



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII

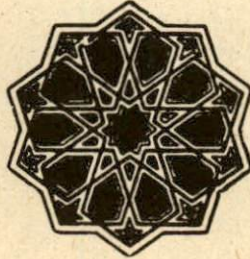


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII



Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN : 975 - 482 - 446 - 0

ISSN : 1301 - 0522

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>İslâm Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Alman Protestan Kiliseler Günü (Anadolu'dan Bir Müslüman Kadın)</i>	37
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Kur'an ve Estetik</i>	53
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>La Conception Musulmane Du Repentir Et Les Conditions De Sa Validite</i>	91
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Osmanlı Son Dönemi Medreselerinde Fen Bilimlerinin Tedrisatı Konusunda Bazı Düşünceler</i>	109
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar</i>	123
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı</i>	155
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>IX. Yüzyıl Endülüsi'nde Zındıklık Suçlamaları</i>	195
Prof. Dr. Hasan HANEFİ (Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU) <i>Esbâb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?</i>	225
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>İrşad Yolu</i>	233
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Alimlerin Emirlere (İdarecilere) Nasihati</i>	249
Yrd. Doç. Dr. Sabri ERDEM <i>Hegel Üzerine</i>	269
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>İslâm 'ın İlk Döneminde, Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri</i>	275
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm</i>	295

Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
<i>Değişim ve Toplumsal Değişim Şartları</i>	309
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>Meşihat-ı İslamiye'den "Diyaset Rıyaseti" ne: Ziya Gökalp'in Şeyhülislam- lık Tasarısı</i>	333
Dr. Recai DOĞAN	
<i>II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi</i>	361
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Şeyh Bedreddin'in Varidât-ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Varidât Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme</i>	447
Ar. Gör. Durmuş ARIK	
<i>Çuvaşların Din</i>	453
Ar. Gör. Mahfuz SÖYLEMEZ	
<i>İlk Harici Devlet: Rüstemi'ler (160-297/777-909)</i>	457

DİNİN MESAJININ SOSYO-KÜLTÜREL MUHTEVASI VE İSLÂM

Araş. Gör. Dr. Niyazi AKYÜZ

Her yeni din, eski anlayışlar ve kurumların anlamları ve varlık sebeplerinin kaybolduğu yeni bir dünya yaratır. Din, ferdin anlam dünyasındaki boşlukları ne kadar doldurabilirse, yeni bir dünya yaratmada o kadar etkili olur. Bu sebeple bu konuda dinin, fertleri ihata etmek için getirdiği muhtevanın, onların ihtiyaçlarına ne ölçüde cevap verebildiği ve onun anlam dünyasına ne kadar hitab ettiği son derece önemlidir. Her dinin, özellikle yüksek dinlerin, doktrinle ilgili hususlar dışında kalan ve hayatın bir çok önemli meselesi ile ilgili, insanların çeşitli olay ve problemlere karşı tutum ve davranışlarını ihtiva eden zengin bir fikri muhtevası ve tavrı vardır. Böylece her dinin, çeşitli olaylara, varlıklara ve dünyaya bir bakışı, bir mesafesi vardır. Bu muhteva ve tavır, o dine bağlanan insanlarda belirli bir zihniyet oluşturur. Bu yolla insanlar, normal gündelik işlerini yaparken bile o zihniyetin tesiri altında kalırlar. Farkında olsun veya olmasınlar, alemi, o dinin zihniyeti çerçevesinde görürler¹. İşte bir dinin ruhu, bu zihniyet paralelinde ortaya çıkan tutumu yansıtır. Böylece her dinin ortaya koyduğu ve kendine has bu ruh tarafından objektifleştirilen, dünyaya karşı bir tutum ortaya çıkar. Dinin, kendi bağlularında dünyaya karşı geliştirdiği bu tutum, "genel olarak tabiattaki varlıkların ve dolayısıyla bir arada yaşamanın, insanın ve yaptıklarının, davranışlarının, savaşın, kültürün, ziraatin, ticaretin, mülkiyetin, hukukun, sanatın, kısaca bunlardan her birinin nasıl telakki edildiğine göre değişir... Bir dinin özünde yatan espri, onun dünya ile belli bir ilişkisi içinde kendini gösterir"².

Din ve dünya problemi çeşitli açılardan ele alınabilir. Teoloji veya felsefeyi ilgilendirmesi açısından normatif olarak, dinler tarihini ilgilendirmesi açısından ise ampirik-tarihi olarak ele alınabilir. Hangi topluluk

1. H. Freyer, *Din Sosyolojisi*, A.Ü.İ.F.Y., No:54, Ankara 1964, s.71.
2. J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev.: Battal İnandı, A.Ü.İ.F.Y., No:181, Ankara 1987, s.15.

olursa olsun, hareket ve şekil bakımından dünyevi özelliklere sahiptir. Bu durum, bütün yüksek dinlerde kendini hissettiren bir gerilime sebebiyet verebilir. Genel olarak varlığın çeşitli yönlerini kapsayan topluluk üyeleri arasındaki bağların gevşemesi ve birliğin ilk şeklinin çözülmesi, kültürün giderek farklılaşması, dinin kendine has gayesinin zaman içinde kendini daha fazla hissettirmesi sonucu dinin topluma, dolayısıyla dünyaya yaklaşımı da zorunlu olarak değişmiştir. Bu durum dinin, “dünya”nın eleştiri ve olumsuz yargılarına maruz kalmasına yol açabilir. Ama bu, “kurtuluşu gerçekleştirme” süreci şeklinde düşünülürse bir açıdan olumlu da karşılanabilir³.

Her ne kadar peygamberleri (veya geniş anlamda kurucuları da denebilir) tarafından yaşandığı veya empoze edildiği şekliyle kutsalla gerçek ilişki sonucu ortaya çıkan ve ilk mü'minleri yoluyla sonradan mü'min olacakların tecrübe dünyasının hizmetine sunulan bir müslüman, hristiyan, budist ve yahudi “tutum”unu tanımlamak imkansız olmasa da, en azından güçtür. Belirli din bağlılarının davranış prensiplerini, fikirlerini ve uyduğu kuralları belirleyen ve düzenleyen de dinin geliştirdiği, bu kendine has “tutum”dur. İşte bir dinin “ruhu”, bu “tutum”da gizlidir. Hegel’in bazı tarihi büyük dinleri tasvir ederken ortaya koyduğu Çin Dini’ni “ölçü”, Süryani Dini’ni “acı çekme”, Roma Dini’ni “fayda”, Yunan Dini’ni “güzellik” dini olarak tiplemesi, bu çerçeve içinde ancak bir anlam kazanabilir⁴.

Dinin dünya karşısındaki tutumunu daha iyi anlamamızda, din sosyolojisi açısından kendisine göre esas mesele olarak din ve dünyayı koyan M. Weber bize yardım edebilir. Şüphesiz ilkel dinlerde topluluğun tecrübesi, görülen dünyanın “tabu” dünyası ve “noa” dünyası, yani “kutsal” ve “kutsal dışı” dünya şeklinde ikiye ayrılması sonucunu doğurmuştur. Bu ayırımın ahlaki yönleri de bulunmakla birlikte, temelde “dini”dir. Yüksek dinlerde ise dinin dünyaya karşı tutumu, ya kabaca bir “red”, “inkar”, dünya nimetlerinden “feragat” şeklinde veya “kabul”, “şükran” dolu bir “teslimiyet” halinde tecelli eder. Dolayısıyla dinlerin, genel olarak dünya karşısında olumlu, olumsuz ve ferdin dünyayla ilişkisinin tarzına göre hem olumlu hem de olumsuz olabilecek tutum olmak üzere üç türlü tutumu vardır.

1. Her ne kadar alemde bir takım geçici güç ve eğilimler, iyiliği durmadan ortadan kaldırmaya çalışsalar da homerik ve eski Hint dinlerinde görüldüğü gibi mesela Veda metinlerinde dünya, temelinde “iyi”dir. Buna göre dünya ilahi bir varlık, Tanrı’nın bir eseri, ilahi vahy ve uluhiyetin “görünür” şekli olarak kabul edilir.

3. Wach, Din Sosyolojisine Giriş, s.14.

4. Wach, Din Sosyolojisi, Çev.: Ünver Günay, Kayseri 1990, s.50.

2. Bazı dinlerde görülen, dünyaya karşı bu "olumlu" ve "iyimser" tutuma karşılık, daha farklılaşmış bir takım dinler, bu hususta ibrenin tamamen karşı tarafında yer almakta, yani tamamen "olumsuz" ve "kötümser" bir tutum takınmaktadır. Budizm, Maniheizm gibi dinler, bu tutuma verilecek en çarpıcı örneklerdir. Burada dünya en karamsar bir bakışla görülmektedir. Bu dünyada "kötülük" ve "acı", bir "efendi" olarak hüküm sürmektedir. Bu anlayışa göre bütün tabiat alemi, bir hayal, ilahi hakikati gizleyen bir "tül"den ibarettir. Dolayısıyla ferdin, ilahi hakikatlere ulaşabilmek için maddi alemden uzaklaşması, el-etek çekmesi ve bir an önce dünyadan kurtulması gerekmektedir.

3. Dinlerin dünyaya karşı geliştirdiği tutumun üçüncüsü, İslam, Hristiyanlık Yahudilik gibi yüksek dinlerde görülen, dünyayı yine Tanrı'nın eseri kabul eden, ama tabii olan her şeyin ne salt iyi, ne de salt kötü olarak kabul edildiği, kısaca dünyaya karşı pasif değil, aktif bir tutumun empoze edildiği bir anlayıştır. Bu anlayışa göre yeryüzünde günah ve kötülük de mevcuttur, ancak aslında dünya iyilik üzerine kurulmuştur. Bu tutum, bu dinlerin, mensuplarından, tabii aleme aktif olarak katılma yoluyla orada faaliyet gösterme, bu suretle iyiliği teşvik edip eksikleri tamamlama, yanlışları düzeltme ve kötülükleri engellemelelerinin istenmesinden de anlaşılmaktadır. Şu halde bu dinler, tabiat alemi inkar ve reddetmemekte, pasif tutumun yerine aktif davranışı gerektirmekte ve bu da, dinin kendi getirdiği nazariyeden kaynaklanmaktadır⁵. Bu tutumun orijinal temsilcisi, İran Dini'dir. Hikmetin Efendisi Ahura-Mazda'nın mutlak iktidarının, kötülüğün nisbeten bağımsız varlığı ile yumuşatıldığı bu anlayış, İran İlahiyatı'na öyle bir dinamizm kazandırmaktadır ki bu, İran Tarih Felsefesi ve Ahlakında canlı bir şekilde görülmektedir. Bu anlayışta alem, büyük bir savaş meydanı olarak görülmekte ve iyiliğin ve kötülüğün orduları burada eşit şartlar altında karşılaşmaktadır. Kötülüğün kuvvetleri kurnaz, güçlü ve dik kafalı olup, pek çok defa iyiliğin kalesini ele geçirme tehdidinde bulunursa da, iyiliğin nihai zaferi garanti edilmiştir⁶.

Bir dinin, yukarıda ifade ettiğimiz şekilde dünyaya karşı oluşturduğu tutumla belirlenen zihniyeti, insan hayatının sınırlı bir alanında hakim olmaz. Aksine hayatın, din dışında kalan kısımlarında da etkili olur. Böylelikle bir dine has zihniyet, sadece tabiata karşı değil, aynı zamanda evlilik ve aile, meslek, ekonomi ve devlet gibi bir çok toplumsal olgu ve kurumlara karşı da bir tutumu gerektirir. M. Weber'in, "evrensel dinlerin iktisat ahlakı"* adını verdiği bu tutumun yani ahlakın temeli, o dinin

5. Freyer, a.g.e., s.71.

6. Wach, Din Sosyolojisi, s.51-52; M. Karasan, Din Sosyolojisine Giriş (Teksir), Ankara (Tarihsiz), s.42-43.

* Weber, "iktisat ahlakı" kavramıyla sadece ekonomik ilişkiler için geçerli olan ahlaki esasları değil, bunlar yanında hukuk, aile düzeni, eğitim ve devlet konularını da kapsamaktadır. Bu suretle evrensel dinlerin toplumsal ve ekonomik ahlakını, bir bütün olarak ifade etmek istemiştir.

inanç esasları tarafından belirlenir. Dinlerin geliştirdiği toplumsal ve ekonomik ahlak yoluyla, fertlerin toplumsal ve ekonomik hayatı üzerindeki doğrudan tesirini incelemiş ve bu konuda bir hayli yankı uyandıran bir tez ileri sürmüş bulunan Weber bu incelemesinde, özellikle Hristiyanlığın bir kolu olan Protestanlığın, gelişmiş ülkelerde cari olan kapitalist ekonomik düzeni temellendirmedeki rolünü çarpıcı biçimde ortaya koymuştur⁷.

Görülüyor ki din, öncelikle fertlere, fertler aracılığıyla da mevcut toplumsal olgu ve kurumlara öylesine nüfuz eder ki, bu anlamda din, kültürün, kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir unsuru haline gelir. Belki o, insanlara sunduğu dünya görüşü ve evrensel mesajları yoluyla fertlere nüfuz edebilme kabiliyeti sayesinde bütün kültür sahalarına hakim durumdadır. Din fertlere, dolayısıyla insanın kendi içinde yaşadığı mevcut toplumsal ve kültürel sistemlere öylesine nüfuz eder ki, sırf dünyevi davranışlarından bile bir kimsenin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup olduğunu anlamak mümkün olabilir. Burada modern toplumlardaki bir gelişmeden bahsetmemiz gerekiyor. Toplumlarda kültür seviyesi yükseldikçe, kültür sahalarının kendi aralarındaki bağ da gevşer, bu sahalar birbirinden ayrılmaya ve uzaklaşmaya başlar. Bu olay, kültür unsurlarındaki uzmanlaşmayı da beraberinde getirir. Sonuçta bu unsurlar, kültür bütününden uzaklaştığı gibi, dinden de uzaklaşır. Bu olaya dünyevileşme denir. Bugün Hristiyanlık, bu süreci tam anlamıyla yaşamaktadır. Böylece dinin kültür bütünü içindeki yeri önemli ölçüde değişmiştir. Fakat din, fertlere nüfuz etme ve onları hakimiyeti altına alma gücünü kaybetmedikçe kültür bütününe merkezi olmaya devam edecektir. Zira bütün kültür kolları, sonuçta insanlar tarafından meydana getirilir ve devam ettirilir. Fert, diğer kültür sahalarına, şahsiyetinin belirli bir kısmı ile katılırken, bir dine iman etmekle ona, şahsiyetinin tamamıyla bağlanmaktadır. Bu yönüyle din, fertleri, şahsiyetlerinin parçalanması tehlikesine karşı korur. Yani dinler, özellikle yüksek dinler, insan şahsiyetinin en derin tabakalarına kadar nüfuz eder. Böylece insan, din yoluyla farklı sahalarda şahsiyetini ortaya koyma ve dini tutumunu ifade etme imkanına her zaman sahip olmuştur⁸.

İSLAM MESAJININ SOSYO-KÜLTÜREL MUHTEVASI

Dinin sosyo-kültürel yapı içerisinde ve aynı zamanda bu yapıyla karşılıklı ilişkisi sonucunda mü'minlerinin dünyaya karşı bakışı üzerindeki tesiriyle geliştirdiği kendine has bir "zihniyet" in oluşumunu bu şekilde izah ettikten sonra İslam'ın, toplum yapılarına nüfuz ederek toplumda, etrafında toplanılacak bir eksen olmasını, böylece toplum ve kişilik katlarındaki yolculuğunu ele alma zamanı gelmiştir.

7. Freyer, İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çev.: Tarih Çağatay, Ankara 1977, s. 191-192; Weber, Sosyoloji Yazıları, Çev.: Taha Parla, İstanbul 1987, s.227-257; Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev.: Zeynep Aruoba, İstanbul 1985.

8. Freyer, Din Sosyolojisi, s. 75-78.

Din, toplumda mevcut kültürel yapılar içinde filizlenerek toplumun kurumsal yapılarının devamına ve pekişmesine hizmet ettiği gibi, o kurumsal yapıların bazı fonksiyonlarını üstlenebilir. Özellikle temel toplumsal yapıların olmadığı ve gelişmediği bir ortamda, kuvvetli bir dini inanç, o toplumsal yapıların fonksiyonlarını kendi üstüne alabilir. Bu şartlarda o din, -İslam'ın yaptığı gibi- toplumu siyasi planda pekiştiren bir inanç olabilir. İslam da fertlerin, toplum tarafından tanımlanmış mevkiler ve bu mevkileri dolduranların; üzerine düşen rolleri yerine getirmedikleri, kısaca belirli bir toplumsal yapıları olmayan ve gelişmemiş, farklılaşmamış bir şehirselleşmiş yapı içinde doğmuş, bu sebeple birleştiriciliği çok kuvvetli olmuştur⁹. Fakat bu birleştiricilik, aynı sosyo-kültürel yapı içerisinde kendilerini bambaşka bir kültürel kimlikle tanımlayan ve farklı bir kültürel muhtevayı sahiplenenlerin mevcut sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik, jeo-fizik, hatta canlılar dünyasının dışına atılmak istenmesinden sonra ortaya çıkmış ve bu teşebbüsün şiddetlenmesinden sonra da iyice kuvvetlenmişti. Her dine olduğu gibi İslam da farklı toplum kesimlerine yayıldıkça kendi kültürel yapılarına göre İslam'ın sınırları net çizilmemiş bazı yönlerinin, bu kültürel muhteva çerçevesinde yorumlanıp algılanması mümkündür. Bu anlamda kendini İslam genel kimliği içerisinde, ama başka alt kimliklerini de ön plana çıkararak tanımlayanlar arasında gruplaşmaların olması da tabiidir. Şu halde İslam, sınırlarını yeniden çizdiği ve muhtevasını yeniden ortaya koyduğu -özellikle farklılaşmamış, gelişmemiş ve yapı oluşturmamış- toplum yapılarında eski yapının yerine, irili ufaklı pek çok dini grup oluşturma potansiyelini daima elinde tutmaktadır¹⁰. Eğer belirli bir grubun fertlerini birbirine bağlayan odak noktaları, din tarafından belirleniyorsa bunun, toplumsal yapıda mutlaka bir yansıması olacaktır. İslam'ın günlük rutinlerini ve ihtiyaçlarını da düzenlemesinden kaynaklanmaktadır. Böylece toplumun örgütlenmesi, dini bir formüle dayandırılmış ve dinin etkisi toplum yapısında ve kültürel sisteminde yerleşmiş bulunuyordu.

İslamiyette farklılaşmamış ve gelişmemiş toplum yapısının başlıca ideolojik-kültürel özelliklerinden birisi, Allah'ın, toplum hayatına nezaret ediciliğidir. Bu özellik, sembolik ve ideolojik şeklini, müslümanın, kendini Allah'a teslimiyeti fikrinde bulur¹¹. Bir kere Allah'ın tek hakim güç olduğu İslam'da, dinin ismi olan İslam kelimesi, "teslim olmak" anlamına gelmektedir. Ferdin bu yapıdaki konumu ise, Allah'ın yeryüzündeki "halife"si olmaktadır. Bu durumda müslüman, kendini, "Allah'ın Halifesi" olarak tanımlayacak, her davranış ve tutumunda, düşüncelerinde, hatta günlük sıradan işlerinde bile Allah'ın kendisine nezaret ediciliğini iliklerinde hissedecektir. Böylece kişi, şahsiyetinin en derin noktalarında kendisini tesiri altına alan bir gücün varlığını duyacaktır.

9. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s.52-53.

10. Wach dinlerin bu özelliğini, "sırf dini gruplar" kavramı altında incelemektedir, *Din Sosyolojisi*, s.131.

11. Mardin, a.g.e., s.54.

İslamiyetin diğer özelliği, toplumdaki bazı örgütlenme şekillerini kabul etmeyiştir. Bunlar, Durkheim'in "ikincil yapılar" dediği kuruluşlardır. Burada kastedilen, devletle fert arasında kalan, ferdi devlete bağlayan, devleti de ferde yakınlaştıran kuruluşlardır¹². Devletle fert arasında ikincil yapılar olmayınca fert, bunların yerine geçecek ve kendisine bir sığınak sağlayacak olan yeni odak noktaları arayacaktır. İşte İslam toplumlarında bu görevi, genelde "ümme" yapısı, özelde "tarikatlara" yerine getirmektedir¹³. Ümme yapısında müslüman, kendisini diğer müslümanlara bağlayan ve kendi varlıklarını teyid eden bir bilince, yani "cemaat" değerine sahiptir. Burada kişi, bu cemaat hissi sayesinde, Avrupa'daki ikincil yapılarda olduğu gibi belirli bir kuruluşun ayrıcalıklarının değil, cemaat içindeki birincil ilişkiler yoluyla duygusal bağların arkasına sığınır. Bu yapıda ikinci değişken, dindir. Bu şekliyle din, kendisinden kuvvet alınacak ve sığınılacak; meşru toplumsal eylem kalıplarını tanımlayacak olan, koruyucu bir "zırh"dır¹⁴. Gardet'in belirttiği gibi, İslam toplumunda fert, ümmetin bir elemanı olduğu derecede meşru bir varlığa sahiptir. Bu yapıda mümin, diğer müminlerle arasındaki farklı kişisel özellikleri koruyarak cemaat içinde yer alır. Müminin varlığı, o cemaat içinde bir anlam kazanır¹⁵. Fakat İslam, biraz sonra göreceğimiz gibi, cahiliye toplumunda geçerli olan, ferdi sorumluluğun olmadığı ve üstünlüğün bazan ekonomik, bazan da sosyal statü ile belirlendiği kabileci toplumsal sistemden, ferdi sorumluluğu geçerli kılan ve üstünlüğü "takva=Allah'a saygı ve yakınlık"ta gören bir anlayışla ayrılır. Böylece müminin varlığı, cemaat içinde ve Allah'a yakınlığıyla bir anlam kazanır. Dinin, daha önce zikrettiğimiz fonksiyonları, İslam toplumlarında daha kapsayıcıdır. Dinin, daha önce zikrettiğimiz fonksiyonları, İslam toplumlarında daha kapsayıcıdır. Ne var ki İslâm'ın, farklılaşmayı teşvik etmeyen, birliği empoze eden, üstünlüğü toplumsal niteliklere değil, dini niteliklere bağlayan bir yönü vardır (K.K. Tevbe 9/108-109). Bunun sonucu olarak, ümmetin birliğini bozucu her davranış "fitne" olarak değerlendirilir. Burada, İslâm'ın toplumsal fonksiyonlarına bir göz atmamız gerekecektir.

İslam toplumlarında toplum katlarının belirsizliği, kaypaklığı ve sınırlarının silikliği üzerinde yol alırsak, İslâm'ın fonksiyonlarını ortaya çıkarabiliriz. Mardin, Kirchoff'un, soplara ilgili bir denemesinden bahsederken onun, dünyada mevcut iki sop tipi olduğunu, bunlardan birinin farklılaşma ve sınıflaşmaya yol açan, diğerinin ise buna yol açmayan bir yapıya sahip olduğu şeklindeki görüşüne temas etmektedir. Mardin'e göre Orta-Doğu toplumlarının bu yapısal kaypaklığının sırrı, Kirchoff'un gösterdiği yönde gidilirse bulunabilir. İslam toplumlarında kişinin gömülü olduğu temel yapı "ümme" olduğu için İslam, fertlerin hayatını son

12. Mardin, a.g.e., s.55.

13. Mardin, a.g.e., s.57.

14. Mardin, a.g.e., s.58.

15. L. Gardet, La Cité Musulmane, Paris, Vrin, 1954, s.207.

derece kapsayıcı fonksiyonlar yerine getirmektedir. Din, yani İslam ile "ümme yapısı arasındaki ilişkilerin bu giriftliği, kişilerin sosyal kimliğini belirlemede bile etkili olmakta, dolayısıyla İslam, bir sosyal kimlik aracı olarak çalışmaktadır¹⁶. Öyleyse mensuplarının hayatının bütün alanlarını etkisi altına alan İslam, nasıl bir toplumda ortaya çıkmış, hangi kanallarla ve nasıl kişilik sistemlerine nüfuz edebilmiştir sorusunu sormanın tam zamanıdır.

Dini olsun olmasın, tecrübenin nesnelleşmesi için, onun önce özel bir şekle sahip olması gerekir, yani tecrübe önce bir ferdin tecrübesidir. Ferd, bu tecrübeyi yaşadığında, onu başka fertlere karşı ifade etmediği zaman bu tecrübenin nesnelleşmesi mümkün değildir. Nesnelleşmeyen bir tecrübenin de yayılması, bir zihniyet oluşturarak başka fertleri etkilemesi mümkün değildir. Otto'nun din tanımında yer alan "kutsalın yaşanması" hali, dini tecrübenin, önce fertlerin şuurunda yaşandığını ve bu yolla dinin, orada yerleştiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu tecrübenin, bir "ilk yaşayan"ı bulunmalıdır. İşte bütün dinler, özellikle bu tecrübeyi ilk yaşayan bir "peygamber", bir "kurucu" vs. tarafından temsil edilir. Bu, İslam'da Hz. Muhammed (SAV), Hristiyanlık'ta Hz. İsa, Konfüçyüs, Buda vb. olabilir¹⁷. Şu halde dini tecrübenin, mutlaka önce bir din önderinin şahsında gerçekleşmesi, onun nesnelleşmesi için bir zorunluluktur. Çünkü herhangi bir fert tarafından yaşanmamış, yaşansa bile başka fertlere ifade edilmemiş bir tecrübenin yayılması ve nesnelleşmesi imkanı yoktur.

Diğer taraftan bir din önderinin şahsında yaşanan dini tecrübenin sonucunda ortaya çıkan kutsal metnin, mevcut toplumun sosyo-kültürel dünyasında bir yankı uyandırabilmek için göz önüne alması gereken en önemli husus, toplumun sosyo-kültürel yapısıdır. İşte İslam mesajının yankı bulduğu sosyo-kültürel dünyanın yapı taşlarının anlaşılması, İslam'ın, hangi zeminde neşv-ü nema bulduğunu anlamamızda bize yardımcı olacak, böyle İslam'ın toplumsal yönleriyle ilgili genel tesbitler yapmamız kolaylaşacaktır.

İSLAM'IN, ÜZERİNDE FİLİZLENDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM

İslam'ın doğduğu ve yayıldığı Mekke'de, yegane hükümet teşkilatı "Mele" denilen bir tür meclis idi. "Bu, çeşitli oymakların başları ve ileri gelenlerinden oluşan bir meclisti. Bu meclis sadece meseleleri görüşürdü

16. Mardin, a.g.e., s.60.

17. İlk temsilcilerin ayrıntısı burada bizi ilgilendirmemektedir. Wach, dinlerin bu ilk temsilcilerinin bir sınıflandırmasını ve aralarındaki farkları ayrıntılı olarak, dini otorite tipleri başlığı altında incelemektedir. Geniş bilgi için bkz. Wach, Din Sosyolojisi, s.393-442.

ve kendisinin yürütme yetkisi yoktu. Her oymak nazari olarak bağımsızdı ve istediğini yapabiliirdi. Böylece etkili kararlar, ancak oy birliği ile alınan kararlardı¹⁸. Oymakların başkanları ise oymakların üzerinde geniş bir yetkiye sahip değildi. Başkanlar, genelde kişisel meziyetlerinden ya da zenginliklerinden dolayı başkan olarak tanınıyorlardı. Babadan oğula geçen böyle bir başkanlık, bazı olaylarda sınanabiliyor ve yeniden kazanılabiliyordu. Her ne kadar toplantı veya konuşmalarda daha ziyade bunlar dinlenir idiyse de, özel bir imtiyaza sahip değildi. Buna rağmen görevleri çok ağırdı. Oymak mensupları onlardan oymaktaki zayıfları ve anlaşmaları korumalarını, fakirlere yardım etmelerini, yani savaşta ve barışta bütün varını yoğunu ortaya koymalarını beklerdi¹⁹. Oymağın ve oymak başkanının bu meclisteki gücü ise, ticaretin gelişmeye başladığı böyle bir toplulukta "zenginliğin büyük ölçüde değişken olmasına, kişinin ve oymağın günlük işlerinin başarı ve kapsamına göre değişmesine rağmen zenginliğiyle doğru orantılıydı. Miras kalan zenginlik ve iş ilişkileri kişiye bir başlangıç verebilirdi, fakat sonunda kişinin etkisi, onun başlıca ticari ve mali kurnazlık, diğer oymaklar, kabileler ve büyük güçlerin temsilcileriyle ilgili münasebetlerdeki ustalığı, oymakta kendine denk kimseleri elde etmesi ve daha geniş çevrelerde onların kendisine uymalarını sağlaması gibi kişisel niteliklerine dayanmaktaydı"²⁰.

Bu dönemde Mekke, gelişmiş, ticari bir şehir görünümündeydi. Bölgenin en önemli geçim kaynağı olan tarım, Yemen'deki sulama kanalının yıkılmasıyla önemini kaybetmiş, fakat daha sonra ticaret gelişmeye başlamıştı. Mekke'nin, kuzeyde Bizans ve İran, güneyde ise Yemen taraflarından mal alış-verişi yapması, bu iki cenah arasında kervan seferleri düzenlemeleri, üstelik Kabe'den dolayı Mekke'nin mukaddes bir hüviyete sahip olması, bundan dolayı da kabileler arasındaki kan davalarının ve çatışmaların, dört haram ay boyunca yasaklanması ve kurulan panayırların güvenliğinin sağlanması, burasının ticaret bakımından gelişmesini hızlandıran ve pekiştiren bir unsur olmuştu. Bununla paralel olarak kabileci bedevi ekonomisinden, gelişmiş ticari ekonomiye hızlı geçişin sancıları da hissedilmeye başlamıştı. Kişilerin mensubu olduğu kabileyle övündüğü, fertlerin üstünlük niteliklerinin belirli bir kabileye mensup olmak ve belirli ahlaki niteliklere (kavgada cesaret, misafire ikram, zayıfı koruma, yaşlı ve fakirlere bakma gibi) sahip olmayla belirlendiği, kişinin ferdiyet bilincinin bulunmadığı, kabilecilik dayanışmasının geçerli olduğu böyle bir kültürel çerçevede "şeref", ferdin bir niteliği olarak değil, kabilenin niteliği olarak görülmekte, bu şerefe sahip olmak için de ferdin, yukarıda sayılan ahlaki niteliklere sahip olması ve kabilesinin şerefini ayaklar altına alacak her hangi bir davranıştan kaçınması gerekmektedir. Ticari eko-

18. W.M. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, Çev.: M. Rami Ayas. Azmi Yüksel, A.Ü.İ.F.Y. No: 175, Ankara 1986, s. 15.

19. N. Çağatay, İslam Öncesi, Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.İ.F.Y., No:153, Ankara 1982, s.99.

20. Watt, a.g.e., s.16.

nominin hakim olmaya başlamasıyla birlikte Mekke'de kabile dayanışmasının temellerinde gedikler açılmıştı. Mekke, bölgenin önemli ticaret merkezi olmasından dolayı toplumda bir zenginleşme ortaya çıkmış, fakirlerle zenginler arasında uçurum artmış, artık zenginler, aile veya kabile bağları yerine ticari bağları geçirmeye başlamışlar, daha fazla serveti, kârı ve mal biriktirmeyi düşünmeye, zayıflar, kimsesizler, yaşlılar ve fakirlere karşı olan görevlerini ihmal etmeye başlamışlardı. Kabilecilikten kaynaklanan "biz" duygusu yıkılmış, onun yerini "egoizm" yani ağır basan "fertçilik" almıştı²¹. Dolayısıyla değerlerin yozlaşmış, ferdin dünyasında karşılık bulduğu ve ferdin ona verdiği anlamı kaybettiği, sosyal yapının sarsılmaya başladığı bu toplumda haksızlıklara karşı çıkıp, onları önleyecek mekanizmaların çok az ve etkisiz olması, toplumsal tepkileri, bunalmaları ve huzursuzlukları had safhaya çıkarmıştı.

Dini inanç ve uygulamalara gelince İslam'ın doğuşu ve öncesi sırasında araplarda yaygın inanç, putlara tapma idi. Bu inanç, uzun tarihi gelişmenin sonucunda, sosyo-kültürel ortama bağlı olarak ortaya çıkmıştı. Fakat bu inanç, tarihi Roma Paganizm'inden farklıydı. Esasen buna bir din demekten ziyade, Arabistan'daki putlara tapma inancının, sihir ve batıl inançlar seviyesindeki ifadesi demek daha uygundur²². Ayrıca araplarda İslam'dan önce de bulanık şekilde "Bir Allah" telakkisinin mevcut olduğunu bizzat Kur'an-ı Kerim tasdik etmiştir (Mü'minun 23/85; Ankebut, 29/63.)²³. Diğer taraftan putlara, Allah'a yakınlaşmak için bir vaita olarak tapıldığını yine K. Kerim'de Allah söylemektedir (Zümer 39/3). Esasen Cahiliye döneminde Kabe tavaf edilirken, Allah'a telbiye ediliyordu. Dolayısıyla putlara tapma olayı, evvelce mevcut olan tevhid inancının bozulmuş şekli idi. Çünkü o dönemde Hz. İbrahim'in dinine bağlı kalan, o devirden kalma ihtimali olan bazı gelenekleri yaşatan ve K. Kerim'de Hz. İbrahim'in ismiyle bir arada anılan "hanifler" yaşıyordu. Onlar ne Yahudiliğe, ne Hristiyanlığa, ne de putlara meylediyorlardı. Ayrıca tek Allah'a inanıyor ve cahiliye adetlerine itibar etmiyorlardı. Ancak bu inanç, İslam'la tam anlamıyla örtüşmeyen, uzun bir sürecin ürünü ve billurlaşmamış bir inançtır²⁴.

Görülüyor ki Hz. Muhammed, yeni bir dini düzenden ziyade, esasları din tarafından belirlenen bir sosyal düzen geliştirmek; yeni bir kültür-kişilik modeli oluşturmak zorundaydı. Esasen onun iddiası, yozlaşan ve

21. H. Lammens, "Mekke", İ.A., C.VII, s.631.

22. Watt, a.g.e. s. 30.

23. Ayrıca Dozy, Arapların İslam'dan önce Allah'ı Hüda-yı A'zam olarak telakki ettiklerini, O'nun, kendileri gibi bir şahsiyeti olduğunu, kendisine bağlı, yaratılmış varlıklar dairesinin dışında bulunduğu inandıklarını, O'na sema ve arzın yaratıcısı, son derece akıllı ve yüce bir varlık olarak baktıklarını yazmaktadır, Dozy, Tarih-i İslamiyet, Terc: Abdullah Cevdet, C.I, s.15.

24. Watt, a.g.e., s.161.

toplumsal anlamları kaybolan değerleri, yeni anlamlar yükleyerek toplumda yeniden geçerli hale getirmek ve bu yeni kültürel muhtevaya dayanan toplumsal bir sistem kurmaktır. Çünkü onun hedefi, hiçbir toplumsal, yazılı müeyyideye, toplumsal teşkilata, toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak hiçbir toplumsal kuruma sahip olmayan, asabiyet ve soy üstünlüğüne dayanan, ferdin yok olduğu, varlığının anlamını bulamadığı, kabilenin ön plana çıktığı, ferdi sorumluluk bilincinin mevcut olmadığı topluluklara hitab etmek ve ilahi mesajı ileterek benimsetmek, kısaca bir "topluluk-tan", bir "toplum" oluşturmaktır. "Bu yeni din veya ideoloji, Batı Arabistan'ın göçebe olmayan topluluklarının ihtiyaçlarına tam tamına uygun olduğu için, köklü bir toplumsal değişimin aracı olmaya yeterliydi. Hem Mekke, hem de Medine'deki göçebe ahlak ve dünya görüşü çöl şartlarına ne kadar uygun olursa olsun, yerleşik topluluklar için yeterli değildi. Mekke'deki başlıca sıkıntı, belki de bencil ferdiyetçilikti; Medine'de ise yüksek bir hukuki otoriteye olan ihtiyaç, kendisini fazlasıyla duyuruyordu. Bir bakıma İslam'ın büyük işi, göçebe ahlakını, yerleşik şartlarda kullanmak üzere değiştirmektir; bunun anahtarı da toplum için yeni bir teşkilatlandırma ilkesi idi. Şimdiye kadar toplumun bağı, kan yakınlıkları idi. Fakat bu, daha büyük topluluklar durumunda çok zayıftı-Evs ve Hzrec'in ortak atalardan gelmeleri, aralarında şeddetli kavgaları önlemedi ve topluluğa bağlılık, ferdiyetçilik yaygınlaşınca, davranışlar için yetersiz bir müeyyide oluyordu"²⁵.

İSLAM'IN BU SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM KARŞISINDA KONUMU

Hiç bir sistem, din veya dünya görüşü, insana hitab etmesinden ve önce insanda yerleşip kök salmasından dolayı, muhatap aldığı ferdin, içinde yetiştiği kültürel çevre ve muhtevayı görmezlikten gelemez. Çünkü kültür, en geniş anlamıyla toplumun tüm yaşam biçimidir. O toplumu, o zamana kadar getirdiği yaşam biçimini dikkate almayan hiçbir din, dünya görüşü veya ideoloji başarıya ulaşamaz. Evrensel bir mesaj ve iddiayla gelen İslam da, muhatapı olan toplumda ferdi tatmin edecek, onun toplumsal-dini ihtiyaçlarına cevap verecek yeni bir kültür-kişilik sistemi ve kültürel muhteva sunmalıydı. Esasen İslam'ın, içinde filizlendiği toplumda, onu düzenleyen bazı değerler ve ilkeler vardı. Mesela yiğitlik (muruvva), cömertlik, konukseverlik gibi değerler, toplumdaki haksızlıklara engel olan Ahlaf (Hilfu'l-Fudul=Erdemliler Birliği) gibi kuruluşlar ve kendisine sığınanı koruyan bazı kimseler bulunuyordu. Zaten Arap toplumunda yiğitlik (muruvva), kavgada cesaret, zayıf koruma gibi niteliklerle tasvir edilmekteydi²⁶. "Fakat bunların eksik tarafı, sosyo-kültürel yapı ile ve birbirleriyle fonksiyonel bağlantılarının olmayışı idi. Yani tek Allah inancının sosyal düzenle, sosyal düzenin manevi

25. M. Uğur, Hicri I. Asırda İslam Toplumu s. 12-13.

26. Watt, a.g.e., s.24-29.

dünya ile bağlantıları tamamen kopmuştu. Onun için de en yüksek değerler, kendisinden beklenen fonksiyonları yerine getirmekten uzaktı"²⁷. Bu ortamda İslam'ın geldiği toplumda ana sorun, kabile değerlerinin, ferdiyetçiliğin oluşma sürecine girmesi karşısında çöküşüydü.

Ferdin ihtiyaçlarına cevap vermek, ona nüfuz etmek ve kendi varlığını devam ettirmek için bir toplumsal sistem kurmak iddiasına sahip her yeni din veya dünya görüşü, öncelikle ferde hitab etmek, bu yolla da ona hulul etme çabasındadır²⁸; ferde nüfuz etmek isteyen her din de -tabii ki toplumda mevcut kültürel muhtevayı da hesaba katarak-, ferdin yeni bir dünya görüşü oluşturmasını sağlamak için, onun problemlerini tanıyarak ihtiyaçlarına cevap verecek, onun kafasındaki soru işaretlerini ortadan kaldıracak, varlığının alemdeki anlamını izah edecek ve varlığının alemle Tanrı arasında hangi mesafede olduğunu belirleyecek bir kültürel muhtevayla yola çıkmalıdır.

İslam da yeni bir kültürel sistemle²⁹ geliyordu. Bu yeni kültürel sistem, İslam'ın Mekke döneminin hedefiyle uygunluk arzetyeydi. Daha sonra Medine'de, bu kültürel sistem üzerine bir sosyal sistem³⁰ inşa edilecektir. Mekke'de başlayan bu süreç Hamidullah tarafından, Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla, tek tek fertlerde ortaya çıkan sübjektif dini tecrübenin objektifleşmeye başlaması ve gizlenmekten vazgeçilip açığa vurulması anlamında ifade edilmekteydi³¹. Böylece İslam'ın uzun ve zor yolculuğu başlıyordu. Esasen yeni bir iddiayla ortaya çıkan her din veya dünya görüşü, yukarıdaki aşamalardan geçmektedir. Çünkü yeni din, yeni bir dünya görüşü veya zihniyet demektir. Yeni zihniyet de, değerler ve davranışlara yansıyacak, önce tek tek fertlerde yerleşecek ve ancak bu yolla objektifleşebilecektir. Objektifleşemeyen hiçbir din veya zihniyetin yayılma ve varlığını devam ettirme şansı yoktur. İşte İslam'ın, böyle bir şansı vardı. O, hem mevcut toplumsal sistem içinde yozlaşmış ve anlamını kaybetmiş değerlere yeni bir kültürel muhteva içinde yeni bir anlam ve geçerlilik kazandırmış, hem içi boşalmış kavramların içini yeni anlamlarla doldurmuştu. O, hem ferdin yeni bir kültürel ve sosyal sistemin ihtiyacını duyduğu bir zamanda, hem de semitik gelenek içinde, bir peygamberin geleceğinin bilincine sahip olan bir toplumsal çevrede ortaya çıkan bir peygamberle sistemini vazedebilme imkanına sahip olmuştu. Her ne kadar söz konusu toplumda bazı olumlu değerler mevcut olsa da, bunlar-

27. M. Aydın, İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, İstanbul 1991, s.65.

28. Freyer, s.32; Wach, Din Sosyolojisi, s.49.

29. Kültürel sistemi Geertz, "kişilerin çevrelerini tanımlamalarına, hislerini ifade etmelerine ve karar vermelerine yardımcı olan bir inanç, sembol ve değerler yapısı" olarak tanımlamaktadır, Mardin, a.g.e., s.45.

30. Yine Geertz sosyal sistemi, "sosyal ilişkilerin kendine özgü düzeni" olarak tanımlamaktadır, Mardin, a.g.e., s.45.

31. M. Hamidullah, İslam Peygamberi, Çev.: S. Tuğ, İstanbul 1980, C.I., s.116.

dan bazıları çözülmekte, yozlaşmakta ve bir sosyal düzen etrafında bütünleşmekten yoksun bulunmaktaydı.

İslam yeni bir kültürel muhtevayla gelirken, bu muhtevanın bütün unsurlarının yeni ve o günkü arap toplumuna yabancı olmaması, onun işini kolaylaştıran faktörlerden biriydi. Onun, en azından kendi bölgesindeki başarısı, eski kültürü tamamen reddederek yeni ve hiç bilinmeyen kültürel muhtevaları empoze etmekte değil, mevcut topluma yabancı olmayan değerleri kullanarak, bu değerleri, bir merkez etrafında birleştirip, birbiriyle anlamlı bütünleşmeler sağlamasında aranmalıdır. Çünkü o, eski kültürü bütün davranış kalıpları ve değerleriyle reddetmemiş, o davranış kalıpları ve değerlerin bazılarını reddederken, yozlaşmış ve ortadan kalkmış olanlarını ihya etmeye çalışmıştı. Kaldı ki İslam, sadece o bölgenin (cahiliye) kültürünü değil, Mekke'nin bir ticaret merkezi olması dolayısıyla başka bölgelerde yaşayan insanların, ayrıca aynı bölgede yaşayan hristiyan ve yahudi arapların kültürlerini de gözönünde bulundurmak zorundaydı.

Dinin objektifleşmesi için gerekli ve zorunlu şart, onun sosyalleşme kanallarını oluşturmasıdır. sosyalleşme, dinin, yeni bir kültür-kişilik sistemi kurabilmesi için de gereklidir. Çünkü varlığını devam ettirebilmesi ve yayılması buna bağlıdır. Sosyalleşme, ferdin, içinde yetiştiği toplumun kültürünü öğrenme sürecidir. Bu süreç sayesinde kültür, yeni nesillere intikal etmektedir. Bir başka ifadeyle "sosyalleşmenin fonksiyonu, ferdin muhtaç olduğu istidat ve disiplini temin etmek, geliştirmek, toplumun iştiyak ve arzularını, değerler sistemini (valeurs), idealleri ona nakletmek ve özellikle sosyal hayatta oynayacağı ve yerine getireceği rolleri, ferde öğretmektir"³². Ferdin, bu öğrenme olayına, yani toplum tarafından empoze edilen değerler ve davranış kalıplarına karşı gösterdiği tepki, sosyalleşenin sübjektif yönünü oluşturmaktadır. Din açısından sosyalleşme dini tecrübenin, sübjektiflikten objektif hale geçmesiyle önem kazanır ve yayılma ve varlığını devam ettirme istidadına sahip olan bütün dinlerin yaşama şartını teşkil eder. Çünkü dini tecrübenin üçüncü ve varlığını sürdürmesinde çok önemli bir paya sahip olan yönü, onun "cemaat" teşkil edici karakteridir. Bu da ancak, onun, sosyalleştirici ilkeleri düzenlemeyle gerçekleşir. Esasen din, topluluğu bu ilkelerle bütünleştirip, ortak dini tecrübeden kaynaklanan dayanışma ve bağlılık duygusu geliştirmektedir³³.

İslam da bu dayanışma ve bağlılık duygusunu geliştirmek için, Mekke'nin içinde bulunduğu şartlardan faydalandı. O öncelikle kabile da-

32. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. M. Koştaş, Sosyalleşme, A.Ü.İ.F.D., C.XXIX, s.329-334; ayrıca bkz. J. Fichter, Sosyoloji Nedir, Çev.: Nilgün Çelebi, Ankara 1994, s.22-23.

33. Wach, Din Sosyolojisine Giriş, s.10.

yanışmasının temelini zayıflatmaya ağırlık verdi ve sosyal statüsüne, sınıfına, cinsiyetine bakmaksızın ferde hitab etti. Zaten o dönemde kabile dayanışması zayıflamış, bir çeşit ferdiyetçilik kendini göstermeye başlamıştı. Kişinin kabilesinden ayrı olarak kendi varlığının bilincine varması, bunun sonucunda mesela ölümden tek başına olması meselesinin bilinci gittikçe artıyordu. Bu ferdiyetçilik eğilimi, Mekke'de ticari hayatın gelişmesine de bağlıydı³⁴. Öyle ki maddi çıkarlar, en azından kan bağlantısı kadar işbirliğinin temelini oluşturuyordu. Kur'an'ın eleştirdiği büyük servet birikimi de ferdiyetçiliğin mevcut toplumda yaygınlaşmaya başladığını göstermektedir (Kalem, 68/17). Yoksulluk artmış, zenginle yoksul arasındaki uçurum büyümüştü. Böylece topluluk duygusu kaybolmuş, ferdi, kendisini bağlı hissedeceği, psikik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayacağı birliğin temeli zayıflamış, bunun yerine yeni bir topluluk temeli (maddi menfaatler) geçmeye başlamıştı. Fakat bu da ferdi tatmin edecek bir şey değildi³⁵.

Görülüyor ki amaç, ferde hitab ederek insan benliğinin ve ferdi sorumluluğun geliştirilmesi ve kabile dayanışmasının çökertilmesi idi. Toplum bütünlükten o kadar yoksundu ki, bedeviler kabileciliğin cemaatçi tipi ile karakterize olurken Mekke'de, yerleşik hayatın ticari kapitalizmi ile beslenen fertçi tip ortaya çıkıyordu. İslam'ın, bu iki aşırı ucu telif etmekten, ikisi arasındaki farkları öne çıkarmaktan ziyade, birleştikleri noktalara atıf yapması gerekiyordu. Bu bakımdan her iki toplumsal kesimde de henüz etkinliği devam etmekte olan bağlılık duygularını ön plana çıkarmak, birinci hedefti. Gerçekten de İslam açısından ferdi sorumluluğu yerleştirerek kabileceğilin cemaatçi tipinin etkisini zayıflatmak daha mümkün gibi görünmektedir. Bunun için İslam'ın hangi araçları kullandığına bir bakmamız gerekmektedir. Bunun için yargılanmayı, daha da önemlisi yargılandıktan sonra insanın ya ödüllendirileceği, ya da cezalandırılacağına ateşli bir tasvirinin yer aldığı ve ilk inen ayetlerin anlamlarını incelemek bize bir fikir verebilecektir:

“Gök yarıldığında, Rabbına kulak verip boyun eğdiğinde, yer uzatılıp dümdüz edildiği ve içindekileri dışarı atıp boşaldığında, Rabbına kulak verip boyun eğdiğinde ey insan, muhakkak sen Rabbına giden yolda çalışıp duran ve ona mutlaka kavuşacak olan bir kimsesin. O zaman kimin kitabı kendisine sağından verilirse o, kolay bir hesaba çekilecek ve ailesine sevinçli bir şekilde dönecektir. Kimin kitabı arkasından verilirse o, yok olmayı isteyecek ve alevli ateşe girecektir” (İnşikak, 84/1-12).

“Göğ ve Tarık'a yemin ederim ki üzerinde bir gözetçinin bulunmadığı hiçbir nefis yoktur” (Tarık, 86/4).

34. Watt, s.26.

35. Watt, s.80-81.

Görüldüğü gibi eski bağlılık duygusunun nüfuzu atında bulunan fertte, kendi "varlık" bilinci geliştiriliyor ve yargılamanın, kabilesi değil, kendisini hedef aldığı izah ediliyordu. Kabilenin içinde hiçbir anlam ve öneme sahip olamayan fert, artık varlığının bir anlamı olduğunun farkına varıyordu.

KAYNAKLAR

- Aydın, M., İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, İstanbul 1991.
- Çağatay, N., İslam Öncesi, Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.İ.F.Y., No:153, Ankara 1982.
- Fichter, J., Sosyoloji Nedir, Çev.: Nilgün Çelebi, Ankara 1994.
- Freyer, H. Din Sosyolojisi, Çev.: Turgut Kalpsüz A.Ü.İ.F.Y., No:54, Ankara 1964.
- Freyer, H., İctimai Nazariyeler Tarihi, Çev.: Tahir Çağatay, Ankara 1977.
- Gardet, L., La Cité Musulmane, Paris, Vrin, 1954.
- Hamidullah, M., İslam Peygamberi, Çev.: S. Tuğ, İstanbul 1980.
- İslam Ansiklopedisi, İlgili Madde.
- Karasan, M., Din Sosyolojisine Giriş (Teksir), Ankara (Tarihsiz).
- Koştaş, M., Sosyalleşme, A.Ü.İ.F.D., C. XXIX, s. 329-334.
- Mardin, Ş., Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Uğur, M., Hicri I. Asırda İslam Toplumu, İstanbul 1980.
- Wach, J., Din Sosyolojisi, Çev.: Ünver Günay, Kayseri 1990.
- Wach, J., Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: Battal İnandı, A.Ü.İ.F.Y., No: 181, Ankara 1987.
- Watt, W.M., Hz. Muhammed Mekke'de, Çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, A.Ü.İ.F.Y. No: 175, Ankara 1986.
- Weber, M., Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev: Zeynep Aruoba, İstanbul 1985.
- Weber, M., Sosyoloji Yazıları, Çev.: Taha Parla, İstanbul 1987.