar konumuza dönecek olursak, klan ya da kabilenin "ortak bir Ata" sayesinde var olduğunu belirtmiştik. Klan ve kabile hayatında "kahraman ata kültü" bu nedenle çok önemlidir. Klan ve kabile için ataların önemi onların kökenini, nereden geldiklerini ifade etmesidir. Ancak diğer yandan her ata

klanın kurucusu olması yanında "klanın dininin de kurucusu, sahibi olma unvanına" sahipti. Birçok kabilede önemli ata ya da kahramanlara tapınıldığı bilinmektedir. Örneğin Yunan mitolojisinde, Mezopotamya dinlerinde ataların ya da kahramanların toplumdaki önemlerine koşut olarak süreç içinde nasıl ilahlaştırıldıklarını dinler tarihi araştırmalarından biliyoruz. "Ata", klanın varlığı ile alakalı bir şahsiyet, onu kurarak var eden, klanın kendisinden türediği bir şahıs iken giderek kendisine tanrısal bir nitelik atfedilen bir kişilik olmuştur. Nitekim Kur'an'da Mekkelilerin atalar inancını eleştiren, yeren ayetler buna güzel bir örnektir:

> Ne zaman onlara: "Allah'ın indirdiklerine uyun" denilse, onlar: "Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye (geleneğe) uyarız" derler. (Bakara, 170)
>
> Onlara: "Allah'ın indirdiğine ve elçiye gelin" denildiğinde, "Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter" derler. (Peki,) Ya ataları bir şey bilmiyor ve hidayete ermiyor idilerse? (Maide, 104).
>
> Onlar, 'çirkin bir hayasızlık' işlediklerinde: "biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk. Allah bunu bize emretti" derler. De ki: "Şüphesiz Allah, 'çirkin hayasızlıkları' emretmez. Bilmediğiniz bir şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz?" (A'raf, 28).
>
> Dediler ki: "Sen bize yalnızca Allah'a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduklarını bırakmamız için mi geldin? Eğer gerçekten doğru isen, bize vadettiğin şeyi getir, bakalım." (A'raf, 70)
>
> Onlar: "Siz ikiniz, bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan çevirmek ve yeryüzünde büyüklük sizin olsun diye mi bize geldiniz? Biz, sizin ikinize inanacak değiliz" dediler. (Yunus, 78).
>
> Artık onların tapmakta oldukları şeyler konusunda, sakın kuşkuda olma. Daha önceleri, ataları nasıl tapıyor idiyseler,

> bunlar da ancak böyle tapıyorlar. Şüphesiz biz, onların paylarını eksiltmeksizin onlara ödeyecek olanlarız. (Hud, 109)

Görüldüğü gibi Mekke'de atalar inancını çok yerleşik bir inançtı. Bu da belirtildiği gibi toplumun klan özelliğinin bir yansıması idi. Atalar kültü klan merkezli dini-toplumsal yapının temelini oluşturuyordu. Nitekim amcası Ebu Leheb lakabıyla maruf Abdüluzza'nın Hz. Peygamber'e olan düşmanlığının arkasında da Kur'anın bu atalar inancına karşı çıkışı vardır. Bunu kitabımızın ileriki sayfalarında genişçe ele alacağız. Ancak konu ile alakası açısından değinecek olursak Ebu Leheb yeğenine sürekli destek olurken Kur'an'ın ataları eleştiren ayetleri kendisine getirildiğinde yeğeninin üzerinden koruma kalkanlarını kaldırmış ve Hz. Peygamber korumasız ve hayati tehlike ile baş başa kalmıştır. Atalar sadece klanın büyüğü değil dinin de sahibi konumunda idiler. Kur'an, Kureyş'in inkârını sarsmak ve kabile merkezli toplumun dini-şirki yapısının merkezinde bulunması sebebi ile atalar kültünü eleştirmiştir.

3. Yerel birlikler olan şehirlerin (polis, site) de dini hayat üzerinde belirleyici etkileri olduğunu biliyoruz. Klan ve kabilelerin gelişmesi ile şehirler kurulur. Şehir hayatı insanlığın belli bir dönemi için ileri bir hayat evresi anlamına geliyor. Toplumun şehir ve köye göre ayrılmaları gibi tanrılarında yer ve bölgelere göre sınıflandırıldıkları, ayrıldıkları görülmektedir. Aile ya da klan ilahları, şehrin teşkilatlanması ile şehir kültü yapısına bürünürler veya oluşan şehir kültüne doğrudan geçerler. Önceden mevcut olan aile veya klana ait ritüel ve mensekler terk edilip bunların şehir hayatı içinde eriyeceği yeni mit, ritüel ve mensekler yeni teşkilat ve görevliler grubu icat edilir (Wach, 1995: 123). Böylelikle bir bölge ya da şehre at tanrılar söz konusu olmuş olmakta; bir bölge ya da şehrin birliği o tanrı ya da (toplumsal farklılaşma ya da hiyerarşiye uygun olarak oluşan) tanrılarda temsil edilmiş olmaktadır.

Yerel birlik ünitelerine has tanrılara ait ritüel ve mensekler de icat edilmektedir. Sitenin kurucusu şerefine bir kült

oluşturulduğu da söz konu olabilmektedir (Wach, 1995: 124). Bu süreç, tıpkı kabile koşullarına ve dolayısıyla da kültüne aile kültlerinin ayak uydurmasında olduğu gibi; aile ve kabile kültlerinin "şehir koşullarına ve dolayısıyla da kültüne ayak uydurması" şeklinde olmaktadır. Bu aslında bir "geçiş, bir adaptasyon süreci"dir. *Üst bir "toplumsal birliğe geçiş" ile üst bir "dini niteliğe geçiş" "özdeş" bir nitelik arz etmektedir.* Başka bir deyişle, *toplumsal açıdan daha gelişmiş bir üst evreye geçiş sürecine paralel olarak dini alanda da bir üst evreye, yani tanrıların kabile ölçeğinden kent ölçeğinde etkinliğini artırması evresine geçiş söz konusudur.*

Bu süreçte kırsaldan şehre gelişle birlikte baş gösteren toplumsal değişim ve şehre uyum süreci de söz konusu olmaktadır. Aile veya bir kabile, uyum sürecinde bir şehrin mabedinin yakınına yerleşmekte, o mabedi korumaya, ona bakmaya söz vermekle uyum süreci başlamaktadır. Yunanda Apollo tapınağı çevresinde, Etrüsk sitelerinde, Eski İsrail'de, Mayalar'da da durum bu şekilde idi (Wach, 1995: 124). Şehirler kentin kimliğini oluşturan mabetler çevresinde oluşmakta idi. Her bir şehrin kendisine ait özel bir tanrısı, ritüeli vardı. Şehrin içindeki "toplumsal farklılaşmaya" paralel biçimde "alt tanrı sistemi" de bazı yerlerde mevcut idi. Böylece bu mahalli üniteler bir doğal birliktelik olmanın yanında aynı zamanda bir "doğal dini grup" oluşturmuş oldular. Öyle ki tanrılar yer ve bölgelerine göre sınıflandırılmakta idiler.

Örneğin "Romulus" Roma şehrinin tanrısı ve koruyucusu idi. Roma kenti büyüyünce "Romulus" da bütün Akdeniz bölgesinin tanrısı olarak gelişme göstermiştir. Yine Assur önceleri sadece Asur kentinin tanrısı iken ülkenin genişlemesi ile bütün bir bölgenin tanrısı olmuştur. Amon Ra'da Memphis kentinin tanrısı idi. Mısır devleti sınırlarını genişlettikçe Amon Ra'nın etkisi genişliyor ve bütün Mısır toplumunun tanrısı haline gelmiştir. Ayrıca bir şehir fethedildiği zaman tanrısı da yok ediliyor ve şehir halkı fatih toplumun şehrinin tanrısına tapmaya

başlıyordu. Veyahut da yenilen şehrin tanrısı, itaatin bir timsali olarak fatih toplumun kent merkezinde bulunan tanrılar panteonuna dâhil ediliyordu. Toplumsal yapıdaki değişim "tanrılar katında" bir değişime neden oluyordu.

Şehir hayatının dini hayatla ilişkisine İslamiyet öncesi Arap toplumundan da örnek verilebilir. Mekke şehrinin en büyük tanrısının Allah olduğunu, ancak bunun diğer tanrılarla şirke bulaştırıldığını biliyoruz. Mekke'ye Hacc için gelenler Yüce ilah olarak Hz. İbrahim'in tanrısı olan Allah'a ibadet için geldiklerini biliyorlardı. Hatta Hz. İbrahim'den kalma bazı ibadetleri de yapıyorlardı.

> Andolsun ki onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim (sizin yararınıza çalışmak için) boyun eğdirdi?' desen: 'Allah' derler... Onlara: 'Kim gökten suyu indirip de ölmüş olan yeri onunla diriltti?' diye sorsan: 'Allah' derler. (Ankebut, 29:61, 63).

> 'De ki: 'Biliyorsanız (söyleyin) dünya ve içinde bulunanlar kimindir?' Allah'ındır' diyecekler. (Mü'minun, 23:84, 85)

Dolayısıyla buradan hareketle Mekke site devletinin en yüce tanrı olarak Allah'ı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Mekke şirk dininin Allah'ın altında üç yüce ilahesinin olduğunu da biliyoruz. Bunlar: "*Lât*, *Menât* ve *Uzza*" tanrıçalarıdır. Mekke şehrinde bunların üstün konumları vardı ancak bunlar arasında en üst konum ve saygın *Uzza* tanrıçasının idi (Apak, 2012: 274). İbni Hişam, *es-Sire*'sinin ilk cildinde *Lât*'ın Taif'te yaşıyan Sakîf kabilesinin ilahı olduğunu; *Menat*'ın ise Medine kenti ve civarındaki kabilelerin ilahı olduğunu söyler. Aşağı inildikçe "her klanın da kendine ait ilahları vardı" ve bunlardan önemli klanlara ait olanlar ibadet için Kâbe'de tutuluyordu. Bütün bunlar birlikte bir "*Kabe ve Mekke kültü*" oluşturmuştur. Bu kültün kendine has ibadeti, Haccı, Hacc içindeki tavaf ve ibadet şekilleri, yasakları, adetleri, panayırları söz konusu idi. Bunlar

şehrin ekonomik, siyasi ve sosyal hayatı ile uyumlu bir şekilde gelişen inanç ve ritüeller idi.

Toplumsal koşullara göre dini durumlardaki değişime ve etkileşime "Hitit ve Roma" güzel birer örnektir. Hititler bir şehri fethettikleri zaman o şehrin tanrısını alıp başkentlerine getiriyorlardı. Bunu, alınan kentin Hititlere itaat etmesinin sembolik ifadesi için yapıyorlardı. Bütün fethedilen yerlerden alınan tanrılar başkentte bir panteonda tutuluyordu. Roma'nın da bu şekilde bir uygulama yapıp yapmadığını bilmiyoruz ama imparatorluğun sınırları genişledikçe Roma panteonunda çevre Akdeniz ülkelerinin tanrılarını da kabul ettiğini biliyoruz. Roma büyüyüp kent sınırlarını açıp kozmopolit bir devlet olmaya başladıkça Romalıların, Yunan tanrıları başta olmak üzere Mısır'ın İsis'i, Anadolu'nun Kibele'si ve birçok tanrıları kabul ettiğini görüyoruz. Başka bir deyişle, *toplumda kentten "kozmopolitan bir yapıya geçişin" tanrılar katında da gerçekleştirildiği yani tanrıların da kozmopolit bir nitelik kazandığı*" görülmektedir. Hititlerde veya Kureyşte olduğu gibi idari teşkilatlanmaya koşut olarak tanrıların dolayısıyla da dinin benzer biçimde dizayn edildiği anlaşılmaktadır. Bu, aynı zamanda çok tanrılı sistemin nasıl geliştiği ve yaygınlaştığını göstermesi açısından da önemlidir.

Toplumsal koşulların doğal dinler üzerindeki etkileri (millet, devlet, yaş ve cinsiyet grupları vb.) şüphesiz daha da ayrıntılandırılabilir. Ancak sonuç olarak, sosyolojik koşullarla dini durum arasında bazen uyum ve etkileşimlerin olduğu, başka bir deyişle doğal dini birliklerde toplumsal koşullardan etkilenmelerin oldukça net ve yoğun biçimde mevcut olduğu görülmektedir. Aile, klan, kabile, millet ve şehir gibi toplumsal yapı ve süreçlerin dini olayların şekillenmesinde etkileri olabilmektedir.

Diğer taraftan dini bağlarla doğal bağların kesiştiği bu gibi durumlarda grup içi ahenk ve uyumun daha güçlü olduğu da sosyolojik bir gerçektir. Bu uyum o kadar net ve mükemmel biçimde ortaya çıkar ki, toplumsal ve dini faktörler adeta mükemmel bir karışım meydana getirirler. Grubun bütünleşmesine

şu ya da bu şekilde hizmet eden tüm toplumsal fonksiyonlar, yüksek değerlere sadakatin ifadesi olarak düşünülebilirler ve sonuçta "yarı-dini" bir anlam kazanırlar (Wach, 1995: 147). Ancak Wach dini ve toplumsal birlikteliğin iç içe geçtiği bu durumlara bakıp da pozitivist bir indirgemeciliğe düşülmemesi konusunda bizleri uyarmakta haklıdır ki buna yukarıda genişçe değindik. Her ne kadar aile, klan ve kabile toplumsal ve dini ünite olarak aynı olsalar da toplumsal ahengin anlamı ile dini olanın ahengi farklıdır. Örneğin dinin durunda kişiler arası ilişkiler ikincil öneme sahiptir. Önemli olan Tanrı ile bir olmaktır ve Wach'a göre "dini bütünleşme"nin üzerine oturan temel de budur.

1.4.2.2. Toplumsal Yapının Evrensel Dinler Üzerindeki Etkileri

Buraya kadar toplumun, "doğal dinler" örneğinde etkilerine değinildi. Toplumun doğal dinler kadar belirleyici olmasa da "evrensel dinler" üzerinde de etkiler yaptığını belirtmiştik. Doğal dinlerde, din bir kabile ya da yukarıda değinilen doğal unsurlarla iç içe iken Evrensel dinlerde "bağımsız dini gelişme" ön plana çıkmaktadır. Burada doğal yapılardan kaynaklanan "kolektif kurtuluş" anlayışı yavaş yavaş kendini "bireysel kurtuluş"a bırakmaktadır. Artık dini toplulukların oluşmasında aile, şehir, klan, kabile, millet gibi doğal yapılardan ziyade "dinin bizzat kendisi" işlevsel olmaktadır ki bunu aşağıda sırf dini gruplar konusunu işlerken ele alacağız.

Evrensel dinlerle birlikte ortaya çıkan yeni anlayış eski doğal dinden farkını "zihniyet" itibari ile belirginleştirmektedir. O doğal gruplardan, sadece teşkilatın çeşidi, mensek ve inançlar bakımından değil, sahip olduğu yeni zihniyet itibarıyla ayrılmaktadır (Wach, 1995, 154). Ayrıca doğal dinden farklı olarak "karizmatik dini lider"in varlığı da ön plandadır. Yeni zihniyette belirginleşen din, geçmiş ve doğal bağlardan kesin bir "kopuş" ile ayrılmaktadır. Bu yeni zihniyet ve karizmatik lider etrafında

oluşan "yeni dayanışma ruhu" evrensel dinin ve onun etrafında oluşan yeni cemaatin en önemli var oluş dayanağı olmaktadır.

Doğal dinlere nazaran Evrensel dinler, doğal/dünyevi etkilerden ziyade, yeni zihniyet, spesifik inanç ve karizmatik lider etrafında şekillenmektedir. Doğal unsurların din üzerindeki etkileri (doğal dinlerde olduğu gibi) birincil ve yapısal düzeyde olmamaktadır. Dolayısıyla semavi olsun olmasın evrensel dinler açısından konuya yaklaşıldığında, "toplumun dine etkisi"nden bahsederken, doğal dinlerde olduğu gibi tamamen bir belirleme ya da etkilemeden söz etmek söz konusu olamaz. Ancak bu durum, evrensel dinlerin toplumsal etkilere "kapalı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır".

Burada öncelikle belirtilmesi gereken şudur: "Her din belli sosyal şartlarda ortaya çıkar ve belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır" (Wach, 1987: 33). Dolayısıyla her din, çıktığı sosyal çevrenin de etkisi altındadır. Ancak bu dinin toplumsal etkilere "doğrudan" maruz kaldığı anlamına gelmez. Dinin özü ya da sübjektif dinin değil de objektif dinin toplumsal etkilere maruz kaldığı anlamına gelir.

Örneğin, semavi bir din söz konusu olduğunda bu dinin aşkın ilkeleri toplum üstü bir kaynaktan insanlığa gelmiştir. Ancak bu ilke ve prensipler belli toplumsal çevre ve koşullarda örneklik kazanmışlar, tabiri caizse bedenlenmişlerdir. İslami ilke ve prensipler Mekke koşullarında pratize olma, tecessüm etme imkânı bulmuştur. Sahabe arasında gündelik hayat içinde yaşanan sorunlara çözüm için ayetler inmiş, savaş, yönetim, gündelik hayatta yaşanılan sorunlarla ilgili konularda ayetler gelmiştir. Şüphesiz bunlar toplumun dinle etkileşimine örneklik teşkil edecektir. Ancak dinin özünü belirleyen ilkeler doğal yapılar tarafından belirlenmemiştir.

Şüphesiz mevcut çevre koşullarının din, İslam üzerinde bazı etkileri de olacaktır. Örneğin İslamiyet Mekke'de geldi. Kur'an vahyi de o toplumun diline uygun biçimde Arapça olarak geldi. Hz. İsa'ya veya Musa'ya da kendi dillerinde gelmişti. Dil bir

toplumun kültürünün en temel unsurudur. Yine belli sosyal şartlarda Hz. Peygambere toplumun ve insanlığın gelişim seyrine uygun biçimde Kitap gönderildi. Daha önceki ilk dönem peygamberlerine ise "suhuf" gönderiliyordu. Çünkü o dönemin sosyo-kültürel seviyesi kelime ve kavram bilgisi o düzeyde idi.

Semavi dinlerin tarihsel süreç içinde bir takım toplumsal etkilere maruz kalışını Kur'an'daki "*şir'a*" ve "*minhac*" kavramlarında da görürüz. Kur'an'da Maide suresi 48. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

> Sana da Ey Muhammed, Kitabı doğrulayıcı ve şahid olarak bu Kitab'ı indirdik. Öyleyse aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen Haktan sapıp onların istek ve tutkularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat (*şir'a*) ve bir yol-yöntem (*minhac*) kıldık. Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet kılardı; ancak bu, verdikleriyle sizi denemesi içindir.... (Maide, 48)

Kur'an'a göre bütün peygamberlerin getirdiği mesajın içeriği aynı fakat yöntem ve kurallar farklı farklıdır. Bu da toplumsal farklılıklarla alakalıdır. Kur'an'da Allah'ın bütün peygamberlerin tek bir mesajı, Tevhid mesajını insanlara ilettiğini yukarıda ayetler vererek belirtmiştik (bkz. Hud, 25-26, 50, 61, 84; Tevbe, 129). Mesaj ortak olmakla birlikte farklı toplumsal yapılardaki toplumlar için peygamberlere farklı "*şir'a*" ve "*minhac*"ların verilmesi çok önemli bir husustur.

Toplumun ihtiyaç durumuna göre vahyin şekillendiği dikkate alınırsa evrensel düzeyde de dinin toplumsal etkilere maruz kaldığı kolayca görülür. Sahabenin Müslüman olmadan önceki bazı uygulamalarının Kur'an tarafından onaylananları burada örnek verebiliriz. Örneğin ganimet uygulaması o dönem Arap toplumunun sosyal hayatının bir gereği idi ve bunun Kur'an'da bir karşılığı oldu. Yine bu kitabın başında cahiliye başlığı alında verdiğimiz örnekler bu konuda da güzel birer örnektir. Tekrar olmaması açısından burada zikredilmeyeceğinden kitabın başındaki ilgili yere müracaat edilebilir. Aynı şekilde bu kitapta

ele aldığımız ilk İslam toplumunun oluşumu konusu da bu etkileşime güzel bir örnektir.

Şüphesiz toplumsal yapıdan özde bağımsız biçimde oluşan bir semavi dinin süreç içinde toplumsal etkilere maruz kalmasında "iki yönlü" bir durum söz konusudur. Toplumsal etkileri, yukarıda açıklandığı üzere, "*furû*" ölçüsünde dışta ikincil düzeyde olabileceği gibi "*usûl*"e yani dinin asıllarında da etkiler söz konusu olabilir. Örneğin Hıristiyanlık bu konuda iyi örnek bir örnektir. Başta Hz. İsa tarafından gelen bir din olarak Hıristiyanlık Roma kültürü ve diğer pagan kültürlerin etkisi ile aslını kaybederek çok farklı bir yapıya bürünmüştür.

Dinin toplumla etkileşimi en güzel ifadesini dini topluluklarda bulur. Bu bağlamda ister doğal dinler, ister evrensel dinler olsun kendine has dini gruplar ortaya çıkarırlar.

2. Dinin Sosyolojik İfadesi: Dini Grup/Topluluk

Dinler belli bir sosyo-kültürel yapı ve sosyal grup içerisinde doğarlar. Her ne kadar tarih üstü kutsal mesajlar içerseler de onlar, dünyada bir topluluk içerisinde ortaya çıkar ve hayatiyetlerini devam ettirirler. Bu ilk dini grup ya da topluluk ne kadar başarılı ve kalıcı olursa, din de o derece kalıcı olur ve varlığını devam ettirir.

İlk dini topluluk dini sonrakilere aktaran ilk kaynak ve kanaldır. Sonraki nesillerin din adına öğrendikleri dini esaslar temelde bu ilk dini topluluğun yapısı içerisinde ortaya çıkan şeyleri içermektedir. Weber'den esinlenerek söyleyecek olursak, sahip olduğu karizma sayesinde ilk dini topluluk, sonraki müminler için bir ilk örneklik teşkil edecektir. Şayet söz konusu din, ilk tebliğciden itibaren objektifleşip toplumsal bir niteliğe bürünemezse, daha ilk başta "ölü doğmuş bir cenin" gibi dünyadaki hayat sahnesinden çekilecektir. Yeni ortaya çıkan bir din için en hayati husus, bireyi aşıp toplumsal nitelik kazanarak bir topluluğa, sosyal bir gruba mâl olma becerisini gösterebilmesidir.

Bu sebeple din sosyolojisi açısından dini topluluk ya da gruplar, özellikle de ilk dini topluluklar/gruplar çok önem arz

ederler (Freyer, 1964). Bir dini grubu bütünleştiren ve ondan sosyolojik bir ünite ortaya çıkaran kavramlar, ayinler, formlar ve ritüeller, bunların hem dini hem de doğal gruplarla karşılaştırılması Wach'a göre din sosyolojisi açısından oldukça ilgi çekicidir (Wach, 1995: 66).

Dinin sosyolojik ifadesi, dini grup ve topluluk olgusunda kendisini gösterir. Dini topluluk, gelişerek ileriki süreçte dini bir toplumun oluşumuna da imkân sağlar. Sonraki süreçte o dine inanacak nesiller ilk dini topluluğun etkilerini üzerinde barındırırlar.

Toplumsallaşarak kitlelere mal olma ya da topluluklar oluşturma özelliği dinlerin en temel özelliklerinden birisidir. Din kendisine inananları birleştirici ve bağlayıcı bir güce sahiptir. Bir dine inanan insanlar o dinin inanç ve ritüelleri etrafında toplanarak bir grup, birlik meydana getirirler.

Bir "sosyal grup" çeşidi olan "dini grup", onun temel özelliklerini de içerisinde barındırır. Sosyal gruba ait özellikler "dini grup"ta da mevcuttur. Örneğin, sosyal bir grup kimliği kazanan bir yapı, diğer insanlardan ayrı, başlı başına bir kimlik meydana getirmek, ortak bir kültüre, belli rol ve statüye sahip üyeler oluşturmak zorundadır. Benzer şekilde, aynı dine inanan insanlar da başkalarından farklı bir "biz" duygusuna, ortak bir inanca, kimliğe, farklı rol ve statüsü olan üyelere sahiptirler.

Bu çalışmada bizim ilgimiz genel anlamda dini gruplara değil dinin ilk çıkışında ortaya çıkan "ilk dini gruplara"dır. İlk dini gruplar, dinin oluşumundaki etkinlikleri, dini sonraki nesillere taşımaları, dinin varoluş ve gelişim dönemlerindeki belirleyicilikleri gibi nedenlerden ötürü hem ilahiyat hem de din sosyolojisi açısından çok önemlidir. Şüphesiz İslamiyet için de durum böyledir. Konunun önemine rağmen bu konuda Türkiye'de yeteri derecede sosyolojik çalışmanın olmaması ise düşünülecek bir durumdur. Hz. Peygambere inanan ilk nesil ve ondan sonrakiler ayrımı dini grup sosyolojisi için önemli olduğundan bu çalışmada biz "ilk Müslüman neslin" nasıl oluştuğu

üzerinde durmayı amaçladık. Ancak bundan önce din sosyolojisinde dini grup kavramının nasıl ele alındığına kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Din sosyolojisinde dini grupları iki grupta ele almak alışkanlık haline gelmiştir.

i). *Doğal dini gruplar*: Dinin organik cemaat (aile, klan, kabile, kavim/millet vs.) içinde şekillendiği yapıyı ifade etmektedir. Doğal din ifadesi yerine "milli din" ifadesi de kullanılmaktadır.

ii). *Sırf (spesifik) dini gruplar*: Grubun oluşumunun bizzat dinden kaynaklandığı, sadece dinden doğan grupları ifade etmektedir.

2.1. Doğal Dini Gruplar

Doğal dini gruplarda din ve doğal birlikler (örneğin, aile, klan, kabile vb.) iç içe bir yapı sergilerler. "Doğal" kavramı, fizyolojik ya da biyolojik özelliklere göre yapılanan toplumsal formları ifade etmektedir. "Doğal ya da milli" şeklinde ifade edilen dinler, kabile ya da bir millete bağlı dinlerdir. Organik cemaat bu dinin öznesidir. "Toplumun doğal dinler üzerindeki etkileri" başlığı altında bu konuya ait bilgiler verilmişti. Okuyucunun doğal dinler konusunda yukarıda verilen bilgilerle bu başlık altındaki bilgileri karşılaştırması konunun anlaşılması açısından önemlidir. Doğal dini oluşturan topluluklar aynı zamanda doğal dini grubu da oluşturmaktadırlar. Tersi de doğrudur. Doğal grubu oluşturan organik topluluk, topluca tek bir dinin de bağlısıdır.

Örneğin aile, klan, kabile gibi aynı doğal birliğe üye insanlar, aynı zamanda aynı dini inançları paylaşmakta, ortak dini ibadet ve merasimleri yaparak daha sıkı bir grup yapısı oluşturmaktadırlar. Aile, klan, kabile ya da millet, bu doğal özellikleri ile birliklerini sağlarken, aynı zamanda grubun bütün fertleri tek bir dine sahip olmakta, böylece sosyal yapı daha güçlü hale gelmektedir. Aile, klan, kabile ya da millet gibi doğal birliklerin din üzerindeki işlevlerine "Toplumun doğal dinler üzerindeki

etkileri" başlığı altında değinildiğinden tekrar olmaması için burada değinilmeyecektir.

Din sosyolojisinde, dini bağlarla doğal bağların kesiştikleri gruplar içerisindeki ahenk gücüne vurgu yapılmıştır. Bu ahenk Wach'a göre o kadar eksiksiz bir şekilde ortaya çıkar ki, sosyal ve dini faktörler adeta mükemmel bir karışım meydana getiriyormuş gibi görünürler. Bu tarz dini birliklerde grubun menfaatleri ve dini ilkeler iç içe bir görüntü verirler. Gruptan çıkmak dinden çıkmayı, dinden çıkmak o topluluktan, birlikten kovulmayı gerektirmektedir.

> Grubun bütünleşmesine şu veya bu şekilde hizmet eden tüm toplumsal fonksiyonlar, yüksek değerlere sadakatin ifadesi olarak düşünülebilirler ve sonuçta yarı dini bir anlam kazanırlar (Wach, 1995: 147).

Görüldüğü gibi doğal dini birlikteliklerde insicam daha güçlüdür. Klan, kabile ya da Yahudi dininde olduğu gibi millet tarzı birliktelikler, toplumsal dayanışmalarını hem doğal form hem de dini formları birleştirmek suretiyle daha sıkı biçimde sağlamaktadırlar.

Doğal dini formların en önemli özelliği kolektivizmdir. Bu sebeple, bu tarz topluluklardaki "kolektif tasavvur" ve "doğal grup dayanışması" sırf dini gruplardaki birey dayanışmasından farklıdır. Çalışmamızın temel kavramlarından olan ve ileride detaylarıyla açıklayacağımız *hilf* mekanizması, kolektif tarzdaki kabile dayanışmasına iyi bir örnektir.

Doğal dinin taşıyıcıları aile, klan, kabile gibi doğal, organik cemaatlerdir. Bu formda dini grubu ayakta tutan ya bir aile, ya klan veya bir kabiledir. Kabile, klan veya aile ortadan kalkınca o "doğal din formu" da kendiliğinden kaybolacak demektir. Bu tarz bir dini formda bireyin bağımsız bir varlığı olmayıp ancak cemaat hayatı içinde bir yeri vardır. Birey bu doğal, organik cemaatin sadece bir üyesidir. Ailesi, klanı, kabilesi olmadan birey bir hiçtir. Daima kolektif biçimde işleyiş gösterir.

Doğal dini grupların bu özellikleri "*kolektif kurtuluş*" anlayışını getirmiştir (Mensching, 1994: 13, 79). Kolektif hayatın tek belirleyici hayat tarzı olduğu klan veya kabile dinlerinde, bireysel kurtuluştan ziyade kolektif kurtuluş söz konusudur. Bu tarz kurtuluş, tüm bireyleri birleştiren esrarlı bir hayattır ve bu hayattan ayrılmak tam anlamı ile ölmek demektir. Bu nedenle ortak tasavvur ve davranış tarzlarının oluşumu için doğal dini formlarda ritüellerin önem arz ettiğini Durkheim'inki başta olmak üzere klasik din sosyolojisi çalışmalarından biliyoruz. Bu anlamda "kolektivizm" doğal grupların, "*kolektif kurtuluş*" da doğal dini grupların en belirgin özelliklerindendir.

2.2. Sırf (Spesifik) Dini Gruplar

Gruplaşmanın doğal bir form aracılığıyla değil de bizzat dinden kaynaklandığı *sırf dini gruplar*, genellikle evrensel dinler içerisinde ortaya çıkmaktadır. Evrensel dinler klan, kabile, millet gibi tek bir doğal birlikten ziyade bütün toplumlara hitap eden dinlerdir. Doğal, yerel dinlerden sırf dini grupların oluştuğu evrensel dinlere geçiş, aynı zamanda *kolektivizmden bireyselliğe geçişi* de ifade etmektedir. Evrensel dinlerin ortaya çıkışı, bireyin de ortaya çıktığı ve görece bağımsız hale geldiği bir duruma tekabül etmektedir. Sonuçta bu süreç bireyin tarihte nesne konumundan özne konumuna geçişini ifade etmektedir. Ancak, bireyin kolektif bağlardan kurtuluşunun tedrici bir şekilde olduğunu belirtmek gerekir.

Klan, kabile gibi yapılardaki dini formlardan evrensel nitelikli dinlere geçişte zayıflayan diğer bir özellik de "*mitolojik tasavvur*"dur. O zamana kadar düşünce ve inancı belirleyen "mitoloji"nin konumu sarsıntı geçirmeye başlamıştır. Böylece doğal, milli dinlerde nispeten "akılcı bir kriz" baş göstermiştir. Sonuçta dünyanın mitolojik tarzda anlaşılması, akılcı ve bireysel bir eleştirinin konusu haline gelmiştir (Mensching, 1994: 72). Mitolojinin toplumun gelişen sorunlarına cevap bulamaz hale gelişinin de bu durumda bir katkısı mevcuttur. "*Bireyselliğin*

gelişmesi" ve "*mitolojiden arınma*", dinde rasyonelleşmenin yolunu açarken, büyüsel pratiklerin de zayıflamasını getirmiştir.

Sırf dini gruplarda grup üyeleri, bizzat din bağı ile birbirlerine bağlandıkları için "dini bağ", doğal gruptakilere oranla daha güçlüdür. Bu gruplarda sırf din kardeşliği esasına dayalı bir ilişki söz konusudur ve akraba, kan bağı gibi durumlar ikinci plandadır.

Doğal kabile dinlerinden evrensel dinlere geçişte, önceki sosyo-dini yapılarla olan bu nispeten karşıt durum, eski sosyal ilişkilerin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Çünkü yeni durumda sırf dini grubu oluşturanlar, eski aile, klan, kabile veya milletlerine mensup olmaya devam etmektedirler. Onların yeni bir dini grup oluşturmaları keyfiyet itibarı ile söz konusudur (Günay, 1998: 252).

Evrensel dine giren bir topluluk, özellikle ilk başlarda sosyo-kültürel yaşamın bir gereği olarak eski alışkanlıklarının bir kısmını devam ettirebilir. Bu durum, uzun süreli olacağı gibi kısa süreli de olabilir. Ancak özellikle ilk dönemlerde *dini bağlarla, eski doğal, yerel bağların iç içe girdiği durumlar* da söz konusu olabilir. Yeni grubun bütünleşmesi ve bağların sağlamlaşması için eski formların, yeni bağlanılan tasavvur dünyası bağlamında fonksiyonel kılındığı durumlar olabilir. Çünkü daha önce değinildiği gibi, dini bağlarla doğal bağların uyumlu biçimde birleştirildiği gruplarda birlik daha sağlamdır. Özellikle yeni oluşan dini gruba karşı dıştan saldırıların, içte de birlik ve bütünleşme ihtiyacının olduğu "geçiş" durumlarında bu gereksinim daha bir ön plana çıkacaktır. Hem evrensel yeni dinin getirdiği "din kardeşliği" hem de eski sosyo-kültürel yapının doğal formları, tortuları, yeni oluşan grubu içte ve dışta daha bütüncül bir yapıya kavuşturabilmektedir.

Ancak bu durum sürekli olamaz. İlk zamanlarda özellikle eski yapının muhalif güçlerinin zorlamalarının getirdiği fiili durum geçici olacaktır. Kriz anlarının sonrasında yeni grup

gelişimini özellikle yeni dinin inanç ve ilkeleri ışığında geliştirecektir. Din sosyologu J. Wach'ın deyişiyle,

> Bir grubun ahengi hiçbir zaman durgun tarzda olmaz. Bir tek şeyden kaçınılamaz: Değişme. Grubun hayatı sürekli oluş içerisinde kendi kendine değişme halinde olacaktır (Wach, 1995: 148).

Böylece yeni dini grup, eski doğal formlardan yararlansa da yararlanmasa da, süreç içerisinde eskisinden farklı yeni bir sosyo-dini yapı ortaya çıkacaktır. Çünkü evrensel dinlerin kendine has prensipleri, bu yeni grubun eski inanç ve ritüellerinden olabildiğince soyutlanmasını ve yeni dinin öğretilerine göre bir yaşantı oluşturmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece, yeni bir dünya görüşü ve yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkmış olacaktır.

Din, dünya görüşü ve toplum yapısı açılarından yeni bir durum söz konusudur ve bu yeni sosyo-kültürel yapının konumuz açısından değinilmesi gereken yönü, "yeni bir gruplaşma, toplumsallaşma tarzı"nın mevcudiyetidir. Bu yeni gruplaşma tarzındaki "dayanışma" duygusu da eskisine oranla çok özgün hatta Wach'ın adlandırımı ile "bir dereceye kadar devrimcidir". Bu dayanışma tarzında, eskisi gibi biyolojik bağlar değil, manevi babalık ve kardeşlik duyguları ön plana geçmiştir.

Dolayısıyla yeni gruplaşma tarzı eski doğal gruplardan, sadece teşkilatın çeşidi, inanç, ritüel farklılıklarında değil, "*birlik konusunda sahip olduğu zihniyet*" açısından da ayrılmaktadır. Bu yeni birliğin oluşmasında etken olan şey eskisi gibi organik büyüme değil, geçmiş ve doğal bağlardan "*kesin kopuş*"tur. Kopma ne kadar şiddetli olursa yeni birliğin sırf dini grup özelliği kazanması da o derece netlik kazanacaktır (Wach, 1995, 154).

Sonuç olarak evrensel dinler ve onu taşıyan sırf dini gruplar, eski doğal dini gruplardan farklı bir sosyo-dini yapı oluşturmakta ya da onu zorunlu kılmaktadır. Bu iki farklı sosyo-dini yapının özellikleriyle ilgili din sosyolojisinin genel verileri ışığında yukarıda çizdiğimiz bu kısa panoramadan anlaşılacağı

üzere; klan, kabile hayatı yaşayan doğal toplulukların içinden doğan yeni evrensel din ile birlikte, aynı zamanda "yeni bir sosyo-kültürel yapının gerekliliği" de kendisini hissettirmektedir. Evrensel dinin karşı çıktığı kabilesel din, eski toplumsal yapıyı içerisinde barındırdığından, eski dinin terk edilmesi yeni bir sosyal düzeni de zorunlu kılmaktaydı. Dolayısıyla yeni oluşan evrensel din, *sadece bir dinin doğuşunu değil, aynı zamanda eski toplumsal yapının yerine yeni bir toplumsal düzenin kurulmasını da gerektiriyordu*. İslam örneğinde kurulan evrensel tipteki yeni dinin oluşumunu incelemek, aynı zamanda "yeni ve farklı bir toplumsal düzenin" oluşumunu incelemek anlamına gelmektedir.

3. İslam: Doğal Dinlerden Evrensel Dine

Çalışmanın başında doğal dini gruplardan bahsetmemizin nedeni sadece dinin sosyolojik tezahürüne değinmek değildir. Doğal ve sırf/spesifik dini gruplar arasındaki farklılık ve geçişler konusunda din sosyolojisindeki genel bilgiler vermekle, İslam'ın ilk çıkışı ile ilgili genel bir sosyolojik çerçeveyi de çizmiş olmaktayız. Çünkü İslam, *doğal dini gruplardan oluşan bir toplumsal yapıdan spesifik dini bir gruba ve sonrasında evrensel bir din ve topluma uzanan bir süreçte ortaya çıkmıştır*.

Bu ifade ne anlama gelmektedir? Bu, İslam'ın çıktığı ortamda yukarıda değinilen "aile, yaş, klan, kabile gibi" doğal dini formların çok köklü biçimde var olduğu anlamına gelmektedir. Sosyolojik açıdan bakıldığında İslam'ın "kabile ilişkileri"nin çok kuvvetli olduğu bir ortamda ortaya çıktığı kolaylıkla görülür. Genel anlamda aile, özelde ise klan ve kabile gelenekleri ve alışkanlıkları diyebileceğimiz şeyler yarımada da çok güçlü biçimde hâkimdi. Bunlar sadece toplumsal yapının bir unsuru değil aynı zamanda dini yapı ile de iç içe idi ki buna doğal dini formlar konusunu ele alırken yukarıda değinmiştik. Bu nedenle *Hz. Peygamber, eski dini yapıyla iç içe olması sebebi ile "kabile bağlarını", Kur'an vahyinin hâkim olduğu Müslüman toplumun ya da "ümmetin bağlarıyla" değiştirmeye çalışmıştır* (Nasr, 2002:

109). Bu davada Hz. Peygambere karşı en güçlü karşı çıkış ise "*kabile dayanışması*"ndan gelmekteydi. Kabile dayanışması sahip olduğu doğal dini formlarla ve kolektif kurtuluş anlayışı ile yeni dinin önündeki en büyük engeldi. Sırf dini grupların, içerisinden çıktıkları doğal gruplar tarafından şiddetli karşı çıkışlara uğrayacağına yukarıda değinilmişti.

Din sosyologu Mensching (2006: 562), Hz. Muhammed'e (sav) yapılan şiddetli itiraz ve karşı çıkışların İslam öncesi toplumsal yapı ile çok yakından alakalı olduğuna vurgu yapmaktadır:

> O'na yönelik saldırılar, doğal düzeni devam ettiren ata mirası, çok tanrılı inancı koruyan geleneksel, tutucu kabile sistemi ve folk inançtan ileri geliyordu. Bu gelenek, yegâne hayat tarzı olarak görülen toplum yapısını ve dengeleri muhafaza ediyordu. Toplum ile dinin bu kadar birbirine bağlı olduğu bir ortamda Peygamberin kabile üyeleri ile mücadelesi, dini ve aynı zamanda "toplumsal" bir nitelik taşıyordu.

Görüldüğü gibi *mücadele sadece iki din arasında değil aynı zamanda iki sosyo-kültürel yapı arasında idi.* Bu durumun iyi anlaşılabilmesi için yukarıda açıklanan din-toplum etkileşimi, "doğal din" ve "evrensel din" kavramlarının çok iyi anlaşılması gerekir. Eski toplum yapısının nasıl dini bir yapı doğurduğunu veya dini yapı ile nasıl iç içe bir yapı sergilediğinin anlaşılabilmesi için din sosyolojisinin bu kavramlarının iyi bilinmesi gerekir. Bütün bunlar bize İslam'ı anlamak için, Onun içinden çıktığı toplumsal yapıya da dikkat etmenin gerekli olduğunu gösteriyor. Bu sadece İslam'ın eski yapı ile mücadele ettiği için değil, onun bazı unsurlarını kullanması, ondan etkilenmesi gibi nedenlerden dolayı da gerekli olmaktadır. İlk İslam toplumunun oluşumunda eski yapıya ait formlarla etkileşimin mevcudiyeti bir gerçektir ve bu kitabın da ana konusunu teşkil etmektedir. Bu sebeple konuya geçmeden "İslam öncesi toplumsal yapı"ya, konumuz çerçevesinde değinmeyi gerekli görüyoruz.

3.1. İslam Öncesi Arap Yarımadasında Toplumsal Yapı: Kabile Dayanışması ve Kolektif Kimlik

İslam öncesi Arabistan'ında toplumun temel yapısını "kabile" oluşturmaktaydı. Kabile aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında soy bağı bulunan insan topluluklarına verilen bir isimdir. Arabistan yarımadasının coğrafi şartları aile hayatının varlığını sürdürmesine imkân vermediği için insanlar kan bağına dayalı klan ve kabile denilen birlikler halinde yaşayabilmişlerdir (Apak, 2012, 129). Aynı şekilde coğrafi şartlar ve parçalı toplum yapısının nedeniyle yarımadada devlet gibi büyük siyasi yapıların kurulamaması da kabile yapısının bölgede kemikleşmesini sağlamıştır. Kabile altında yakınlık derecelerine göre birleşen alt gruplardan müteşekkil bir sistemdir.

Araplarda kabile yönetimi şeyh, reis, seyyid gibi unvanlı yetkin kişilerce yapılmakta idi. Ancak Araplar özgürlüklerine düşkün kimseler oldukları için riyasetin etkisi bir yere kadardı. Üstün, olağanüstü ve kutsal niteliklere sahip sayılmazlardı. Görevleri kabilesini diğer soylara karşı temsil etmek, savaş, diyet ödeme, misafir ağırlama gibi temsili sorumlukları yerine getirmekti. Riyaset yani kabile yönetiminde olanlar kabile üyeleri açısından "eşitler arasında birinci (*primus inter pares*)" sayılırdı (Hamidullar, I, 26). Bu durumun Arap toplumsal yapısı açısından sonucu ise kabile reisleri arasında bir birliğin sağlanamaması olmuştur. Ancak kabile üyelerindeki bu anlayış reisler arasında yoktu. Kabile reisleri arasında bir eşitlik söz konusu idi ve bu ortak eşitlik aralarında bir alt üst ilişkisi kurulmasına imkân vermiyordu. Dolayısıyla kabile yapısını aşıp daha güçlü birliktelikler kurulması imkânsız gibi bir şeydi. Kabile reisleri aralarında üstünlük kurmakta zorlanıyorlardı. Bu nedenle Arap kabileler arasında üstünlük kurmak için sürekli kavgaların olduğunu biliyoruz. Bu durum sadece Hz. Peygamber için söz konusu olmamıştır. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde müminlerin reisi iken aynı zamanda diğerlerinden üstün bir niteliğe sahipti. O da Allah'la ilişki kurabilmesi, ondan haber

getirebilmesi idi. Hz. Peygamber'in bu özelliği onu diğer kabile reislerinden bir adım öne çıkarmış başka bir deyişle "eşitler arasında birinci (*primus inter pares*)" duruma getirmiştir. Nitekim Ebu Cehil'in Hz. Peygamber'e o kadar şiddetli karşı çıkışın arkasında bu da vardı. Hz. Peygamber'e neden bu kadar karşı çıktığı Ebu Cehil'e sorulduğunda, kendi aşiretinden Allah'la irtibat içinde birisi olamayacağı için onu reddediyorum dediği rivayetlerde geçmektedir. Ebu Cehil, yönetim tecrübesi olan birisi olarak Hz. Peygamber'in bu niteliğinin onu sadece dinde değil topyekûn bir yönetici olmada üstün bir seviyeye getireceğini sezmiş olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye gelişi sonrasında çok kısa bir sürede, önce Mekke ve Medine çevresinde sonra da bütün Yarımadada siyasi birliği sağlamıştır.

Kabile rastgele oluşmuş düzensiz bir yapı değildi. Yıllar hatta asırlar süren birtakım kurallar bütününe sahipti ki buna "gelenek" diyoruz. Kabile yapısında, örf ve adetlerin naklinden ibaret olan "gelenek" temel belirleyici idi. Her kabile kendine has bir geleneğe sahipti ve bunlar başkalarından farklı olarak sadece kabile mensuplarını bağlardı. Böylelikle kabile, sadece kendisine geçerli olan ve diğerlerini bağlamayan kuralları uygulardı. Evrensel geçerliği olmayan tam bir kabile ahlakı vardı (Mensching, 2006: 562; 1994, 27).

Bu durum, genel toplum yapısı içinde "topluluk adacıkları"nın varlığı anlamına geliyordu ve aynı zamanda "parçalı bir toplumsal yapı"ya işaret ediyordu. Toplumsal yapıdaki bu parçalı yapı, dini sisteme de yansımıştı. Buna göre her klan ya da kabilenin ortak bir ya da birden fazla tanrısı vardı ve bu tanrılar onların kolektif birliğinin de temsilcileri idi. Aynı zamanda her kabilenin tanrısı, Tanrılar Panteonu olan Kâbe'de temsil ediliyordu.

Şüphesiz bu parçalı yapının alt dalları da mevcuttu. Klanlar (sop) bu yapıda oldukça belirleyici konumda idiler. Bir Arabın sosyal hayatını klanı tayin etmekte idi. Hem kendi klanının fertleri, hem de klanlardan oluşan kabilesinin diğer fertleri birbirlerine kan bağı ile bağlı akraba idiler. Kabile fertlerinin başına

bir şey geldiği zaman haklı ya da haksız olduğuna bakılmaksızın yardımına koşulurdu. Bu anlamda kabile taassubu temel belirleyici kıstastı. Yabancı bir kişi, bu yapıda sadece bir düşmanı ifade etmektedir. Ahlaki ve hukuki davranışların temelini "şeref" duygusu oluşturmakta idi. Arap için kendi klan ya da kabilesi daha soylu, şerefli dolayısıyla daha üstündü ve bu adalet duygusunun yerini almıştı. Hayat kolektif olduğu gibi mülkiyet de ortaktı. Bu yapı bir Arap için herhangi bir sosyal gruplaşmanın çok daha ötesinde bir anlam taşıyordu: "bireyin günlük hayatını her yönüyle çepeçevre kapsayan bir yaşama biçimi, varlığını borçlu olduğu bir dünya görüşü ve hayat anlayışı" (Aksu, 2005, 40).

Kolektif yaşam tarzının hâkim olduğu kabile yaşamında bireyler bir takım sebeplerle kabile dışına atılabilirlerdi. Bu durumda kişinin hayatını sürdürebilmesi için, kendisine yeni bir klan ya da kabile bulması gerekiyordu. Bu nedenle kendisini kabul eden bir klan ya da kabileye sığınmaya imkân veren bir sistemi Arap toplumunda görüyoruz. Arabistan'da kendisine sığınan kimseyi saf bir dostluk ve merhamet duygusu ile koruma ahlakı mevcuttu. Bir çeşit "himaye sistemi" olan bu mekanizma ile kabileden atılan kişinin acımasız koşullarda yaşamasının önüne geçiliyor, diğer taraftan kabile ya da klanların doğal olmayan yollarla genişlemesi imkânı sağlanmış oluyordu. Çünkü klan ya da kabilesinden atılan bir kişi ya da topluluk, hukuk ve toplum dışı bir konuma maruz kalıyor ve güvenli olmayan bir hayata mahkûm oluyordu. Bu sebeple Arap toplumunda, ileride değinileceği gibi *hilf, câr, eman, melce, muâhât, mevlâ* gibi oldukça zengin toplumsal kurum ve mekanizmaların varlığını müşahede edebiliyoruz. Bu katılımlar bireysel olabildiği gibi kolektif tarzda da olabilmekte idi. Çok sık olmasa da özellikle *hilf* mekanizması ile birçok klan ya da kabile ortak ittifaklara, konfederasyonlara gidebilmekte idi.

Şüphesiz klana bu şekilde dâhil edilebilme yanında, keyfi şekilde "çıkarmalar (*tard*)" da söz konusu olabiliyordu. Bu

çıkarmalar klan, kabile geleneğine çok aykırı bir suç işleme sebebiyle ya da keyfî bir tarzda olabilmekte idi. Nitekim Hz. Peygamber'in Ebû Leheb tarafından klan dışına itilerek kabile güvenliğinden soyutlanması buna çok iyi bir örnektir. *Ebû Talip*'in ölümü ile *Benû Hâşim* sopuna (klan),

> *Ebû Leheb* başkan olduktan sonra, bütün gücü ile diğer sopların Hz. Muhammed (sav) aleyhine yürüttükleri tahrik dolu hareketlere karşı onu müdafaa etmiş ve bu tutumunu Muhammed'in açıklayıp bildirdiği şeylere karşı fikrinin değiştiği şeklinde değil, ve fakat sırf kabile içinde dayanışmayı sağlama mecburiyetinde oluşundan ileri geldiği şeklinde izah etmiştir. *Ebû Cehl*, ona, ailesi mensuplarından gelip geçmiş putperestlerin (hatta belki de bizzat *Ebû Leheb*'in) öldükten sonra Allah huzurunda başlarına gelecek şeylere dair Resûlullah'a bir sual sormasını *Ebû Leheb*'e teklif etti. Alınan cevap şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktı: "Putlar ve putlara tapanlar Cehenneme gidecektir." Kaynaklarımızın bildirdiklerine göre *Ebû Leheb* bu cevap üzerine şoke olmuş ve yeğenini "toplum dışı" ilan etmiştir.... Bu toplum dışı sayma üzerine Mekke'de durum artık ciddiyet peydah etmişti ve Resûlullah'ın şahsına karşı her gün olaylar çıkıyordu. Bunun üzerine o, kendisine, şehir dışında sığınılacak başka bir yer (*melce'*) aramaya karar verdi (Hamidullah, 1991: I/115-6).

Hamidullah'tan aktardığımız ve diğer kaynaklarda da mevcut olan bu rivayet, konumuzla ilgili birçok hususa açıklık getiren oldukça iyi bir örnektir. Öncelikle bu örnekte Hz. Peygamber döneminde Araplarda kabile dayanışma kültürünün varlığını, himaye geleneğini, klan, kabile himayesinin toplumdaki önemini, bunun kalkması ile güvenliğin nasıl imkânsız hale geldiğini ve hemen başka bir himaye aramanın gerekliliğini açıkça görmekteyiz.

İkinci olarak, bu örnekte doğal dini grubu temsil eden Ebu Leheb'in başkanlığındaki klanın, din ve topluluk birlikteliğini bir arada değerlendirdiğini, sırf/spesifik dini grubu ifade eden

Hz. Muhammed'in (sav) ise kabile birliğinden ziyade İslami ilkeleri ön planda tuttuğunu görmekteyiz. *Ebû Leheb*, kabile geleneği açısından Resûlullah'a destek verirken, kendi atalarının İslam'da Cehennemlik olduğunu duyunca bu kararından vazgeçmektedir. Çünkü bu durum "atalar kültü geleneği" ile açıkça çelişmektedir. Hz. Peygamber ise, kabilesinden ziyade, bağlısı ve peygamberi olduğu dinin açık ilkelerine önem vermekte, ilkesel olanı durum ne olursa olsun net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ayrıca bu olay, evrensel dinlerin doğal bağlardan nasıl koptuklarına ve nasıl bir zihniyet değişimi içerisinde olduklarına da iyi bir örnektir. Bu ve benzeri örnekler Hz. Peygamberi ve diğer Müslümanları, yapılması zor ve pek alışık olunmayan, "kabilelerinden kopma" eylemini gerçekleştirmeye daha da cesaretlendirmiştir.

Arap toplumunda "kabile/aşiret sistemi" ile "himaye/güvenlik" kavramları iç içe bir niteliğe sahip hayati önemde kavramlardı. Konu ile ilgili önemli tetkikleri olan Watt, Hz. Peygamber dönemi Arabistan'ında toplumsal düzen açısından en önemli yönün "himaye" kavramı olduğuna işaret etmiştir (1995: 38). Himaye kurumu, temelde akrabalık bağı dışında bir anlama sahip olsa da akraba grubunun dayanışmasını destekliyor ve grup tarafından da destekleniyordu. Kamu düzenini sağlayacak egemen bir grup ya da kamu örgütünün olmayışı sebebi ile bir dereceye kadar bu işlevi "himaye" ve onu destekleyen "kısas" mekanizması yerine getiriyordu. Himaye kavramını ifade eden özellikle *velaye* ve *nasr* kavramları Kur'an'da sıklıkla kullanılmıştır.

Himaye mekanizmasını Arap toplumunda besleyen temel öğe kabile dayanışması idi ve ikisi birden toplumsal düzeni bir arada tutuyordu. Himayenin ve dayanışmanın kesintisiz sürmesi ise "*akrabalık bağları*"na verilen mutlak önemle sağlanıyordu. "*Akrabalık bağı*"na ve bununla yakından ilişkili olan "*Atalar*" anlayışına verilen önem, toplumsal düzenin işleyişinin temel belirleyicisi idiler. Herkes birbirine akrabalık bağı ile

bağlıydı ve ilişkiler bu bağa göre düzenlenmekte idi. Bu ilişkilerin doğal, yerli toplulukların genel özellikleri ile aşağı yukarı uyumlu olduğunu belirtmek gerekir.

Toplum içindeki hiyerarşi ve güç ilişkileri de bu akrabalık ilişkileri temelinde şekilleniyordu. Her aşiret, klan bir arada ve sıkı bir biçimde yaşıyordu ve kendi liderine sahipti. Bu liderler atalardan gelen geleneksel inanç ve davranışları toplumlarında sürdürmekle yükümlü idi.

Toplumun siyasi işleyişi de yine bu temelde şekillenmekte idi. Mekke site devletinin bir nevi parlamentosu olan *Dâru'n-Nedve*'de her bir aşiret, klan için "*Nadi*" denilen ayrı bir toplantı salonu mevcuttu. Bu mekânda klana has sorunlar konuşuluyordu. Herhangi bir klana ait konuyu üyelerine bildirmek isteyenler, teamül olarak *Daru'n-Nedve*'deki *Nadi* denilen o klana ait toplantı yerine giderlerdi. Bir kişinin kabile ve klandan atılarak toplum dışı ve kanun dışı sayılması (*tard* ve *hal*), yine yabancı birisinin (*car, hilf, muahat, velayet* gibi mekanizmalardan birisinin kullanılması ile) klana dâhil edilerek himaye (*eman*) altına alınması gibi çok önemli uygulamalar da ilgili klanın *Nadi*'sinde yapılırdı (Hamidullah, 1990: II/851–2). Nadi'nin işlevlerine Kur'an'da da değinilmiştir (bkz. Ankebut, 29/29; Alak, 96/17-18).

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Hz. Peygamberin toplumuna getirdiği din, sadece dini bir tartışma başlatmamış, toplumun yapısal öğelerinden olan kabilesel akrabalık bağlarını da sarsıntıya uğratmıştır. Bunun temel sebebi, yeni bir din olarak İslam'a karşı kabile ittifakının, baskısının şiddetlenerek sürmesidir. Müslümanlar süreç içerisinde gördüler ki, İslam'a olan bağlılıkları onları sadece eski toplumun inanç ve geleneklerini değil, akrabalarla olan ilişkilerini de kesmeye götürmektedir. Buna yönelik aile içinde baba, oğul veya kardeşler arasında, aşiret, kabile reisi ile onun bireyleri arasındaki tartışma ve hatta savaşa varan birçok örneği İslam tarihinin ilk dönemlerinde sıkça görmekteyiz. Kabile, aşiret ve aile bağlarının olağanüstü önemine,

normal gündelik ilişki dışında güvenlik ve hayatın devamı gibi temel yaşamsal içgüdülerle alakasına yukarıda değinilmişti.

Kabile ortamında yaşayan birey için en temel şey "kolektif yaşam tarzı"dır ve her birey "kolektif tasavvur"a sahiptir. Bunun dışında başka bir yaşam tarzı düşünülemez. Tersi bir durum kabile bireylerinin zihninde tam anlamıyla varoluşsal bir "kaos" anlamına gelecektir. Kabile üyeleri arasındaki bu kolektif durum sadece organik alanda değil manevi ve zihinsel alanda da çok net biçimde mevcuttur. Çünkü her klan, kabilenin kendine has bir bir klan, kabile ruhu vardır. Onların bireyleri yekpare bir bedeni oluşturmaktadır. Bütün akrabalar birbirine benzer ve ortak bir hayata sahiptir. Bu hayat basit bir birlik veya tutarlı prensipler tarafından bir araya getirilen unsurların oluşturduğu bir topluluğu değil; her birisinde görülen ve her şeyi meydana getiren bir ruhu ifade etmektedir (Mensching, 1994, 25). Böyle bir ortak yaşam yukarıda belirttiğimiz biçimde kolektif bir kurtuluş anlayışını da doğurmaktadır. *Kabile hayatı böylelikle birey için "hem organik hem zihinsel hem de manevi" bir kolektif hayat imkânı sunmaktadır.* Dolayısıyla kabile bireyleri için böyle bir yapıdan ayrılmak sadece bir toplumsal yapıdan ayrılmak anlamına gelmemektedir. Bu yapıdan ayrılmak aynı zamanda bir boşluğa, kaosa düşmek anlamına gelmektedir. Buranın dışındaki dünya tamamen yabancı ve karanlık bir dünyadır. Bu, birey için intiharın eşiğine gelmek anlamına geleceği için kabileden atılan şayet kendisine yeni bir kabile bulamazsa intiharı çok kolaylıkla düşünebilmektedir.

Bütün bu anlatılanlardan, kabile dışına itilen bireyin hem çok ciddi bir güvenlik hem de varoluşsal bir kaos sorunu ile karşı karşıya kalacağı kolaylıkla anlaşılacaktır. Bütün bunlar himaye mekanizmasının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Mekke'deki İslamlaşmanın akrabalık bağları konusunda sorunlar oluşturacağına Kur'an'da değinilmiştir. Örneğin bir ayette şöyle denilmektedir:

> Hem Allah'a ve ahiret gününe inanan, hem de Allah'a ve onun resulüne karşı gelenleri - babaları, oğulları, kardeşleri veya aşiretleri bile olsa- seven bir toplum göremezsin (Mücadele, 22).

Bu ayette, hem İslam hem de Allah'a karşı gelen yakın akrabalarla aynı anda iyi ilişkiler kurmanın imkânsızlığı ve yanlışlığı açıkça belirtilmektedir. Bu ayet yukarıda değindiğimiz evrensel dinin "yeni zihniyet oluşturmasına" ve "doğal bağlardan kopuşu zorunlu kılmasına" çok güzel bir örnek olmaktadır. İman bağı ile akrabalık bağının çeliştiğinin açıkça belirtildiği bu ayetin Medenî bir sûrede geçmesi, sadece bir ilkenin ifade edilişini değil, aynı zamanda Mekke dönemindeki geçmiş olayların trajik gerçekliğine bir vurguyu da ifade etmektedir. Nitekim bu gerçek çok acı bir şekilde Bedir savaşında tecrübe edilmiştir. Hz. Ebu Bekir oğlu Abdurrahman'ı öldürmeye kalkışmış, Mus'ab bin Umeyr kardeşi Ubeyd bin Umeyr'i öldürmüş, Hz. Ömer, Hz. Hamza, Hz. Ali, Hz. Ubeyde ve Hz. Haris yakınlarını ve akrabalarını öldürmüşlerdir. Bütün bunlar, eski yapı (akrabalık iliklileri vb.) düşünüldüğünde ondan çok devrimci bir kopuşu ifade etmektedir.

Akrabalık bağları gibi doğal gruba has niteliklerin inanç söz konusu olduğunda bir takım sorunlar doğuracağına Kur'an'da Mekke döneminde de değinildiğini ve müminlerin uyarıldığını veya eğitildiklerini görüyoruz. Bu durum *Atalar kültü*ne olan katı inancın yıkılmasına yönelik ayetlerde (bkz. Araf, 7/28, 153; İbrahim, 14/10; Mu'minun, Nahl, 16/35; 23/24; Lokman, 31/21; Sebe, 34/43; Saffat, 37/69-70; Zuhruf, 43/20-25) çok belirgindir. Bütün bu ayetler, Araplarda çok önemli bir konumda olan *Atalar kültü*nün körü körüne savunulmasını ve ataerkil itaat kültürünü ve buna bağlı akrabalık-iktidar ilişkilerini eleştirmektedir.

Bunların yanı sıra akrabalık bağlarının çok açık bir biçimde ve doğrudan hedef alındığı ayetler de bulunmaktadır.

> Ey İman edenler, ...Babalarınızı ve kardeşlerinizi dost ve yakın (*evliya*) edinmeyin. Sizden her kim onlarla işbirliğine

> girerse işte onlar zalimlerdir. De ki, eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, mensup olduğunuz aşiret, kazanıp biriktirdiğiniz mallar, kötüye gitmesinden korktuğunuz ticaret hoşlandığınız konutlar size Allah'tan ve Onun elçisinden ve onun yolunda kavga vermekten daha hoş geliyorsa o zaman Allah'ın emri gelene kadar bekleyin. Fasık bir kavim için Allah'ın hidayeti yoktur (Tevbe, 23–24).

Ey iman edenler, gerçek şu ki, sizin eşlerinizden ve çocuklarınızdan bir kısmı sizler için (birer) düşmandırlar. Şu halde onlardan sakının. Yine de affeder, hoş görür ve bağışlarsanız, elbette Allah, bağışlayandır, esirgeyendir. (Teğabün, 14).

Kur'an'da akrabalık bağlarının evrensel inanç ilkeleri ile çatıştığı durumlara bir örnek de Nuh ve İbrahim peygamberlerin babaları ile ilgili konuda verilmiştir (bkz. Hud, 11/42–43, 45–47; Tevbe, 9/113–114).

Çoğu ayette "ata"lar kelimesinin, ata (*ced*) yerine "baba"lar (*âbâ*) kelimesi ile eşanlamlı olarak kullanıldığına da dikkat etmek gereklidir. Çünkü "babalar" kelimesi, konunun işlenmesi açısından eskiyi değil o günkü etkili kişileri de ayetin anlam alanı içerisine dâhil eden bir içeriğe sahiptir. Ayrıca "babalar" kelimesi, bir klan ya da kabile için yetkin, aktüel bir örnekliği, otoriteyi de ifade etmekte idi. Semitik kullanımda "baba"nın "lider" anlamına geldiği antropologlar tarafından ifade edilmektedir. "Oğul" ise o soydan gelen kişi anlamına gelmektedir. Bütün bir sosyal birliğin üyeleri o birliğin "oğullarıdır". Bu nedenle Yeni Ahid'de "Peygamberin oğulları" ifadesi "Peygambere bağlı olanlar" anlamına gelmektedir (Smith, 1885, 16). Dolayısıyla bu ayetler sadece eski geleneklere bağlı kalmanın eleştirisini değil, aynı zamanda mevcut Arap kabile/toplumundaki ataerkil otoriter yapıya bir takım göndermeler de içermektedir.[2]

2 Hz. Peygamber'in eski kabile sistemi içindeki akrabalık ilişkisine dair bu olumsuz tutumlardan Onun akrabalık ilişkisine tamamen karşı olduğu anlanu çıkarılmamalıdır. Buradaki karşıtlık, yukarıda açıklandığı gibi bu ilişkilerin doğal dini bir formda olması ile bağlantılıdır. *İslama karşı olan doğal dini formların ve kabile dayanışmasının zayıflatılması veya terk edilmesi, gerçek*

Buraya kadarki değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber'in yaşadığı Arap toplumunda akrabalık bağları ve himaye çok önemli idi. Bu durum şüphesiz doğal bağların önemli olduğu kabile kültürünün de bir gereği idi. Bunu çok iyi bilen Hz. Peygamber, önceleri kendi klanını karşısına almamaya çok büyük özen göstermiştir. Nitekim Kur'an, ilk dönemlerde Hz.

---

veli'nin Allah ve resulü yapılması ile alakalıdır." Değilse hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde akrabalık bağlarına riayetle ilgili birçok rivayet bulmak mümkündür. Yukarıdaki akrabalık ilişkilerine olumsuz tutumdan genel anlamda bir olumsuz tutum anlamı çıkarılmamalıdır. Kur'an'da bu konuda şu ayetler örnek olarak verilebilir:

- Şüphesiz ki Allah, adaletli davranmayı, iyilikte bulunmayı ve akrabalara yardım etmeyi emreder.(Nah, 90).
- Ana- babaya ve yakınlara iyilik yapın. (Bakara, 83).
- Ana-babaya ve akrabaya iyilik edin. (Enfal, 75).
- Anne babaya iyilik edin. (İsra, 23).
- Akrabaya hakkını ver. (İsra, 26).
- Rabbîm! Beni, anamı, babamı bağışla.(Nuh, 28).
- Kendisinin adını öne sürerek birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının (Nisa,1).
- Demek siz iş başına gelecek olursanız yeryüzünde fesat çıkaracak ve akrabalık bağlarını parçalayacak mısınız? (Muhammed, 22).

Akraba ilişkilerine önem verme konusunda Hz. Peygamber'in de birçok Hadis-i Şerifi vardır:

- Akrabalik bağını koparan (cezasını çekmeden) cennete giremez" (Buhari, Edeb, 11).
- Her kim rızkının bol olmasını ve ecelinin gecikmesini istiyorsa akrabasını görüp gözetsin. (Buhari, Edeb, 12).
- Yoksula yapılan sadaka bir sadakadır. Bu sadaka akrabaya yapılmışsa iki sadaka demektir. Biri sadaka, diğeri sıla-i rahimdir ki bu da sadaka sayılır. (Tirmizi, Zekât, 26).
- Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek: "-Yâ Rasûlallah; beni Cennete sokacak bir ibadet söyler misiniz?" dedi. Rasûlullah şu cevabı verdi: Allah'a ibadet eder ve O'na hiç bir şeyi ortak koşmazsın, namaz kılar, zekât verir ve sıla-i rahim edersin. (Buharî, Zekât, 1).
- Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse akrabasını görüp gözetsin. (Buharî, İlim, 37; Müslim, İman, 74-77).
- Akrabalık, Arş'ta asılıdır. Der ki: "-Beni gözeteni Allah gözetsin; beni terk edeni Allah terk etsin. (Müslim, Birr ve Sıla, 17).

Bütün bu ayet ve hadislerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in buradaki amacı akrabalık ilişkilerini toptan yıkmak değildir. Tersine fıtri olan ilişkilerin devamı öğütlenmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, kabile yapısından gelen ve İslama karşı olan kabile dayanışmasının zayıflatılması ve Müslümanların yeni zihniyet üzerine bina edilecek dinleri etrafında kenetlenmeleri hedeflenmiştir.

Peygamberin, aşiretine ve yakın akrabalarına iyi davranmasını, onları İslam'a çağırmasını tavsiye etmiştir. Buna paralel olarak Hz. Muhammed (sav), konunun hayati önemine binaen daha ileri giderek, ilk başlarda kendi aşireti içinde liderliği kazanma uğraşına da girmiştir. Bu amaçla, önce kendisine omuz vermelerini beklediği aşiretini (Beni Haşim ve Beni Abdülmuttalib) arkasına alarak Kureyş'i kendi etrafında toparlama uğraşından güvenilir kaynaklarda bahsedilmektedir (bkz. Seyyid, 1991: 28).

Hz. Peygamberin pek üzerinde durulmayan bu önemli gayretinin arkasında hangi amaçların yattığı konusunda bir iki tahminde bulunmak gereklidir. Öncelikle onun, kalkıştığı hareketin sırf bir inanç hareketi olmadığı, bunun toplumsal ve siyasi sonuçları olacağının ilk zamanlardan itibaren bilincinde olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak toplumundaki akrabalık ilişkilerinin hayati önemi nedeni ile, aşiretinin desteğinin olmamasının çok önemli zorluklar doğuracağını daha ilk başlarda görmüştür. Ayrıca aşiretinin desteğini alarak Kureyş'i kendi etrafında toplama isteği onun, kendi hareketinin toplumsallaşacağına ve çok ileri safhalara ilerleyeceğine önceden inandığını göstermektedir.

Ancak gelinen noktada Hz. Peygamberin, aşiretinin desteğini alarak Kureyş'i kendi etrafında birleştirme gayretleri istenilen sonucu vermemiştir. Aşireti kendisine iman etmemekle birlikte ilk zamanlarda onunla dayanışma içinde olmuş, bu durum Ebu Leheb'in liderliğine kadar sürmüştür. Ancak Ebu Leheb'i dinlemeyen Benu Haşim kabilesinin Hz. Peygamber'e toplu destek verdiği şeklinde rivayetler de vardır (Apak, 2004, 72). Kureyş ise Hz. Peygambere karşı muhalefetini şiddetlendirerek sürdürmüştür. Sonuçta amcası Ebu Talibin ölmesi ile üzerindeki himayenin kalkması ve Kureyş'in baskılarını artırması, kendisine karşı kabile dayanışması şeklinde bir muhalefet yapıldığını çok açıkça göstermektedir. Hz. Peygamber'e ve müminlere karşı bu kabilesel muhalefet dayanışması artarak devam etmiş ve özellikle Hz. Peygamber'in aşiret lideri Ebu Leheb tarafından kanun ve toplum dışı ilan edilmesi ile bu muhalefet

en ileri noktaya ulaşmıştır. Artık üzerinden kalkan himaye ile Hz. Peygamberin can güvenliği de kalmamıştır.

Bu sıkıntılı dönemde Ebu Leheb'in tersine kabilesi Benû Haşim'in Hz. Peygamber'in yanında yer aldığını belirtmek gerekir. Bu şüphesiz ilginç, ilginç olmakla beraber Arap toplumundaki kabile dayanışmasına ve asabiyete de güzel bir örnektir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber'in atalar hakkındaki olumsuz ifadeleri nedeni ile ona olan desteğini çekmişti. Buna rağmen kabilesinin ona desteğini devam ettirmesi kabile dayanışmasının niteliğini anlama açısından önemli bir örnektir. Hatta boykotla birlikte zor ve uzun yıllar süren çetin bir döneme bütün Benû Haşim kabilesinin -Ebu Leheb - katlandığını görmekteyiz (Apak, 2004, 73).

Bu sebeple Taiflilerle, Mekke çevresinde panayırlara gelen kabilelerle ve Akabe'de Medinelilerle yapılan görüşmeler, müminlere karşı yapılan kabilesel dayanışmanın yıkılması ve güvenli yeni bir zeminin oluşması için gerekli idi. Hz. Peygambere ve müminlere Mekke döneminde yapılan bütün baskı ve işkencelere rağmen, hiçbir fiili karşı koyuşta bulunulmaması ve akrabalık bağlarının kökten koparılmaması ilginçtir.

Ancak baskıların son safhaya varması ile oluşan Medine'ye hicret sadece baskılardan kaçış değil, "*akrabalık bağlarının tamamen koparılması*" anlamına da geliyordu. Hicret ile Müslümanlar sadece mekân değiştirmiyor, aynı zamanda bir grubun himayesinden başka bir grubun himayesine giriyor, Kur'an terminolojisi ile söylenecek olursa, "*veli*"lerini değiştiriyorlardı (Watt, 1995: 52). Bu stratejik karar, hiç şüphesiz "mümin azınlığın", kendisine karşı yapılan kabile dayanışmasından kurtulup gelişmesi ve toplumsallaşması için gerekli idi.

3.2. *Mekke Toplumunda Bireyci Eğilimler*

Kabile dayanışması ve cemaat tipi yaşam tarzını gösteren bu değerlendirmeler Arap toplumunda kolektif yaşamın temel bir yaşam olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum "*bireyciliğin*" hiç olmadığı anlamına gelmemektedir. Her ne kadar

Arap kabile kültüründe kolektif yaşam tarzı baskın halde ise de Mekke gibi ticaretin yaygın olduğu site devletlerinde *görece bir bireyciliğin de mevcut olduğunu belirtmek gereklidir.*

Hz. Muhammed (sav) dönemindeki kolektif ve bireysel eğilimlerin mahiyetini anlamak için Arap toplum yapısını yakından incelemek gereklidir. Dönemin Arap toplumundaki temel örgütlenme biçimi kabileye dayanıyordu. Bu kabileler, geçim kaynakları hayvancılık olan ve genelde çölde yaşayan *bedeviler* ile geçim kaynakları ticaret ve ziraat olan şehirdeki *hadariler* şeklinde temel iki gruba ayrılırdı.

Bedevilerin gelenek ve adetleri deve göçebeliğine dayanıyordu ve genelde Yarımadanın kuzey, batı ve orta kesiminde yaşıyorlardı. Büyük kayalık ve kum tepeleriyle çevrili olan bu bölgeler, kış aylarında ve özellikle de ilkbaharda yağan ve mevsimlik bitkilerin yeşermesini sağlayan geçici yağmurlara sahip bozkır topraklarıydı. Bu bozkırlar suyu yeterince yüzeye çıkaran vahalarla bölünmüştü. Mevsimlik bitkilerden, vahaların mümkün olmadığı yerlerde kazılabilen kaynak ve kuyulardan yararlanan çobanlar, sık sık otlatarak sütlerinden ve ara sıra etlerinden istifade ettikleri hayvanlarını koruyabiliyorlardı. Çiftçiler ise çöl tarafından kuşatılsalar da, ihtiyaç duydukları hayvanları çobanlardan ve getirilmesi gereken hususi ürünleri de uzak yerlerden sağlayabiliyordu. Bu tarz bir yaşam, çölü büyük ölçekli kırsal yaşam için temel oluşturmaya tek başına mümkün kılan evcil develeri gerektiriyordu. Deve, göçebelerin taşınma, yiyecek ve savaş gibi çok farklı gereksinimlerini karşılayan dayanıklı bir hayvandı. Deve göçebeliği, Arabistan'da önemli bir toplumsal gücün potansiyelini de taşıyordu. Develer, çobanların daha yoğun bir hareketlilik içinde olmalarına imkân sağlıyordu. Bedeviliğe dayalı kültürde, sınıf tabakalaşması ve zenginliğin bir sınıfta yoğunlaşması olgusu pek yoktu ve bu nedenle Bedevi toplulukları içinde yüksek kültürün birçok yönü eksik durumdaydı. Bedevilerdeki bu görece eşitlik kabilesel örgütlenmeler tarafından güçlendirildi. Bu yolla aile ve aşiretler, genel

ekonomik araçlar uyarınca daha geniş gruplar içinde birleştirildiler ve bunlar da, yine siyasal güç için daha da geniş grupları meydana getirdiler. Bedevi yaşam tarzı her zaman temel yiyecek, giyecek ve teçhizat için ticari ve tarımsal gruplara bağımlıydı. Bu nedenle bazı göçebeler, Medine gibi sınırlı yerlerde "tarıma" ve Akdeniz ve Güney Denizleri arasında "ticarete" yöneldiler. Ticari yollara yakın göçebeler taşımacılık için develer temin ettiler, tacirlere refakat ettiler, hatta kendi başlarına ticaret yaptılar. Bu nedenle bazı kentler ticaretin düğüm noktaları olarak öne çıktılar (Hodgson, 1993: I/84–6).

Ticaretin geliştiği en önemli şehir olan *Mekke diğer topluluklardan farklı olarak bireyselliğin ve sınıflı bir toplumsal yapının az çok geliştiği bir yer oldu.* Kureyşlilerin ticaretteki yetenekleri Mekke'yi çevresine göre daha gelişmiş bir şehir yapmıştı. Buna paralel olarak da şehirde refah artmış ve üstte elit bir sınıf, altta ise köle ve hizmetlilerden oluşan bir kesim oluşmuştu. Kabile geleneğinin aksine "*statü farklılaşması*" çok önemli hale gelmişti Önceleri, yapılan ticaretten elde edilen refah toplu olarak değerlendirilirken, kazanç artmasıyla elde edilen gelirden tüm topluluğun faydalanması azalmaya başladı. Toplumsal anlamda zayıf olanları, dul ve yetimleri dolandırmak ve eziyet etmek yaygındı. İslam'dan hemen önceki dönem Mekke'sine bakıldığında, toplumsal çatışmanın zengin ve yoksullar arasında değil, çok zengin ve çok yoksul arasında olduğu kolaylıkla görülür (Watt, 1961: 7). *Ahlaf* ve *mutayyibun* gibi güvenlik ve adalet amaçlı kurulan örgütler ise amaçlarını sağlamada yetersiz kalmakta idiler.

Cemaatçi bir toplumsal yapıya sahip olan Mekke'de sosyal hayatın çözülmesi ve ticaretle gelen aşırı kazanç ve refah, "görece bireysel" kimlikleri de gün yüzüne çıkarmıştır. Bu anlamda *Mekke'de normal kabile toplumlarında pek görülmeyen görece "bireyci" bir yapının oluştuğunu* belirtmek gereklidir. Kabilesel toplumun "grup dayanışması" başta olmak üzere temel güvencelerinden yoksun kalan bireyin bu toplumsal yapıdaki

konumu oldukça zor olacaktır. Ancak yukarıda belirtilen kabile toplumuna ait temel özelliklerin, toplumda hala hâkim olduğu unutulmamalıdır. *Hz. Muhammed (sav), Mekke şehir ortamında oluşan bu bireyci kimlik duygusu ve geleneksel kabile toplum yapısı üzerine yeni Müslüman kimliğini bina etmeye çalışmıştır.* Örneğin, "bireysellik" kavramı Kur'an'da merkezi bir konumda olurken (ör. kabile yerine doğrudan insanı esas alan ve 'ey insanlar' şeklindeki hitaplı ayetler), aynı zamanda kabile dayanışmasını muhafazaya yönelik esasları da içerisine almıştır. Turner da buna paralel olarak durumu şu şekilde ifade etmektedir (1991: 54):

> İslam'ın kendine özgü dinamizmi, şehirsel davranışların ve liderliğin göçebe gücüyle geçici bir kaynaşmasından ortaya çıkmıştır, fakat göçebe değer ve davranışlarının, Hz. Muhammed'in şehir dindarlığı ile birleşmesi hiçbir zaman topyekûn olmamıştır.

Bu durumun nedenini Mekke'deki şehir yapısına rağmen bütün bir Yarımadada hakim olan kabilesel ilişkilerde aramak gerekir. Mekke'deki kolektivizmden bireyselciliğe doğru olan toplumsal değişim sürecinin, kabile kültürünün her şeye rağmen hala yaygın olduğu bir toplum (özellikle de üst sınıfta olmayanlar) için çok iç açıcı bir durum olmadığı çok açıktır. Bu yeni toplumsal durum, bir kabile toplumu için hayati ve vazgeçilmez hatta varoluşsal önemde olan *"grup dayanışması"nın yok oluşu* anlamına gelmekte idi (Watt, 1961: 8). Geleneksel kabile ahlakının bozulması ve saldırgan bireycilik anlamına gelen bu toplumsal durum, Mekke'de "normsuzluğun" tüm öğelerine sahip bir toplumsal şartlar bütünü üretmiştir. Bu normsuzluğa tepki olarak, toplumsal ve kişisel yaşama tutarlılık kazandırabilecek bir takım yeni değerleri el yordamıyla araştıran din arayışçıları ortaya çıkmaya başlamıştır (Turner, 1991: 49). *Kabile dayanışmasından bireyselliğe doğru meydana gelen sosyal değişimin ortaya çıkardığı sorunlar, yeni din için uygun bir toplumsal ortam oluşturmuştur.*

II. İslam ve Toplumsallaşma

1. Evrensel Dinler ve Karizmatik İlk Dini Cemaat

Dünya sahnesine ilk kez çıkan bir din için en önemli husus, mesajlarını içselleştirecek, başka insanlara ve sonraki nesillere aktaracak bir ilk topluluğa sahip olmaktır. Şüphesiz her din, inananları birbirine bağlayan birleştirici bir niteliğe sahiptir. Bu özelliği sayesinde aynı dini ilke ve prensiplere inananlar bir dini birlik meydana getirirler.

Ancak dinin mesajını başka insanlara ve sonraki nesillere etkin biçimde aktarabilmek için ilk dini topluluğun çok sağlam bir grup içi dayanışmaya ve birlikteliğe sahip olması gereklidir. Ancak böylelikle, ilk dini topluluk olması nedeniyle karşılaşacağı tepkilere ve başka bir takım zorluklara göğüs gerebilir ve bütüncül yapısını koruyabilir.

Bu sebeple onun, çevresine ve sonraki nesillere dinin mesajını iletilebilmesi ve ilk dini topluluk olması nedeniyle gördüğü büyük zorluklar ve maruz kaldığı direnç karşısında varlığını devam ettirebilmesi sağlam bir topluluk/grup yapısına bağlıdır. Çünkü yukarıda değinildiği gibi, evrensel dinlerde en önemli özellik, önceki dönemde mevcut olan doğal dini formlardan farklı olarak yeni zihniyetin varlığı ve karizmatik lider etrafında öbeklenen ilk dini topluluktur. Lider ve etrafındaki

topluluğun mesajlarındaki yenilik ve eski doğal dini yapıdan köklü farklılık onları çok sert tepki ve zorluklarla karşı karşıya bırakacaktır. Burada yapılması gereken, hem bu çetin zorluklara dayanacak hem de yeni bir topluluk olarak varlığını devam ettirecek bir yapıyı hâkim kılmak olmalıdır. Böylece yeni din, nesiller boyu hayatiyetini devam ettirme imkânını elde edecektir. Bunu da varlığını ilk baştan itibaren koruyan lider ve çevresindeki ilk topluluk eliyle gerçekleştirecektir. Başka bir deyişle, *bir dinin yayılması ve hayatiyetini nesiller boyu devam ettirebilmesi, ilk dini topluluğun, varlığını her koşul altında devam ettirebilecek sağlam bir yapıda olmasına bağlıdır.*

Bu açılardan bakıldığında, bu çalışmanın konusunu da oluşturan İlk Müslüman toplumun oluşumu konusunun önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

2. İslam'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma

Çalışmamızın temelde iki önemli konuyu ele aldığını burada tekrar etmeyi gerekli görüyoruz. İlkin, din ve toplum ilişkisinin mahiyetini İslam özelinde ele almak –ki buna önceki bölümlerde değinilmiştir-; ikinci olarak evrensel bir din olarak eski doğal yapıdan çıkan İslam'ın sosyolojik temellerini incelemektir ki bu da kitabın ileriki bölümlerinin konusunu oluşturacaktır. Bütün bunlardan hareketle çalışmamızın bundan sonraki bölümünün, "İslam dininin sonraki nesillere aktarılmasında etkin olan ilk dönem Müslüman topluluğun nasıl ortaya çıktığı, ilk dönemin zorlukları içerisinde kendi birlik ve dayanışmasını muhafaza ederek hayatiyetini nasıl devam ettirdiği" konusuna, fakat "bireysel değil daha çok toplumsal içerikli ilk oluşuma" odaklandığını söylemek gerekir.

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

Burada şu sorular akla gelmektedir:

Bir şehirden başlayarak İslam'ın önce bütün yarımadaya sonra da bütün dünyaya yayılmasında Hz. Muhammed'in (sav) başarısı nasıl oluşmuş ve gelişme göstermiş, bulunduğu toplumda karşılaştığı sorunlara süreç içerisinde nasıl çözümler bulmuştur?

Aile, klan ve kabile gibi dağınık toplumsal grupları ve çok tanrılı bir dini içerisinde barındıran *segmenter* (parçalı) bir toplumsal yapıdan, tek bir ilaha inanan ve bu inanç etrafında oluşan yeni bir toplum nasıl ortaya çıkarılmıştır?

İlk Müslüman toplum nasıl oluşmuş, sosyal yapıda bütünleşme nasıl sağlanmıştır?

Bu süreçte Müslümanlar ilk başlarda nasıl bir toplumsal değişim sürecinden geçmişlerdir?

Şüphesiz bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir. Konunun genişliği sebebiyle biz bu soruları Müslümanların "değişim ve yeniden toplumsallaşma" sürecinde önemli bir evre, bir ilk adım olan ve Hicret sonrası Medine'nin ilk dönemlerinde vuku bulan "kardeşleştirme/*mu'âhât*" kurumunu farklı yönleriyle ele alarak cevaplamak istiyoruz. Bu sebeple bundan sonraki bölümlerin hedefi Müslüman toplumun ilk oluşum sürecini anlamaya çalışmaktır.

Bilindiği gibi İslam'ın Mekke döneminde Müslüman bireyin yetiştirilmesi, Medine döneminde ise Müslüman bir toplumun oluşumu söz konusudur. İlk İslam toplumu hicri I. asırda doğmuş (Er, 1998: 147; Hodgson, 1993: I/117), Mekke'de oluşturulan kültürel kişilik sistemine dayalı olarak Medine'de yeni bir toplum ve toplumsal düzen kurulmuştur (Hamidullah, 1986: 12; Hodgson, 1993: I/121: Bilgiseven, 1985: 140; de Vaux, 1997: V/476). Mekke dönemine bakıldığında birden fazla kişinin oluşturduğu Müslüman bir topluluktan sosyolojik olarak bahsedilebilir.

Ancak, Mekke'de böyle küçük, hatta "azınlık" (Seyyid, 1991: 31) denebilecek bir topluluk/cemaat oluştursalar da Müslümanlar, içlerinde belli rol ve statüye sahip oldukları ve rahatça işlev görebilecekleri, teşkilatlı özgür bir toplum niteliği

taşımamaktaydılar. Hatta varlıklarını devam ettirme sorunu olan, kendilerinin işkence ve ölümlere maruz kalmaları yanında liderlerinin bile birçok sıkıntıya maruz kaldığı hatta ölüm tehditleri aldığı bir topluluktular. Toplum olmanın gereği birçok şeyden mahrum küçük bir dini topluluk olmaktan çıkıp sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik yönlerden bir toplum formasyonu kazanmaları, baskı ve tecrit altında yaşadıkları Mekke'den hicret edip Medine'de yaşamaları ile birlikte gerçekleşmiştir. Tarihçilerin tarihi dönemleştirmeyi Hz. Muhammed'in (sav) Mekke'den Medine'ye Hicret etmesiyle başlatması (Zeydan, 2004: 79), yine Hz. Ömer'in İslam takvimini Hicret'le başlatması bu sebepledir.[1] Sonraki dönemde İslam toplumu olarak adlandırılacak yapının çekirdeğini oluşturan (Cabiri, 1997: 111) Muhacir ve Ensar grubu da bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bu dönemin genel özelliğine bakıldığında Müslümanların bir "meşruiyet sorunu" yaşadıkları görülür. Bu sebeple Hz. Muhammed (sav), yeni dini sürekli ayakta tutacak ve temsil edecek bir toplum inşa etmek zorunda kalmıştır. Mekke'de güvenlik sorunu yaşayan dar bir grubun dışında, her yönüyle bağımsız ve güvenlik içinde yaşayan bir toplumun oluşması genel kanaate göre Akabe biatları ile başlamış, hicretin akabinde önce Müslümanlar (Muhacir ve Ensar) arasında sonra da Yahudileri de kapsayan tüm Medineli gruplarla sözleşmeler yapılmıştır.

Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik (*mu'âhât*) sözleşmesinin de içinde olduğu grup içi nitelik taşıyan sözleşmeler ile Yahudi'lerin de dâhil olduğu bütün Medinelileri kapsayan ve Müslümanlarla Müslüman olmayanların oluşturduğu üniteyi ortak temelde birleştiren sözleşmeler, pratikte kalıcı yeni bir toplum yapısının başlangıcını temsil ediyordu (Watt, 1961: 89; 1986: 157; Hizmetli, 1991: 145).

1 Taberi tarih koymanın ilk olarak Hz. Muhammed tarafından yapıldığını belirtmektedir. Önce mektup ve hükümlere tarih konmazken Hicretten itibaren tarih konmaya başlanmıştır (Taberi, 1980: II/380). Bu durum hicretin Müslümanların durumundaki iyileşmeyi ve toplumlaşmasındaki önemi göstermesi açısından önemlidir.

Özellikle Hz. Muhammed'in (sav) Medine'ye ulaşmasından sonra ilk iş olarak Mekke halkından Kureyşli Muhacirler ve Medine halkından Ensar arasında yaptığı kardeşlik sözleşmesinin önceliği ve önemini vurgulamak gerekir. Önceleri birbiriyle çatışan (Al-i İmran, 103) iki rakip kabile (Evs ve Hazrec) ve birbirlerine yabancı olan iki topluluk (Ensar ve Muhacir) tek bir organizma halinde kardeşlik sözleşmesi ile bir araya getirilmiştir.

Bu sözleşme yeni bir toplumun inşası için konulan ilk temel taştır (Zeydan, 2004: 80). Başka bir deyişle Muhacir – Ensar kardeşliği *(mu'âhât)* Müslüman toplumun ilk çekirdeğini temsil eder (Uğur, 1980: 106). Bu süreçte oluşturulan evrensel bir inanç sistemi ve bağlılarına mensubiyet duygusu "devlet örgütünden ve hatta kurumlardan daha köklü ve kalıcı bir şey" (Fazlurrahman, 1992: 1-2) olarak günümüze kadar gelmiştir. Fazlurrahman'a göre bu mensubiyet duygusunun günümüze kadar gelmesi ve on dört asır sonra yaygın bir coğrafya ve belli bir sayıya ulaşması, ilk dönemlerden itibaren içyapısındaki gelişimin içeriği ile alakalı bir konudur. Şüphesiz siyasal bir birlikten çok daha kalıcı ve köklü bir birliktelik ve birlik tasavvuru geliştiren İslam bu özelliklerini ilk dönemlerde kazanmış ve tarihsel süreç içerisindeki İslami mensubiyet duygusu bu ilk temel birlik duygusu üzerinde devam etmiştir.

Bu sebeple ilk dönemde Müslümanlar arasındaki toplumsallaşmaları incelemenin ayrı bir önemi vardır. İlk dönemde oluşturulan dini birliktelik/mensubiyet duygusu ve bütüncül toplum yapısının incelenmesi, böyle sağlam yapıya sahip bir toplumun ne şartlar altında kurulduğunu, bu köklü niteliğini nasıl kazandığını da gözler önüne serecektir.

3. İslam'ın Toplumsallaşmasında Stratejik Bir Mekanizma: Kardeşleştirme (Mu'âhât)

İlk dönem Müslüman topluluğunu, özellikle de toplumsallaşma sürecini anlamada "kardeşleştirme (*mu'âhât*)" olarak adlandırılan sürecin ayrı bir önemi vardır. Bu süreç Müslümanların

Mekke'den hicret ettikten sonra Medine'deki birçok problemle yüz yüze kaldıkları hayati bir dönemi ifade etmektedir.

Müslümanlar Mekke'deki güvensiz ortam sebebiyle ve yeni dini taşıyabilecek ortamı oluşturmak amacıyla Medine'ye gelmişlerdi. Bu da yeni bir toplumun inşası ile mümkündü. Hz. Muhammed'in (sav) düşüncesinde teşkilatlı bir toplumsal birlik fikrinin Hicret'in başlangıcından itibaren mevcut olduğu ileri sürülmüştür. Bu fikir süreç içerisinde dikkatli biçimde sürdürülmüş ve peyderpey yapılan düzenlemelerle geliştirilerek uygulamaya sokulmuştur (Watt, 1961: 90).

Ancak bunun başlangıçta kolay olmadığı açıktır. Çünkü Müslümanlar Medine'ye ilk geldiklerinde ortada çok büyük bir kaos mevcuttu. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed (sav) toplumunun bütünleşmesini sağlamak ve yeni bir toplumsal birlik oluşturmak için atacağı adımlar yanında aynı zamanda mevcut aktüel sorunlara da pratik çözümler bulmak zorunda idi. Bir tarafta Evs ve Hazrec olarak ikiye bölünmüş ve aralarında husumet olan Ensar, diğer tarafta geldikleri ortama ve iklime tamamen yabancı, ekonomik açıdan yoksun durumda ve aynı zamanda da güvensizlik duygusu içerisinde olan Muhacirler; öte tarafta ise Müslümanlara iyi gözle bakmayan Evs ve Hazrec içerisindeki putperest Araplar, Yahudiler ve Müslümanlar üzerinde tehditleri artarak süren Kureyş'liler vardı. Şüphesiz aynı güvensiz ortam, Mekke müşriklerinin saldırı tehdidi sebebiyle Ensar için de geçerliydi. Medine'nin imkânları açısından bakıldığında Hicret ile büyük bir nüfus hareketi oluşmuş, var olan sosyal tabakalarda değişiklikler olmuştu. Medine'nin eski dönemine oranla toplum içindeki *sosyal statü ve roller karmaşıklaşmıştı*.[2] Bu anlamda Medine'nin büyük bir *sosyal değişim süreci* ile karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz.

İleride yöntem bölümünde açıklayacağımız gibi, tarihsel olaylar hakkında sosyolojik yorumlar geliştirmede dikkati çeken "yorumlayıcı tarihsel sosyoloji" geleneği, sosyo-kültürel

2 Bkz. Watt, 1961: 14–22; Küçükeskici, 1999: 75–107.

değişimi açıklamada diğer yöntemler yerine "*süreç*"ler üzerinde durmayı önemsemektedir.[3] Değişimin daha çok sonuçlarını belirten diğer yöntemlere oranla bu yöntem, değişimin mekanizmasını ve sebeplerini açıklar. "Olguların mevcut varoluşlarının durduğu ve onun yerine başka bir şey oldukları" süreçler üzerinde durarak belli bir olayın değişen yönleri ve arka planı daha iyi gözler önüne serilebilir.

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

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

Böyle bir ortamda toplumun yeniden yapılanması, bunu yaparken de ayrıca aktüel sorunlarını da çözmesi gerekiyordu. Bu sebeple Hz. Muhammed'in (sav), bir yandan Muhacirlerin iskânı ve yeni toplumsal yapıya uyumları ile uğraşırken, diğer yandan da hem Yahudi hem de putperest Medineli Arapların güvenini kazanmanın, onlarla çatışmadan anlaşmanın yollarını

3 Tarihsel olaylardaki sosyo-kültürel değişimi açıklama stratejileri arasında süreç yönteminin üstünlüğü konusunda bkz. Geertz, 1968: 57–60.

aramaya çalıştığını görüyoruz. Bu iç güvenlik endişesine, dışarıdan Mekkeli putperest Arapların tehdidini de eklemek gerekir.

Bu önemli dönemeçte Ensar ve Muhacir grupları arasında yapılan kardeşlik sözleşmesi (*mu'âhât*) stratejik bir adımı ifade etmektedir. Kardeşleştirme sistemi ile zor durumda olan Müslümanların toplumsal bir dayanışma içerisine girmeleri sağlanmış, farklılaşma ihtimali olan ünitelerin ortak inanç ve normlar etrafında ve sosyal-yapısal[4] (örneğin, Muhacirlerin Ensarın ailelerine katılmaları, mirasta ortak, mülkiyette ise çalışma karşılığı ürüne ortak olmaları gibi) bir takım eylemlerle yekvücut olarak bütünleşmeleri söz konusu olmuştur.

Mekke'deki güvensizlik ortamı sebebiyle Medine'de İslam'ı tarihsel süreçte taşıyabilecek yeni bir toplumun oluşmasında ilk adım atılmış, Medine'de Müslümanlar tarafından oluşturulan "grup/ünite" yapısal olarak tezahür etmiştir. Bu sebeple kardeşleştirmeye, özel din kardeşliği antlaşması ile doğan "özel İslam kardeşliği" nitelemesinin yapıldığı, onun İslam toplumunun ana rüknü olduğu, hatta İslam uygarlığının başlangıcı sayıldığı da ifade edilmektedir (Hizmetli, 1991). Bu kadar olmasa da en azından kardeşleştirmenin evrensel bir din olan İslamiyet'in bağımsız dini bir toplulukta tezahür etmesinde önemli bir evre olduğu söylenebilir. Bu anlamda kardeşlik sözleşmesi, Müslümanların bir toplum, sosyolojik anlamda "teşkilatlı" dini bir sosyal

4 Sosyal yapının temel unsurları, dolayısıyla mahiyeti konusunda sosyologlar arasında bir tartışma söz konusudur. Anlaşmazlık sosyal yapının, en temel unsurlarının kurallar, roller ve sosyal kurumlardan mı meydana geldiği ya da bunların sosyal mekanizmalar ve süreçlerden mi doğduğu konusunda odaklanmaktadır. Sosyal unsurların birbirleriyle ilişkisi, buradan yapısal düşünce üzerine odaklaşma daha belirgindir. Buna göre sosyal yapı, belirli amaç ya da amaçlar kümesini gerçekleştirmek için "ayırt edilebilir parçaların sistemli bir ilişkiye girmesiyle" ve nispeten düzenli işlemesiyle oluşan bütünü ifade etmektedir. Sosyal yapı toplumda mevcut olan kurumlar toplamıyla karıştırılmamalıdır. Daha çok toplumdaki başlıca sosyal grupların birbirlerine karşı durum takınmasını ve bununla bağlı olarak toplumun alacağı şekil ve karakter etrafında cereyan eden çekişmeleri ifade etmektedir (bkz. Bodur, 1994: 73–4). Sosyal yapı denildiğinde, bir toplumu oluşturan temel sosyal gruplara atıf yapılmaktadır. Kardeşleştirme ile Medine'de yeni toplumu oluşturacak temel iki grubun yapısal anlamda bütünleşmesine çalışıldığı söylenebilir.

grup olmalarında bir ilk durumu ifade etmesi ve yeni topluluğun "toplumsal" dayanağını oluşturması açılarından önemlidir. Bu sayede Müslümanlar ilk kritik dönemi birlik içinde atlatmış ve Medine dâhilinde diğer sosyal gruplara (Yahudilere ve putperest Araplara) karşı yekpare bir blok halinde temsil olunmuşlardır. Nitekim bu sosyal ünitenin hukuki temelini oluşturan hükümler sonradan gerçekleştirilen Medine vesikasının ilk yirmi üç maddesi ile de yazılı hükme bağlanmıştır.

Görüldüğü gibi kardeşleştirme hadisesinin Müslümanların dini toplumsallaşma sürecinde çok önemli bir yeri vardır. Kardeşleştirme (*mu'âhât*) hadisesinden önce Müslüman topluluk henüz toplumsal anlamda organize olmamıştı. Bu sebeple Müslümanların organizeli, bütünleşmiş bir yapı olarak tarih sahnesine çıkmasının ilk evresini ve gelişim seyrini anlamada, yine sonraki dönemlerdeki farklılaşma ve bölünmelerin arka planını anlamada kardeşleştirme olgusunun önemli bir yeri vardır.

Ancak bu önemine rağmen Kardeşleştirme olayı genelde pek üzerinde durulmayan, kısaca değinilerek geçilen bir hadise olarak görülmüştür. Kimi yazar ve tarihçiler onun önemini küçümseme yoluna giderken (Kaetani, 1924: 159) kimileri de olayı sadece İslam kardeşliğinin bir örneği olarak önemsemekte ve örneklendirme açısından değerlendirmektedir ki, bunları da genelde İslam tarih kitapları oluşturmaktadır. Olayı Müslümanların ilk dönem dini toplumsallaşmaları ve teşkilatlanmaları açısından değerlendiren ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunan çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla yok denecek kadar azdır.

Şüphesiz bu durumun, Turner'in deyişiyle söylersek, "İslam konulu sosyolojik çalışmaların belli bir geleneğinin olmamasıyla ve İslami konular üzerine modern araştırmanın en az düzeyde olmasıyla" (Turner, 1991: 12, 19) yakından alakası vardır. Din sosyolojisi klasiklerinden hiç birisi, başka pek çok dinler üzerine derinliğine araştırmalarda bulundukları halde, İslamiyet konusunu başlı başına ele alıp ayrı ve özel bir araştırma konusu

olarak değerlendirmek suretiyle derinleştirmemiş, hatta bazı durumlarda ondan hiç söz etmemişlerdir (Günay, 1982: 246).

Gerçekten de İslam'a ilişkin sistematik çalışma alanı sosyoloji, dinler tarihi ve fenomonolojide ihmal edilen bir alandır ve İslam hakkında önemli sosyolojik çalışmalar bulmak bazı istisnalar dışında çok zordur.[5] Varolan çalışmaların çoğunun da sosyolojik bir model çerçevesinde yazılmadığı görülmektedir (Berkes, 1958: 81; Günay, 1998: 180). Şüphesiz bu durumun çalışmamız açısından da bir takım zorluklar doğurduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu zorlukların mümkün olabildiğince üstesinden gelebilmek için yöntem konusuna özel bir ağırlık vermenin gerekli hatta zorunlu olduğunu düşünüyoruz.

5 Şüphesiz bu durumun, sosyolojik alanda İslam konulu çalışmalardaki yetersizliği göstermesi yanında İslam'ın anlaşıl(ama)masıyla da yakından ilgisi vardır. Örneğin İzutsu, İslam öncesi Arabistan'ın sosyal ve siyasal teşkilat prensibi olan kabileciliğin çeşitli yazarlarca çokça işlendiğini, ancak İslam'ın anlaşılması açısından çok önemli olan *İslam'ın toplumsallaşması, nasıl bir topluluk haline geldiği* fikri üzerinde fazla durulmadığına işaret etmektedir (İzutsu, 1975: 72). Yine Hamilton R. A. Gibb de bu olgunun yani İslam'ın bir toplulukta vücut bulması sürecinin anahtar konumuna, *İslam tarihi ve kültürünün bu düşüncenin tarihsel gelişimi göz önünde tutularak araştırılmasının* gerekliliğine ve önemine vurgu yapmaktadır (Gibb, 1963).

III. Yöntem
Tarihin "Sosyolojisinin" İmkânı

1. Tarihsel Sosyoloji ve Din Sosyolojisi

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

Sosyoloji ve Tarih arasındaki ilişkiler Peter Burke'in deyişiyle bir sağırlar diyalogu gibi, diyalogla anakronizm arasında gidip gelmiştir. Sosyoloji kuramcıları özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısındakiler tarihe ilgi duymuşlardır. Örneğin Alman sosyolog F. Tönnies ve İskoç din antropologu J. Frazer kariyerlerine tarihçi olarak başlamışlardır. Yine Burke'e göre bu dönemin

ünlü sosyologları olan Pareto, Durkheim ve Weber'in her üçü de iyi tarih bilmekte idi. İçlerinde Weber'in tarihsel çalışmaları da vardı ve dikkatini sosyolojiye yoğunlaştırmasından sonra da tarihsel çalışmalar yapmaktan çekinmedi. Kendisine malzeme sağlamak için tarihe dayandı ve tarihçilerden kavramlar aldı.

Örneğin, ünlü "karizma" fikri Rudolf Sohn adlı bir kilise tarihçisinin erken dönemde kilisenin "karizmatik örgütlenmesi"ni tartışmasından gelmektedir. Burke, Weber'in kendisini, sosyolog olmaktan ziyade bir siyasal iktisatçı ya da karşılaştırmalı tarihçi olarak gördüğünü kaynaklarıyla göstererek belirtmektedir (Burke, 1994: 9-10). Yaptığı din sosyolojisinde de Weber, tarihsel verileri temel dayanak olarak kullanmaktadır (bkz. Weber, 1966).

Ülkemizde ise Baykan Sezer'in, Türk sosyolojisinin merkezine yöntem olarak "tarih"i oturtmakta olduğu, tarih ve tarihsel bilgi temelli/yönelimli bir sosyolojik yöntemi merkez aldığı bilinmektedir (Sezer, 1988: 32; 1993: 80; Kızılçelik, 2000: 138).

Tarihsel metinlerin sosyolojik analiz için kullanılmasının önemi din sosyolojisinde daha bir öne çıkmaktadır. Çünkü din tarihsel bir süreç içinden günümüze geldiği için, ondaki bireysel ve toplumsal fenomenleri tespit amacıyla tarihsel materyallere din sosyolojisinde başvurula gelmiştir. Bu belli bir dinin toplumsallaşmasını inceleme yönünde olduğu gibi, farklı dinlerin tarihinde karşılaştırmalar yapan sosyolojik fenomenlerin analizi biçiminde de olabilmiştir.

Nitekim Mensching, ilk yönteme uygun olarak tek bir dinin, Hıristiyanlığın objektifleşerek farklı tiplere ayrılması gibi özel tarihsel bir olayı din sosyolojisi açısından incelerken, örneğin Wach (1995), din sosyolojisi adlı çalışmasında bir çok dinlerden karşılaştırmalı örnekleri kullanarak genel bir din sosyolojisi çalışması yapmıştır.[1]

1 Ayrıca Wach'ın literatürde pek görülmeyen İslam konulu bir çalışması için bkz Wach, 1948.

Görüldüğü gibi belli bir dini, sosyo-kültürel çevresi ile etkileşimi ve belli bir süreç bağlamında ele alan tarihsel içerikli din sosyolojisi çalışmaları olduğu gibi, bütün dinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesine yönelik çalışmalar da söz konusu olmaktadır.

Bir tarihsel sosyolojik inceleme, konuyla ilgili çalışmaları ile tanınan Skocpol'a göre, şu karakteristiklerin tümü ya da bir kaçına sahip olmalıdır (Skocpol, 2002: 2):

> En temel olarak zamana ve mekâna somut bir şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sorarlar. İkincisi, süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi, sonuçların nedenlerini açıklamada zamansal ardışıklığı da ciddiye alırlar. Üçüncüsü, pek çok tarihsel çözümleme, bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçların açığa çıkmasından anlam çıkarmak için, önemli eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimine dikkat eder. Son olarak tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül türden toplumsal yapıların ve değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatırlar. Zamansal *süreç*lerin ve *bağlamlar*ın yanı sıra, toplumsal ve kültürel farklılıklar da tarihsel yönelimli sosyologların asli ilgi alanıdır.

Sosyolojide tarihsel çalışmaların yükselişi, siyasal bilim ve antropolojideki tamamlayıcı gelişmelerin bir ayağı olarak gelişmiştir.

Sosyoloji disiplininin genelde dışında tutulmaya çalışılan tarihsel sosyoloji, büyük ölçekli yapıların ve uzun süreli değişim süreçlerinin doğası ve etkileri konusunda süren bir araştırma geleneği olarak adlandırılırsa, aslında akademik sosyoloji disiplini içinde her zaman çekim merkezine sahip bir alan olarak görülebilir (Skocpol, 2002: 360; Marshall, 1999: 717).

Kutsalın (bireysel ve toplumsal) tezahürlerinin sergilendiği zengin bir alan olarak din tarihi çok önemlidir. Özellikle din sosyolojisinde, dinlerin tarihinin ayrı bir önemi vardır. Bir dinin

hangi süreçlerden geçtiği, oluşum ve gelişim sürecinde hangi sosyo-kültürel çevreyle nasıl bir etkileşim içerisine girdiği ve bunun sonucunda dindeki nesnelleşmelerin nasıl bir seyir izlediği gibi birçok konu dinlerin geçmişine bakılarak öğrenilebilmektedir. Ancak toplumsal olayların tarihsel düzlemde incelenmesi belli bir yöntemi gerekli kılmaktadır.

Tarihsel bir olayın sosyolojik incelemesinde genel olarak üç yöntem uygulanmaktadır (Skocpol, 2002: 364–377):

i) İlki, "genel sosyolojik modelin bir tarihsel vakaya uygulanması"dır. Bu yöntemin olumlu yönleri varsa da "modelin, tarihsel örneğe uygulanmasından önce verili sayılmak zorunda kalınması" ve bu sebeple yani model verili olduğundan her bir tarihsel vakaya uygulanmasında sorun çıkabilme ihtimali gibi tuzaklara da insanı götürebilmektedir.

ii) İkinci yöntem "nedensel düzenliliklerin tarihte bulunabileceğini" varsayar. Bunun için tarihte iyi tanımlanmış bir sonucun ya da örüntünün yeterli bir açıklamasını geliştirmeyi hedefler. Araştırmacı bu yöntemde mevcut herhangi bir model ya da teoriye değil, önemli tarihsel örüntüleri açıklamaya yetecek somut nedensel konfigürasyonların keşfi için çaba harcar. Israrla "neden" sorusunu sorar ve çoğunlukla karşılaştırmalı incelemelere yönelir.

Bu yöntem daha çok karşılaştırmalı çalışmalar için elverişli olduğundan bizim çalışmamız açısından uygun görünmemektedir. Tarihsel karşılaştırma yapmanın mümkün olmadığı tarihsel vakalara uygulanamaması ve özellikle tarihsel kayıtların her zaman uygun karşılaştırmalara imkân vermemesi gibi sebepler yüzünden çalışma kuru ve mekanik bir hale gelebilmektedir.

iii) Tarihsel olaylar hakkında sosyolojik yorumlar geliştirmek için üçüncü yöntem "kavramları kullanmak"tır. Tarihsel olayları inceleyen sosyologlar arasında yaygın kabul gören bu yaklaşım daha çok "ne oldu" sorusunu sorar ve tarihsel olay ya da olayların anlamlı yorumlarını arar. Bu sebeple "yorumlayıcı" tarihsel sosyoloji olarak da adlandırılmaktadır.

Burada teori ya da modellere karşı olma söz konusu değildir. Kavramsal yeniden yönlendirme ve kavramsal açıklık konuları öne çıkar ve konuları tanımlamak ve bir tarihsel örnek olay incelemesinden hareketle tarihsel örüntülerin seçimine yol göstermek üzere genel ve açık kavramlar kullanılır. Bu yöntemde her vakanın belirli özelliklerini saptamak için bazı kavramların sabit nokta olarak kullanımı söz konusudur. Bu "kavram"lar ve ayrıca da "karşılaştırma"lar aracılığıyla bir tarihsel olayın belirli özellikleri aydınlatılmaya çalışılır. R. Bendix, A. Gouldner, C. Geertz gibi tanınmış sosyologlar bu ekolün başta gelen temsilcileridir.

Bu son yöntemden hareketle çalışmamızda "sosyal bütünleşme, dayanışma, ikincil toplumsallaşma, toplumsal sözleşme, dini grup" kavramları kullanılarak İslam tarihindeki belli bir olayın yorumlanmasına çalışılacaktır. Bu yönteme olabildiğince bağlı kalarak, çalışmamızın tarihsel bir olayı ele alması sebebiyle, tümden bir tarihsel çalışma olması gibi riskleri aşmayı amaçlamaktayız.

Ayrıca çalışma, herhangi dini ya da başka türlü bir olgunun biçimlenişinin, içinde gerçekleştiği sosyo-kültürel bağlamdan soyutlanarak ele alınamayacağını savunmaktadır. Bu sebeple çalışmada ele alınan tikel dini bir tarihsel olayın, bu olayın biçimlendiricisi olan insanların inançları yanında sosyo-kültürel koşulları ile de bağlantılandırılması yoluna gidilecektir.

2. Kardeşleştirme (*Mu'âhât*) Konulu Önceki Çalışmalar

İslam'ın toplumsallaşması, sosyo-kültürel muhteva ile etkileşimi ve onun gelişim gösteren kurum ve meşru sistemlerinin evrimi konusunda yapılan çalışmaların çok ileri düzeyde olmadığını ve genelde Medine Vesikası'nın biçimsel analizine odaklandığını belirtmek gerekir.[2] Bu anlamda İslam toplumu-

2 Medine Vesikası temelinde Türkiye dışında ve içinde birçok çalışma ve güncel tartışma yapılmaktadır. Ancak bu tartışmaların akademik ve ilk eserlerin karşılaştırmalı tahlilini de içerecek biçimde yapıldığını söylemek güçtür. Vesika çevresinde yapılan dikkate değer çalışmalar için bkz. Serjeant, 1964;

nun, eskisi gibi kabilesel özellik göstermeyen ama tam olarak dini bir nitelik de kazanmamış olan ilk dönem formel yapısı hakkındaki çalışmalar yetersizdir.

Bu dönemde gerçekleşen kardeşleştirme (*mu'âhât*) kurumu hakkında müstakil iki makale mevcuttur.[3] Bunun yanı sıra Medine'nin ilk dönemini konu edinen çalışmalar içerisinde konunun ele alındığını görmekteyiz.

Kardeşleştirme konusunun ilk İslam tarihi kaynaklarında var olduğunu görürüz.[4] Asıl önemlisi Muhacir ve Ensar kardeşliğinden sahih hadis kitaplarının da bahsetmesidir.[5] Tefsir kitaplarında ise özellikle Enfal 72–75, Ahzab 6 ve Haşr 9. ayetlerin yorumlarında kardeşleştirme söz konusu edilir.[6]

Bunun yanında bu olaya ya hiç değinmeyen ya da çok genel olarak bahseden kaynaklar da olmuştur. Örneğin, Yakubi (1964: 2/31) bu olaydan çok genel olarak kısaca bahsederken, Taberî (1982) hiç değinmemiştir. Aynı şekilde Ahmed Cevdet Paşa da (1985) Muhacir ve Ensar kardeşliğine değinmez.

Bu konuya yeterince değinmeyenler arasında batılı oryantalistler de bulunmaktadır. Örneğin Simon (1989), Enfâl suresinin 75. ayetini yorumlarken Nöldeke'nin (1909), ayetin neshedici olduğundan şüphesi bulunduğunu ve olayın anlaşılamaz olduğunu söylediğini, Ahzâb suresi 6. Ayeti yorumlarken de sorunu yanlış anladığını; ayrıca Paret'in (1971: 192, 398), Enfâl

1994; Hamidullah, 1941 ve 1962; Gil, 1974.

3 bkz. Lichtenstäter, 1942; Simon, 1989.

4 İlk İslam tarihi kaynağı olan İbn İshak'ın siyerinde kardeşleştirmeden bahsedildiğini İbn Hişam nakletmektedir. (İbn Hişam, 1985: II/176–178). Yine İbn Sa'd (1985: I/238), İbn Kesir (1977: III/226), İbn Seyyidinnâs (1992: I/321), İbn Habîb (1942: 70), Belâzûri (1959: 271) eserlerinde kardeşleştirmeden bahsederler.

5 Buhârî Edep, 67, Kefâle 2; Müslim Fedâilu's-Sahabe: 203–206; Ebû Dâvud Ferâiz 17, İmâre 20; Müsned: I/90, 317, 329.

6 Örneğin, İbn-i Kesir (1993: VII/3388-3393), Kurtûbî (1998: VIII/37), Zemahşerî (tsz.: II/240), Beydâvî (tsz.: I/393), İbn Cevzî (1986: VI/354), (Yazır, 1992: IV/2439).

72-75[7] ve Ahzâb 6.[8] ayetleri ele alırken kardeşleştirmeden tesadüfen bahsettiğini ve konu ile kardeşleştirme arasında bağlantı kurmadığını zikretmektedir.

Nitekim bu durumu biz, ilgili ayetlerin tefsirinde *mu'âhât*tan bahsetmeyen Ateş (1995: III/1107-8), Derveze (1998: V/383-4) ve Esed'in (1996: I/341/) yorumlarında da aynen görmekteyiz. Her üç müfessir de aynen Nöldeke ve Paret'in yaklaşımlarıyla örtüşen yorumlarda bulunmakta ve sonuçta çözümsüzlükle karşı karşıya kalmaktadırlar.

Kardeşleştirmeden bahsedenler arasında onun anlam ve işlevinin açık olmadığını iddia edenler (Kaetani, 1924: 159)[9] yanında, onun işlevsel yönüne ağırlık verenler daha çoğunluktadır.

Kardeşleştirmenin işlevsel yönüne vurgu yapanlar genelde onun, "dayanışma" (Miras, 1981: VII/77; Küçükeskici, 1999: 100; Sarıçam, 2003: 141), "yeni bir topluma intibak" (Hamidullah,

---

7 İman edip Medine'ye göçenler ve Allah yolunda canları ile malları ile cihad edenler ile bu göçmenlere barınak sağlayanlar ve yardım edenler birbirlerinin yandaşları, koruyucularıdırlar. İman edip Medine'ye göç etmeyenlere gelince, bunlar göç etmedikçe kendilerine karşı hiçbir yandaşlık, koruyuculuk yükümlülüğünüz yoktur. Eğer böyleleri sizden, aranızda saldırmazlık antlaşması bulunmayan bir topluma karşı din konusunda yardım isterlerse kendilerine yardım etmekte yükümlüsünüz. Allah yaptığınız her şeyi görür. Kâfirler birbirlerinin yandaşları, koruyucularıdırlar. Eğer aranızda bu sıkı dayanışmayı gerçekleştirmezseniz, yeryüzünde fitne ve büyük bir kargaşa çıkar. İman edip Medine'ye göçenler ve Allah yolunda malları ile, canları ile cihad edenler ile bu göçmenlere barınak sağlayanlar ve yardım edenler var ya, işte bunlar gerçek mü'minlerdir, onları bağışlanma ve bol rızık beklemektedir. Sonradan iman edip Medine'ye göçenlere ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince onlar sizdendirler. Allah'ın Kitabı'na göre yakın akrabaların birbirlerine mirasçı olma konusunda öncelik hakları vardır. Hiç kuşkusuz Allah her şeyi bilir (Enfâl 72-75).

8 Peygamber, müminler üzerinde, onlar(ın kendileri üzerinde sahip olduğun)dan daha büyük hak sahibidir ve (onu bir baba gibi gördüklerinden) Peygamber'in eşleri onların anneleridir. Akraba olanlar, Allah'ın buyruğu gereğince, birbirleri üzerinde (Yesrib'deki) müminlerden ve (Allah rızası için oraya) göç etmiş olanlardan daha fazla hak sahibidirler. Ancak (öteki) yakın dostlarınıza karşı da en güzel şekilde davranmalısınız, bu (da) Allah'ın buyruğu gereğidir. (Ahzâb, 6).

9 Bununla birlikte Kaetani kardeşleştirmenin amacının Müslümanlar arasında barış ve ittifakı sağlamak, Muhacir ve Ensar arasındaki rekabeti engellemek olduğunu da zikreder.

1991: I/181; Er, 1998: 146; Umerî, 1992: 28), "himaye" (Buhl, 1997a: 461; Şiblî, 1977: I/207) ve "gruplaşmayı önleme" (Es'ad, 1983: 547) işlevlerinden bahsetmektedirler. Kardeşleştirmenin, "askeri ünitelerin oluşturulması ve düşmana karşı daha güçlü olmak için birbirlerine kenetlenme" anlamında sırf "stratejik" bir olgu olduğu da ifade edilmektedir (Watt, 1956: 248).

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

Daha çok tarihsel yaklaşıma sahip olsa da, sırf kardeşleştirme konusunu ele alması ve bazı toplumsal dinamiklere dikkat çekmesi açısından iki çalışma (Lichtenstäter, 1942; Simon, 1989) dikkat çekicidir.

Yukarıda da belirttiğimiz bu iki makaleden ilkinin sahibi Lichtenstäter kardeşleştirme kurumunun, kan bağının yerini alan yeni tip örgütsel form, tamamen genel bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Lichtenstäter yorumunu, kardeşleştirme kurumunun, geleneksel uygulamalar olan *civar*ın basit, *hilf*in ise temelde bir uygulaması olduğu ve kardeşleştirmenin kan bağı temelindeki *hilf* kurumu aracılığıyla organize edilen soy ilişkileri olduğu fikrine dayandırmaktadır (1942: 47). Ancak onun açıklamalarında, gerçek ya da varsayılan yakınlığın teşkilatlı bir yakınlık bağı ile nasıl aşıldığının cevabı yoktur.

Kardeşleştirme konusunda ikinci makalenin sahibi Simon ise, kardeşleştirme deneyiminin geçiciliğine değinerek,

i) kabilecilikten uzaklaşma ve bölgesel organizasyona sahip yeni İslam toplumu arasında bir ara form olduğunu söylemekte,

ii) yeni kurulacak İslam toplumu ile ilişkisinin kurulması gerekliliğine vurgu yapmaktadır (1989: 11).

Ancak bu ilişkiye vurgu yapmakla birlikte Simon, ilişkinin mahiyeti ve tarihsel süreç içerisindeki durumu hakkında bir fikir beyan etmemektedir.

Simon'un bu tespitinin önceki çalışmalara göre bir ileri adım olduğunu kabul etmekle birlikte, kardeşleştirmenin kurulacak olan yeni dini toplulukla ilişkisinin geniş bir değerlendirilmesi yapılmalıdır. Bu değerlendirme kardeşleştirmenin mahiyeti ve ileriki dönem Müslüman toplumun yapısı hakkında daha tutarlı bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır.

Ayrıca, kardeşleştirmenin yeni Müslüman toplumun oluşumuna onun ifadesiyle sadece "kısa süreli bir işlev gördüğü" (Simon, 1989: 117) hususu tartışmalıdır. Simon burada Buhl (1997a: 461) ve benzerlerine paralel olarak kardeşleştirmenin Bedir'den sonra kaldırıldığını ve geçici bir uygulama olduğunu söylemektedir. *Kardeşleştirmenin sırf geçici bir uygulama olduğunu söylemek kanaatimizce eksiktir. Kardeşleştirmenin bazı özellikleri zaman içinde restorasyona uğramış olsa da onu var eden mantık sürekli devam etmiştir.*

Çünkü Müslüman topluluğu oluşturan toplumsal temel – Muhacir ve Ensar- mevcut farklılıkları ile ortadadır. Bu sebeple Medine'deki yeni topluluğun dengesi, Hz. Muhammed (sav) ölene kadar sürekli Muhacir ve Ensar dengesi üzerine kurulmuştur. İleride değineceğimiz gibi, Hz. Muhammed (sav) hayatı boyunca Muhacir ve Ensar arasındaki farklılaşmayı dikkate almıştır.

Bu bölümde Kardeşleştirme konusunda yapılan çalışmaları ele almaya çalıştık. Bundan sonraki bölümlerde ise Kardeşleştirmenin ilk Müslüman toplum açısından önemi ve işlevselliği üzerinde durulacaktır. Yeni bir toplum kurulurken süreç nasıl işledi, hangi dinamiklerden hareketle toplumsal yapıda birlik ve dayanışma sağlandı. Bu ve benzeri konular Kardeşleştirme kavramı etrafında ele alınmaya çalışılacaktır.

IV. Sözleşme Kültürü ve Yeni Müslüman Toplum

1. Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlam: Çeşitli Yönleri ile Kardeşleştirme (Mu'âhât)

İslam'ın ilk döneminde Müslümanların toplumsallaşmasında kardeşleştirmenin önemli bir evre olduğu belirtilmişti. Kardeşleştirme, içte ve dışta zorda olunan bir dönemde Müslümanlar arasındaki dayanışmayı ve yeni şehre uyumu kolaylaştırmak için atılmış stratejik bir adımdı. Bu adım ile iki Müslüman toplum arasında yapısal bir birliktelik sağlanmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in uyguladığı Kardeşleştirmenin kendine has özellikleri olduğu gibi büyük oranda eski Arap kültürüne ait uygulamaların devamı bir özelliğe de sahiptir. Kardeşleştirmenin bu özelliği nedeni ile birçok eserde onun hakkında kafa karışıklıkların olduğu, bu olayı değerlendirmede kimi yanlışlıklara düşüldüğü görülmektedir.

Kardeşleştirme yerli ve yabancı birçok çalışmada iddia edildiği gibi sırf geçici bir uygulama değil, kanaatimize göre bazı değişikliklere uğramakla birlikte, süreklilik arz eden bir uygulamadır. Özellikle toplumsal olaylara "bir yerde bitti" şeklinde yaklaşmak bazı durumlarda gerçeğe uygun fotoğrafı almamıza

engel olabilir. Tersine, bir sürecin parçası olarak değerlendirmek gerekir.

Belli bir tarihsel süreçteki sosyal şartlara uygun bir olgunun sürece uygun belli değişimler geçirerek varlığını devam ettirmesi mümkündür. "Birincil toplum" niteliği taşıyan ve o anki topluluk yapısına uygun olan kardeşleştirme tarzı uygulamaların, değişen toplum şartları sebebiyle, toplum genişleyip farklı bir nitelik kazanınca değişmemesi düşünülemez.

Hz. Muhammed (sav) Medine'nin ilk dönemlerinde farklı kabilelerden müteşekkil karışık unsurlardan tek bir yapı ortaya koymak zorunda idi. Bu en azından farklı unsurlar arasındaki olası çatışmaları önlemek için gerekli idi. Kaynaklar, Hz. Muhammed'in (sav) Medine'deki ilk görevinin toplumun bütünleşmesini sağlamak olduğu konusunda hem fikirdirler (Hamidullah, 1986: 13; Watt, 1961: 49).

Ayrıca doğrudan bireyi hedef alan dini çağrı tam anlamıyla meyvelerini vermemişti. Gerçi İslam dini ilk dönemlerinden itibaren bireyciliğe vurgu yapmıştır. İleriki dönemlerde bireyi hedef alan ve farklılıkların olabildiğince giderildiği yekpare bir yapının giderek ortaya çıkmasıyla "birincil toplum" yapısına ait kardeşleştirme gibi basit organizasyonların da değişime uğraması doğaldır. Kardeşleştirme gibi kurumlar "küçük ve kapalı toplum" yapısına uygundur.

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

Müslümanların süreç içerisinde "bireysellik" kazanmalarında İslam'ın temelde bireyi esas alan evrensel niteliğine ilave olarak, kardeşleştirme uygulamasının da önemli rolünü belirtmek gerekir. Kardeşleştirme sistemine bakıldığında "bireysel bağ" üzerine kurulduğu görülür. Muhacirlerden her bir bireyin sorumluluğu, aralarında sözleşme (*ahid*) ile Ensardan başka bir bireye verilmekte ve iki gruptan karşılıklı iki birey kardeş yapılmaktadır (Şiblî, 1977: I/210). Toplum, her birisi başka bir bireyle irtibatlandırılan fertlere ayrılmıştır. Bununla Akabe ittifakını oluşturan bağa ek olarak yeni bir "bağ" oluşturulmuştur. Bu yeni "bağ", Muhacirler açısından bireysel konumu güçlendirerek bulundukları bu yeni toplumda özgür tasarrufta bulunma imkânına kavuşturmuştur. Uygulama bu anlamda, sosyal değişmenin buhransız olmasını sağlayan ve sosyal çözülmenin önüne geçerek toplumsal dengeyi sağlayan bir nevi "tampon mekanizma" örneğini andırmaktadır.[1]

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

1 "Tampon mekanizma" ve "tampon fonksiyon" kavramları için bkz. Kıray, 2000: 20, 91.

Hz. Muhammed'in şu iki hadisi de bu görüşümüzü güçlendirmektedir. Hz. Muhammed "Cahiliye'de öyle bir hilfe/sözleşmeye katıldım ki, onu kızıl develerle bile kesinlikle değişmem (Müsned, I/190, 193)." diyerek özlemle katıldığı Hilf'ul Füdul'a bir daha olsa tekrar katılacağını beyan etmektedir. Bu hadis iyi amaçlı bölgesel ve uluslararası ilişkileri olumlayan bir anlamı da içermektedir (Yaman, 1998: 143). Yine başka bir hadiste "Cahiliye döneminin faziletleri ile İslam'da amel edilir (Buhârî, Enbiya, 8; Menakıb, 1)" denilmektedir. Aynı şekilde Buhârî'deki başka bir hadiste Enes b. Malik'e Peygamberin "İslam'da *hilf* yoktur" sözü hatırlatıldığında O, "evet yoktur" diye bir şey söylememekte, "Hz. Muhammed'in (sav) kendi evinde Kureyş (Muhâcirler) ve Ensar arasında antlaşma yaptığını (*hâlefe*)" ifade etmektedir (Miras, 1981: VII/73).

Burada dikkati çeken bir diğer bir nokta Enes b. Malik'in kendi evinde yapılan kardeşleştirmeden bahsederken "Hz. Peygamber aramızda kardeşleştirme (*mu'âhât*) yaptı ifadesi yerine "*hilf* yaptı (*hâlefe*)" ifadesini kullanmasıdır ki bu kardeşleştirmenin, Arap kabile sistemi içerisindeki yaygın bir kurum olan *hilf*in bir çeşit uygulaması, devamı olduğuna çok açık bir delildir.

Kardeşleştirmenin üzerine oturduğu temel esas Araplarca biliniyordu ve o da *hilf* idi. *Hilf* kabile sistemi içinde, kabilelerin ve şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Bu anlamda o, Arap kabileciliğinin orijinal bir formu olarak düşünülebilir (Goldziher,1967: 65).

İslamiyet öncesi Arap toplumunda *Hilf* farklı şekillerde olurdu.

i) Birincisi "savunma amaçlı" idi. Kabileler arasında çıkabilecek savaşları önlemeye dönük olan caydırıcı özelliği vardı. Bir anlamda günümüzdeki siyasi-askeri-kültürel işbirliği antlaşmalarına benzemektedir.

ii) İkincisi, "mazlumun hakkını almak için mücadele etmek"ti. Hz. Muhammed'in (sav) de katıldığı *hilf'ül fûdûl* uygulaması buna bir örnektir (Özkuyumcu, 1998, 29).

iii) Ayrıca müstakil halde bulunan "grupları birleştirmek ve bir kişiyi baş gruba dahil etmek" gayesi ile de yapılırdı (Van Arendank, 1997: V-I/486). *Hilf* sadece bir sözleşme kurumu değildi aynı zamanda "aile oluşturucu/genişletici" işlevler de görmekteydi (Günaltay, 2002: 195).

Görüldüğü gibi *hilf* Arap toplumu içerisinde temel, yapısal bir sosyal kurumdu ve toplumda kurucu işlevlere sahipti. Bu sebeple olsa gerek yukarıda değindiğimiz Buhârî, Müslim (ayrıca Müsned, I/317) hadislerine göre Hz. Muhammed (sav) adalet ve yardımlaşma amaçlı bütün *hilf*leri doğrulamaktadır.

Çünkü *hilf*in mantığında yardımlaşma, dayanışma ve sözleşme kültürü içkindir. Sorunları sözleşerek, akitleşme ile çözüme ulaştırma söz konusudur. Bu özellik Hz. Muhammed'in (sav) bağlı olduğu ve dedesi Abdulmuttalib'in bir zamanlar yöneticiliğini yaptığı Kureyş'e yabancı değildi. Kureyş *hilf*ler aracılığı ile tedrici olarak oluşmuştur (Seyyid, 1998: 26).

Kabile tek bir atanın soyundan gelen insanların oluşturduğu bir toplumsal yapıdır. Ancak, soy denen şey saf haliyle sadece çöllerdeki vahşi Araplarda ve buna benzer yapılarda mevcuttur. Soylar karışır (İbn Haldun, 1988: I/435). Aşiret yapısı için soy bir gerçeklik olsa da kabile için soy bir yanılsamadan ibarettir (Seyyid, 1998: 28). Şehir yaşantısı ve özellikle kabile halinde yaşayanlar arasında *hilf*ler aracılığı ile gelişen kabileler, soy birliklerinden daha farklı bir yapıyı ifade ediyorlardı.

Dağınık Arap kabileleri, coğrafya ve *hilf* gerektiren sebeplerden dolayı süreç içinde tedrici bir gelişim geçirmişlerdir. Kureyş de bu şekilde oluşmuştu ve bunu gerçekleştiren ilk kişi olan Kusay'a bu başarılarından dolayı "toplayıcı" lakabı verilmiştir. Kusay'dan başlayarak bütün Kureyş yöneticileri sözleşmeler yaparak varlıklarını ve nüfuzlarını devam ettirmişlerdir. Böylelikle çevrelerinde bir güvenlik kuşağı oluşturmuşlardır. Kureyş *hilf*ler aracılığı ile çevre kabileler ve Bizans, Sasani, Habeşistan, Himyeri gibi komşu devletler arasında nüfuzunu bu şekilde genişletmiş, ticari faaliyetlerini huzur ve güvenlik içinde

yürütmüşlerdir ve bu sebeple kendilerine "*mücebbirûn*" (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) ismi verilmiştir (İbn-i Sa'd, 1985: I/75; Özkuyumcu, 1998, 29). Çevre ülkelerle diplomatik ilişkiler kurmaları ve ticarette ileri olmaları onları çevrelerindeki diğer kabilelere oranla seviye açısından daha yüksek kıldığı anlaşılmaktadır.

Bu sebeple toplumunun yüksek kültürünü temsil eden Kureyş'e mensup olan Hz. Muhammed (sav) de bu kültür içinde yetişmişti. Kureyş içinde yetişmesi, ailesinden bazılarının Mekke'de yönetici olarak görev yapması, ticaret vasıtasıyla çevre ülkelerle teması onun, *hilf* sayesinde edinilen güvenliğin imkânlarının önemini görmesini sağlamış olmalıdır.

Hz. Muhammed'in (sav) sözleşmelerle toplumsal birliği sağlama eğiliminin kadim Arap geleneğindeki "*hakem geleneği*"nden geldiği de ileri sürülmüştür. Serjeant incelediği Medine sözleşmesinin üzerinde yıllardır çalıştığı Hadramevt *havta* sözleşmeleri ile şaşırtıcı derecede benzediğini tespit etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed (sav) uzak geçmişten beri varlığını sürdüren Arap siyasi kalıplarına yani kadim Arap hakem geleneğine uygun hareket etmiştir (Serjeant, 1994: 68). Serjeant'ın bu tespiti ile bizim *hilf* hakkındaki yorumlarımız yaklaşım olarak paralellik taşımaktadır.

Kardeşleştirmenin (*mu'âhât*) *hilf*'in devamı bir antlaşma olduğunu söyleyenler yanında onun farklı ve nüansı olan bir antlaşma çeşidi olduğunu söyleyen araştırmacılar da vardır. Günaltay (2002, 195) bunlardan birisidir. Ona göre Kardeşleştirme (*mu'âhât*) *hilf*'e benzeyen ve kan bağı olmayan kişilerle akrabalık kurulabilen bir uygulamadır. Ayrıntılarına aile bölümünde ele alacağımız bu uygulama türü eski Arap toplumunda yaygın olarak kullanılmaktaydı.

Kardeşleştirme (*mu'âhât*) uygulaması bir antlaşma olarak sadece eski Arap toplumuna değil ondan da öte bütün semitik kavimlere de götürülebilir. Antropolog ve dinbilimci Robertson Smith kardeşliğin semitik dillerde gevşek biçimde kullanıldığını,

hem özel anlama hem de antlaşma anlamına sahip kullanımlara sahip olduğunu söyler. Örneğin, semitik toplumlarda antlaşma ile kurulan ilişkiler sonucunda erkekler "kardeş" olmuş sayılmaktadır. Buna örnek olarak Smith, Kitab-ı Mukaddes'in Amos bölümünde, kadim zamanlarda Sur şehri ve İsrail arasında "kardeşlik antlaşması" ile bağlanan bir bağdan bahsedildiğini nakleder. Smith (1885, 15), yaşadığı 19. asırda Suriyeli köylüleri ile bedevi komşuları arasında uygulanan ve "khüwa" dedikleri bir kardeşlik parasından bahseder. Görüldüğü gibi eski İbranilerde kardeşliğin anlam alanı içerisinde "antlaşma" kavramı da bulunmaktadır. Smith, İbranilerin yanı sıra diğer semitik kavim olan kadim Araplarda da aynı anlamın farklı şekillerde kullanıldığına örnekler verir. Örneğin, eski Arabistan'da kendisini korumak için bağlı olduğu kişi "*akhu muhâfaza* (bağın şerefine kardeş)" sayılıyordu. Kabileler arası kardeşlik bu nedenle entegrasyona, farklılaşmaya, düşman kitleler arasında antlaşmaya veya tersine bir kitlenin ikiye ayrılmasına da vesile oluyordu (Smith, Aynı yer).

Arap yarımadasında geniş toplumsal yapı içinde farklı grupların kombinasyonları söz konusu idi. Ancak geniş kombinasyonlar küçüklere göre sürekliliklerini sağlamakta zorlanmaktaydılar. Bu nedenle de küçük parçalara kolayca ayrılabilirlerdi. Yarımada dâhilindeki büyük yerleşim yerlerinde birçok grup yakın ittifaklar halinde yaşayabiliyordu fakat her bir grubun kendi küçük klanı, kalesi, lideri ve özel çıkarları vardı. Grup bağı geniş yurttaşlık bağından daha güçlü idi ve bu sıklıkla gruplar arası çatışmalara sebebiyet verirdi. Sonuçta ise geniş yerleşik yapıların bölünmesi durumu ortaya çıkardı (Smith, 1885, 2, 3).

Gruplar halinde yaşayan göçebe Araplar ulus benzeri büyük konfederasyonlar oluşturabilmekte idiler. Bu konfederasyonlar bir antlaşma üzerine kurulu idi. *Müttefik gruplar ve komşular birbirlerini "kan bağı" ile birleşmiş "kardeşler" olarak kabul ediyorlardı.*[2] Ancak bir anlaşmazlık veya çatışma durumunda her

2 Bu durum birçok araştırmacıyı, *ensâb* ilmiyle uğraşanları yanıltmış, kendisini

grup için kendi grup üyelerine destek olma durumu da söz konusu idi ve bu da az önce değindiğimiz birliklerin dağılmasına sebebiyet vermekteydi. Bunun nedeni de grup üyelerine yardımın bu toplulukların toplum yapılarının bir sonucu olmasıdır. Grubun devamı için bu destek zorunludur. Bu, Arap toplumu için hem pozitif hem de negatif durumları içinde barındıran bir gerçeği ifade ediyordu. Özellikle geniş birlikler için bu durum bir bilinmezlik ve kaosun habercisi idi. Her an bir kıvılcım ile geniş yapıların dağılması imkân dâhilinde idi. Dolayısı ile çeşitli ittifaklarla genişleyen yapılar aniden dağılmanın eşiğine gelme tehlikesi ile yüz yüze idiler. Bu da toplumun temelinin kan bağına dayalı küçük topluluklardan oluşmasıyla alakalı idi. Bu küçük temel gruplardan antlaşmalar vasıtasıyla daha geniş birlikler inşa ediliyordu. Ancak tersi bir şekilde birleşmenin temeli olan bu gruplar çözülmenin de nedeni olabiliyordu. Bu durum Arap toplumun büyük siyasi yapılar ortaya koyamamalarının da nedenini oluşturmakta idi ki buna yukarıda değinilmişti.

Hz. Peygamber dönemi Arap toplumunda kabileler arası antlaşmaları ifade etmek için kullanılan diğer bir kavram *ilâf*tır. Kureyş'in, çevre kabile ve ülkelerle antlaşmalar yaparak ilişkilerini karşılıklı güven anlayışı içerisinde genişletmesine Kuran'da

---

bir ataya ve soya bağlayan kabilelerin bu sözünü gerçek kabul etmiştir. Hâlbuki yukarıda belirtildiği gibi bu yapılar kendilerini tek bir ataya nispet etseler de çoğunlukla bir ittifakın, antlaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan sun'i bir yapıdır. Bu yapıda soylar mutlak anlamda karışıktır. Ancak alışkanlık gereği bütün yapıyı tek bir atadan, kandan gelen kardeşler olarak saymaktadırlar. Metinlerde veya ortada dolaşan "iki kabilenin kardeş olduğu" bilgisi onların ortak atadan geldiğini göstermez (Smith, 1885, 15). Nitekim buna İbn Haldun da Mukaddime de sıklıkla değinir ve saf bir ırkın var olduğunu söylemenin saflık olduğunu belirtir. Özellikle geniş konfederatif, ulus tipi yapılarda bu hiç mümkün değildir. Saf ırk Ona göre ancak küçük çöl topluluklarında, küçük bedevi gruplar arasında bulunabilir (İbn Haldun, 1988, I/435 vd). Zaten "asabiyet" de "asli ve hükmi asabiyet" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ki ikinci asabiyet türü *hilf, vela, mu'âhât* olmaktadır. Smith Araplarda çok önem verilen bu tarz nesep farklılaşması hatta bozulmasının başında Kardeşleştirmeyi neden olarak vermektedir. Bu da Kardeşleştirmenin (*mu'âhât*) eski Araplar arasında çok köklü ve yaygın bir uygulama olduğunun önemli bir göstergesidir.

"*ilâf*" kavramıyla değinilmektedir (Kureyş, 106/1–2). Burada *ilâf* sisteminin övülmekte olduğunu görüyoruz. *İlâf* antlaşmak, sözleşme yapmak anlamlarına gelmektedir, *ahit* ve *eman*, yolcuların tehlikelerden emin biçimde gidip gelmeleri için yasakçılık ve himaye tarzında verilen icazete (pasaport) benzer, emir ve taahhüt anlamlarını da içermektedir. Kureyş suresinin ilk iki ayetinde ise *ilâf*, Kureyş'in birbirleriyle ya da başkalarıyla ahitleşmesi, antlaşması anlamlarını ifade etmektedir ve bu sebeple Kureyş suresinin ilk ayetini müfessirler "ticaret seferleri için etrafla ülfetleşerek anlaşıp sözleşmeleri için" şeklinde anlamlandırmaktadırlar. Çevre kabileler ve devletler, bu özelliği sebebiyle Kureyşlilere "*ashâb-ı ilâf*" yani ülfet ilişkisi sahipleri demekte idiler (Yazır, 1992: IX/493). Buradan *ilâf*'ın antlaşmadan bir adım öte bir "pakt" olduğu anlaşılmaktadır. Antlaşma ve sözleşmeler yapma ve bunun sonucunda ulaşılan "barış ve sükûn ortamı" anlamı bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde toplum kan bağı dışında farklı ittifaklar, ahid ve sözleşmeler yapmaya alışkındı. Alışık olmaktan ziyade toplumsal yapının genişlemesi, kendini onarması vb. gibi nedenlerden dolayı gerekli de görülüyordu. Toplumun dayandığı kan bağı temelli yapının tıkandığı durumlarda, sözleşmelerle sorunlar çözülmeye veya daha büyük yapılar oluşturulmaya imkân bulunuyordu. Ancak belirtmek gerekir ki bu sözleşme kültürünün zaman zaman zayıfladığı, güçlünün lehine ve zorbalık için kullanıldığı dönemler de olmuştur. Cahiliye dönemi de bu dönemlerdendi. Dolayısıyla toplumun gelişmesi, yaraların sarılması (*hilfu'l fudul*) için kullanıldığı gibi zaman zaman güçlünün lehine kullanıldığı örnekler de olmuştur. Hz. Peygamber de sözleşme tarzı ittifakları yaşadığı toplumdan biliyor ve zaman zaman *hilfu'l fudul* benzeri müspet faaliyetlere de katılıyordu.

2. Yeni Toplum, Sözleşme Kültürü ve Hz. Muhammed (s)

Hz. Muhammed (sav), sözleşmeler yaparak toplumsal gelişmenin mümkün olduğuna dair yukarıda sözü edilen örnekleri

hem yaşadığı Arap toplumunda hem de üyesi olduğu Kureyş kabilesi içerisinde görmüştü. Ayrıca bu antlaşma ve sözleşme kültürünün, toplumsal gelişimin yanı sıra sığınma amaçlı "koruma" işlevi görme yönü de vardı. Bu sebeple Hz. Muhammed'in (sav) Akabe biatlarından itibaren sürekli sözleşmeler yaptığını görüyoruz.[3] Bu hem Müslüman gruplar arasında hem de Müslümanlarla Yahudiler ve Müşrik Araplar arasında olmuştur.

Dolayısıyla kanaatimize göre Hz. Muhammed'in (sav) uğraşını sadece "davet ve savaş" gibi iki kavram arasına sıkıştırmak yanlıştır. Hz. Muhammed (sav) şüphesiz bir peygamber olarak sürekli tebliğde bulunmuştur. Bunun yanı sıra özellikle Kureyş ve Medine Yahudileriyle savaş da yapmıştır. Ancak bu süreçte "sözleşmeler"in rolü göz ardı edilmemelidir.

2.1. İslam Savaşçı Bir Stratejiyle mi Gelişti?

İslam konusunda batılı bazı çalışmalarda bunun tam tersi değerlendirmelerle karşılaşabilmekteyiz. Bazı sosyolog, doğubilimci ve Hıristiyan yazarların eskiden beri söyleye geldikleri, "İslam'ın özünde savaşçı bir din olduğu, savaş ve işgallerle yayıldığı" şeklindeki düşüncelere günümüzde, 11 Eylül olayları ile birlikte aynı mahiyette ama farklı söylemlerle örneğin, "İslam'ın bir şiddet ve terör dini olduğu, sürekli şiddet ürettiği, bunun da savaşçı ve çatışmacı doğasından kaynaklandığı" şeklinde yeni ithamlar da eklenmiştir.

Bu iddiaları biraz açarsak, Hıristiyan Batının İslam'a ilişkin geleneksel önyargıları şu başlıklar altında özetlenebilir: "İslam savaşçı bir dindir ve peygamberi de bir savaş peygamberidir. İslam sürekli savaşlarla ve işgallerle genişlemiştir. Doğuşunda olduğu gibi genişleme dönemlerinde de onun bu savaşçı ve fetihlerle genişleyen özelliğini görebiliriz". Onlara göre, Müslümanlar

3 Hz. Peygamberin Mekke döneminde de Müslümanlar arasında kardeşleştirme uygulaması yaptığına dair bazı rivayetler olsa da, bu rivayetlerin sıhhat ve mantıksal örgü açısından tenkit edildiğini göz önüne alarak kitapta değerlendirmeye alınmamıştır.

için Hz. Peygamber sanki bir savaş peygamberi, Allah da adeta bir savaş tanrısıdır (bkz. Ateş, 2002: 276–8).

Nitekim İslam'ın bir savaşçılar dini olduğu iddiası konusunda son sıcak tartışma, yeni papa XVI. Benedictus'un "Hz. Peygamberin dini kılıç ile yayma emri verdiği ve İslam'ın dünyaya insanlık dışı şeylerden başka bir şey getirmediği" şeklindeki, bulunduğu makama ve teoloji profesörü olması hasebiyle akademik birikimine yakışmayan hezeyanları vesilesiyle kamuoyunu oldukça meşgul etmişti. Özellikle 11 Eylül saldırıları ile birlikte İslam ve savaş analojisinin kurulduğu düşüncelerle (!) sıkça karşılaşmaktayız. Önceleri bazı Hıristiyan yazarları ve kimi doğu bilimcileri tarafından ileri sürülen bu iddiaların, günümüzde birçok eserde, bilimsel sempozyumlarda ve medyada yaygın biçimde tartışıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla İslam'ın doğası itibarı ile nasıl bir din olduğu, ilk oluşumu ve yaygınlaşmasının mahiyeti, savaşa nasıl yaklaştığı gibi konular sadece akademik değil, güncel ve stratejik bir konu haline gelmiştir.

Bu konuya burada değinmemizin sebebi, ilk Müslüman toplumunun şekillenmesinde önemli bir evre olan kardeşleştirme sürecinin ve diğer sözleşme nitelikli toplumsallaşma eylemlerinin konu ile yakından alakalı oluşudur. Çünkü bu tarz iddialarda en temel argüman, "İslam'ın ilk çıkışı itibarı ile savaşçı bir grubun dini olarak ortaya çıkması, gelişmesi ve bu niteliğini günümüzde de sürdürmesi" şeklinde olmaktadır. Genişliği sebebi ile biz konuyu, bu kitabın da konusu olan "İslam'ın ilk dönem toplumsallaşmasında sözleşmelerin etkin rolü ve işlevi" bağlamında ele almayı düşünüyoruz.

Bu tarz Batılı önyargılı değerlendirmelere Max Weber'in yorumlarında da rastlarız. Weber İslam'ın, başlangıcından itibaren bir savaşçı dini olduğunu ve Hz. Muhammed'in (sav), savaşçı grupların eliyle genişleme stratejisi güttüğünü söyler.

Weber, İslam'ın, 'dünya hazlarına kapalı bir topluluğun her haliyle ahirete yönelik din anlayışı'nın hâkim olduğu ilk dönemi (Mekke dönemi) ile, 'yerini dünya malına ve nimetine açık ve o

kadarla da kalmayıp Arap milliyetçiliğinin süratle sivrildiği, sınıf ve statü farklarına dayalı bir 'savaşçılar dini'ne bıraktığı ikinci dönemini (Medine dönemi) karşılaştırır. İlk dönem savaşçıların önemini abartarak, ilk Müslüman savaşçıların benliklerindeki zahidi özün çöküşüne vurgu yapar. Ona göre İslam, "belirli bir sınıfın savaşçı dinidir ve Hz. Muhammed'in (sav) amacı savaşçı klanların ganimete dayalı çıkarlarını örgütlemekten ibarettir. İslam'ın başarısı, dinin taşıyıcı grubu olarak adlandırdığı 'savaşçıların' başarılı biçimde harekete geçirilmesi ile mümkün olmuştur. Hz. Muhammed (sav), baskı ve güç koşullar sebebi ile tek tanrıcı mesajını kaçınılmaz olarak askeri çıkarlara göre şekillendirmiştir. Böylece İslam, savaşçı kast için gerekli psikolojik dinamizmi sağlamıştır. Hatta Weber biraz daha ileri giderek, Hz. Muhammed'in (sav) toplumsal doktrininin, inanç yolunda olabildiğince fazla sayıda savaşçı oluşturmak için neredeyse sadece müminleri psikolojik savaşa hazırlama amacına matuf olduğunu da ileri sürmüştür. Hz. Peygamberin yakınındaki savaşçılar, ona saf bir bağlılık sebebi ile değil, toprak ve güç beklentisi ile motive edilmekteydiler. Bu anlamda Weber'e göre İslam hiçbir zaman bir 'kurtuluş dini' olmamış, belirli bir sınıfın basit bir 'savaşçı dini' olmuştur ve başarısı da toprağın askeri bakımdan fethine dayanmaktadır" (Weber, 1966: 51, 87, 263–4). Ülgener, "Zihniyet ve Din" adlı eserinde ünlü İslamiyatçı Goldziher'in de bu tarz yorumlara sahip olduğuna işaret etmektedir.

Weber bu konudaki yorumlarında çokça eleştiri almıştır. Özellikle Turner, (1974; 1991) Weber'in bu yorumlarının öncelikle kendi sosyolojik yöntemine ters olduğunu, sonra da İslam'ın gerçekleri ile uyuşmadığını geniş analizlerle açıklar. Ülgener'in (1981) de bu konuda Weber'le hemfikir olmadığını ve Weber'e bir takım eleştiriler de bulunduğunu biliyoruz.

Weber'in İslam hakkındaki temel argümanlarına bakacak olursak onları, "İslam'ın, başlangıcından itibaren bir savaşçı dini olduğu, başlangıçtaki zahidi özün sonradan (Medine döneminde)

kaybolduğu, Hz. Muhammed'in (sav) dini savaşçı klanların ganimete dayalı çıkarlarına göre örgütlediği, başarısının arkasında savaşçı ruh ve fetih duygusunun olduğu" şeklinde özetleyebiliriz. Weber, Medine dönemindeki sıkça yapılan savaşlardan yola çıkarak İslam'ın bir savaşçılar dini olduğunu ve bu şekilde yaygınlaştığını, İslam'ın ganimet mantıklı bir savaş çıkarına göre örgütlendiğini ileri sürmektedir.

Bu iddialara çok geniş açılardan cevap vermek mümkünse de, özellikle konumuzla olan bağlantısı çerçevesinde şu gerçeklere kısaca değinmek önem arz etmektedir.

i) Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam'ın zorluklar karşısında kendisini başarı ile koruyan ve dünyaya dönük bir din olması sebebi ile kılıca başvurması, onun bütünüyle savaşçı bir din olduğunu göstermez. Tam tersine gerçekçi, hayatın realitelerine ve zorluklarına karşı gerektiği gibi davranan bir din olduğunu gösterir.

Diğer taraftan İslam'ın savaş konusundaki doktrinel yaklaşımının da burada söz konusu edilmesi gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, İslam'da dini inanç konusunda zorlama yoktur. Zorlama ve dayatma yöntemleri ile dini inancı benimsetme gayreti Kur'an'da yasaklanmıştır (Bakara, 2/256; Yunus, 10/99; Nahl, 16/106; Ğaşiye, 88/22).

Kur'an'ın savaş konusuna yaklaşımı ile ilgili yapılan doktora çalışmasında Ateş, Kur'an'ın insanlar arasındaki ilişkilerde "*barışı*" esas aldığını, savaşın ise "*arızi bir durum*" olduğunu tespit etmiştir. Ancak Kur'an, toplumsal ve tarihsel bir gerçeklik olarak savaş olgusunu göz ardı etmez. Ateş çalışmasında konu ile ilgili şu genel sonuçlara ulaşmıştır: Kur'an'ın savaşı "caiz" gördüğü yerler, yapılan saldırılara karşılık vermek, sırf inançlarından dolayı insanlara yapılan baskılara ve yurtlarından çıkarılma girişimlerine engel olmaktır. Savaşın amacı da her türlü baskıyı (*fitne*) ortadan kaldırmak, *özgür bir şekilde inanmanın önündeki engelleri ortadan kaldırmaktır*. Kur'an'da öngörülen savaşın "amaçları" arasında "dine davet" ve "insanları Müslümanlaştırma" gibi

bir husus bulunmayıp, savaş sadece İslam'a ve Müslümanlara yönelik bir "*saldırı*" söz konusu olduğu durumlarda meşru kılınmıştır (bkz. Ateş, 2002).

ii) İkinci olarak, Weber zahidi özün sonradan (Medine döneminde) kaybolduğu, sırf savaşçı bir motivasyona odaklanıldığı şeklindeki iddiasında haksızdır. Siyer ve sahabe hayatı ile ilgili çalışmalara bakıldığında, Medine dönemindeki canlı ibadet ve züht hayatına ilişkin çokça örnekle karşılaşılacaktır. Günde beş vakit cemaatle kılınan namazlar, sürekli Kur'an'la haşır neşir olma, ramazan orucu ve nafile oruçlar yanında gece namazı ve günün diğer vakitlerindeki nafile ibadetler Medine'deki dini ve manevi hayat hakkında kısa bir fikir verebilir. Medine dönemindeki zengin dini, manevi hayat hakkında siyer ve hadis kitaplarında, zühd konulu eserlerde ve sahabe hayatını anlatan çalışmalarda kolaylıkla birçok örneğe rastlanılabilir.

iii) Weber, ilk Müslüman toplumdaki savaşçıların önemini abartarak mevcut dini değerleri, tüccarları ve ticari değerleri göz ardı etmektedir. En önemlisi de, Hz. Peygamberin ilk andan itibaren farklı kesimlerle yaptığı ittifak ve sözleşmelerden Weber hiç bahsetmemektedir.

Hâlbuki Hz. Muhammed'in (sav) stratejisine bakıldığında *önce sözleşmelerle yola çıktığı* görülür. Bu sözleşmelerin bozulması ile savaş söz konusu olmuştur. Örneğin Mekkelilerin herhangi bir antlaşmaya yanaşmaması, Hz. Muhammed (sav) ve Müslümanlar üzerinde sürekli baskı ve yok etme siyaseti uygulaması savaşı kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim ilk savaş ayeti "zulme uğramaları sebebi ile savaşa izin verildi" (Hacc, 22/39) şeklindedir. Yine ikinci büyük savaş olan Uhud savaşı, Hendek savaşı Yahudilerle yapılan savaşlar, Mekke'nin fethi gibi olaylar temelde savunma amaçlı yapılmış veya sözleşmelerin bozulması ile ortaya çıkmıştır.

2.2. *Hz. Peygamberin Sözleşmelere Verdiği Önem*

Yeni Müslüman toplumun oluşum sürecinde "sözleşmeler"in çok önemli rolü vardır. Hatta Müslümanlar arasındaki evrensel

nitelikli yeni teşkilatlanmanın, "sözleşmelerle" başladığı söylenebilir. Sözleşmelerin toplumu "bütünleştirme" yanında yeni toplumsal örgütlenmenin kamuoyu nazarında "meşrulaştırılması" anlamında da katkısı olduğu belirtilmelidir. Yeni toplum örgütlenmesinin Hz. Muhammed (sav) ve arkadaşları gibi elit bir kesim tarafından kararlaştırılıp topluma dikte edilmediği, tersine toplumu oluşturan grupların ortaklaşa katılımı ile oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Muhammed'in (sav) sözleşmelere verdiği önemi, ilkin Mekke'de İslam'ı anlatırken karşılaştığı sıkıntılı günlerde görmekteyiz. Dini mesajın Mekke'de yayıldığı dönemde Kureyş'liler, Hz. Muhammed (sav) ve Müslümanları toplum dışına iterek illegal saymışlardı (Hamidullah, 1991: I/115). Hz. Muhammed'in (sav) de bağlı olduğu Ben-î Hâşim klanının başına ölen Ebu Tâlib'in yerine Ebu Leheb'in geçmesiyle Hz. Muhammed'in (sav) himayesi kaldırılmış yani klan dışına itilmiştir.

Özellikle klan ve kabile yapısına sahip birincil toplum tiplerinde kişinin klanın dışına itilmesi adeta ölümle eş anlamlıdır (Mensching, 1994: 29). Çünkü bu tip basit toplumlarda kişinin güvenliği bulunduğu klan tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla klan dışına itilmek hem güvenlik şemsiyesinin kişinin üstünden kaldırılması hem de hukuk dışılık (illegalite) anlamına geliyordu. Ebu Leheb'in bu girişimi ile Hz. Muhammed (sav) apaçık bir güvenlik sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple Hz. Muhammed (sav) İslam'ı çevre kabilelere anlatmak zorunda kalmıştır. Burada İslam'ı kabul etmeleri yanında kendisi ve kendisine bağlı Müslümanları koruma amaçlı akitleşmeyi de gündeme getirmiştir. Hacc ve panayırlara katılmak için gelen kabile reisleriyle Mekke'de, diğerleri ile de (örneğin, Zühel, Kinde, Kelb kabileleri, Hanîfe oğulları vb.) kendi muhitlerine giderek görüşmeye çalışmıştır.

Kabile reislerinin Hz. Muhammed'in (sav) çağrısına verdikleri yanıtlara bakıldığında, saf dini kaygılarla değil siyasi konjonktür, saltanat arzusu ve ticari menfaat gibi sebeplerden ötürü

Hz. Muhammed'in (sav) mesajına ilgi gösterdikleri ya da olumsuz cevap verdiklerini görmekteyiz.[4] Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi Hz. Muhammed'in (sav), getirdiği din yanında onlara, kendisini ve kendisine bağlı Müslümanları koruma üzerine bir "akitleşmeyi" gündeme getirmesi ister istemez çağrısına siyasal bir içerik katıyordu. Burada konumuz açısından bizi ilgilendiren husus, Hz. Muhammed'in (sav) dini tebliğ yaparken sözleşmeyi de ileri sürdüğü gerçeğidir.

Aynı husus adı üstünde Akabe biatlarında da söz konusu olmuştur. II. Akabe biatında Evs ve Hazrec'den oluşan Medineli grupla Hz. Muhammed (sav) arasında karşılıklı sözleşme yapılmıştır. Sanıldığı gibi tek taraflı bir söz alma ya da sırf bey'at söz konusu değildir. Evs ve Hazrecliler Hz. Muhammed'e (sav),

> canlarını, mallarını, çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi kendisini koruyacaklarına, itaat edeceklerine, her türlü şartta mali yardımı yapacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, hiç kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına

dair söz verirken, Hz Muhammed'den de (sav) kendilerini hiçbir zaman bırakmaması için söz aldılar. Hz. Muhammed (sav) onlara Allah kendisini zafere ulaştırdığında kendisi ile sözleşme yapanlara vefa göstermeye devam edeceğini belirterek:

> Kanım sizin kanınızdır. Siz bendensiniz ben de sizdenim. Savaştıklarınızla savaşır barıştıklarınızla barışırım.

şeklinde söz vermiştir (Keskioğlu & Berki, 1988: 174).

Bunu takiben Medine'nin ilk dönemlerinde Hz. Muhammed (sav) dönemin zor şartları sebebi ile Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesi yapmış, akabinde Müslümanlarla Yahudiler arasında da sözleşmeler yapmıştır.[5] Medine ve *Hayber*

4 Ayrıntı bilgi için bkz. Keskioğlu & Berki, 1988: 141; Câbirî, 1997: 174.

5 Hz. Muhammed'in Muhacir ve Ensar arasında ve özellikle Yahudilerle yaptığı birçok *ahd* ve *muahede* yani sözleşmelere örnek için bkz: Sırma, 1994; Serjeant, 1994.

Yahudileri ile *Teyma* ve *Urayd* oğulları vb. Yahudileriyle yapılan antlaşmalara Yahudilerin uymayıp açıkça savaşı tercih etmeleri sebebi ile Hz. Peygamberin Yahudilerle savaştığını belirtmek gereklidir.

Sözleşmeler sadece Medine içindeki gruplarla sınırlı kalmamıştır. Hz. Peygamber'in Yarımadadaki Arap kabileleri ile çok sayıda sözleşme yaptığını ve bu sözleşmelerin, hareketinin gelişmesinde stratejik sonuçlarının olduğunu belirtmek gereklidir. Hz. Peygamber, *Cuheyne, Damra, Mudlic, Gıfar, Mudlic, Huzaa, Eslam, Havazin* gibi kabilelerle ve Taif şehri ile antlaşmalar yapmıştır. Arap kabileleri ile ilgili antlaşmalar incelenince, Hz. Peygamberin, kolay savaşan kabilelerle öncelikle antlaşma ve ittifak yolunu seçtiğini, çok nadir durumlarda savaş durumunun söz konusu olduğu görülecektir. Arap kabileleri ile ittifakın bir başka sonucu da onlarla Müslümanlara düşmanca tutum içerisinde olan Mekke müşriklerinin (Kureyş) arasını açmak olmuştur. Böylece Hz. Peygamber çok fazla savaşmadan Kureyş'i ittifaksız ve yalnız bırakmıştır. Burada sözleşmelerin diplomatik açıdan strateji aracı olarak kullanıldığını ayrıca belirtmek gereklidir. Bu sebeple olsa gerek Hz. Peygamber'in Hicretten sonra yaptığı ilk siyasi eylem, Medine, *Cuheyne, Damra* ve *Gıfar* gibi sahil şeridinde yaşayan kabilelerle antlaşmasıdır. Bu kabilelerin yurtları Kureyş'in yazınki Suriye ve Mısır yolculuk güzergâhlarındaydı (Hamidullah, 1997: 18). Hz. Peygamber yaptığı ittifakların da yardımı ile bu güzergâhı kapattı. Ayrıca, Mekke çevresindeki *Huzaa, Eslem* gibi kabilelerle de anlaşarak Kureyş'in sıkışmasını sağladı. Kureyş Müslümanlarla savaşında büyük oranda yalnız kaldı ve sonunda yenildi.

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber Mekke Müşrikleri ile de antlaşmalar yapmaya çalışmıştır. Ancak Mekke müşriklerinin Müslümanları yurtlarından sürmeleri yanında, onların Mekke'deki yakınlarını baskı ve zulüm altına alarak mallarına el koymaları ve hiçbir anlaşmaya yanaşmamaları Müslümanları savaşa mecbur kılmış ve yukarıda sayılan mağduriyet sebepleri yüzünden

Müslümanlara Mekke Müşrikleriyle savaşma izni verilmiştir (Hac, 22/39). Mekke Müşrikleri ile *Bedir, Uhud, Hendek* gibi yıpratıcı savaşlardan sonra Hudeybiye'de antlaşma yapılmıştır. Müminlere ağır gelse de Hz. Peygamberin sözleşmelere olan itimadı sayesinde yapılan bu antlaşma Müslümanlara çok yaramış, antlaşma öncesine oranla daha fazla insan iki yıl içinde İslam'la şereflenmişlerdir. Şüphesiz bu zafer, Hz. Peygamberin sözleşmelere olan inancının da bir zaferi olmuştur.

Hz. Peygamber Yahudi ve müşriklerin yanı sıra diğer din müntesipleri ile de antlaşmalar yapmıştır. Örneğin, *Necran* Hıristiyanları ve diğer bazı Hıristiyan kabileleri ile antlaşmalar yapmış bazı imtiyazlar vermiştir. Ayrıca, Başta Bizans ve Fars yöneticileri olmak üzere çevre kabile ve ülke yöneticilerine elçi ve mektup göndererek onları uygun bir dille İslam'a çağırması ve ittifak tekliflerinde bulunması da burada özellikle zikredilmelidir (bkz. Hamidullah, 1991; 1997).

Aslında Hz. Muhammed'in (sav), her birisi bir kitap konusu olacak genişlikte olan farklı gruplarla antlaşmalar yapması konusuna biz kısaca değinmiş olduk. Bu konudaki birçok ayrıntıya İslam tarihi kitaplarında kolaylıkla ulaşılabilir. Özellikle antlaşmalar konusunda Hamidullah'ın özel gayretlerini ve eşsiz çalışmalarını minnetle ve şükranla anmak gereklidir.

Verdiğimiz bütün bu örnekler, Hz. Muhammed'in (sav) hareketinde sözleşmelere verdiği yeri ve değeri göstermesi açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in hayatında sözleşmelere verdiği önemi gördükten sonra genelde semavi dinlerin özelde de İslamiyet'in sözleşmelere yaklaşımı nasıldır, sözleşmelere, antlaşmalara nasıl bakmaktadır? Bu konuya kısaca değinmek istiyoruz.

2.3. İslam Öğretisinde Sözleşme Kavramı

Sözleşmenin "semavi dinler" açısından çok büyük bir önemi vardır. Semavi dinlerin tümü Allah'la kulları arasında var olduğuna inanılan ve Tevrat, İncil ve Kuran gibi kutsal metinlerde geçen bir ahitleşme yani sözleşmeye dayanır.

Tevrat, İsrail oğulları ile Tanrı arasındaki sözleşmenin bir ifadesidir. Hristiyanlıkta ise Tanrı İsa'nın şahsında insanlıkla yeniden bir ahitleşme yapmıştır. Hıristiyanlık anlayışına göre, önceki sırf İsrail oğullarına aitken, yeni ahit bütün insanlığa yöneliktir (Küçük, 1988: 562). Bu sebeple Tevrat'a Eski Ahit, İncil'e de Yeni Ahit ismi verilmiştir.

Allah ile İnsanlar arasındaki sözleşmeye Kuran'da da sayısız kere dikkat çekilmiştir. Bu konuda Kuran'da "*ahd, va'd, akd, mîsak, bi'at, zimme*" kavramlarının geçtiğini görmekteyiz. *Va'd* kavramı Allah'ın, sözünde duran insanlara Ahirette ecrini verme sözünü ifade ederken (Yurdagür, 1988: I/535) diğer kavramlar, insanın yeryüzündeki hayatıyla gerek kendi aralarında gerekse Allah'la olan ilişkileriyle alakalıdır ve bu kavramlar arasında nüanslar olsa da konumuzu yani sözleşmeyi ifade etmesi anlamında aynı anlam evreni içerisinde yer alırlar (Ünal, 1990: 109–117).

Bu kavramlar bağlamında Kuran'da sözleşme ilk insanın yaratılışında söz konusudur. Allah Hz. Âdem'den ve kıyamete dek gelecek tüm insanlardan tek tek kendisinin Rab oluşu (Âraf, 7/172) ve başkalarına ibadet etmeme (Yâsin, 36/60) konusunda söz almıştır. Bu söz Allah ile çeşitli peygamberler (Bakara, 2/125; Âraf, 7/134; Tâhâ, 20/115) ve toplumlar (Bakara, 2/40) arasında tarihsel süreç içerisinde devam etmiştir.

Kuran'daki örneğin, *ahd* kavramını içeren ayetlerde karşılıklı bir sözleşme söz konusudur. Allah insanlardan *ahd* almış insanlara da *ahd* vermiştir (Bakara, 2/40). Aynı şekilde Kuran ve hadislerde verilen sözde durmaya da çok önem verildiğini görmekteyiz. İster Allah'a ister insanlara olsun verilen sözler insanı bağlar ve sorumlu kılar. Verilen sözde durma, başka bir deyişle ahde vefa olgun müminin nitelikleri arasındadır (Müminün, 23/8; Meâric, 70/32). Ayrıca Kuran'da Müslüman olmayanlara karşı dahi verilen sözlerde durulması tavsiye edilmektedir (Tevbe, 9/1, 4, 7). Ancak, verilen sözde durma, karşı tarafın da sözüne sadık olma ile koşullandırılmıştır. Örneğin,

> Onlar size doğru davrandıkları müddetçe siz de onlara doğru davranın (Tevbe, 9/9)
>
> Şayet bir kavmin ihanetinden korkarsan, sözleşmelerini önlerine at (Enfal, 8/58) ve
>
> Onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş... (Enfal, 8/61)

ayetleri bu konuda örnek olarak verilebilir. Nitekim Hudeybiye antlaşmasında bu durum aynen gerçekleşmiştir.

Verilen sözde durma, güvenilir olma konusunda Hz. Muhammed'in (sav) de birçok hadisi vardır.[6] Ayrıca şu hadisler konu açısından açıklayıcı olması bakımından önemlidir:

> Emaneti olmayanın imanı, *ahdi* olmayanın da dini yoktur (Beyhaki, *Sünen*, IX/231).
>
> Müslüman, elinden ve dilinden başkalarının güvende olduğu kişidir (Buhari, *İman*, 4; Müslim, *İman*, 65)
>
> Suçsuz yere bir sözleşme sahibini öldüren kimseye Allah Cenneti haram kılmıştır (Ebu Davud, *Cihad*, 2760).
>
> Üç şey vardır ki, onlarda Müslümanlarla kâfirler eşittir: kiminle sözleşme yaptıysan sözleşmene bağlı kal ister Müslüman olsun ister kâfir. Çünkü o sözleşme Allah içindir. Her kiminle aranda bir akrabalık bağı varsa onu ziyaret et ister Müslüman olsun ister kâfir. Her kim sana bir şey emanet etmişse o emaneti sahibine geri ver ister Müslüman olsun ister kâfir (Beyhaki, *Şu'abu'l İman*, 4362).
>
> Allah'ın eli birlik olan topluluğun üzerindedir (Tirmizi, *Fiten*, 7).

Bütün bu örneklerden anlaşılan sözleşme kültürü, Hz. Muhammed'in (sav) yaşadığı kültürel ortama ve bağlı olduğu öğretilere hiç de yabancı olmayan tersine merkezi niteliği haiz bir kavramdır. Hz. Peygamberin hayatında yaptığı sözleşmeleri görmemek, dini metinlerdeki sözleşme lehindeki ifadeleri hiçe

6 Bunlardan bir kaçı için bkz: İbn Hanbel, II/349; III/54, 135; Buhârî Şehadat, 28; Müslim İman, 107, 164; Tirmizi İman, 32.

saymak koyu bir cehaletin ürünü değilse bir çarpıtmanın sonucu olduğu çok açıktır.

Hz. Peygamberin uzun tebliğ süresince yaptığı sözleşme ve ittifaklar o kadar farklı ve çeşitlidir ki bunların farklı açılardan analizi yapılabilmektedir. Çok çeşitli bir nitelik arz eden sözleşmelerdeki çeşitliliği görmek için bunları farklı açılardan tipleştirmek istiyoruz.

3. Hz. Peygamberin Yaptığı Sözleşmelere İlişkin Bir Tipoloji Denemesi

Hz. Peygamberin çeşitli vesilelerle yaptığı sözleşmelerin farklı şekillerde "tipolojisi"ni yapmak" mümkündür. Sosyolojide, genel bütünden ortak özellikleri olanları ayırma, belli nitelikleri farklı kategoriler halinde toplayıp tasnif etme işlemi olarak nitelendirebileceğimiz "tipoloji"ler vasıtasıyla araştırma konusu ile alakalı bir takım değişik tiplere erişilebilinmektedir. Tipoloji bir olgunun hem farklı yönlerinin sunulmasına hem de o bölüm içindeki benzer örneklerin bir arada görülmesine imkân sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Hz. Peygamberin hayatı boyunca yaptığı ve İslam Tarihi kaynaklarında geçen sözleşmelerin tipolojik dökümü aşağıda verilmiştir. Hz. Peygamberin yaptığı sözleşmeler, Akabe biatları hariç tamamı Hicretten sonra yapılan sözleşmelerdir.

a. Sözleşme Yapılan Gruplara Göre Tipolojiler

a1. Müslümanlar Arasında Yapılan Sözleşmeler

Bu tip sözleşmeler, Akabe biatları ve Medine'nin ilk dönemlerinde Müslümanlar (Muhacir, Evs ve Hazrecliler) arasında yapılan sözleşmeleri içerisine almaktadır. Kardeşleştirme (*mu'âhât*), Rıdvan Biatı bu tipe giren sözleşme çeşitleridir.

a2. Medineli Diğer Gruplarla Yapılan Sözleşmeler

Hz. Peygamber Medine'de Müslüman olmayan diğer gruplarla da çeşitli zamanlarda sözleşmeler yapmıştır. Bu grupta Medineli Yahudi ve Müşrik Araplar bulunmaktadır. Bu anlaşmalar

gerekli oldukça zaman zaman yenilenmiş, ihtiyaca dayalı olarak yenileri yapılmış, bozulması durumunda da özellikle Yahudilerle savaş zorunluluğu baş göstermiştir.

a3. Mekke Müşrikleri (Kureyş) ile Yapılan Sözleşmeler

Mekke Müşrikleri, Hz. Peygamberin bütün anlaşma tekliflerine sürekli çatışmacı, baskı ve şiddeti esas alan bir tutumla cevap vermişlerdir. Bu sebeple Kureyş ile yapılan sözleşmeler, hep gergin ve çoğu zaman savaş sonrası, zorunlu antlaşmalar olarak ortaya çıkmıştır. Bu gruba giren sözleşmeler, savaşsız ve savaş sonrası sözleşmeler olarak kendi içerisinde ayrıca sınıflandırılabilir, ancak genellikle yapılan savaşların sonunda yapılan antlaşmaları içerir. Burada bir istisna Hudeybiye Antlaşmasıdır. Hudeybiye, mevcut gergin durumu ortadan kaldırmak ve ileride çıkabilecek bir savaşın önüne geçebilmek amacıyla Kureyş'le yapılan bir antlaşma idi. Bu antlaşma önceleri Müslümanlara ağır gelse de, sonraları bunun çok yararlı ve bereketli bir antlaşma olduğu görülmüştür.

a4. Arap Kabileleri ile Yapılan Sözleşmeler

Hz. Peygamber'in kabilelerle sözleşme ve antlaşmalar yapmasının çok çeşitli gerekçeleri söz konusudur. Öncelikle, kabile kültüründe savaş bir siyaset aracı olarak işlev görmekte idi. Kabileler istediklerini almak ve basit anlaşmazlıklar için sık sık savaşa girebilmekteydiler. Bu savaşların çoğu zaman uzun sürdüğü, kan davasına dönüşerek bitmeyen bir sürece dönüştüğü ve kabileleri bitkin bıraktığı olurdu. Özellikle Mekke ve Medine çevresinde kolayca savaşa girişme alışkanlığı olan büyük kabileler mevcuttu.

Hz. Peygamber bu kabilelerle, öncelikle sözleşme yöntemini önemseyen kendi kişisel dünya görüşü doğrultusunda savaşmadan anlaşmanın yollarını aramak istemiş ve onlarla birçok antlaşmalar yapmıştır.

İkinci olarak Hz. Peygamber bu kabilelerle, Kureyş'e karşı stratejik bazı amaçlarla da antlaşmalar yapmıştır. Antlaşma

yapılan büyük kabilelerin bazıları Mekke'yi kuşatan bir coğrafyada, bazıları ise Kureyş'in ticaret kervanlarının geçtiği sahil yolu üzerinde idiler. Arap kabileleri ile yapılan antlaşmalar, Hz. Peygambere gerektiğinde bu yolları kapatmak, Kureyş'i sıkıntıya sokmak gibi imkânlar sağlamıştır.

Antlaşma yapmada zorlanan kabilelere Hz. Peygamber tarafından bazı imtiyazlar da tanınmıştır. Antlaşmalara uyulmaması veya yanlış uygulamalar (örneğin yalancı peygamberler vb.) sebebi ile zaman zaman bu kabilelerle savaş yapıldığı, antlaşmaların lağvedildiği de olmuştur.

a5. Ehli Kitap -Hıristiyan ve Yahudi- Kabilelerle Yapılan Sözleşmeler

Hz. Peygamber Hıristiyan kabilelerle antlaşmalar yapmış, onlara elçiler göndermiş, hatta papazlarına (örneğin *Necran* papazlarına) mektuplar da yazmıştır. İslam'da ilk cizye'nin uygulandığı Ehli Kitap zümresi de *Necran*'lılar olmuştur. Başka Hıristiyan kabileleri ile de antlaşmalar yapılmış, mektuplar gönderilmiş, ancak anlaşmazlık durumlarında bu kabilelere asker gönderilmiştir.

Medine dışında yaşayan Yahudilerle de sözleşmeler yapılmıştır. Özellikle *Hayber* ve *Fedek* Yahudileri ile sözleşmeler yapılmış, sözleşmeye uymayan davranış ve ihanetler sebebi ile sonradan bu kabilelerle savaşılmıştır. Ayrıca *Teyma* ve *Makna* Yahudileri ile de sözleşmeler yapılmıştır.

a6. Dış Devletlerle ve Onlara Bağlı Bölgelerle Yapılan Sözleşmeler

Hz. Peygamber, çevre ülkelerin devlet başkanları ve onların antlaşmalı olduğu bölge başkanları ile de ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bu ilişkiler ancak Hudeybiye'den sonra başlayabilmiştir. Hz. Peygamber Rum (Bizans), Fars (Sasani) ve onların yönetimi altındaki Habeşistan, Gassaniler, Bahreyn halkı, Umman, Yemen, Nesran, Hadramevt, Mehra ile çeşitli ilişkiler kurmuş, bazıları ile antlaşmalar yapmış, mektuplar göndermiştir.

Bunlardan bazıları ise, örneğin Rum İmparatoru ile Fars Kisrası Hz. Peygamberin Davet mektuplarına olumsuz yanıt vererek çağrıyı reddetmişlerdir.

b. Sözleşmenin Yazılı-Sözlü Niteliğine Göre Tipolojiler

b1. Yazılı, Bir Metne Bağlı Yapılan Sözleşmeler

Hz. Peygamber döneminde sözlü rivayetin önemli bir yeri vardı. Bu durum, sözleri kayda geçirmede dönemin teknik zorlukları yanında, toplumun sözlü kültüre (*ümmi*) dayalı olması ile de alakalı idi.

Ancak, Hz. Peygamber önemli hususları kayda geçirmede çok hassas davranmıştır. Kendi sözlerinin (*hadisler*) kayıt altına alınmasını bazı rivayetlere göre (Tirmizi, Es Sunan, K. İlm 11) yasaklayıp, bazılarına göre müsaade ederken, Kur'an'ı ve yapılan sözleşmeleri kayıt altına aldırmıştır. Ayrıca Kur'an'da insanlar arasındaki önemli ilişkilerin kayıt altına alınarak belgelenmesi ve tanıkla da bunun desteklenmesi emredilmiş, bunun Allah katında en makbul yol olduğu ve şüphelerden uzak, güvenli ve sağlam bir yöntem olduğu vurgulanmıştır (Bakara, 2/282).

Bu sebeple Hz. Muhammed (sav) sözleşmelerin çoğunluğunu kayda geçirmiş, bütün ittifak ve antlaşmaları yazdırmıştır. Hz. Ömer yanında bir sandık dolusu antlaşma ve belge sakladığı, bunun H. 82 yılındaki *Cemacim* olayındaki Divan yangınında kül olduğu rivayet edilmektedir (Hamidullah, 1997: 14). Bu sebeple Hz. Peygamber'in yaptığı sözleşmeler arasında yazılı olanların sayısı daha fazladır.

Medine'deki Müslim ve gayrı Müslim gruplarla yapılan sözleşmeleri ifade eden Vesikalar, Hudeybiye Antlaşması, devlet adamlarına yazılan metinler, yazılı sözleşme belgelerine örnek olarak verilebilir. Yazılı sözleşmeler,

i) Günümüze yazılı kayıtlı haliyle ulaşanlar,

ii) Kayda geçtiği rivayetlerde geçmesine rağmen belgesi bulunamayıp rivayetlerde (hadis ravileri ve tarihçiler tarafından) kayıtlı olduğundan bahsedilenler olmak üzere iki kısma ayrılabilir.

b2. Sözlü Olarak Metinsiz Yapılan Sözleşmeler

Kayıt altına alınmayan sözleşmeler yukarıda belirtildiği gibi çok az sayıdadır. Sözlü antlaşmalar genelde Hicret öncesi yapılan Akabe biatlarında söz konusudur. Bu biatlar gizlice yapıldığı için kayıt altına alınamamıştır. Hicretten sonraki sözleşmelerin çoğunluğu kayıt altına alınmıştır. Bazı kabilelerle olan küçük antlaşmalar dışında tüm sözleşmeler kayıt altına alınmıştır (Hamidullah, 1997: 14, 17).

c. Savaşla Alakasına Göre Sözleşme Tipolojileri

c1. Savaş Olmaksızın Yapılan Sözleşmeler

Hz. Peygamber tarafından yapılan sözleşmelerin bir kısmı, herhangi bir savaş ya da çatışma söz konusu olmadan yapılmıştır. Burada amaç, ya grup içi dayanışmayı sağlamak, ya da farklı kesimler arasında ihtilafları insani ilişkilerle, sözleşmelerle önceden çözmek olmuştur.

Bu tarz sözleşmeler kendi içerisinde iki gruba ayrılabilir.

i) Birincisi, Müslümanlar arası birlik ve dayanışmayı sağlama amaçlı yapılan sözleşmelerdir. Örneğin, Kardeşleştirme, Rıdvan Biatı gibi antlaşmalar bu çeşittendir.

ii) İkincisi, Medine içi ve dışındaki gayrı Müslim (Yahudi ve Hıristiyan) kesimlerle, çevre kabilelerle yapılan sözleşmelerdir. Bu tarz sözleşmelerle, hem Medine'deki toplumsal düzen sağlanmış, hem de yeni devlete meşruiyet ve kamuoyu desteği kazandırılmıştır. Sözleşmelerdeki sorumlulukları yerine getirmeme ya da ihanet gibi durumlar, savaşı kaçınılmaz kılmıştır.

c2. Savaş Sonrası Anlaşmazlıkları Ortadan Kaldırmak İçin Yapılan Sözleşmeler

Savaş ya da çatışma sonrası yapılan barış antlaşmalarını ifade etmektedir. Özellikle Kureyş ve bazı çevre kabilelerle yapılan savaşlardan sonra barış antlaşmaları yapılmıştır.

4. Bir Sözleşme Örneği Olarak Kardeşleştirme

Kardeşleştirmenin nasıl ve kimler arasında yapıldığına, toplumsal yapıdaki işlevlerine değinmeden önce, bazı metinlerde karşılaştığımız bir "yanlışlığa" değinmek istiyoruz. Genelde kardeşleştirmeyi konu alan kitaplarda, "kardeşleştirme önce işlenip ardından Medine sözleşmesinin konu edildiği" görülür.[7] Buradan sanki Hz. Muhammed'in (sav), önce Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik akdi yaptığı, daha sonra da Medine sözleşmesini gerçekleştirdiği yani Müslümanlar arasında ve Yahudiler arasında sözleşmeler yaptığı gibi bir sonuç çıkmaktadır.

Hâlbuki bu konuda ilk kaynak olan *Siret-i İbn-i Hişam*'a bakıldığında, yazarın sadece Muhacir ve Ensar arasındaki muahede yani sözleşmeye ve Yahudilerle sulh, saldırmazlık antlaşması yaptığına değindiği, akabinde de Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesini (*mu'âhât*) zikrettiği görülecektir (1985: II/172, 176). Bu yukarıda zikrettiğimiz eserlerin tam tersi bir yaklaşımdır. İbn Kayyım ise Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşme ile kardeşliği bir arada kardeşleştirme başlığı içerisinde işlemekte, akabinde Yahudilerle sulh antlaşmasından bahsetmektedir (İbn Kayyım, 1990: III/1065–1067).[8]

---

7 Önce kardeşleştirme konusunu işleyip ardından, hatta Mescid-i Nebevinin inşası, ezanın tespiti gibi konulardan sonra Medine vesikasını konu edinen çalışmalar için bkz: Köksal, 1981: I/105–115 ve 173–178; Hamidullah, 1991: I/180–182 ve 188–211; Keskioğlu & Berki,1988: 202–206 ve 207–210; Umerî, 1992: 26–37 ve 48- 68; Aydın, 2001: 121–123 ve 123 ve 126. (Not: İlk sayfa sayıları kardeşleştirmenin, ikinciler ise Medine vesikasını işleyen sayfa sayılarını gösterir.)

8 İbn Hişam'ın stiline uygun olarak olayı işleyen başka örnekler için bkz: Mevlana Şibli, 1977: I/207, 214; Sarıçam, 2003: 139, 142; Zeydan, 2004: 80; Şakir, 1993: I/375. Zeydan kardeşleştirme ile vesika sürecini ayırmamakla birlikte birden fazla sözleşme sürecine de işaret etmektedir. Şakir de önce Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesi olduğunu ardından Yahudilerle saldırmazlık anlaşması düzenlendiğini söylemektedir. Daha da önemlisi, Serjeant, İbn İshak ve İbn Hişam'ın bu takdim tehirine atıfta bulunurken Vesikanın, Hamidullah'ın düzenlemesine göre 12. maddesi, kendi düzenlemesine göre sekiz vesikadan ilkinin 3a maddesindeki "Mü'minler kendi aralarında bir *müfrec*'i yani mensup olmadığı bir halkın arasında bulunan zor durumdaki borçlu Müslümanı bu halde bırakmayacaklar, fidye ya da kan diyeti gibi borçlarını örf tarafından belirlenen esaslara göre vereceklerdir" ifadesinin

Olayı ilk haber veren İbn Hişam'ın, Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşme yazısını ve akabinde karşılıklı kardeşleştirme akdini zikretmesine ve başka yeni çalışmalara (Serjeant, 1994) bakarak biz kardeşleştirmenin, günümüzde Medine vesikası diye adlandırılan sözleşme ya da sözleşmeler zincirinden önce ve sanki ondan bağımsızmış gibi değil, aksine onunla aynı konsept içinde değerlendirilmesinin gerektiği kanaatini taşımaktayız.[9] *Kardeşleştirme ve Medine vesikası denilen sözleşmeler zinciri iki ayrı süreci değil, bir sürecin iç içe geçmiş halini ifade etmektedir.* Medine'nin ilk günlerindeki kaos sebebi ile Hz. Muhammed (sav), muhtemelen önce Muhacir ve Ensarı bir araya getirip aralarında sözleşme(ler) yapmış, sonra da Yahudilerle sözleşme(ler) yapmıştır. Günümüzde Medine vesikası diye adlandırılan Muhacir ve Ensar (Evs ve Hazrec) arasındaki yazılı antlaşma anında ya da hemen akabinde Hz. Muhammed (sav) Muhacirlerle, Ensarı oluşturan Evs ve Hazrec kabileleri arasında ikili kardeşlik uygulaması yapmış olmalıdır.

Kardeşleştirmenin Medine vesikası denilen sözleşme ya da sözleşme zincirinden önce değil de o sözleşmeler zinciri içerisinde, daha doğrusu Medine'deki karışıklık sebebiyle, "*ilk zamanlarda gerçekleştirilen sözleşmeler zincirinin ilk halkalarından birini oluşturduğuna*" dair bir diğer delilimiz de Enes b. Malik hadisidir. Yukarıda kaynaklarını zikrettiğimiz ve Buhari, Müslim ve Ebu Dâvud'da geçen Enes b. Malik hadisi kardeşleştirme

sonucunda kardeşleştirmenin gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir (Serjeant, 1994: 75).

9 Burada kardeşleştirmenin Medine vesikasından önce olup olmaması da ayrı bir tartışma konusudur. (Kardeşleştirmenin tarihi hakkında farklı rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Şulul, 2003, 185–89). Çünkü yukarıda değindiğimiz bazı çalışmalar kardeşleştirmeyi Medine vesikası diye adlandırılan sözleşmelerden önce zikretmekte, ondan bağımsız düşünmekte ya da en azından Medine vesikasının ilk bölümünü oluşturan Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşmeden bahsederken kardeşlik konusunu ele almamaktadırlar. Hâlbuki ileride açıklayacağımız sebepler dolayısıyla Kardeşleştirmeyi Medine vesikası diye adlandırılan sözleşme daha doğrusu sözleşmeler zinciri içerisinde değerlendirmek kanaatimizce daha doğrudur.

hakkında delil olarak ileri sürülmektedir.[10] Ayrıca ilginç olan bir husus da, bu hadisin Medine sözleşmesi için de delil olarak ileri sürülmesidir.[11] Yukarıda *hilf* konusunu işlerken genişçe açıkladığımız Enes b. Malik hadisinde ise Enes b. Malik, "kendi evinde Hz. Peygamberin Kureyş (Muhâcirler) ve Ensar arasında antlaşma yaptığını" ifade etmektedir (Miras, 1981: VII/73). İbn Kayyım da Enes b. Malik hadisini kardeşleştirme için kullanmaktadır (İbn Kayyım, 1990: III/1065). Ayrıca Ebû Dâvud'un, Enes b. Malik rivayetine şunu eklemesi ilginçtir: "Resulullah bizim evde Ensar ve Muhacir arasında iki veya üç defa dayanışma akdi yaptı" (Ebû Dâvud, Ferâiz, 17).

Bütün bunlardan çıkan sonuç kardeşleştirme akdinin yapıldığı mekân ile Medine vesikasının yapıldığı söylenilen mekânın (tabi tek bir vesika olduğu farz edilirse) aynı olduğudur.

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

Konunun daha iyi açıklanması için, günümüzde "yanlış" biçimde "Medine vesikası" diye adlandırılan sözleşme metninin yekpare bir metin olmadığını belirtmek gerekmektedir. Aslında yukarıda değindiğimiz kardeşleştirmeyi ayrı ve önceden gelen bir olay olarak değerlendiren yaklaşım, Medine vesikasını tek bir sözleşme metni kabul etme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların tümüne göz atıldığında, Medine vesikası diye adlandırılan belgenin yekpare bir

10 Bkz. Miras, 1981: VII/73. Ayrıca Köksal, 1981: I/110; Algül, 1986: I/328; İbn Kayyım, 1990: III/1065; Havva, 1991: II/46 vd.; Umerî, 1992: 29.

11 Hamidullah, 1991: 189; Köksal, 1981: I/173; Önkal, 1981: 87; Umerî, 1992, 55.

belge olmadığı yolunda tartışmaların olduğu görülür.[12] Zaten vesikanın hangi tarihte yazıldığı hakkında farklı rivayetler de bu sebeple söz konusu olmaktadır.

Vesikanın tamamının hicretten hemen sonra kaleme alındığını (Gil, 1974) ileri sürenler olduğu gibi, vesikanın iki parça olduğundan hareketle Müslümanlarla ilgili bölümün hicretten hemen sonra, Yahudilerle ilgili bölümün ise, Bedir savaşından sonra kaleme alındığını ileri sürenler de vardır (Hamidullah, 1991: I/190).[13] Ancak her iki bölümün, örneğin Muhacir ve Ensar arasındaki ilişkiyi içeren (1–23. maddeler) ilk bölümün, iki ayrı sözleşmenin birleştirilmiş hali (Serjeant, 1994: 75) olduğu, aynı şekilde vesikanın ikinci bölümünü oluşturan ve Yahudilerle ilişkileri düzenleyen (24–47.) maddelerin de bir defada değil, ihtiyaç duyuldukça parça parça düzenlendiğini ve bu sebeple birden fazla (Watt, 1956: 227), hatta çeşitli zamanlarda yazılmış sekiz ayrı belgenin (Serjeant, 1994: 81) bir araya getirilmesinin söz konusu olduğu da ileri sürülmektedir.

İlk dönem İslam tarihine bakıldığında özellikle Yahudiler için sürekli "ahit"ten ve bu ahdin bozulduğundan söz edilmektedir.[14] Bütün bunlardan anlaşılan Hz. Muhammed (sav), ilk dönem Medine'sinin zor koşulları sebebiyle, önce Muhacirler ile Evs ve Hazreç kabile mensuplarını bir araya getirmiş, onları hem yazılı kayıtla birbirlerine bağlamış hem de aralarında karşılıklı, ikişerli kardeşlik akdi yaparak bu birlikteliği pratikte sağlamlaştırıcı adım atmış olmalıdır. Ardından da Yahudilerle antlaşma

12 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Serjeant, 1964 ve 1994; Aydın, 1991; Umeri, 1992; Sırma, 1994.

13 Bunun tam tersini, yani Müslümanlarla ilgili bölümün Bedir savaşından sonra (Umeri, 1992: 55), Yahudilerle ilgili bölümün ise Bedir savaşından önce kaleme alındığını ileri sürenler de bulunmaktadır (Sırma, 1994: 53; Umeri, 1992: 55) .

14 Bu konuda bkz. Sırma, 1994: 52; Serjeant, 1994: 80–88. Yahudilerle (Beni Kaynuka, Beni Nadir, Beni Kurayza) yapılan üç savaş ve yine Yahudi liderlerinden Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi ve Uhud savaşı çerçevesinde Yahudilerle oluşan ilişkilerin ayrıntısına bakıldığında farklı tarihlerde sürekli şekilde bir "*ahd*"den (ahdi bozma ve ahdi yenilemeden) söz edildiğini görülmektedir. Bu da Yahudilerle birden fazla sözleşmenin yapıldığı kanısını güçlendirmektedir.

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

Bu sözleşmeler yukarıda belirtildiği gibi sadece Medine vesikası ile sınırlı kalmamıştır. Hz. Muhammed (sav) gerekli gördüğü durumlarda sözleşme geleneğini sürekli açık tutmuş, Kur'an'a ve diğer Sami halkların kültürüne de yabancı olmayan bu eski Kureyş geleneğini sürekli uygulamıştır.

Bu sözleşmelerle yeni toplumsal örgütlenmenin, hem "birlik içinde sağlam bir yapıya kavuşması" hem de Arap toplumu nazarında "meşru olması" sağlanmıştır. Çünkü Medine'de kurulan toplumsal yapı önceki Arap toplumunda görülmeyen bir nitelik arz ediyordu. Medine'deki yeni yapı Muhacirleri, Evs ve Hazrec kabilelerinden oluşan Ensarı, Yahudi topluluklarını ve Medineli müşrik Arapları bir araya getiriyordu. Bu anlamda mevcut Arap toplumuna yabancı bir yapı söz konusu idi.

Arap toplumunda farklı topluluk, klan ya da kabileleri bir araya getirmek oldukça zordu. Bunu yukarıda değindiğimiz gibi Kureyş, Kusay sayesinde bir parça yapmış ve böylelikle Araplar ve çevre ülkeler nezdinde büyük bir itibar kazanmıştı. Ancak Kureyş'in yaptığı, sadece yakın klanların bir araya getirilerek bir kabilenin bir site devletini idare eder hale getirilmesi şeklinde idi.

Dönemin Ortadoğu toplum yapısına bakıldığında Ortadoğu'nun dini ve siyasi birliğe sahip olduğu görülür. İslamiyet'in ilk döneminde Ortadoğu tek tanrılı ve siyasi olarak da merkezileşmiş bir görünüm arz ediyordu (Lapidus, 1997: 38, 41). Arabistan ise akrabalık ilişkilerinin yoğun olduğu parçalı (*segmenter*)

yapıya sahip bir kabile toplumu idi. Bu parçalı yapının sürekli kendini yenilemesi, daha geniş birleşik bir yapının Arabistan'da oluşmasını imkânsız kılıyordu. Lapidus'a göre Arabistan, İslam ile birlikte Ortadoğu tipi bir niteliğe bürünmüştür. Bunun ilk başlangıcı Hz. Muhammed (sav) tarafından Medine'de atılmış, bu yapı genişleyip Arabistan'ı ve Ortadoğu'yu kapsayarak önce bölgesel, sonra da bütün İslam dünyasına dağılarak evrensel nitelik kazanmıştır.

Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Medine'deki toplumsal yapı önceleri karmaşık bir durum arz ediyordu. Bu karmaşık ve hatta çelişik unsurlardan yeni bir yapı oluşturmak Hz. Muhammed'le (sav) birlikte mümkün olmuştur. Yeni toplumsal yapı oluşturulurken de mevcut farklılıkları ve çatışma ihtimali olan unsurları ortadan kaldıracak ya da asgariye indirecek mekanizma "sözleşme" yöntemi olmuştur. Hz. Muhammed (sav) bütün bu uğraşları sayesinde Medine'nin ilk dönemlerinde Müslümanların "güvensizlik" ortamına düşmesinin önüne geçmiştir.

"Güven ve güvensizlik" konusu insan yaşamının en temel sorunlarının başında gelir. Bu sebeple insan her zaman kendi dünyasını sağlama almaya çaba sarf eder. İstikrarlı kolektif yaşam, basit çıkarlardan başka şeylere dayanmalıdır ve güven burada odakta yer almaktadır.

Güven konusunun son yıllardaki en etkin ismi Anthony Giddens'tır (Giddens, 1994). Giddens güveni "bir kişi ya da sistemin inandırıcılığına güven duyma" şeklinde tanımlar ve güvenin bazı özelliklerinin bütün toplum tipleri için geçerli olduğu kanaatindedir. Giddens'ın güven analizinde merkezi konumda olan "ontolojik güvenlik" kavramı, insanların kişisel kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları güvene işaret eder. Özü itibarı ile belirsiz ve tehdit edici bir konumda olan insan "sorgulanmayan" günübirlik yaşam tarzı ile derinlere kök salmış endişelerden korunur. (Marshall, 1999: 289). Bu anlamda mevcut geleneksel yapı, geçmişten bugüne süregelen zaman içerisinde

ve gündelik uygulamalar dâhilinde ontolojik güvenin yani kişinin öz kimliğinin sürekliliğini sağlar.

Modern dönemde bir kentli bireyin varlığı günlük rutin davranışlar, güven ritüelleri sürdürülerek onaylanır ya da dışlanır. (Giddens, 1991). Geleneksel, özellikle de birincil ilişkilerin hâkim olduğu topluluklarda ise kişideki güven duygusu doğrudan kendi klan ya da kabilesi ile bağlantılıdır. Bu sebepledir ki klan ya da kabile dışındaki kişiler sadece yabancı değil aynı zamanda "düşman" sayılırlar (Mensching, 1994: 27).

Medine'nin Hicret sonrası durumu göz önüne getirildiğinde insanların, bireysel ve toplumsal anlamda bir güven sorunu, risk ve endişe ihtimalleri ile karşı karşıya kaldıkları kolaylıkla anlaşılacaktır. Burada her kesimin kendine has riskleri söz konusu idi. Muhacirler Hicret ile sadece Kureyş'i değil bütün bir kabilecilik sistemini arkalarında bırakmışlar ve bırakın kabile farklılığını, iklim ve mekân açısından bile yabancı oldukları bir yere gelmişlerdi. Önceleri birbiriyle şiddetli savaşı göze alacak derecede aralarında düşmanlık olan Evs ve Hazrec için de yeni bir durum söz konusu idi. Medine'nin yeni durumu Muhacirler, Evs, Hazrec ve Yahudileri içine alan daha geniş çaplı bir iletişim ağını gerekli kılıyordu. Bunlardan da önemlisi, Muhacirlerin korunması ve barındırılması sebebiyle Kureyş'in Medine'yi tehdidi idi. Farklı klan ya da kabilelerden oluşan yeni yapının getireceği muhtemel gerginlikler ve Kureyş tehdidi Medine'de güvenliği birinci sorun haline getirmişti.

Burada Muhacir ve Ensarın sürekli muhatap oldukları vahyin niteliğine ve içlerinde sürekli kendileriyle birlikte olan Hz. Muhammed'in (sav) karizmatik varlığına işaret etmek gereklidir. Medine'nin kaos ve güvenlik sorunu olan ilk dönemlerinde, hatta Mekke döneminin zor günlerinde Hz. Muhammed'in (sav) mesajının içeriği ve kişiliğinin etkisi bağlılarına sürekli güven telkin etmiştir. Hz. Muhammed (sav) İslamiyet gelmeden önce ve sonrasında sürekli çevresine güven telkin eden bir kişiliğe sahipti. Henüz İslamiyet gelmeden onun çevresine karşı nasıl

inanılmaz bir güven telkin ettiğine dair kaynaklarda pek çok örnekler bulmak mümkündür.[15] Bu sebeple Mekkelilerce kendisine "*el-Emîn*" lakabı verilmiştir. İslamiyet'i tebliğe başladıktan sonra da Hz. Muhammed (sav) "güven" konusuna önem vermiş ve "iman ile güvenilir kimse olma" arasında sıkı bir bağ bulunduğunu bildirmiştir (Sarıçam, 2003: 273). Bu anlayışa göre, "iman" ile "güvenilir olmak" ve "güven duymak"arasında yakın bir ilişki vardır (bkz. Kurt, 2000: 279) ve güven imanın adeta bir sosyal tezahürü olmaktadır. Genel anlamıyla da din zaten güven düzenleyici bir araçtır. Dini inançlar olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenirlik enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler (Giddens, 1994: 95). Bütün bunlar inananların adeta kozmik bir güven evreni içerisinde olmalarını sağlamış, ontolojik güvenlik hissi vererek kişiliklerini sağlamlaştırmış, böylelikle de müminler karşılaşılan zorluklara güç yetirebilmişlerdir.

5. Özgürleşme, Toplumsallaşma ve Medenileşme Sürecinde Sözleşmelerin Rolü

Muhacir ve Ensara yönelik verilen bu kişisel ve manevi desteğin "toplumsal bazı mekanizmalarla" desteklenmesi ve toplumsal hayatta da güvenlik atmosferinin oluşturulması gereklidir. Başka bir deyişle toplumu oluşturan ve aralarında sosyolojik anlamda yapısal farklılıklar olan grupların sırf manevi etkenlerle birleştirilmesi yeterli değildir. Bunun yapısal bazı etmenlerle desteklenmesi zorunludur. Değilse kişisel yaşamda kendisi ile barışık ve güven içinde yaşayan bir insan, toplumsal yaşantısında da aynı yansımayı bulamazsa bu durumun, onun kişilik yapısında ve akabinde bağlı olduğu inançta bir takım negatif etkilerinin olması kaçınılmaz olacaktır. İnsanın temel içgüdülerinden birisi varlığını devam ettirmektir. Bu amaçla kişi, hayatını güvenli şekilde sürdürmeyi sağlayacak koşulları çevresinde oluşturmak için gayret eder. Bu durum toplumsal bağlamda

15 Bkz. Sarıçam, 2003: 272–4.

güvenli ve huzurlu bir yaşam problemini meydana getirir. Kişinin toplum içinde hayatını devam ettirmesi bir güvenlik atmosferi oluşturmakla mümkündür.

Fakat toplumsal hayatta bu güvenlik atmosferinin oluşturulması kolay değildir ve bu sorun siyaset felsefesinin temel konularının başında gelir. Çünkü insan, yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır ve toplumsal hayatta çeşitli kişi ve grupların kişisel, sınıfsal talep ve çıkarları söz konusudur. Toplumsal yaşantıda herkes her şeyi yapmak isteyebilir ve Hobbes'un doğa yasalarının ilk maddesi gereğince "herkesin her şeyi yapma hakkı vardır". Ancak bu ilkenin toplumsal hayatta bir çatışmaya sebebiyet vermesini engelleyecek yegâne şey "sözleşmeler"dir (Hobbes, 1993: 96).

Bu bağlamda Hobbes ve Locke, insanoğlunun "doğal durumdan medeni duruma geçişinde" sözleşmenin önemine vurgu yapmaktadırlar. Bu konu siyaset felsefesinde devletin ya da teşkilatlı toplumun nasıl meydana geldiği temel problemi ile ilişkilidir. Bu soruna siyaset felsefesinde verilen cevaplardan en önemlisi, devleti "insanların uzlaşıp anlaşarak oluşturdukları bir varlık" olarak gören yaklaşımdır. Buna göre insanlar, varlıklarını güven altına almak için, birbirlerine söz vererek uzlaşmışlar, sözleşmişlerdir. Devlet ya da medeni durum bu "sözleşme"nin ifadesi olarak doğmuştur (Hobbes). İnsan bir "toplumsal sözleşme" (*contrat social*) ile ve kendi özgür iradesi ile devleti, medeni durumu meydana getirmiştir (J.J. Rousseau) (Elibol, 1993: 117).

İnsanların doğal durumdan medeni duruma geçme ihtiyacını açıklamada, siyaset felsefesinde öncü kuramlara sahip olan Locke ve Hobbes "doğal durum ve medeni durum" ayrımı yapar. Burada konumuzla alakalı olan husus Locke ve Hobbes'un, doğal durumdan medeni duruma geçişin "sözleşme" sonucu olduğunu söylemeleridir. Devlet ya da medeni duruma geçişte sözleşme vurgusunu Locke ve Hobbes'tan çok önce sofistlerden Antiphon'da görürüz. Ona göre devlet, bir "toplumsal sözleşme"dir. Devlet, insanların yok olmamaları için,

birbirilerine dayanma ihtiyacı duymalarından kaynaklanan ve karşılıklı rızâî mutâbakata dayanan bir kurumdur. Bu fikirle, sonraları İbn Haldûn'da da karşılaşırız. Ona göre de ümrana giden yolda sözleşmelerin etkisi çok başattır. Ancak sonraki dönemlerde bu görüş Locke, Hobbes ve Rousseau tarafından modern siyaset felsefesinin temel kalkış noktası olarak konacaktır. Sözleşme burada "belirleyici" konumdadır. Sözleşme ile insanlar teşkilatlanma ve medeni bir konuma ulaşma imkânına sahip olmaktadırlar.

Ancak burada bir sorun vardır. Bazen yeni bir medeni toplumsal düzen kurulurken yönetici erk, daha önceki doğal konumda sahip olunan bazı hakları toplumun elinden alabilir. Hatta Hobbes'a göre bu durumda yönetici, yönetilene karşı hiçbir sorumluluğa sahip değildir. Onlar kendisi ile değil birbirleriyle sözleşme imzalamışlardır. Bu sebeple yöneticinin gücü mutlaktır ve tartışılamaz. Yöneticinin toplumun anarşi içerisine sürüklenmesini önlemekten başka bir görevi yoktur. Ancak Locke, insanın doğal durumda yaşama, sağlık, özgürlük, mülk edinme gibi doğal hakları olduğunu söyler. Ona göre medeni hayata geçişin nedeni bunların terk edilmesi değil, daha üst düzeyden bir güvence altına alınmasıdır. Yönetim bu hakları sınırlayamaz (Arslan, 1994: 125–6). Çağdaş demokrasinin kuramsal mimarı olan Locke, Hobbes'un tersine sözleşmelerle elde edilen yeni medeni-toplumsal durumda eski doğal hakların güvence altına alınmasının gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Görüldüğü gibi sözleşmeler, medeni ve teşkilatlı bir toplumsal durum için temel olmakta ve böylelikle eski doğal hakların da güvence altında olduğu medeni ve teşkilatlı bir yapıya geçiş mümkün olmaktadır.

Jean-Jacques Rousseau da "sözleşme" kavramına, özgür bir toplumsal düzen kurmanın temel koşulu olarak bakmaktadır. Fransız Devrimini hazırlayan temel metinlerden olan Toplum Sözleşmesi'nde (1999) "özgürleşme" konusuna değinir. Tahakküm, köleleşme karşısında özgürleşmeye vurgu yapar.

Rousseau'ya göre "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur". Bunun sebebi sahte toplum sözleşmesidir (Rousseau, 1986). Ona göre sahte toplum sözleşmesi yerine genel iradeyi (*volonté générale*) dile getiren gerçek bir toplum sözleşmesi (*du contrat social*) yapılabilirse özgür bir kamu düzeni kurulabilir düşüncesindedir (Rousseau, 1999).

Konumuzla alakalı olarak değinilmesi gereken yön, Rousseau'ya göre özgür bir kamu düzeninin temel koşulu toplumsal sözleşmedir ve gerçek bir toplumsal sözleşme, "özgürleşmeyi", aksi durum ise köleleşme ve tahakkümü doğurur. Buna göre toplumu oluşturan bireyler ya da gruplar kendi özgür iradeleri ile genel bir iradeye ulaşmaya çalışmaktadır. Yoksa onlar adına birisinin karar alıp düzenleme yapması söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi modern siyaset felsefesinde doğal ya da komünal durumdan medeni duruma geçişte sözleşmelerin işlevi vurgulanmaktadır. Bu duruma Spencer ve Durkheim gibi sosyologların da değindiğini görmekteyiz (Aron, 1989: 230). Hatta sözleşme, "komünal ve basit toplumlarla karmaşık toplumları birbirinden ayırt edici bir öğe" olarak karşımıza çıkmaktadır. Karmaşık geniş toplum tiplerinde insan ilişkileri ailesel (kan bağımlı) olmaktan çok sözleşmesel niteliklidir (Fichter, tsz.: 209).

Sözleşmeler Arap toplumunda farklı kabileler ve ülkeler arasında, başka bir deyişle kabile dışındakilerle gerçekleştirilirken (*hilf*in bazı çeşitlerinde toplum içi örneklere rastlanılabilir), Hz. Muhammed (sav) tarafından Medine toplumu dâhilinde gerçekleştirilmiş oluyordu. Bu şüphesiz "yeni bir durumu" ifade etmektedir. Çünkü Hz. Muhammed (sav) Medine'ye geldiğinde karışık unsurlardan yeni bir toplum oluşturma gerçeği ile karşı karşıya kalmıştı. Böylelikle Müslümanlar, her ne kadar bir site devleti çapında da olsa karmaşık bir toplum yapısına ilk adımı atılmış olmaktaydı.

Medine'deki parçalı yapı, aynı zamanda yeni medeni bir toplumun da çekirdeğini oluşturmuştur. Locke ve Hobbes'un, "doğal durumdan medeni duruma" geçişin temel koşulu, Durkheim'in

de "basit ve karmaşık toplumları ayırıcı bir öğe" olarak gördükleri "sözleşme"nin, Medine'nin ilk dönemlerinde bu bağlamda önemli bir işlev gördüğü açıktır. Öncekine oranla Medine'de daha karmaşık bir toplumsal yapıya geçilmiştir. Bu süreçte kardeşleştirme bir "geçiş mekanizması" olarak işlev görmüştür.

Kardeşleştirme karşılıklı iki kişi arasında yapılmakla birlikte temel amaç, iki grup ya da iki sosyal ünitenin toplumsal entegrasyonu idi. Nitekim karşılıklı bireyler arası kardeşlik olsa da Medine sözleşmesinde görüldüğü gibi maddelerdeki ifadeler iki temel gruba yöneliktir. Bu amaç etrafında kardeşlik, İslam anlayışı temelinde ve İslam kardeşliği çerçevesinde sürmüştür. Ancak belirtilmesi gereken şey, Hz. Muhammed'in (sav) Ensar ve Muhacirin iki grup olarak kardeşliğine sürekli vurgu yapmış, iki temel sosyal ünite arasındaki dengeyi ölene kadar gözetmiştir.[16] Bu konu ileriki bölümde geniş olarak işlenecektir.

16 Ensar ve muhacirinin iki grup olarak anılmaları ve zaman zaman iki grup arasında ortaya çıkan sorunlar ve çatışma ihtimali için bkz. Es'ad, 1983: 547; Kandehlevi: 1990: I/349–351.

V. Farklılaşmadan Bütünleşmeye: Bir Bütünleşme Süreci Olarak Yeniden Dini Toplumsallaşma

Muhacir Ensar Dengesi Üzerine Kurulu Yeni Bir Toplum

Medine'nin İslam tarihindeki ilk dönemlerinde parçalı bir yapı söz konusu idi. O dönemde Müslümanlar iki temel üniteden oluşmakta idi: Kureyş kabilesine ve köken olarak da Adnani Araplarına mensup Muhacirler ve Kahtâni Araplarına mensup Evs ve Hazrec kabilelerinin oluşturduğu Ensar. Nitekim Müslüman topluluğun bu iki ünitesine Kuran'da da değinilmiştir (Enfal, 8/72). Şüphesiz buna Müslümanların Medine'ye gelmeden önceki karmaşık ortamı da eklemek gerekir. Çünkü Medine'de daha önce Evs ve Hazrec'liler arasında sık sık savaşa da dönüşen kavgalar oluyordu. Buna zaman zaman Medine Yahudileri de katılıyorlardı. Müslümanların gelmesi ile Medine'deki bu karmaşık yapı daha kaotik bir hal almıştı. Ortaya, her bakımdan muhtaç ve zor durumda olan Muhacirler, Evs ve Hazrec'den müteşekkil Ensar, Evs ve Hazrec'den Müslüman olmayan müşrik Araplar ve Yahudi kabileleri olmak üzere parçalı, çoklu bir yapı çıkıyordu.

Bu parçalı yapıdan hareketle, zamanın zor koşulları ve gündelik yaşamın sıradan ilişkileri içerisinde her an gruplar arası çatışma çıkma ihtimali olduğu kolayca görülebilir. Çünkü dönemin koşullarında Müslümanlar, toplumsal yaşantılarını kabile yapısı içerisinde sürdürmektedirler. Bu durum Medine Vesikasını oluşturan maddelerde de söz konusudur. O maddelere bakıldığında Müslümanların bir kabile yapısı içerisinde sistematize edildiği kolayca görülecektir. Örneğin, Hamidullah'ın düzenlemesine göre söyleyecek olursak, Medine Vesikasının üç ve on ikinci maddeler arası hükümlerine göre, Muhacirler ya da Evs ve Hazreclilere mensup bireylere ait fidyeyi her klan kendi içinde ödeyecekti. Yani bütün Müslümanların bir arada ödemesi değil -ki burada Muhacirlerin de (Kureyşliler olarak) bir kabile gibi örgütlendirilmesi söz konusudur- grupların kendi arasında fidye ödeme söz konusu idi (Hamidullah, 1991: 207). Bu durum, yani İslam toplumunun kabile yapısında ilerlemesi uzunca bir süre devam etmiştir (Lapidus, 1997: 38). Bu sebeple Müslümanlardan oluşan iki grubu olabildiğince birleşik bir yapı haline getirmek gerekliydi.

Din sosyolojisinde sosyal farklılaşma konusunda, özelikle Weber ve onu takip eden Wach ve Mensching, farklı toplumsal tabakaların dindeki belirleyici etkisine, çeşitli dinlerin farklı toplumsal tabakalarda desteklediklerı spesifik amaçların nelerden ibaret bulunduğu sorununa önem vermektedirler (Weber, 1963: 395-117; Wach, 1995: 293-6; Mensching, 1994: 253-9).

Wach, bu konuda yani toplumsal farklılaşma ve din ilişkisi konusunda iki durumun altını çizmektedir:

i) Toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmanın dini tecrübenin anlatımı üzerinde gayet net bir etkisi vardır. Farklı sınıf ve tabakalar farklı dindarlık tipleri doğurur.

ii) Toplumsal farklılaşma, dini tecrübenin geleneksel anlatımının bazı düşünceler ve mensekler üzerinde ısrar etmesi sonucunu doğurmuştur. Toplum ilerledikçe barındırdığı toplumsal tabakalar kendi sınıf ve tabakalarına has mensek ve

ibadetleri içeren yorum ve kültleri hâkim kılma eğilimine girerler (Wach, 1995: 293).

Bu durumun ileri bir hal alması o dinin parçalanması durumunu doğurabilir. Dinin ileriki dönemlerde bazı gruplara ayrılmasının önüne geçmek, başka bir deyişle farklılaşmayı içerisinde barındırmayan bir dini yapı din sosyolojisi açısından pek mümkün görülmese de (bkz. Günay, 1998: 288) özellikle ilk dönemlerde kendisini taşıyacak, kendi içinde bütünlüğünü sağlamış,sa< ortak inanç ve mensekleri olan bir gruba sahip olması hayatiyetini devam ettirmesi açısından çok önemlidir. Çünkü ister dini içerikli olsun ister olmasın bir sosyal sistemin varlığı, kendisini meydana getiren kısımların bir bütün teşkil edecek surette birbirlerine bağlı kalmalarına, bütüncül bir yapı oluşturmasına bağlıdır. Toplumun ya da bir sosyal grubun istikrarı ve devamı bütünleşme derecesi ile yakından alakalıdır. Bu sebeple bir dine inananların asgari düzeyde bütünleşmeleri varlıklarının devamı için gereklidir.

Bütünleşme bir olma demek değildir. Bütünleşme bir özdeşim ve benzerlik konusu olmaktan çok bir yapı ve işlev konusudur. Bu sebeple sosyal bütünleşme farklılıkları önlemez fakat farklılıkları eşgüdümler ve yönlendirir (Fichter, tsz: 204).

Ancak genel anlamda İslam tarihini konu alan kitaplarda Muhacir ve Ensar arasındaki birlik ve dayanışmayı ön plana çıkarma konusuna odaklanıldığını ve aralarındaki farklılıklara vurgunun arka plana atıldığını görmekteyiz. Şüphesiz bir dinin kendi ideal örneklerini söz konusu etmesi açısından bu durum anlaşılabilir. Ancak, İslam'ın ilk dönem toplumsal yapısının doğru analizi açısından konuya yaklaşıldığında bütünleşmeler yanında farklılaşmalara da dikkat etmek gerekir.

Bizim kanaatimize göre, Muhacir ve Ensar arasındaki farklılıklar hiçbir zaman tamamıyla ortadan kalkmamıştır. Hz. Muhammed (sav) bu durumun farkında olarak, tarihsel süreç içerisinde sürekli aralarında çatışmaya mahal bırakmayan, çatışma ihtimali olduğu durumlarda ise çatışmayı önleyici bir tutum

takınmıştır. Yoksa genellikle İslam tarihi konulu çalışmalarda ileri sürüldüğü gibi, sürekli bir sakinlik ve uyum halinden bahsetmenin, aşağıda açıklanacağı gibi, eksik olacağı kanaatindeyiz.

Ancak, ilk dönemdeki birlik ve dayanışmanın insanlık tarihine örnek olacak birçok özelliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre İslam toplumunun yapısının oluşmasına iki açıdan yaklaşılmasının gerektiği kanaatindeyiz:

i) İlk olarak İslam toplumunun çekirdeğini oluşturan Muhacir ve Ensar arasındaki bütünleşmeyi sağlamaya dönük uygulamalara;

ii) ikinci olarak da buna rağmen sosyolojik olarak kalkması mümkün olmayan ya da kalkması belli bir süreci gerektiren (kabile sisteminin devam etmesi gibi) farklılıklara dikkat etmek gerekmektedir.

Bu kitapta değinilen kardeşleştirme ve benzeri bütünleştirme amaçlı uygulamalara İslam tarihi ve hadis eserlerinde çokça rastlanabilir. Yukarıda değindiğimiz gibi Hz. Muhammed (sav) farklı unsurlardan oluşan yeni bir topluluk oluşturmakla karşı karşıya kalmıştır. Bu durumun zorlukları olmasına rağmen yeni bir toplum oluşturması açısından da bir fırsat olduğu açıktır. Çünkü birçok yeniliğin toplumdaki karmaşıklık ve kaosun arkasından geldiği sosyologların belirttiği bir gerçekliktir (Günay, 1998: 247). Bu sebeple Hz. Muhammed (sav) farklı unsurlardan yeni bir toplum oluştururken bu unsurları bütünleştirici ve toplumsal uyumu sağlayıcı önlemleri şüphesiz almıştır. Bunun için önce, Akabe biatlarından başlayarak Müslümanlardan kendisine itaat edeceklerine dair söz almış ve kendisi de ölene dek onlarla beraber olacağına dair söz vermiş yani Müslümanlarla sözleşme yapmış, yine Müslümanlar arasında da kardeşlik sözleşmeleri yapmıştır. Bu durum, ister peygambere itaat ister Müslümanlar arası karşılıklı davranış ilişkileri olsun Kuran'da da yer almış (örneğin Nisa 4/13, 59) ve önemle üzerinde durulmuştur. Bu anlamda hem peygambere itaatin hem de Müslümanların karşılıklı uyum ilişkilerinin

dini bir anlamının olduğunu belirtmek gereklidir. Böylelikle lider ve inananlar arasında olabildiğince birleşik bir yapının oluşturulma imkânı sağlanmış olmaktadır.

Bu yapı Muhacir ve Ensar arasındaki denge üzerine kurulmuştur. Bu dengenin zorlandığı anlarda Hz. Muhammed'in (sav), her iki gruba da birlik olmalarını, aralarındaki kardeşliği, Akabe'de verdikleri biat benzeri verdikler sözleri, ilk zamanlardaki dayanışma ve birlik ruhunu hatırlattığını görmekteyiz (Kandehlevi: 1990: I/350 vd.). Bu denge aynı zamanda kabile mantığının geri dönmemesi açısından önemlidir. Çünkü yeni toplumsal birlik farklı unsurların inanç temelinde bir araya gelmesi ile sağlanan nazik bir denge üzerine oturmaktadır.

Müslüman toplumu oluşturan unsurlar bilinç ve davranış tarzları açısından yeni dinin mantığı ile hareket ediyorlardı. Hz. Muhammed (sav) gündelik yaşantı içerisinde onlarla bir arada yaşıyor, vahyin öğretileri ile sürekli onları eğitiyordu. Ancak insanların daha önce yetiştikleri kabile kültürü ve kabile mensubiyetleri devam etmekte idi. Toplumsal organizasyon da bu tarz kabile sistemi ilkelerinden faydalanıyordu. Örneğin, Müslümanlar arasında ya da Yahudilerle yapılan sözleşmelerde herkesin kendi klanına nispet edildiğine daha önce değinmiştik. Muhacir ve Ensar arasındaki farklar, toplumsal hayat içerisinde sırf Kuran'da ifade edildiği sınırları içinde kalmıyordu.

Muhacir ve Ensar adlandırımı ilk defa Kuran'da kullanılmıştır. Kureyşli Müslümanlar Allah için Mekke'den göç edenler, Muhacirler (Haşr, 59/8), Medineli Müslümanlar ise onlara yardım eden, kol kanat gerenler yani Ensar'dır (Enfal, 8/72; Tevbe, 9/100, 117). Şüphesiz buna göre bu iki grubun adlandırımı dini bir içeriğe ve formata sahiptir. Ancak bu iki grubun, toplumsal hayatın bağlamı içinde farklı anlamları içerisinde barındırdıkları da gerçektir. Her iki grup farklı kökenlere (*Adnânî-Kahtânî* Arapları), farklı sitelere, kültürlere ve geçim imkânlarına sahipti. Ayrıca Muhacirler, o dönemin yüksek kültürüne sahip Kureyş'ten olmaları ve Hz. Muhammed'e (sav) inanan ve zorluklara göğüs

geren insanlar olmaları sebebi ile üstün bir konuma sahiptiler. Nitekim Muhacirlerin bu üstün konumları sebebiyle olsa gerek, çıkan sorunlarda Hz. Muhammed'in (sav) genelde Ensarın haklarını savunur pozisyonda olduğunu ve Ensarı öven çokça rivayetin olduğunu görürüz.[1] Buradan anlaşılan, Hz. Muhammed (sav), Ensarın kendisini ikinci sınıf pozisyonda görmemesi için olanca dikkati göstermiştir. Sürekli onları övmüş, yardımlarının önemini sürekli vurgulamış, Akabe'de söz verdiği gibi ölene dek onları terk etmeyeceğini belirtmek durumunda kalmıştır.

Ensarla ilgili bu tarz rivayetlerin varlığı, öncelikle Muhacir ve Ensar adlı iki ayrı sınıfın, grubun Hz. Peygamber döneminde, hatta halifeler döneminde bile varlığını koruduğunu gösterir. Hz. Muhammed (sav) iki grubu kaynaştırmak için gerekli tedbirleri alsa da, Reckendorf'a göre "farklılık" açıkça kendisini belli ediyordu (Reckendorf, 1997: IV/277). Bu sebeple Muhacir ve Ensar arasında bir dereceye kadar rekabetin çıkabilme olasılığı söz konusu idi. Farklılaşmanın doğurduğu bu olasılık realitede zaman zaman kendisini belli ediyordu.[2] Burada konu-

1 Bkz. Ensar ve Muhacir hakkındaki rivayetler: Miras, Tecrid, X, 16-19, 1527-8; Kandehlevi, 1990: I/347–361.

2 Bu durum hem Hz. Muhammed hayatta iken, hem de Onun ölümünden sonra söz konusu olabiliyordu. Örneğin, Beni Mustalik gazvesinde Hz. Ömer'in sucusu ile bir Hazrecli arasında önemsiz bir meseleden çıkan ufacık bir olay, münafıkların da araya girmesiyle neredeyse Muhacir ve Ensar grupları arasında bir çatışmaya dönüşecek seviyeye gelmişti (Es'ad, 1983: 547). Yine Huneyn savaşı sonrası ganimet dağıtımında Ensar'dan hiç kimseye ganimet verilmemesi sebebi ile Ensarın buna sesli olarak itiraz etmeleri ve bazılarının Hz. Muhammed'e kendi kabilesini koruyor iddiasında bulunması üzerine Hz. Muhammed'in bütün Ensar topluluğunu bir yere toplayarak onları yatıştırıcı biçimde konuşarak durumu sakinleştirmesi (Buhâri, Menâkibü'l Ensar, 1-2; Kandehlevi: 1990: I/349-351) bu duruma örnek olarak verilebilir. İki grup arasındaki rekabetin ortaya çıkması olasılığı realitede Hz. Peygamberin ölümü sonrası görülmüştür. Örneğin Sakife toplantısındaki halife seçiminde Ensar ve Muhacir sınıfı iki temel grup olarak belirmiş ve önce Ensarın adayı ön planda iken Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde'nin iradeleri ile Kureyş'ten bir halife seçilmesini sağlamış ve iktidar Emevilere kadar Muhacirlerde kalmıştır (Buhl, 1997: XIII: 452; Kandehlevi: 1990: I/360--1). Hilafetin Kureyş'e tahsisi ile Ensar yavaş yavaş siyaset sahnesinden çekilmiştir. Ensarı öven çokça rivayetin varlığını bazı bilginler, onların unutulmalarına ve kenara itilmelerine karşı bir tepki olarak değerlendirmektedirler. Özellikle Hz. Peygamber

muz açısından önemli olan nokta, İslam toplumunu oluşturan iki ayrı sınıfın o dönemde de toplumsal bir gerçeklik olarak varlığını muhafaza etmesidir. İslam toplumunun yapısının iki temel grubunu gösteren bu farklılaşmanın belli bir dönem devam ettiği de görülmektedir. Örneğin, Hz. Ömer döneminde Ensar – Kureyş/Muhacir farklılaşmasının devam ettiğini gösteren rivayetler vardır (Kandehlevi: 1990: I/356). Özellikle bu rivayetlerde Ensar'a karşı Kureyşli Muhacirlerin tercih edilmesi konuları işlenmektedir ki bu da iki grup arasındaki muhtemel gerilim anlarına ilişkin olayları ifade etmektedir.

Farklılaşma söz konusu olduğunda Evs ve Hazrec'in de söz konusu edilmesi gereklidir. Ensar'ı oluşturan Evs ve Hazrec arasında Hz. Peygamber ve halifeler devrinde ihtilaflar çıkmıştır. Fakat yapılan müdahaleler ile kavgalar önlenmiştir (Algül, 1998: XI/542). Ensar arasında İslam'a ilk girenler, yine Medine'de ilk zamanlar peygamber ve Muhacirlere maddi yardım yapanlar ve İslam'ın yayılması için yardım edenler de genellikle Hazreclilerdi. Evslilerin başlangıçta peygambere çekingen davrandığı, hatta kısmen hasmane davrandığı rivayet edilmektedir (Reckendorf, 1997: IV/277). Hz. Muhammed (sav), kardeşleştirmeye Evs'lilerin çok azını dahil etmiştir. Kardeşleştirmeye katılanlar genelde Hazrec'lilerdi. Akabe'de peygambere ilk biat edenler Hazrec'lilerdi. İki tane Evsli olduğu da rivayet edilmektedir (Algül, 1986: I/541). Hazrec'liler ikinci Akabe biatına da katılıp Hz. Muhammed'in (sav) korunması ve Medine'ye çağrılmasına destek vermişlerdir. Buna karşılık Evs'lilerin bazı dini meselelerde muhalefetleri ve Hz. Muhammed'in (sav) yanında savaşa karşı gayretsizlikleri Hz. Peygamberi uğraştırdığı ifade edilmektedir. Yine Evsliler halife seçiminde Hazrec'in adayı yerine Hz. Ebu Bekir'e (Kureyş'e) oy vermişlerdir (Reckendorf, 1997: IV/419). Ayrıca, Evs ve Hazrec arasında zaman zaman karşılıklı övünmeler de söz konusu oluyordu (Kandehlevi: 1990: I/347).

öldükten sonra İslam'a hizmetlerine oranla hiç mütenasip olmayarak bir kenara atılmış olmalarını takbih ettirmek ve aynı zamanda duydukları ıstırabı hafifletmek için hadis rivayetlerine başvurmuşlardır (Hatiboğlu, 1967: 22).

Görüldüğü gibi ilk dönem İslam toplumunda bir takım "farklılıklar" da söz konusudur. Bu farklılıklardan bahsederken, Hz. Muhammed'in (sav) farklı unsurları nasıl bütünleştirdiğinden yani toplumsal düzeni nasıl sağladığından da bahsetmek gerekmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Hz. Muhammed (sav) Müslümanlar arası iç bütünleşme ve dayanışmanın sağlanması için Medine'ye geldiğinde ilk andan itibaren bazı tedbirler almıştı. Genelde sözleşmeler, özelde ise kardeşleştirme bunun ilk ve önemli örneklerindendir. Bir toplumunun varlığını devam ettirebilmesinin unsurlarının bir bütün teşkil edecek şekilde birbirlerine bağlı kalmalarına, bütüncül yapı oluşturmasına bağlı olduğu gerçeğinden hareketle toplumu oluşturan unsurların bütünleşme ve dayanışmasının mahiyetine göz atmak gerekmektedir.

Bütünleşme daha önce belirttiğimiz gibi katı bir türdeşlik anlamına gelmemektedir. Bütünleşme ile toplum farklılaşmalarından arınarak türdeş bir yapı haline gelmez. Mevcut olan farklı unsurların eş güdümlenerek ortak hedef ve işlevlere yönlendirilmesi, bu şekilde bütüncül bir yapı haline getirilmesi söz konusudur. Konumuz bağlamında söyleyecek olursak, farklı site devletlerinde yaşayan, farklı köken ve kabileye ait, farklı ekonomilere sahip, kısaca farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip unsurları denge ile bir arada tutma gerekliliği vardır. Şüphesiz bu durum belli bir süreci gerektirmektedir. Dolayısıyla Muhacir ve Ensar arasındaki farklılaşmaların, olabildiğince asgariye indirilerek nasıl bütüncül bir yapının oluşturulduğunu incelemek gerekmektedir. Bu sebeple de bütünleşme ve onun süreçlerine dikkat etmek gereklidir.

Toplumsal bütünleşme söz konusu olduğunda onu sağlayan faktörler listesinin başına, kişiler arası değer ve norm birliğinin gelmesi konusunda sosyal bilimciler arasında bir fikir birliği vardır. Toplum bireyleri ortak değer ve normlara gönüllü olarak uyarlar. Normatif bütünleşme olarak da adlandırılan bu toplumsal bütünleşme tarzı, bireylerin davranışlarının,

o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla ahenkli bir şekilde koordinesini ifade etmektedir. İkinci bütünleşme faktörü, ortak işlevlerin paylaşılmasıdır. Burada bireylerin toplumda işgal ettikleri statüler ve oynadıkları roller itibariyle yani toplumsal işlevleri bakımından birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamaları söz konusudur. (Fichter, tsz: 206; Günay, 1998: 312).

Toplumsal kural ve normlar toplumsal ilişkilerin ahengini sağlayan ara unsurlardır. Bu toplumsal norm ve kurallar aracılığı ile gündelik ilişkilerde düzenlilik sağlanır. Toplumu oluşturan unsurlar bir anlam ve prensipler manzumesi etrafında bütünleşirse, yeni ortak kültürel unsurlar ve değerlerin oluşturduğu öz, karakter, iç yapı ve pekiştirici anlam itibariyle birbirlerini tamamlarsa toplum sağlam bir yapı kazanır, varlığını sürdürür (Er, 1990: III/454). Toplumu oluşturan bireylerin ortak esaslarda olabildiğince birleşebilmeleri toplumun daha dengeli ve sistemli olmasını sağlayacaktır.

Ancak daha önce de değindiğimiz gibi, Medine'nin ilk dönemleri açısından bakıldığında bütüncül bir yapının tersine parçalı bir yapı olduğu görülür. Müslümanlar gelmeden de Medine'de Evs ve Hazrec arasında sorunlar vardı. Hz. Muhammed (sav) aralarında sorun olan Evs ve Hazrec arasında birlik sağlamak zorunda idi. Akabe biatında İslam'ı seçerken her iki kabilenin, Hz. Muhammed'in (sav) davetine kendi iç sorunlarını çözecek ümidi ile icabet ettiklerine dair rivayetler bulunmaktadır (Sarıçam, 2003: 111). Medine'de kabile yapısı hâkim durumda idi. Mekke gibi bir site devleti de söz konusu olmadığından her kabile kendi sınırları içerisinde yaşıyor bu da zaman zaman bazı sorunlar doğuruyordu. Müslümanlar da gelince daha karmaşık bir durum ortaya çıkmıştı. Bu sebeple Hz. Muhammed'in başlıca görevi Medine toplumunun bütünleşmesini sağlamaktı (Watt, 1961: 59). Medine'nin ilk dönemlerine bakıldığında dini idealler yanında toplumsal düzen fikri ve beklentisi Medine'lilerde hakim bir kanaat olarak gözüküyor. Şüphesiz bu kaos ortamı Hz. Muhammed (sav) için yeni

bir fırsatı da ifade ediyordu. Toplumu yeni fikir ve idealler doğrultusunda toparlamak için uygun bir ortam söz konusu idi.

Bu ortamda Hz. Muhammed'in (sav) farklı unsurların entegrasyonu için yukarıda değindiğimiz sözleşmelerle işe başlaması ilginçtir. Sosyolojik olarak, ortak değerlerde birleşmenin söz konusu olduğu bir yerde toplumsal bir sözleşmeye gerek yoktur (Fichter, tsz: 206). Buna göre ilk dönem Medine'sinde Hz. Muhammed (sav) norm ve değer birlikteliğini toplumu bütünleştirmede yeterli görmemiştir. Şüphesiz o dönemde Müslümanlar arasında ortak bir inanç ve ideal fikri vardı. Ancak Hz. Muhammed (sav) bu değer ortaklığını, ortamın karışık olması ve toplumsal durumun çok yeni olması sebebiyle, başka "yapısal" tedbirlerle desteklemek istemiş olmalıdır. Sadece ortak norm ve değerlere dayalı bir toplumsal entegrasyonu yeterli görmemiştir. Şüphesiz bir toplumda, özellikle de dini bir toplulukta ortak değerler üzerinde birliktelik fikri çok önemlidir ve ileride değineceğimiz gibi Hz. Muhammed (sav) buna her zaman önem vermiştir. Ancak sadece inançlarda ortaklık sağlayarak sağlam ve dengeli bir toplum oluşturmak mümkün değildir. O toplumu oluşturan toplumsal bütünlüğü sağlayıcı eksikliklerin de giderilmesi gereklidir. Örneğin, ortak inanç etrafında toplansalar da topluluğu oluşturan unsurlardan bir kısmının içinde bulunduğu zor durumun, diğer unsurların yardımıyla ortadan kaldırılması gereklidir. Değerlerde birliktelik, karşılaşılan zor durumlarda "ortak yardımlaşma ve dayanışmayı" da beraberinde getirmelidir. Hz. Muhammed (sav) inanç birlikteliğine önem vermenin yanında –ki bu peygamber olmasının da bir gereğidir- yapısal bazı entegrasyon önlemleri de almıştır. Önce farklı unsurlar arasında sözleşmeler yapmış, bunun yanı sıra karşılıklı kardeşleştirme ile sözleşmelerden amaçlanan işlevlerin pratik olarak gerçekleşmesini sağlamak istemiştir. Aralarındaki sözleşmelerin sözde kalmaması için, Arap toplumunda yaygın olarak bilinen *hilf* kurumundan da yardım alarak, grupları yapısal anlamda bir araya getirmiş böylelikle

unsurlar arası entegrasyonun en ileri düzeyde gerçekleşmesini sağlamıştır. Hz. Muhammed'i (sav) bu derece ileri önlemlere, yani sadece inanç birlikteliğini ve günübirlik yardımlaşmaları kullanma yerine kardeşleştirme gibi yapısal bir entegrasyon yöntemine başvurmaya iten sebep Medine'de aniden ortaya çıkan hızlı toplumsal değişim ve Mekke site devletinin ani saldırı ihtimali idi. Çünkü başta da belirttiğimiz gibi, Hicret ile Medine nüfusunda ani bir artış olmuş, toplumu oluşturan unsurlara yeni yapısal bir unsur eklenmiş, Hz. Muhammed'in (sav) gelmesiyle siyasal liderlik sorunu ortaya çıkmış ve Mekke site devletinin saldırı ihtimali baş göstermişti. Böylece Medine'deki yeni oluşum arasında hem dayanışma sağlanmış hem de dışarıdan gelen saldırıya karşı geçici olmamakla birlikte acil bir bütüncül yapı oluşturulmuştur.

Toplumsal bütünleşme ve toplumsal dayanışma kavramlarını Durkheim eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Dayanışma, bir toplum veya grup içinde yer alan fertlerin kendi aralarında veya grupların birbirleriyle olan sosyal münasebetlerinde, karşılıklı yardımlaşma, işbirliği, ortak tavır ve müşterek faaliyete bağlı olarak gelişen sosyal bağlılık duygusudur. "Toplumsal dayanışma" genelde sınıfların, statü gruplarının, zengin ve fakirin varlığını sürdürdüğü bir toplumda farklı gruplar ve bireyler arasındaki dayanışmayı ifade eder. Bu anlamda dayanışma, adalet ve hakkaniyet duygusuna dayalıdır. Her bir birey ve grubun, içerisinde eşit varlıklar olmaya hak kazandıkları bir topluma ait olma duygusuna sahip olmaları gerekir. Dengeli ve uyumlu bir toplumsal yapı için bu gereklidir. Şayet bir toplumun üyeleri, içinde yaşadıkları topluma ait olma duygusuna sahipseler ve toplumdaki eşit ve adil konumlarını kabul ediyorlarsa o zaman bireyler ve gruplar arası dayanışmaya dayalı birleşik bir toplum söz konusudur. Toplumsal dayanışma toplumsal adalete dayalı olsa da çok güçlü bir manevi, ahlaki anlama da sahiptir. Durkheim bunu "toplumsal dayanışma tamamıyla ahlaki bir fenomendir" ifadesiyle ortaya koymuştur (1984: 2). Ayrıca

Durkheim dinin, sosyal dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlayan temel bir faktör olduğu ve aynı zamanda dinin bizzat insanın kendisini kuşatan kolektif sosyal hayata bağımlığının ve ona boyun eğişinin bir tezahürü olduğu üzerinde de durmuştur.

Bu anlamda dayanışma bir toplumun temelidir. Dayanışmanın hem hakkaniyet, adalet duygusuna dayanması hem de "moral" bir fenomen olmasına konumuz açısından yaklaşırsak Kardeşleştirmenin bir "dayanışma formu" olarak ortaya çıktığını görürüz. Çünkü Medine'nin ilk dönemlerindeki kaos ortamında tüm bireylerin içerisinde eşit varlıklar olarak yer aldıkları bir toplumsal yapı doğal olarak söz konusu değildi. Muhacirler yeni göçmen bir topluluk olarak belirgin bir eşitsiz konum içerisinde idiler.[3] Kardeşleştirme uygulaması ile bütün bireylerin toplumsal hayat içerisinde fiziksel anlamda eşit varlıklar olmasına, bazılarının diğerine oranla hak mahrumiyeti içerisinde bulunmamasına çalışılmış, bu durum bireylere moral sağladığından farklılıkların asgariye inmesine ve dayanışmaya sebep olmuştur. Zor durumda kalanlarla yardımlaşmanın kardeşlik olgusuna bağlanarak belli bir sürece yayılması ile sağlanan dayanışma, bireyler arasında ortak bir toplumsal bilincin oluşmasına da ortam hazırlamış olmalıdır. Şüphesiz bu durum, bireylerin toplumu oluşturma nedenini ve nasılını arayan Durkheim'in, bunu kolektif bilinç olgusuna dayanan bir dayanışma kavramı ile açıklaması durumu ile örtüşmektedir.

Dayanışmadan söz edilirken dinin bizzat kendisini de belirtmek gereklidir. Durkheim'e göre din bizzat toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayan bir faktördür. İnsanları bir arada tutmada ortak inancın etkin rolü vardır. Bireyler ortak inanca ve aynı kutsala sahip olduklarından kendilerini birbirlerine bağlı hissederler (Nisbet, 1974: 175; Aron, 1989: 226). Ayrıca her dinin kendi içinde bağlıları arasında dayanışmayı kuvvetlendirici ilkeler söz konusudur. İslam'da zekât, sadaka, cemaatle namaz,

3 Muhacirlerin Medine'de karşı karşıya kaldıkları problemler ve çözüm yolları konusunda geniş bilgi için bkz: Hamidullah, 1986:13–14; Er, 1998: 146–168.

gülümseme ve selam verme gibi birincil ilişkileri ibadet kabul etme vb. hususlar toplumsal dayanışmayı güçlendirici işlevler görmektedir. Medine'de Müslümanların dayanışma ve bütünleşmesinde dinin ve karizmatik bir şahsiyet olarak peygamberin konumu önemli olmuştur. Bu anlamda Hz. Muhammed'in (sav) dayanışmayı önce Mekke'de kurduğunu belirtmek gerekir. Evrensel bir din olması sebebiyle İslam, yeni dini topluluğun dayanışma esasını, bulunduğu dönemde cari olan kabile toplumunun aile, statü ve kabile aidiyeti gibi ilkelerinden ziyade yeni bir temel üzerinde inşa etmiştir. Bu temel, bireyi esas alan ve evrensel ilkelere sahip nitelikteki inanç esasları idi. İslam'la birlikte kabile dayanışmasından bireyciliğe doğru kaçınılmaz bir hareket söz konusu olmuştur. Kuran'ın ahlaki emirleri temelde bireyseldir. Herkesi kendi davranışlarından sorumlu tutar. Bireyselciliğin kabulü Kuran'da merkezi konumda olsa da yeni din faydalı sosyal işlevlerini devam ettirmesi sebebiyle kabile dayanışmasını muhafaza ediyordu. Çünkü Mekke'de kamu güvenliği klanlar tarafından sağlanmakta idi. Hz. Muhammed (sav) bu sistemin süregelen etkisi sayesinde güçlü muhalefete rağmen Mekke'de yaşamaya ve çağrısını sürdürmeye devam edebildi. Ancak Mekke'de Müslümanlar arası kardeşlik duygusunun güçlü olduğu görülür. Mekke'de Müslüman olanların çoğu bu sebeple klanlarına yabancılaşmışlardı. Artan muhalefet aralarındaki birlikteliği daha da kuvvetlendirmiş olmalıdır. Bu birbirlerine bağlılık duygusunu güçlendirmek ve klanlarından ayrılanlara destek olması için Watt, Mekke'de de Hz. Muhammed'in (sav) kardeşleştirme (Mekke *mu'âhâtı*) gerçekleştirdiğini belirtmektedir (Watt, 1961, 11). Ancak, Mekke kardeşleştirmesi konusunda bir takım şüpheler vardır (Bkz. İbn Kayyım, 1990: 1066; Umeri, 1992: 27). Böyle bir olay olsa da olmasa da İslam öncesi Arap kültüründe bu tarz sanal akrabalıkların kurulduğu bilinmektedir (Günaltay, 2002: 195). Medine'de karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmek ve farklı klan ve kabilelerden olan Müslümanların entegrasyonu için bu kabile dayanışmasından

yararlanılmıştır. Evrensel bir din olarak ortaya çıkan İslam'ın doğal birliktelik olan kabile davranışlarından etkilenmesi konusuna toplumsallaşma olgusu bağlamında değinmek istiyoruz.

2. Bir Bütünleşme Süreci Olarak "Yeniden Dini Toplumsallaşma"

Bütünleşme terimi genellikle özümseme, kültürel kaynaşma, toplumsallaşma ve akkültürasyon gibi sosyal süreçleri ifade eder (Fichter, tsz: 200). Bu anlamda bir toplumu oluşturan unsurların entegrasyonu çok boyutlu bir olgudur. Yukarıda değindiğimiz hususlar yanında toplumsallaşma olgusunun da bu bağlamda ele alınması gerekmektedir.

Toplumsallaşma bireyin, toplumun kültürünü öğrenme ve içselleştirme sürecidir (Bozkurt, 2005: 111). Kardeşleştirme olayının gerçekleştiği Medine'nin ilk döneminde bireyin toplumsallaşması değil bir grubun toplumsallaşması söz konusudur. Muhacirler yeni bir toplumsal çevreye uyum göstermek zorunda idi. Bu durumu kolaylaştırmak için Hz. Muhammed (sav) gereken tedbirleri almış, önce yeni bir topluluk oluşturacak iki temel grubu birleştirmeyi bunun için de Muhacirlerin yeni topluma uyumunu sağlamayı hedeflemiş ve kardeşleştirme yolunu tercih etmişti. Aslında burada bir sosyalleşme çeşidi olan "yeniden/ikincil sosyalleşme"den bahsetmek daha uygundur.

Toplumsallaşma sırf çocuklukla alakalı değil, devamlı işleyen karmaşık bir süreçtir. İnsan, hayatının çeşitli aşamalarında, özellikle önemli sosyal değişim süreçlerinde de yeniden toplumsallaşmaktadır. Bu anlamda sosyalleşme birincil (*primary socialization*) ve ikincil/yeniden sosyalleşme (*Secondary socialization/resocialization*) diye ikiye ayrılmaktadır. Birincil sosyalleşme erken çocukluk döneminde, aile içinde ve küçük arkadaş grupları içindeki bilgi, dil, motivasyon, duygu ve heyecan yönünden çocuğun şekillendirilmesi ve topluma uyumlu olarak geliştirilmesi demektir. İkincil sosyalleşme ise birincil sosyalleşme üzerine kurulu, sonraki hayatta, örneğin meslekte,

çeşitli gruplar ve dernekler vb. içinde vuku bulan ve yetişkinleri ilgilendiren sosyalleşmedir (Bozkurt, 2005: 115; Dönmezer, 1982:151).

Toplumsallaşmanın "kişi ile diğer kişi ya da kişiler arasında gerçekleşen ve sonunda toplumsal davranış kalıplarının kabulünü ve uygulanmasını sağlayan bir karşılıklı etkileşim süreci" olduğu düşünülürse kardeşleştirme olayının aynı zamanda hem Ensar hem de Muhacir grupları açısından hızlandırılmış bir yeniden sosyalleşme süreci olduğu söylenebilir. Değişen sosyal şartlar karşısında bireylerin uyum sorununu çözmek için yeniden sosyalleşmeleri gerekmektedir. Bu anlamda sosyal değişme yeniden sosyalleşmeyi gerektirmektedir. Medine'ye gelen Muhacir grubu kalabalıktı ve bu yeni durum Medine'deki toplumsal dengeyi alt üst etmişti. Hem nüfuz olarak hem de oluşması gereken yeni ittifaklar açısından yeni bir toplumsal durum ortaya çıkmıştı.

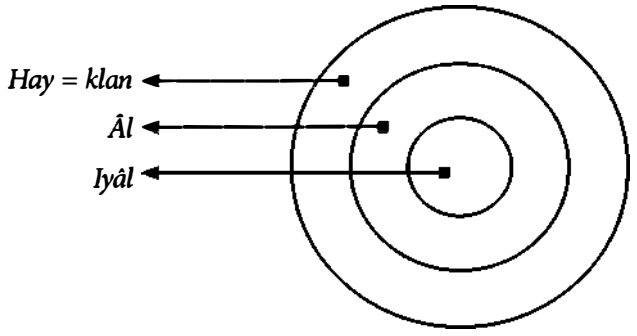
İkinci olarak her ne kadar Ensar ev sahibi olsa ve Muhacirlerin Medine'ye uyumuna yardımcı olma konumunda ise de, kabul ettikleri yeni dini Muhacirlerden öğrenme, bir anlamda dini sosyalleşme ihtiyacı içinde idiler. Bunun yanı sıra yeni dinin ilkelerinin gelişimi devam ediyordu ve yeni inen emirlerin öğrenilmesi ve içselleştirilmesi anlamında her iki grubun beraber bir dini toplumsallaşma süreci içerisinde oldukları da söylenebilir. Ancak şüphesiz en zor durumda olan Muhacir grubu idi ve bu grubun daha önce açıkladığımız gibi toplumsal yapıya sorunsuz olarak acilen adapte edilmesi gerekli idi. Bu sebeple kardeşleştirme olayında Arap toplumundaki aile kurumunun devreye sokulduğunu görüyoruz.

3. Kardeşleştirme Sürecinde Belirleyici Kurum: Aile

Toplumsallaşma sürecinin en önemli aracı aile kurumudur (Bozkurt, 2005: 123). Aile kurumu toplum kültürünün yaratılması, yaşatılması ve korunması görevlerini yerine getirerek toplumun devamlılığını sağlar. Özellikle geleneksel toplumlarda aile, üretim ve tüketim faaliyetlerinin yapıldığı, psiko-sosyal

ihtiyaçların yanı sıra fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarının da giderildiği bir kurumdu. Antropolojik bulgulara göre bilinen ilk aile tipi klan ailedir. Klan ailede aile ile toplum aynıdır, ailenin dışında bir sosyal hayat yoktur (Eroğlu, 1996: 89). Birbirine daimi kan akrabalığı ile bağlı bulunma esas olmakla birlikte, daimi kan bağı bulunmayan fakat böyle olduklarını sanan kişilerin de içinde olduğu akrabalık örgütlenmesiyle oluşan bir sosyal birliktir (Dönmezer, 1982: 213). Klan kendisine ait olan birey için en kuvvetli sosyal destekti. Bireylerine hukuksal himaye bahşediyor ve güvenliğini sağlıyordu (Freyer, 1964: 43).

Klan, totemli ve totemsiz olmak üzere iki çeşide ayrılmaktadır. Totemli klan ise ana erkil ve ata erkil olmak üzere iki kısımdır. İslamiyet'in ortaya çıktığı çağlarda Araplar, toplumsal hayat açısından totemli klan ve ana erkil totemli klan devirlerini geçirmiş, baba erkil totemsiz klan yani *hay* haline yükselmişlerdi. *Hay*'lar meraları, kuyuları, tanrıları olan ve ortak mülkiyete sahip örneğin, Beni Temim, Beni Esed gibi ünitelerdi. *Hay*'lar içinde, *âl* diye ayrılan bunun içinde de *'iyâl* ismi altında toplanan daha küçük topluluklar bulunuyordu. Her *hay* çeşitli sayıda *âl*'leri her âl de çeşitli sayıda *'iyal*'leri içeriyordu (Bkz. Günaltay, 2002: 193-4).



Şekil 1. Geleneksel Arap klan sistemi. Bu klanlar birleşerek kabileleri oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi İslam öncesi Arap toplumsal üniteleri biri toplumsal aile, diğeri doğal aile diye ayrılabilecek iki küme halinde bulunuyordu. Filan oğullar (Beni filan) diye anılan *hay*'lar, dini ve hukuksal bir yeri olan klanlardı. *Âl* ve *'iyâl*'ler ise dini ve hukuki bir müeyyideye başka bir deyişle toplumsal işlerliğe sahip olmayan doğal ailelerdi (Uğur, 1980: 16). Hz. Muhammed (sav) dinini yaymaya başladığı zaman Araplar baba erkil aile ve totemsiz *hay* halinde bulunuyorlardı.

Aile kurumunun, Medine'nin ilk dönemindeki kaos ortamında dayanışma ve bütünleşmeyi kolaylaştıran kardeşleştirme hadisesindeki rolünü anlamak için aile, klan ya da kabilenin genişlemesi, başka bir deyişle akrabalık olgusunu irdelemek gereklidir. Hz. Muhammed (sav) zamanında kabile kan bağına bağlı bir gruptu. Kabile bağı ortak bir atadan gelen nesillerin oluşturduğu sosyal bir ünite idi. Akrabalık, baba erkil (*neseb-i asabe*) olarak gerçekleşirdi, fakat daha önceleri ana erkil olarak nesli hesaplayan örnekler de söz konusu idi (Karaman, 1991: 553).

Ancak her halükarda ortak soy kabilenin temeli idi. Hak ve ödevler arada kan bağı olan akrabalara karşı kabul ediliyordu (Mensching, 1994: 27). Kabile düzeni de toplumun temel esasını oluşturuyordu. Toplumsal yaşamın gelişmesiyle kan bağı olmayan kişilerin de kabileye katılımı mümkün oldu ve suni akrabalık (*sebeb-i asabe*) diye adlandırılabilecek durum gelişti. Böylelikle klanın normal üyesi sayılan bireylere karşı hak ve ödevler söz konusu olabiliyordu. "*İstihlak*" denilen bu yöntem ile aileye katılan kişi eğer hür ise *de'iy*, köle veya esir ise alan adamın *mevlâ*'sı olurdu. Özellikle hür olarak aileye katılan yani *de'iy*, ailenin öz evladı gibi sayılır, ölüm olduğunda aile mirasında hakkı olur, kendisi öldüğünde de aile fertleri ona varis olurlardı. Bu yöntem yanında kan bağı olmayan yabancı bir kişinin aileye veya *hay*'a katılımı *hilf* ve *mu'âhât* yoluyla olabilirdi (Günaltay, 2002: 195; Ateş, 1996: 380-84).

4. Geleneksel Aile Kurumuna Ait İki Kavram: *Hilf ve Mu'âhât*

Daha önce sözleşme kültürü başlığı altında *hilfe* değindiğimizden, bu konuyu tekrar etmek istemiyoruz. Ancak konumuz açısından yani aileye katılım yönüne değinmek gerekirse *hilf* ile kişi esir düştüğünde fidye veremediği zaman *hay*'ın damgasıyla damgalanır ve o *halîf* sıfatıyla *hay*ın bireyi olurdu. *De'iy*'den farkı, onun gibi miras hakkı olmakla birlikte, öldürüldüğünde diyeti *hay* fertleri gibi tam olmazdı, diğerinin yarısı olurdu. Ayrıca *hilf* fertler arası değil "*hay*"lar ve kabileler arası da olurdu. Burada aileye katılım ve mirastan daha çok himaye ve kabileler arası ittifak kurma açısından bir işlev söz konusu idi.

Geniş kabilelerde gelenek, kimseye itaat etmeden başlı başına özgür olarak yaşamak ve askeri gücü sayesinde üyelerinin güvenliğini sağlamaktır. Şayet bir kabilenin işleri kötü gider ve sayıca azalırsa kendini yeterince savunamaz. Güçlü bir kabilenin korumasına girmelidir. O zaman güçlü olan kabileye bağımlı ve aşağı bir konumda olacaktır. Bu durum genelde zamanla asimile olma sonucunu doğurmuştur. Güçler ortak olduğunda kabileler *hilf* vasıtası ile bir konfederasyon ya da ittifak kurarak geçici veya sürekli olarak birleşebilirlerdi. Bu sistem bir tür güvenlik kurumu[4] idi. Böylelikle kabile üyelerinden veya diğer kabilelerden gelecek misillemeler engellenmeye çalışılırdı (Watt, 1961: 146). Bu güvenlik sistemi, klan içerisindeki bir bireye veya ittifaka dâhil bir klan ya da kabileye do-

4 Burada *hilfe* benzeyen diğer bir güvenlik ve himaye kurumu olan *civar*'a değinmek gereklidir. Herhangi bir haksızlık ve zorda bırakıcı bir uygulama ile karşı karşıya kalan ya da bu endişeyi taşıyan kişi, aile ya da klan/kabile, bunu engelleyebilecek güçte olanlardan himaye talebinde bulunur bu himayenin kabulü ise herkesin önünde ilan edilirdi. *Civar* kurumu aile veya klanın kan bağı dışındaki genişlemesinden ve mirasa ortaklıktan ziyade kişinin ya da grubun güvenliğinin sağlanması ile alakalı idi. *Hilf* ve *mu'âhât*ta ise akrabalık ve mirasa ortak olma söz konusudur. Hz. Muhammed *civar* kurumunu zor durumda kaldığı Taif dönüşünde kullanmıştır. Civar uygulamasını Kuran da kabul ederek müminlere yeri geldiğinde uygulamak üzere önermiştir (Tevbe, 9/6).

kunmayı imkânsız kılıyordu. Çünkü bir bireye yapılan kötülük veya eziyet bütün kabileye, yine ittifak içindeki bir kabileye yapılan kötülük de bütün ittifak dâhilindeki kabilelere yapılmış sayılıyordu. Soy, *hilf* (ittifak), *civâr-velâ* (sığınma) vb. aracılığıyla bir kabileye mensup kişiye veya bir kabile grubuna/ittifakına mensup klan ya da kabileye yapılan saldırı kapsamlı bir iç savaşın fitilini ateşlemek demekti. Bu sayede kişi ve kabilelerin güvenliği sağlanabiliyordu. Örneğin bu kabile içi güvenlik sistemi sayesinde, İslam'a çok şiddetle karşı çıkanlar, (son gayret olarak gerçekleştirilen Hicret öncesi bir teşebbüsü saymazsak) onun liderini ortadan kaldırmaya cesaret edememişlerdir. Sadece güvenlik sistemine dâhil olamayan köle ve azatlılara eziyet edebilmişlerdir.

Genelde *mu'âhât* (kardeşleştirme), *hilf*in devamı bir uygulama sayılsa da Günaltay, *mu'âhâtı hilf*e benzeyen ve kan bağı olmayan kişilerle akrabalık kurulabilen bir uygulama olarak değerlendirmektedir (Günaltay, 2002: 195). *Mu'âhat* geleneğine göre bir kişi yabancı biriyle kardeşleşirse ona hakiki kardeş gözüyle bakılır, karşılıklı olarak birbirlerinin miraslarına da konabilirlerdi. Veraset hakkı, karşılıklı yardım ve intikam almak mecburiyeti gibi kardeşliğin zaruri olan yükümlülükleri, istilhâk yoluyla *haya* giren fertlere de şamildi. Ayrıca bu İslam öncesi geleneğe göre, aralarında kardeşlik/*mu'âhât* sözleşmesi yapan iki kişinin malları yanında eşlerine de (çok eşli evlilik söz konusu idi) müştereken sahip olma gibi ilkel topluluklarda görülen komünal yaşam tarzına ait bir uygulama da söz konusu idi (Günaltay, 2002: 198).

Görüldüğü gibi Hz. Muhammed (sav) zamanında, her ne kadar klan (*hay*) ve kabileler kan bağına göre işlese de, ortak nesilden gelmeyen kişilerin kabileyle bağlantısı vardı ve sayıları hiç de az sayılmazdı (Watt, 1961: 146). Bazıları geçici, bazıları ise sürekli idi. Her iki grup da, özellikle sürekli bulunanlar klan/kabile üyesi ile evlilik yapıp, ister kadın ister erkek nesil çizgisine bağlı olsun, kabilenin diğer normal üyeleri gibi

bir kabile insanı olmaktaydılar. Bunlar da kan bağı ile kabileye bağlı olanlar gibi korunurlardı. Burada karışık bir soy kütüğü söz konusudur. Bu durum sonraki toplumsal ilişkileri açıklayıcı niteliktedir.

5. Yerel ile Evrensel Olan Arasında Bir Geçiş Organizasyonu Olarak Kardeşleştirme

Bütün bunlardan hareketle Kardeşleştirme/*mu'âhât* olayına bakarsak, *onun geleneksel kabile ilişkilerinin (hem isim hem içerik olarak) bir yansıması olduğunu görürüz*. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Medine'nin ilk dönem kargaşa ortamında Muhacir ve Ensar gruplarının bütünleşebilmeleri için İslam öncesi uygulanan kabile dayanışmasından yararlanılmış, en önemli ve en köklü toplumsallaşma aracı olan aile kurumunun bir öğesi, yani aynı soydan olmayanları aileye/klana dâhil etme mekanizması olan *hilf* ve *mu'âhât* uygulaması devreye sokulmuştur. *Yeniden bir toplum inşa etmede yeni dinin öğretileri yanında eski kabile geleneğinden de yardım alınmıştır*. Başka bir deyişle bu olayda yeni din olan İslam'ın rolü yanında ondan önceki sosyo-kültürel yapının etkisi de söz konusudur.

Bu problem, çalışmanın başında değinildiği gibi, din sosyolojisinde "doğal ve sırf dini gruplar" kavramlaştırımı altında ele alınmaktadır. Kısaca hatırlamak gerekirse, üyelerinin birbirine kan veya evlilik (aile), komşuluk ve arkadaşlık gibi doğal ve organik bağlarla bağlı bulunduğu sosyal grupların dinin taşıyıcısı olduğu, dini ve toplumsal durumun çakıştığı gruplara "doğal dini gruplar" denir. Burada aynı organik topluluğa mensup kimseler, aynı zamanda doğal olarak dini inançları paylaşırlar ve ortak dini faaliyetler ve merasimlere katılma yoluyla birbirlerine sıkıca kaynaşırlar. Sırf dini gruplarda ise, üyelerini birbirine bağlayan temel bağ dindir. Bu durum, dinin sosyal hayatta doğal topluluklar dışında ve onlardan tamamen farklı yeni bazı topluluk şekillerini yaratabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır (Bodur, 1989: 43). Din sosyolojisinde bu iki dini grup şekli, iki ayrı dini-toplumsal durumu ifade ettiği gibi, aynı

zamanda doğrudan doğruya birbirini takip eden iki safhaya da işaret etmektedir (Freyer, 1964: 39). Şüphesiz bu iki safhalı ayrım mutlak değildir (Günay, 1998: 239). Bazen bir toplumda sadece birisi olabilir. Ancak belirttiğimiz gibi ikisinin birbirini takip ettiği durumlar da olabilir. Nitekim Mensching'e göre evrensel din, bireye hitap eden ve büyük şahsiyetler tarafından kurulan bir din olarak topluluk özelliği gösteren belli bir organik birliğin çözülmesi olayına dayanır (Mensching, 1994: 132).

Bu safhalar arası geçişler şüphesiz ansızın olmaz. Doğal ve dini bağların kesiştiği veya doğal ya da dini özelliklerin tam anlamıyla söz konusu olmadığı durumlar da olabilir. Kardeşleştirme örneği böyle bir niteliğe sahip görünüyor. Burada kabile sistemine ait özellikler söz konusu olsa da sırf kabilesel bir organizasyondan bahsedilemez. Çünkü Müslümanlar zaten İslam'ı tercih ederek klanlarına yabancılaşmışlar, hicretle de bütün kabile bağlarından kopmuşlardı. İslam ve eski dini yapı arasındaki farklılık çok açıktır. Ayrıca, sırf dini grup niteliklerine tamamen uyan bir organizasyon niteliğine de sahip sayılmaz. Çünkü yukarıda açıkladığımız gibi topluluğun örgütleniş tarzı, evrensel niteliğe sahip yeni dinin ilke ve zihniyetini içermekle birlikte, geleneksel kabile organizasyonuna ait formlara da sahipti. Başka bir deyişle kardeşleştirme olayı, hem "doğal" hem de "sırf dini" yani yüksek, evrensel dinlere ait niteliklere sahiptir. Bu durum kardeşleştirme olayının "ikili karaktere" sahip olduğunu göstermektedir.

Kardeşleştirmenin bu ikili özelliğinin zor bir dönemden geçen Müslüman topluluğun yapısal anlamda birliğini sağlamada işlevsel rolü olmuştur. Çünkü "doğal ile dini bağların kesiştiği gruplarda grup içi ahenk güçlüdür, eksiksizdir. Sosyal ve dini faktörler mükemmel bir karışım meydana getirir" (Wach, 1995: 147). Dolayısıyla her ikisinin söz konusu olduğu durumlarda bütünleşme daha güçlü olacaktır.

Taraftarlarının sosyal yaşamını bütünleştirmede İslam'ın büyük başarı gösterdiği genelde ifade edilmektedir. İlk Müslüman

topluluğun oluşumunda dini temel yanında sosyal bir yapı da söz konusu idi. Watt'a göre başarı sadece bir yapı oluşturmak değildi. Ayrıca kabileye ait değer nitelikli bazı tutum ve davranışları kendisine katabilmesi, içselleştirmesi idi (Watt, 1961: 175). Kabile üyeleri arasındaki kardeşlik duygusundan doğan bu tarz bir tutum Müslüman topluluğun üyeleri arasındaki güçlü kardeşlik duygusuna yol açmış görünmektedir.

Görüldüğü gibi ilk Müslüman topluluğun sosyalleşmesinde doğal kabilesel formlar etkili olmuştur. Bu formlar sayesinde daha sağlam bir bütünleşmenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Ancak burada dinin kendi içinde bir mekanizma kurarak "din kardeşliği" kavramını geliştirdiğini (Hucurat, 49/10) belirtmek gerekir. Genelde bütün evrensel dinler ve bunların oluşturduğu sırf dini gruplar, bizzat dinden kaynaklanan bir bağla üyelerini bir arada tutacak, onları din kardeşliği bağıyla bağlayacak mekanizmalar geliştirmektedirler. Zaten evrensel dinle ortaya çıkan yeni inanç ve anlayış tarzı, belli bir toplumsal organizasyonu gerekli kılacaktır. Bu sebeple evrensel dinlerde "din kardeşliği" esasına dayanan sırf dini gruplar ortaya çıkmaktadır. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz, evrensel, yüksek bir din olarak İslamiyet'in doğuşu sırasında, kendi topluluğunu oluştururken, özellikle kardeşleştirme örneğinde, hem dini hem de geleneksel, doğal formların kullanılmasıdır. Değilse yeni dinin topluluk oluşturucu işlevi çok açık biçimde mevcuttur ve bu gücü sayesinde Mekke'de bütün zorluklara rağmen küçük de olsa bir "din kardeşliği" cemaatı oluşturulmuştur.[5] Bu sebeple Mekke döneminde davette esas rolü "inanç"ın, Medine de ise, bu inanç yanında esas rolü, özellikle doğuş döneminde "kabile"nin oynadığı ifade edilmektedir (Watt, 1961: 147; Câbirî: 1997: 99).

Bu durum kardeşleştirme olayı yanında Medine vesikası diye adlandırılan sözleşmeler zincirindeki antlaşma maddelerinde de görülebilir. Bu ifadelerde, Muhacirlerin güvenlikle alakalı

5 Toplumsal dayanışmanın oluşturulması ve birlik sağlanmasında İslamın işlevselliği (*tevhid, nusret, zekat, îsâr* kavramları vb.) ve iç dinamikleri hakkında geniş bilgi için bkz: Günay, 1998: 316; Bayyiğit, 1994: 158; Durmuş, 2003.

konuda kan bağı grubu gibi işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, bir Muhacirin kan diyetini ödemede bütün Muhacirler ortak sorumluluğa sahiptiler. Muhacirler sözleşmelerde tek klan hükmünde idiler ve adları da "Kureyşli Muhacirler" olarak geçmekte idi. Bunlar tek bir klan hükmünde olarak diğer sekiz Medine klanı ile ittifak halinde idi. Bu dokuz grup bir diğerini saldırılardan (özellikle Mekkelilerden) korumak için birlik içinde oldular. Bu nedenle Hz. Muhammed Medine'ye gittiğinde oluşan yeni siyasi yapının biçimsel olarak geleneksel çizgide inşa olduğu söylenebilir. Ancak bir farkla ki, kabile denilen bu sosyal yapı, artık kandaşlığa bağlı ve dışa kapalı mahiyette bırakılmayarak yepyeni bir fikri sisteme de bağlanıyordu. Bu yeni "kabile" anlayışına göre, sosyal yapı tamamen bireyin rıza ve iradesine dayalı dinamik bir organizasyon haline dönüştürülmüştü (bkz. Hamidullah, 1991: 192; Watt, 1961: 147).

Dolayısıyla yerel, geleneksel etkilerden bahsetmek dini etkilerin göz ardı edildiği anlamına gelmemelidir. Bu durum din sosyolojisinde bir postüla olarak kabul gören din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, yerel ve doğal formlar bazı durumlarda sırf dini gruplarda da etkili olabilmektedir (Günay, 1998: 318).

Ancak toplumsal ahengin anlamı ile dini ahengin anlamını karıştırmamak gerekir. Dini durumda kişiler arası ilişkiler ikincildir, önemli olan Tanrıyla birlikteliktir ve dini bütünleşmenin üzerinde oturduğu temel budur. Topluluğun siyasi ve sosyal yapısının evrimi ve değişmeleri ve bunların geleneksel dinden ortaya çıkardığı etkiler yanında, ayrıca bağımsız dini gelişmeyi de hesaba katmak gerekir. Dini deneyimin kendine has bir diyalektiği vardır. Sosyal ve siyasal etkinliklerle dini etkinlikler arasındaki sıkı benzerlik ve karşılıklı iç içe girmişlik durumu söz konusu olsa da, din bizzat kendisi için farklı ve bağımsız gelişimini korur (Wach, 1995: 147, 154). Bu sebeple Hz. Muhammed'in (sav) eski toplumdan farklı yeni inançlara

sahip bilinçli bireylerden müteşekkil yeni bir ünitenin oluşumunu hedeflediğini belirtmek gereklidir. Farklı klan ve kabilelerden müteşekkil yeni bir topluluğun bütünleşmesinde etkin faktör Hz. Muhammed'in (sav) Medine'de bulunuşu ve Kur'an mesajını ileten elçi olarak tanınması idi. Otoritesinin ve prestijinin altında yatan dini temel, rakip kandaş gruplar arası çatışmaların üstüne çıkmasını sağlıyordu. Bunun yanı sıra kişisel beceri ve yöneticilik kabiliyeti de başarısında etkili idi (Watt, 1961: 59). Bu yöneticilik kabiliyeti sayesinde Hz. Muhammed'in (sav), Medine'nin ilk dönemki kaos ortamında farklı klanlar arasında bütünleşmeyi sağlayabilmek için *kabilesel formları da sisteme dahil edip düzeni sağladığı ve sağlam bir yapı oluşturduğu* söylenebilir.

6. Evrensel Din İçindeki "Doğal Dini Form"a Bir Örnek: Kardeşleştirme ve Abdurrahman bn. Avf Olayı

Eski toplum yapısına ait doğal formların kardeşleştirme örneğinde çok belirgin olarak mevcut olmasının sebebinin, Medine'nin ilk döneminde Müslüman topluluğun kapalı ve küçük bir topluluk (*community*) olması ile yakın ilişkisi vardır. Kardeşleştirme (*mu'âhât*) gibi kurumlar kapalı toplumlar için daha uygundur. Medine'deki sosyal yapı zamanla genişleyince bu uygulama bazı açılardan değişikliğe uğramıştır. Çünkü toplumsal yapı genişledikçe kardeşleştirme gibi uygulamaları yapmak mümkün değildir. Kardeşleştirme örneği birincil toplum tipine uygun olduğundan, İslam tarihinde bazı küçük dini toplulukların bu uygulamayı örnek alıp dayanışma ve bütünleşmeleri için kullanmaları dikkat çekicidir. Örneğin Alevilik, musahip kurumuyla bu örneği kendi iç dayanışmasını kuvvetlendirmek amacıyla kullanmaktadır. Musahiplik iki kişi ya da ailenin, kendi deyimleri ile "canı cana malı mala katarak" kardeş olmasıdır (Cebecioğlu, 1997: 518). Musahiplik, bu iki birey ya da ailenin, sosyolojik anlamda toplumsal ve grupsal sözleşmeye dayanarak, dini bir ritüelin yerine getirilmesi ve dayanışma birliği kurması sağlanmaktadır (Cengiz, 2000: 142). Alevilikte merkezi

önemi olan bu kurum, Alevilerce Medine'deki kardeşleştirme olayına dayandırılır ve iniş sebebi bu olay olan ayetler de kurumun varlığına dini delil olarak gösterilir.[6]

Kardeşleştirmenin küçük topluluklara has bir uygulama oluşu, komünal (ortak) yaşamdan bazı örneklerin onda mevcut olup olmadığı problemini ortaya çıkarmaktadır. Mülkiyet ve ailede (eş ve mirasta) ortaklık gibi konular sebebiyle, Medine'de gerçekleştirilen kardeşleştirmede sanki komünal bir yaşam söz konusu imiş gibi bir izlenim ilk başlarda doğabilir. Ancak dikkat edildiğinde bunun mümkün olmadığı görülecektir. Ensar'ın, zor durumda kalan Muhacirlere hurma arazilerini paylaşma teklifi yaptıkları rivayetlerde geçmektedir (Buhari, Kitâbu'l Mezara'at, 2172; Şibli, 1977: I/208). Fakat Hz. Muhammed (sav) bu teklifi reddetmiş mülkiyetin kendilerine ait olması gerektiğini söyleyerek, birlikte çalışıp üründe, kazançta ortaklık yapmalarını salık vermiştir. Yine meşhur rivayetteki (Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 3; Nikâh, 68) Sa'd bn. Ebî Reb'i'nin, kardeşliği Abdurrahman b. Avf'a malının yarısını önermesi ve iki eşinden birisini boşayıp kendisine nikâhlamak istemesini ise Abdurrahman bn. Avf kabul edilebilir bir teklif olarak görmemiştir.

Kaynaklarda çokça zikredilen bu olaydan Hz. Peygamberin haberinin olmayışı da ayrıca önemlidir. Yine yukarıda değindiğimiz mirasta ortaklığın ise pratikte tatbikine rağmen sınırlı bir etkisi vardı. Ancak, kardeşler arasındaki bağı kuvvetlendirici etkisini belirtmek gerekir. Fakat mirasın ortak kılındığına sırf bu durum yeterli bir açıklama olamaz. Sebep büyük ihtimalle eski *hilf - mu'âhât* geleneğinin etkisidir. Bu uygulamalarda kardeşler mirasa ortak oluyordu. Ancak, sorunlara sebep olduğundan kısa süre sonra bunun Kuran'ı Kerim emri ile (Enfal, 8/72–75) kaldırıldığını görüyoruz. Bütün bunlar, kardeşleştirmede komünal (ortak) bir yaşamın varlığına delil olamaz kanaatindeyiz. Başlarda Ensar'ın, aralarında bir peygamberin

6 Musahiplik kurumunun, Kardeşleştirme olayına ve Kuran'dan bazı ayetlere dayandırılması konusunda "içeriden" bir değerlendirme için bkz. Onarlı, 1998; Kaygusuz, 2005.

bulunması, Onu ve diğer Müslümanları koruma gibi duyguların verdiği şeref ve coşku arasında her şeyi paylaşma gibi bir eğilime girdikleri anlaşılıyor. Yeni bir fikrin etrafında toplanan kitlesel oluşumlarda her şeyini paylaşma, feda etme gibi duygular ortaya çıkabilir. Ancak bunun ileri boyutlarda ve uzun süreli olması mümkün olmayıp insan doğasına da aykırıdır. Hz. Muhammed'in (sav) arazi mallarının ortak mülkiyetine bu sebeple karşı çıktığı söylenebilir. Abdurrahman b. Avf örneği ise tekil bir uygulama olup, bu örnekten hem Hz. Peygamber haberdar olmamış hem de Abdurrahman b. Avf eski geleneklerin etkisi ve yeni durumun sıcak coşkusu içerisinde yapılan teklifi kabul etmemiştir.

Sonuç

Bu çalışmada, İslam ve toplum ilişkileri teorik ve uygulamalı bir perspektif içinde ele alınmıştır. Bu bağlamda bu ilişkiyi en iyi yansıtan bir örnek olması ve ilk Müslüman toplumun oluşumunu da ifade etmesi açılarından Kardeşleştirme () olayı üzerinde durulmuştur. Kardeşleştirme () araştırmacıların fazla dikkatini çekmeyen bir konu olsa da aslında farklı yönleriyle ele alınması gereken önemli bir olaydır. Çalışmamızda Kardeşleştirme olgusu, İslam'ın, üzerinde inşa olduğu sosyo-kültürel yapı ile etkileşimi bağlamında incelenmiştir. Kardeşleştirme, din sosyolojisinin temel postülalarından olan din – toplum etkileşimine, dinin toplumsal yapıda kıvrımlanarak nasıl yol aldığına, İslam'ın toplumsallaşmasına, dinin toplumsal gruplarda nasıl tezahür ettiğine, sırf dini gruplardaki doğal bağların etkisinin devamına iyi bir örnektir. Bir dinin oluşumu sadece dini metinlerin dünyayı ya da toplumu tek yönlü dönüştürmesi süreci değildir. Din aynı zamanda, ilk dini grubun oluşumundan itibaren sosyo-kültürel etkenlerle karşılıklı etkileşimlerin de bir sonucudur. Ancak belirtmek gerekir ki, bu onu insanüstü, aşkın bir takım özelliklerinin olmadığı anlamına anlaşılmamalıdır.

Evrensel nitelikli yeni dinin ilkelerine göre bir toplum oluşturulurken, yeni kurulan topluluğun birlik ve dayanışmasının

sağlanması ve "yeniden sosyalleşmenin" gerçekleşebilmesi için o topluluğun önceki sosyo-kültürel öğelerinden de faydalanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber, yeni toplumun oluşumunda İslami öğeler yanında doğal/yerel formları da kullanmıştır. Bu anlamda kardeşleştirme örneği, sırf dini gruplarda doğal grupların etkisi bağlamında bir ideal örnek olaydır.

Kardeşleştirmenin yapıldığı döneme bakılırsa çok önemli bir değişim ve oluşum sürecinden geçildiği görülür. Bu süreçte, farklı sosyal, kültürel ve ekonomik koşullardan gelen grupların bütünleşebilmesi için, yeni dinin "bütün inananların kardeş olduğu" ilkesi yanında "kabile dayanışması"ndan da yararlanılmış, bunun için de en önemli toplumsallaşma aracı olan "aile kurumu"nun bir öğesi olan *hilf* ve *mu'âhât* mekanizması devreye sokulmuştur. Böylelikle, yeni toplumun üyelerinin, maniple olmadan ve bir iç çatışmaya meydan vermeden birlik içerisinde yaşaması sağlanmıştır.

Bu anlamda kardeşleştirme örneği, Müslüman topluluğun zor durumlarda dayanışma ve bütünleşmelerini sağlamak, toplumsallaşmalarını tamamlamak üzere kullandıkları bir "geçiş organizasyonu" olarak işlev görmüştür. Çok güçlü bir dayanışma kabiliyetine sahip olan bu toplumsal mekanizma sayesinde ani sosyal değişimin buhransız olması sağlanmış, bu tip dönemlerde çıkması muhtemel olan toplumsal çözülmelerin de önüne geçilmiştir.

Kardeşleştirme, yavaş yavaş etkisini kaybetmeye yüz tutan kabilecilikten bölgesel organizasyona; yine artık etkisini kaybetmeye başlamış doğal topluluktan sırf dini zemin üzerinde oluşacak olan bölgesel ölçekli bir oluşuma yönelişte bir geçiş formu olma işlevi görmüştür. Kardeşleştirme bu anlamda kabile temelinde bir organizasyon olsa da onu aşan özelliklere sahip görünmektedir. Bu sebeple bu uygulama bazı açılardan değişikliğe hatta dönüşüme uğramış fakat kanaatimize göre bütün etkileri ile ortadan kalkmamıştır.

Hz. Muhammed (sav) Medine'deki yeni toplumu parçalı bir sosyal yapı içerisinden çıkarmıştır. Farklı mekân ve klanlardan, hatta bölgelerden gelen nüfustan, yeni bir inanmışlar topluluğunu başlangıçta bir denge üzerine oturtmuştur. Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik üzerine kurulan bu dengeyi Hz. Muhammed (sav) toplumsal yapının devamı açısından ölene dek gözetmek durumunda kalmış, ana toplumsal yapıyı bu iki unsur üzerine kurmuştur.

Bu süreçte Hz. Peygamber'in, savaş ve çatışmadan ziyade sözleşmelerle hareket ettiğini vurgulamak gerekir. Savaş, sözleşmelere uyulmaması durumunda söz konusu olmuştur. Çalışmamızda geniş olarak değindiğimiz bu konunun, İslam'ın "bir savaşçı dini olup olmadığı" ya da "İslam'ın bir savaşçı grubun etkisinde geliştiği" şeklindeki önyargılara güzel bir cevap olacağı kanaatindeyiz. İslam, insanlar arasındaki ilişkilerde "barışı" esas almış, savaşı ise "arızi bir durum" olarak görüp, sadece Müslümanlara yönelik bir "saldırı" söz konusu olduğu durumda meşru saymıştır.

Kaynakça

Ahmed Cevdet (1985). *Kısas-ı Enbiya*, (Haz. M. İz), I-V, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Aksu, Zahid, (2005). *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, (Doçentlik tezi), İlahiyat Yayınları, Ankara.

Algül, Hüseyin (1986). *İslam Tarihi*, Gonca Yayınları, İstanbul.

Algül, Hüseyin (1998). "Evs", *İA*, XI, TDV İSAM, İstanbul, s. 542.

Aron, Raymond (1989). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. K. Alemdar), 2. Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Arslan, Ahmet (1994). *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları. Ankara.

Atalay, Orhan (1999). *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul.

Ateş, Abdurrahman (2002) *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu (Yayımlanmış doktora tezi)*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Ateş, Ali Osman (1996). *İslama Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Ateş, Süleyman (1995). *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, I-VI, Milliyet Yayınları, İstanbul

Aydın M. Akif, (1991). "Anayasa", *İA*, c. III, TDV İSAM, İstanbul, s. 153-164.

Aydın Mustafa (2001). *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenişi*, 2. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul.

Bayyiğit, Mehmet (1994). "Dinin Ferdi ve Sosyal Rolü Üzerine Genelleme", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, s. 153-161.

Berkes, Niyazi (1958). "Review of The Social Structure of Islam By Reuben Levy", *The Journal of Religion*, XXXVIII, No 1, s. 80-81.

Beydâvî, Nâsuriddin Ebî Said (Tsz.). *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, I-II, Dersaadet Kitabevi, İstanbul.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan (1985). *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul.

Bodur, H. Ezber (1989). "Beşeri ve Semavi Dinlerde Gruplar", *Din Öğretimi Dergisi*,MEB, S. 20, s. 43-58

Bodur, H. Ezber (1994). *Toplumsal Gerçekliğe Sosyolojik Yaklaşım*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum.

Bouthol, Gaston, (1985). *Zihniyetler*, Çev. S. Evrim, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Bozkurt, Veysel (2005). *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Aktüel Yayınları, İstanbul.

Buhl, Fr. (1997a). "Muhammed", *İA*, c. VIII, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 461-2.

Buhl, Fr. (1997b). "Muhâcirûn", *İA*, c. XIII, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 452-3

Burke, Peter (1994). *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara.

Câbirî, Muhammed A. (1997). *İslam'da Siyasal Akıl*, (Çev. V. Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Cebecioğlu, Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Musahip Maddesi, Rehber Basın Yayın Organizasyon, Ankara.

Cengiz, R. (2000). *Çam İçi Beldesinde Dini Hayat Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, F.Ü. S.B.E. Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Elazığ.

de Vaux, Carra (1997). "Hicret", *İA*, c. V, MEB Yayınları, Eskişehir, 476-8.

Derveze, İzzet (1998). *Et- Tefsîru'l Hadîs*, (Çev. M. Önder ve diğerleri), Ekin Yayınları, İstanbul.

Dihlevi, Şah Veliyyullah, (1994) *Hüccetullah'il Bâliğa*, (Çev. M. Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul

Dönmezer, Sulhi (1982). *Sosyoloji*, 8. Basım, Savaş Yayınları, Ankara.

Duman, Fatih (2006). *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'andaki Yeri*, KSÜ SBE, YL Tezi, KahramanMaraş

Durkheim, Emile (1984), *The Division of Labor in Society*, NewYork: The Free Press.

Durmuş, Zülfikar (2003). "Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kuran'ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, S. 1, s. 17–27.

Eliade, M. (1991). Kutsal ve Dindışı, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları

Elibol, S. (1993). *Felsefeye Giriş*, Sek Yayınları, Ankara.

Er, İzzet (1990). "Sosyal Çözülme", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, I-III, Risale Yayınları, İstanbul.

Er, İzzet (1998). "Muhacirlerin Medine'ye İntibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri", *Din Sosyolojisi* içinde, s. 146-168, Akçağ Yayınları, Ankara.

Ergun, Doğan (1982). *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem sorunları*, Der Yayınları, İstanbul.

Eroğlu, Feyzullah (1996). *Davranış Bilimleri*, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul.

Es'ad, Mahmud (1983). *İslam Tarihi Tarih-i Dîn-i İslam*, (Çev. A.L. Kazancı-O. Kazancı), Marifet Yayınları, İstanbul.

Esed, Muhammed (1996). *Kur'an Mesajı/Meal-Tefsir*, (Çev. C. Koytak-A. Ertürk), I-III, İşaret Yayınları, İstanbul.

Fayda, Mustafa, (1993), "Cahiliye", *DİA*, İstanbul, c. VII, s. 17-19.

Fazlurrahman (1992). *İslam*, (Çev. M. Dağ-M. Aydın), 2. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara.

Fichter, Joseph (tsz.). *Sosyoloji Nedir,* (Çev. N. Çelebi), Toplum Kitabevi, Konya.

Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi,* (Çev. H. Kalpsüz), Ankara.

Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed*, Yale Un. Press, New Heaven and London.

Gibb, Hamilton A.R. (1963). "The Community in Islamic History", *Proceeding of American Philosophical Society*, vol. 108. (aktaran, İzutsu, 1975)

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self Identity- Self and Society in the Late Modern Age*, Basil Blackwell.

Giddens, Antony. (1994). *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. E. Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Gil, Moshe (1974). "The Constitution of Medina: a Reconsideration", *Israel Oriental Studies*, 4: 44-66.

Goldziher, Ignaz (1967). *Muslim Societies* (Trans. C.R. Barber & S.M. Stern), George Alen & Unwin.

Günaltay, Şemseddin (2002), "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Çeşitleri", *Marife,* (Yay. Hz. C. Zorlu), 1 (3), s. 189-199.

Günay, Ünver (1982). "J.P. Charney'in "Sociologie Religieuse de Islam", Paris Sindbad 1977 Eserinin Tanıtımı", *AÜİFD*, S. 5, s. 245-7, Erzurum.

Günay, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Hamidullah, Muhammed (1941). "The First Written Constitution in the World", *Islamic Review*, August-November, 296-303.

Hamidullah, Muhammed (1962). *İslamın Hukuk İlmine Yardımları*, (Çev. S. Tuğ), İstanbul.

Hamidullah, Muhammed (1986). "Hz. Muhammed Gayri Müslimlere Nasıl Davrandı", *İlim ve Sanat,* (Çev. S. Seyfi), II, s. 12-18. Ankara.

Hamidullah, Muhammed (1991). *İslam Peygamberi*, I-II, (Çev. S. Tuğ), 5. Baskı, İrfan Yayıncılık, İstanbul.

Hamidullah, Muhammed (1997). *el-Vesaiku's-Siyasiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri,* (Çev. V. Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Hatiboğlu, Mehmet (1967). *Hazreti Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi – İçtimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Doçentlik tezi. Ankara.

Havva, Said (1991). *El Esas Fi's Sünne*, Çev. Kurul, Aksa Yayınları, İstanbul.

Hizmetli, Sabri (1991). *İslam Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara.

Hobbes, Thomas (1993). *Leviathan,* Çev. S. Lin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hodgson, Marshall G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni*, I-III, (Ed. M. Karabaşoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul

İbn Cevzî, Ebü'l Ferec Abdurrahman (1986). *Zâdül Mesîr fî İlmi't Tefsîr*, Beyrut.

İbn Habîb, Muhammed (1942). *Kitâbü'l Muhabber,* (Tahk. E. Lichtenstäter), Haydarâbat.

İbn Haldun (1988). *Mukaddime*, I-II, (Çev. S. Uludağ), 2. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul.

İbn Hanbel (1982). *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları , İstanbul.

İbn Hişam (1985). *İslam Tarihi: Siret-i İbn Hişam*, I-IV, (Çev. H. Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul.

İbn Kayyım el-Cevziyye (1990). *Zâd'ul Meâd*, I-IV, (Çev. M. Can), Cantaş Yayınları, İstanbul.

İbn Kesir, Ebu'l Fidâ (1977). *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, 2. Baskı, Beyrut.

İbn Kesir, Ebu'l Fidâ (1993). *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (Çev. B. Karlığa -B. Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul.

İbn Kuteybe, (1969). El-Maarif, Haz. T. Ukkaşe, Dâru'l Maârif, Kahire.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah, Muhammed (1985). *Et-Tabakâtü'l Kübrâ,* I-VIII, Beyrut.

İbn Seyyidinnâs (1992). *Uyûnu'l Eser fî Fünûni'l – Meğâzî ve-Siyer,* I-II, (Tahk. M. El-Hadravî), Beyrut.

İzutsu, Toshihiko (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Kevser Yayınları, Ankara.

Kaetani, Leone (1924). *İslâm Tarihi*, III, Tanin Matbaası, İstanbul.

Kandehlevi, M. Yusuf (1990). *Hayâtü's Sahâbe: Peygamberimiz ve İlk Müslümanlar*, Divan Yayınları, İstanbul.

Karaman, Hayrettin (1991). "Asabe", *İA*, C. III, TDV İSAM Yayınları İstanbul, s. 452-3.

Kaygusuz, İsmail (2005). "İnançsal ve Toplumsal Akrabalık: Musahiplik", *www.alewiten.com*. Erişim, Mayıs 2005.

Keskioğlu O. & Berki, A.H. (1988). *Hz. Muhammed ve Hayatı*, 12. Baskı, DİB Yayınları, Ankara.

Kıray, Mübeccel B. (1974). "Sosyal Yapı ve Nüfus Etkileşimi", *Âmme İdaresi Dergisi*, TODAİ, VII, S. 4, s. 3-10.

Kıray, Mübeccel B. (2000). *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, 3. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Kızılçelik Sezgin (2000). *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yayıncılık, Ankara.

Köksal, Mustafa Âsım. (1981). *İslâm tarihi Hz. Muhammed (as.) ve İslamiyet*, Şâmil Yayınevi, İstanbul.

Kurt, Abdurrahman (2000). "Sosyal Güven ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, 9, s. 277-289.

Kurtübî, Muhammed İbn Ahmed (1998). *El- Câmi'ul Ahkâmi'l Kur'ân*, I-X, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut.

Küçük, Abdurrahman (1988). "Ahid", *İA*, c. I, TDV İSAM, İstanbul, s. 532-533.

Küçükeskici, Mustafa (1999). *Hz.Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, S.Ü. SBE. Yayımlanmamış Doktora tezi, Konya.

Lapidus, Ira M. (1997). *İslam Toplumları Tarihi*, (Çev. Y. Aktay), I, İletişim Yayınları, İstanbul.

Lichtenstäter, I. (1942). "Fraternization (*Mu'ākhāh*) in Early Islamic Society", *Islamic Culture*, 16, 47-52.

Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Mensching, Gustav (1994). *Dini Sosyoloji*, Çev. M. Aydın, Tekin Kitabevi Konya.

Mensching, Gustav (2006). İslam'ın Sosyolojisi, *İslami Araştırmalar*, (Çev. A. Çekin), XIX, 4, 559–574.

Mills, C. Wrigt (1979). *Tomlumbilimsel Düşün*, Çev. Ü. Oskay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Miras, Kamil (1981). *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XIII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara.

Nasr, S. Hüseyin (2002). *İslam'ın Kalbi*, Gelenek Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Nisbet, Robert (1974). *The Sociology of Emile Durkheim*, NewYork: Oxford Univercity Press.

Nöldeke, Th. (1909). *Geschichte des Qorans*, 2. Aufl. Vollig umgearb. Von Fr. Schwally, vol. I. Leibzig. (Aktaran, Simon, 1989).

Onarlı, İsmail (1998). "Medine Vesikası ve Alevilik", *Kervan Dergisi*, S. 66, İstanbul.

Önkal, Ahmet (1981). *Resûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, Konya.

Özkuyumcu, N. (1998). "Hilf", *İA*, c. XVIII, TDV İSAM, İstanbul, s. 29-30.

Öztürk, M. (2011). "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı: Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiye Örneği", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 2: 43-104.

Paret, R. (1971). *Der Qoran: Kommanter und Konkordanz*. Stuttgart-Berlin-Cologne-Mainz. (Aktaran, Simon, 1989).

Reckendorf H. (1997). "Ensar", *İA*, c. IV, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 277.

Reckendorf, H. (1997). "Evs", *İA*, c. IV, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 419.

Rousseau, Jean-Jacques (1986). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul.

Rousseau, Jean-Jacques (1999). *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. V. Günyol), Adam Yayınları, İstanbul.

Sarıçam, İbrahim, (2003). *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Serjeant, R. B. (1964). "The Constitution of Medina", *The Islamic Quartely*, 8, 1-2: 47-52.

Serjeant, R. B. (1994). "Sünnet Camiâsı, Yesrib Yahudileriyle Yapılan Muahedeler ve Yesrib'in Tahrim'i: Sözde 'Medine Anayasası'nda Yer Alan Vesikaların Tahlil ve Tercümesi", *Bilgi ve Hikmet*, (Çev. M. Çiftkaya), S. 5, s. 68-90.

Seyyid, Rıdvan (1991). *İslam'da Cemaatler Kavramı*, Endülüs Yayınları, İstanbul.

Sezer, Baykan (1988). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul.

Sezer, Baykan (1993). *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul.

Sırma, İhsan Süreyya (1994). "Medine Vesikası'nın Mevsukiyeti İle İlgili Bazı Veriler", *Bilgi ve Hikmet*, S. 5, s. 46-54.

Simon, Róbert (1989). "Some Observations on the Institution of Mu'ākhāh: Between Tibalism and *Umma*", *Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure* İçinde, (English Trans. Feodora Sós), Akadémiai Kidaó és Nyomda Vállalat. Budapest.

Skocpol, Theda (2002). *Tarihsel Sosyoloji*, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Smith, Robertson, (1885). *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge University.

Şiblî, Mevlana (1977). *Asr-ı Saadet İslam Tarihi*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul.

Şulul, Kasım (2003). *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Taberi, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (1982). *Tarih-i Taberi Tercemesi*, (Çev. M. Can), I-III, Konya.

Tacou, C. (2000). ed. Din ve Fenomenoloji, Çev. H. Köser, İstanbul: İz Yayıncılık

Turner, B. S. (1974). Islam, Capitalism and the Weber Theses, *The British Journal of Sociology,* Vol. 25, No. 2, 230-243.

Turner, B. S. (1991). *Weber ve İslam*, (Çev. Y. Aktaş), Vadi Yayınları. Ankara.

Turner, B. S. & Abercrombie, N. & Hill, S. (1994). *The Penguin Dictionary of Sociology*, Penguin Books Ltd., 3. Ed., England.

Uğur, Mücteba. (1980). *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Umerî, E. Ziya (1992). *Medine Toplumu*, (Çev. N. Yıldız), 2. Baskı, Risale Yayınları, İstanbul.

Ülgener, Sabri F. (1981) *Zihniyet ve Din,* Der Yayınları, İstanbul.

Ünal, Ali (1990). *Kuran'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Van Arendank, C. (1997). "Hilf", *İA,* c. VIII, MEB Yayınları, Eskişehir: 486.

Wach, Joachim (1948). "Spiritual Teachings in Islam: A Study", *The Journal of Religion*, Vol. 28, No. 4, s. 263-280.

Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ü. Günay), İFAV Yayınları, İstanbul.

Wach, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. B. İnandı), AÜ Basımevi, Ankara.

Watt, W. Montgomery (1956). *Muhammad at Medina*, Oxford.

Watt, W. Montgomery (1961). *Islam and The Integration of Society*, Routledge & Kegan Paul, London.

Watt, W. Montgomery (1986). *Hz. Muhammed Mekke'de*, (Çev. M. Rami Ayas, A. Yüksel), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.

Watt, W. Montgomery (1995). *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, (Çev. M.A. Ersin), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara.

Weber, Max (1966). *The Sociology of Religion*, Social Science Paperbacks, London.

Yakubî, İbn Vahid Ahmed b. Ebi Ya'kub (1964). *Târîhu'l – Ya'kûbî*, I-III, Necef.

Yaman, Ahmet (1998). *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Fecr Yayınları, Ankara.

Yazır, M. Hamdi (1992). *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul.

Yurdagür, Metin (1988). "Ahid", *İA*, c. I, TDV İSAM, İstanbul: 534-535.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (tsz.). *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut.

Zeydan, Corci (2004). *İslam Uygarlık Tarihi*, C. I, (Çev. N. Gök), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ek:

Hz. Peygamberin Medine'de Muhacirler, Ensar ve Yahudiler Arasında Yazdırdığı vesikaların bütün halindeki tam metni. Metin tek seferde değil farklı zamanlarda farklı parçalar halinde yazılmıştır. ilk 23 maddesi" Enes b. Malik'in evinde karşılıklı görüşmeler sonucunda kayda geçirilmiştir.

Bismillâhirrahmânirrahîm

1. Bu kitap (yazı), Resulullah (AS) Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli Müminler ve Müslümanlar ve bunlara tabi olanlar ve onlarla birlikte cihat edenler için (olmak üzere) düzenlenmiştir.
2. Bunlar, diğer insanlardan ayrı ve tek bir ümmet (ca'mia) oluştururlar.
3. Kureyş'den hicret edenler, kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler aralarında, bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
4. Benü Avflar da, kendi aralarında adet olduğu üzere eskiden olduğu gibi kan bedelini kendi aralarında

paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

5. Aynı şekilde Benû Hârisler de kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
6. Yine Benû Sâideler de kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
7. Benû Cuşemler de, kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
8. Benû'n-Neccârlar da kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
9. Aynı şekilde Benû Amr ibn Avflar da kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
10. Benû'n-Nebîtler de kendi aralarında adet olduğu üzere kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.
11. Benû'l-Evsler de kendi aralarında adet olduğu üzere

kan bedelini kendi aralarında paylaşarak ödeyecekler ve her taife savaş tutsaklarının kurtulmalık bedelini müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

12. a. Müminler aralarından hiçbir kimseyi içine düştüğü ağır mali sorumluluğun altında tek başına bırakmayacaklar, gerek kan bedeli gerekse kurtulmalık gibi borçlarını müminler arasında bilinen en iyi ve makul esaslar doğrultusunda ödeyeceklerdir.

12. b. Hiçbir mümin başka bir müminin mevlâsı aleyhine bir iş yapamayacaktır. (Farklı bir okunuşa göre) Hiçbir mümin başka bir müminin mevlâsı ile o kişinin aleyhine bir anlaşma yapamayacaktır.

13. Allah'tan hakkıyla korkan müminler, kendi aralarında karşılıklı saldırıya ve haksız bir fiil işlemeye yönelik olarak bir suç ya da bir hakka tecavüz veya inananlar arasında kargaşa çıkarma niyeti taşıyan kimseye karşı olacaktır. Ve Bu kimse onlardan birinin çocuğu bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

14. Hiçbir mümin bir kâfir yüzünden bir başka mümini öldüremez ve bir mümin aleyhine bir kâfiri destekleyemez.

15. Allah'ın zimmeti (koruma ve güvencesi) tek olduğu için, müminlerin arasından en mütevazı olanın bile bir başkasına yapacağı himayenin herkes nezdinde bir değeri vardır. Zira müminler, diğer insanlardan ayrı olarak, birbirlerinin mevlâsı (kardeşi) durumundadır.

16. Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve aleyhlerine olan kişilerle yardımlaşmaksızın, bizim yardım ve gözetimimize hak kazanacaklardır.

17. Barış da müminler arasında bir tekdir. Hiçbir mümin, Allah uğruna girişilen bir savaşta, öteki müminlerin haberi olmaksızın ve onları dışlayacak biçimde bir barış anlaşması yapamaz. Bu barış, ancak müminler

arasında eşitlik ve adalet ilkeleri üzerine yapılacaktır.

18. Bizim saflarımızda savaşacak olan bütün askerî birlikler nöbetleşe görev yapacaklardır.
19. Müminler, birbirlerinin Allah yolunda akan kanlarının intikamını alacaklardır.
20 a. Allah'tan hakkıyla korkan müminler en iyi ve en doğru yol üzerinde bulunmaktadırlar.
20b. Hiçbir müşrik (putperest) Kureyşli birinin mal ve canını himayesi altına alamaz ve bu hususta hiçbir müminin Kureyşlilere saldırmasına engel olamaz.
21. Ayrıca, herhangi bir kimsenin bir müminin ölümüne neden olduğu kesin delillerle kanıtlanır ve maktulün velisi (hakkını savunan) razı olmazsa kısas hükümleri uygulanır. Bu durumda bütün müminler ona karşı olurlar. Ancak bunlara, sadece bu kuralın uygulanması için hareket etmeleri helal (doğru) olur.
22. Bu yazının (sahifenin) içeriğini kabul eden, Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanan bir müminin bir katile yardım ve yataklık etmesi helal (doğru) değildir. Kim ona yardım ve yataklık ederse Kıyamet Günü Allah'ın lanet ve gazabına uğrayacaktır ve o gün kendisinden bir tazminat ya da taviz kabul edilmeyecektir.
23. Üzerinde ihtilafa düştüğünüz herhangi bir şey Allah'a ve Muhammed'e götürülecektir.
24. Savaş devam ettiği sürece, Yahudiler de müminler gibi kendi savaş giderlerini karşılamak zorundadırlar.
25.a. Benû Avf Yahudileri Müminlerle (İbn Hişâm'a göre ma'a edatıyla)/Mü'minler'den (Ebû Ubeyd'e göre min edatıyla) bir camia (ümmet) oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanların dinleri de kendilerinedir! Mevlâları için de kendileri için de aynı durum söz konusudur.
25.b. Kim bir başkasına haksızlık eder ya da bir suç işlerse sadece kendisine ve kendi aile bireylerine zarar

vermiş olacaktır.

26. Benû'n-Neccâr Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardır.
27. Benû'l-Hâris Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardır.
28. Benû Sâ'ide Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardır.
29. Benû Cuşem Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardır.
30. Benû'l-Evs Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardı
31. Benû Sa'lebe Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardır. Ancak kim bir başkasına haksızlık eder ya da bir suç işlerse sadece kendisine ve kendi aile bireylerine zarar vermiş olacaktır.
32. Cefne ailesi Sa'lebe'nin bir koludur. Dolayısıyla Sa'lebeler için geçerli olan şeyler onlar için de söz konusudur.
33. Benû'ş-Şuteybe de Yahudileri de Benû Avf Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaklardır. Kurallara tam olarak uyulacak ve aykırı bir davranışta bulunulmayacaktır.
34. Salebe'nin mevlâları da bizzat Sa'lebeler gibi kabul edileceklerdir.
35. Yahudiler arasında bulunan kimseler de (Bitâne) bizzat Yahudiler gibi kabul edileceklerdir.
36.a. Bunlardan (Yahudilerden) hiçbir kimse Muhammed'in izni olmaksızın, Müslümanlarla birlikte askerî bir sefere çıkamayacaktır.
36.b. Bir yaralamanın intikamını almak yasaklanmayacaktır. Ancak kim birini öldürürse sonuçta kendisini ve ailesini sorumluluk altına sokacaktır. Aksi takdirde bu haksızlık olur (yani bu kurala uymayan kimse haksızlıkla suçlanacaktır).
37.a. (Bir savaş durumunda) Yahudilerin masrafları kendilerine, Müslümanların masrafları da kendilerine

aittir. Kuşkusuz bu sahifede (belgede) hedef gösterilen kimselerle savaşanlar kendi aralarında yardımlaşacaklardır. Kurallara tam olarak uyulacak ve aykırı bir davranışta bulunulmayacaktır.

37.b. Hiç kimse müttefikinin aleyhine bir suç işlemeye kalkışamaz. Kuşkusuz zulmedilene yardım edilecektir.

38. Yahudiler, Müslümanlarla birlikte savaştıkları sürece savunma harcamalarına katılacaklardır.

39. Bu sahifenin (belgenin) gösterdiği kimse lehine Yesrib vadisi dahili (cevf) haram (kutsal, hakların gözetilmesi gereken) bir yer olacaktır.

40. Himaye altındaki kimse (câr) kendisini himaye eden kimse ile aynı konumdadır. Ne kendisine zulmedilecek ne de kendisinin bir zulüm yapmasına izin verilecektir.

41. Ancak, himaye verme hakkına sahip kimsenin izni dışında, himaye edilen kişi bir başkasına himaye hakkı veremez.

42. Bu sahifede (yazıda) gösterilen kimseler arasında ortaya çıkmasından korkulan her türlü öldürme ya da tartışma olaylarının Allah'a ve Allah'ın Resûlü Muhammed'e götürülmesi gerekir. Allah bu sahifeye (belgeye) en sıkı ve en titiz bir biçimde riayet edenlerin güvencesi olacaktır.

43. Ne Kureyşliler ne de onlara yardım edecek olanlar himaye altına alınmayacaklardır.

44. Onlar (Müslümanlarla Yahudiler) arasında, Yesrib'e saldıran kimselere karşı yardımlaşma olacaktır.

45.a. Eğer (Yahudiler) (Müslümanlar tarafından) bir barış anlaşması yapmaya ya da böyle bir anlaşmaya katılmaya davet edilecek olurlarsa, bunu yapacak ya da katılacaklardır. Eğer (Müslümanları) aynı şeye çağırırlarsa, Müslümanlarla aynı yükümlülükleri

paylaşacaklardır. Ancak, din uğruna savaş yapılması hali müstesnadır.

45.b. (Savunma ve diğer harcamalar konusunda) herkes kendisine ait bölgeden sorumludur.

46. Bu sahifede (belgede) belirtilen kimseler için öne sürülen koşullar hem mevlâları hem de kendileri olmak üzere bütün Evs Yahudilerine bu sahifenin (belgenin) ilgili maddelerinde gösterilen kimselerce sıkı sıkıya uygulanır. Kurallara tam olarak uyulması ve aykırı bir davranışta bulunulmaması gerekir. Ve haksız yere bir kazanç sağlayanlar ancak kendi kendilerine zarar vermiş olurlar. Allah bu sahifeye (belgeye) en sıkı ve en titiz bir biçimde riayet edenlerle beraberdir.

47. Bu belge, haksız bir fiil ya da suç işleyen kişi ile onun cezası arasına engel olarak giremez. (Cihad amacıyla evinden) çıkan kişi emniyettedir ve yine aynı şekilde şehirde (Yesrib'de) kalan kişi de emniyettedir. Ancak haksız bir fiil ya da suç işlenmesi durumu müstesnadır.

Allah ve Muhammed (a.s.), bu sahifede gösterilen maddelere tam bir sadakat ve titizlikle uyan kimselerin yardımcısıdır.

Metnin kaynakları: İbn Hişam, Sire; İbn Sad, Tabakat; İbn Seyyidinnâs, Sîret; İbn Kesîr, Bidaye.

Sözleşme Kültürü ve İlk Müslüman Toplum

Mustafa Arslan

Elinizdeki bu kitapta önemli bir konu olan "İslam ve toplum", özellikle de "Müslüman toplumun ilk oluşumu" konuları ele alınmaktadır. Dinin toplumsallaşması ve hayatiyetini devam ettirmesi açısından ilk dini topluluk bir din için çok önemlidir. Dinler buna göre şekillenir, varlığının devamı bu ilk topluluğun direnç ve başarısına bağlıdır. Hz. Muhammed (sav) parçalı yapıya dayalı bir toplumda farklılıkları en aza indirerek bütüncül bir dini topluluk oluşturmayı başarmıştır. Bu başarısının arkasında yeni dinin etkin mesajı yanında, kendine has liderlik kabiliyeti ve toplumunun yüksek siyasi kültürüne hâkimiyeti yatmaktadır. Kitap bu başarının temelinde, yeni dinin mesajına ve kendi kişiliğine uygun olarak, Hz. Peygamberin sözleşme ve ittifaklara verdiği aşırı önemin yattığını ileri sürmektedir. Medine'nin iç ve dış tehditlerle dolu ilk dönem sosyal kaos ortamında Hz. Muhammed (sav), sözleşme kültürünün mükemmel bir örneği olan Kardeşleştirme (mu'âhât) ile ilk dini toplumsallaşma deneyimini başarı ile gerçekleştirmiştir. Akabinde diğer sosyal gruplarla, çevre kabile ve devletleriyle gerçekleştirdiği sözleşme ve ittifaklarla başarı ve yönteminin tesadüfî ve geçici olmadığını göstermiştir.

İslam'ın ilk dönemlerine yönelik analizlerin ülkemizde daha çok tarihsel düzlemde kaldığı bir gerçektir. Bu tarihsel hakikatlerin sosyolojik ve antropolojik perspektifle değerlendirilmesi, bu tarz çalışmaların batılı tekelden kurtulup bu konuda yerli telif çalışmaların yapılması gittikçe artan bir önem arz etmektedir. Elinizdeki eser bu amaca mütevazı bir katkı sunmak amacı ile kaleme alınmıştır.

PINAR YAYINLARI
y Köşkü Cad. Civan Han No:6/3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (212) 520 98 90 Faks: (212) 527 06 77
www.kitappinari.com
ISBN: 978-975-352-388-2
9 789753 523882