

Kur'an Sosyolojisi Açısından PEYGAMBER VE TOPLUM

Dr. Metin Doğan

KUR'AN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN PEYGAMBER VE TOPLUM

Dr. Metin DOĞAN

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
YAYINCI SERTİFİKASI NUMARASI
44040

Bu kitabın bütün yayın hakları Palet Yayınlarına aittir.
Yayınevinin yazılı izni alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği tanıtımlar ve akademik çalışmalar
haricinde, kısmen veya tamamen kitaptan alıntı yapılamaz.
Eser, matbu yahut dijital ortamda kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN: 978-625-6401-25-9

BASKI
ŞELÂLE OFSET
Fevzi Çakmak Mah. Hacı Bayram Cad. No: 22 Karatay / Konya
MATBAA SERTİFİKASI NUMARASI: 13361

Konya, Aralık 2022

PALET YAYINLARI
Mimar Muzaffer Cad. Rampalı Çarşı No: 42 Meram / Konya
Tel. 0332 353 62 27
www.paletyayinlari.com.tr

KUR'AN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN PEYGAMBER VE TOPLUM

Dr. Metin DOĞAN



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	7
ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	11

I. BÖLÜM

PEYGAMBERLİK KURUMU VE SOSYAL GRUPLAR.....	17
A. Peygamber ve Peygamberlik Kurumu	17
1. Peygamber Ve İlgili Kavramlar	17
2. Peygamberlerin Bazı Özellikleri	18
3. Peygamberin Karakteristik Nitelikleri/Sıfatları	19
4. Peygamber Ve Fizikötesi Güç/Mucize	22
5. Peygamberlik Ve Kapsam Alanı	24
B. Kur'an ve Toplum.....	27
1. Kur'an'da Yerleşim Birimi ve Sosyal Ünite.....	27
a. Karye Örneği	28
b. Ashab Örneği	32
2. Sosyal Üniteler Ve Kur'an Bağlamı	37
a. Aile	37
b. Klan	41
c. Kabile	46
d. Şuûb (Millet)	50
e. Ümmet.....	53
f. Kavim	56
3. Kültürler ve Kur'an	56
a. Kültür Farklılıkları ve Kur'an	56
b. Kültürel Karşılaşmalar Ve Kur'an	58

II. BÖLÜM

PEYGAMBER VE TOPLUM	63
A. Kur'an Ve Peygamber Toplamlarının Karakteristikleri	63
1. Sosyolojik Özellikler	63
2. Politeizm ve Radikal Geleneksellik	81

B. Birey Olarak Peygamber Ve Toplum	92
1. Aile Ve Peygamber	92
a- Aile Bireylerinin Sorumluluğu	93
b- Peygamberin Sorumluluğu	96
2. Peygamberin Din Kuruculuğu Ve Toplum.....	104
a. Dini Tecrübenin İfade Şekilleri	105
b. Karizmatik Lider Olarak Peygamber	123
SONUÇ	139
KAYNAKÇA	143

KISALTMALAR

AÜİFY.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,
bk.	: Bakınız
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi
DİBY.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
EÜY.	: Erciyes Üniversitesi Yayınları
HVY.	: Hürriyet Vakfı Yayınları
İ.Ü.	: İnönü Üniversitesi
krş.	: Karşılaştırınız
MEBY.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
SÜSBED.	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
TDVY.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

ÖNSÖZ

Özellikle son birkaç on yıldan bu yana genelde din sosyolojisine özelde İslam ve hatta Kur'an sosyolojisine olan yoğun ilgi ile birlikte evrensel ölçekte ve ülkemizde önemli araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalar, hem içerik hem de metodolojik açıdan alana hatırı sayılır katkılar yapmakta, İslam sosyolojisinin ve Kur'an sosyolojisinin alanına giren daha spesifik konular üzerinde kimi sosyolojik değerlendirmelerin yapılmasına da imkan sağlamaktadır.

"Kur'an Sosyolojisi Açısından Peygamber Ve Toplum" adlı bu çalışmada, "Kur'an'da Peygamber Toplum İlişkisi" adlı yüksek lisans tezi temel alınmış, ama aynı zamanda çalışma, konuların belirli ölçüde güncel sosyolojik verilerle ve değerlendirmelerle desteklenmiş ve gözden geçirilerek hazırlanmıştır. Bu anlamda konulara, Kur'an'da adı geçen peygamberlerle ilgili verilen bilgiler doğrultusunda bu peygamberlerin hayatlarına İslam ve Kur'an sosyolojisi açısından bakmaya çalıştık.

İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, insanlığın tarihsel sürecinde kurumsallaşan peygamberlik gerçeğine yer verilmiştir. Bu bölümde, toplumsal bir varlık olarak peygamberlerin farklı sosyolojik özelliklere sahip toplumlarına ve genel anlamda sosyal ünitelere, Kur'an'da verilen bilgiler doğrultusunda değindik. Aynı şekilde farklı toplumların kültürlerini ve bu kültürlerin "tanışıp kaynaşmayı" sağlayacak biçimde etkileşimlerini irdeledik.

İkinci bölümde, peygamberlerin, sosyo-kültürel açıdan yaşamının evrelerini tespit etmeye çalıştık; dini, kültürel, sosyal ve fiziki ortamlarını, sosyal sistem içerisinde hayatını ne şekilde tecrübe ettiğini yardımcı kaynaklarla birlikte Kur'an merkezli olarak ele aldık. Yeni bir dinin tebliğcisi olarak "din kuruçusu" olan peygamberlerin, inananlarını hangi özellikleri ile etkilediği, onlara neleri telkin ettiği ve bu insanların ilk cemaat

olma özelliklerinin sebebi olan unsurların neler olduğunu inceledik. Bu bölümde son olarak karizmatik bir lider olan peygamberin, karizmasının temelini oluşturan maddi ve manevi niteliklerin ilgili toplumdaki geçerliliği ve toplumun kendisini bir önder olarak kabullenmesindeki etkinliği üzerinde durduk. Kuşkusuz sözü edilen konuların çalışmamızda her yönüyle ele alındığını ve eksiksiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat bu bağlamda ve konu etrafında yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağını da bekleyebiliriz.

Metin DOĞAN
Konya-2022

GİRİŞ

Çalışmamızın esasını oluşturan peygamber, ilahi kaynaklar açısından, ilahi mesajla birlikte kaynaktan insanlara gönderilmiş elçidir. Mesajın içeriğinde Allah'ın insanlara kendisini tanıtmaya, evrene ve metafizik olgulara ilişkin bilinemezleri bildirme ve ödül ve ceza sistemi ile ilgili bilgiler vardır. Bu anlamda dünya, ilahi gücün yani kaynağın, insanları bilişsel ve duygusal açıdan olgunlaştıracığı, böylelikle insan davranışlarını ölçeceği, kutsal metinler vasıtasıyla belirlenmiş olan iyinin ve kötünün tatbikçilerinin karşılığını alacağı sınav yeridir. Bu kutsal metot, kaynağın bunu peygamberler vasıtasıyla yapmış olmasında somutlaşır.

Kur'an açısından başlangıçta aynı dine sahip olmakla tek bir "millet" olan insanoglu, sonraki dönemlerde bu millet olma niteliğinden uzaklaşmıştır. İlahi gücün bundan sonraki yöntemi, yeni peygamberlerle başlangıçtaki "tevhid"ın yeniden ihya edilmesine yönelik bilgilendirme olmuştur. Bununla birlikte tek millet olma halinin, dini tecrübenin ifade şekli olarak ortak inanç teorisinin paylaşılmasına karşılık gelen soyut bir anlatım olduğu kadar, somut anlamda insanların bu dönemde çoğaldığı, değişik kabile ve uluslara ayrıldığı, yaşamın farklı sosyal, fiziksel ve morfolojik özelliklere göre şekillendiği dönemdir. Bundan sonra insanlığın gidişatı daha karmaşık bir hal almaya başlamıştır.

İlk insanlardan sonra çoğalma, yeni yerleşim alanlarının gerekliliğini belirgin hale getirmiştir. İnsanlar aileler, klanlar, kabileler halinde coğrafi ve fiziki şartların kendilerine elverdiği ve yaşama kolaylığı sağladığı bölgelere yerleşmiş, ileriki aşamada buraları mamur hale getirerek medeniyet ölçüsünü genişletmişlerdir. Kur'an, bu yerleşim bölgelerinin özelliklerinden ve insanların buralarda tabiat üzerinde gerçekleştirdikleri ileri icraatlarla sosyal ve morfolojik durumlarına işaret etmiştir. Bu insanlar aynı zamanda tevhid dininin dejenere edildiği ve farklı faktörler neticesinde yeni dinsel inançların belirdiği ve

daha ziyade çok tanrılı panteonların içerisinde hayat sürmeye başlayan toplumları oluşturmuşlardır. Bununla birlikte tevhid dini, bu insanların inanç sisteminde Allah, melek, peygamber gibi bazı terimlerde gördüğümüz kalıntılarla, daha çok kavramsal olarak izler bırakmıştır. Peygamberlerin bu tip toplumlara gönderilme evresi ise, başlangıçta sahip oldukları tevhid inancının bozulup yerinin pagan inançların aldığı zamana rastlar. Kuran'ın "hak yol" tanımını ve tevhid vurgusu üzerinde yapılan her dejenerasyon, söz konusu topluma bir peygamber gönderimi ile neticelenmiştir.

Şu da bir gerçek ki bu toplumlar, sosyal tip itibariyle aynı nitelikleri taşıyan, aynı derecede medeni, aynı yaşam standardına ve toplumsal özelliklere sahip değillerdir. Her ne kadar benzeşen taraflar varsa da, farklı sosyal yapı ve sistem içerisinde farklı aktiviteleri icra etmişlerdir. Bunlar, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi muhtelif yerlerde muhtelif milletlere ve ırklara ayrılmışlar, farklı örflerin, geleneklerin, göreneklerin içerisinde yer alarak kendi kültürlerini oluşturmuşlardır. Kutsal kitapların peygamber vurgusu ise, onların, kaynaktan hedefe giden sürecin ve mesajların taşıyıcısı olduklarıdır. Bu anlamda peygamber topluluğun bir üyesi ve bireyidir. Bu elçilerin geliş zamanları ise, terminolojide "gönderilme zamanları"na denk düşer. Zaman kavramı, kastedilen dönemin ilgili zaman diliminde yozlaşmanın geri dönülmez bir biçimde en uç noktasına ulaştığı, kutsal söylemin tam anlamıyla dejenere edildiği ve yeni bir söyleme, yeni kutsal anlatılara ve yeni hatırlatmalara ihtiyacın zorunlu hale geldiği an'a karşılık gelir. Kutsallık açısından peygamberler, mesajın zorunluluğu anlamında toplumun yozlaşmaya yüz tuttuğu zamanlarda toplumun bir ferdi ve bir birey olarak gönderilirler. Beşeri özellikleri itibariyle bu peygamber bireyler, evlenip aile kuran, yiye içen, hastalanan, uyuyan ve ölen varlıklardır. Ailenin reisi, ya da genç bireyi olarak bir statüleri vardır, dolayısıyla ailenin sosyolojik ve psikolojik fonksiyonlarının kendileriyle alakalı olan kısmını yerine getirmeye çalışırlar.

Bununla birlikte, kaynağın haklarında verdiği bilgiler ışık-

ğında peygamberi diğer insanlardan ayıran maddi ve manevi nitelikler söz konusudur. Bu niteliklerin bir yönünü, ferdi planda kişilikleri oluşturur. Peygamberler peygamberlik öncesi ve sonrasında hep kişilik sahibi, muteber ve toplumun mümtaz simaları olmuşlardır. Ama inananlar onların üstünlüklerinin gerçek nedenini, mutlak yaratıcı tarafından desteklenmiş olmalarının verdiği manevi yüceliğe bağlar. Bu üstünlüğün temelinde ise kuşkusuz “vahiy” gerçeği ve “mucize” vardır. Bu anlamda onlar bir misyonla gönderilmişler ve gönderildikleri toplumda bir dinin tebliğcisi olarak “din kurucusu” vasfını kazanmışlardır. Her ne kadar yeni bir dinin kurucusu da olsalar Kur'an, bütün peygamberlerin aynı inanç esasları doğrultusunda “tebliğ”, yani kaynaktan hedef kitlelere haberi ulaştırma görevini yürüttüklerini bildirir. Sonrasında ise inanç esaslarının pratiğe yansımaları olan ibadetlerde kurumsal davranışlar ortaya çıkmıştır.

Her peygambere muhalefet eden insanlar olduğu gibi onun habercilikle yükümlü seçilmiş birey olduğuna inanan ve etrafında kümelenen bir inananlar cemaati daima var olmuştur. Daha ziyade iman eden insanlarda kendini gösteren ve iman etmelerinde mutlak bir işlev gören peygamberin ayrılacağı, üstünlüğü ve sahip olduğu maddi-manevi özellikler anlamında karizma da, din kurucu olarak peygamberde görülen bireysel niteliklerdir. Peygambere iman eden ilk inananlar ise peygambere bağlılık gösterip ona itaat etmekle, sonraki devirlerde iman eden inananlardan farklı olarak üstünlük elde etmişlerdir. Sözgelimi Hz. İsa, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in ilk inananlar cemaati örneğinde olduğu gibi, Kur'an tarafından övülerek karizmatik ilk cemaat olma özelliği kazanmışlardır. Kısa ca peygamber, sıradan bir insan olması nedeniyle toplumun merkezinde, sosyal olayların içerisinde var olmuş ve toplumda bir yer işgal ederek statüsüne karşılık gelen rolü icra etmiştir. Fakat yine aynı nedenle diğer insanların sahip olamadığı belirgin bir tabiat, huy ve şahsiyete sahip olarak, vahiy ve mucize gibi ayrıcalık ve imtiyazlarla da insanları etkileyip çevrelerine toplamışlardır. Bu anlamda onlar, inananlar açısından insanlar

içerisinde ilahi güçle destekli olmalarıyla temeyyüz etmişlerdir.

Bu çerçevede araştırmamız da şekillenmiş olmaktadır. Bir insan ve aynı zamanda seçilmiş olmakla, olağanüstü bazı niteliklerle donanımlı olan peygamberlerin, bireysel ve sosyal alanda sahip olduklarıyla ne tür bir hayatın içerisinde bulundukları bu konunun seçilmesinde etken olmuştur. Onlar, sahip oldukları bahsedilmiş şeyleri sosyal hayatlarına, insani özellikleriyle yansıtmışlardır. Bu durum konunun amacı açısından önemli bir noktadır. Çünkü ilahi menşeli duygu ve düşünceler, tutum ve eylemlerle toplumsal yaşama aksetmiş olmakta, peygamberin dünyevi olaylar, nesneler ve kavramlar hakkındaki fikirleri de belirmiş olmaktadır. Böylece, amacımıza paralel olarak peygamberin, hayatın bazı alanlarında sergilediği duruşla sosyal kişiliği belirlenmiş ve sosyal sisteme bakış açısı değerlendirilmiş olacaktır. Bu durumun en önemli boyutu ise şüphesiz, sosyal hayattaki peygamberin insanlar özellikle inanları için bir model oluşturmalarıdır.

Bir yüzyıl içerisinde değerlendirilebilecek bir bağımsızlığa sahip olarak çok genç bir bilim dalı olma özelliği taşıyan din sosyolojisi, yeteri kadar olmamakla birlikte alanında çeşitli çalışmaların yapıldığı bilimsel bir disiplindir. Konumuzun içerisinde değerlendirilebilecek olan İslam ve Kur'an sosyolojisinin ise, henüz tam anlamıyla sistematik bir bilim hüviyeti kazandığını söylemek için erken gibi görünmektedir. Bu durum, araştırmamızın İslam ve Kur'an sosyolojisinden ziyade din sosyolojisi verileri doğrultusunda biçimlenmiş olmasına sebep teşkil etmiştir. Daha çok ibtidai dinler üzerine araştırmaların yoğun olduğu din sosyolojisinde, evrensel dinler nezdinde de çalışmalar yapılmış, fakat İslam dini hususunda yapılan tetkikler son derece sınırlı kalmıştır. Bu sınırlılık, çalışmamızda İslam sosyolojisi üzerine kurulu alanlardan yeteri kadar istifade edemeyişimizin de nedeni sayılabilir. Din sosyolojisinden ise uyarlamayla analogi yapmak suretiyle yararlanma yoluna gidilmiştir.

Hadislerden aldığımız bilgilerden gönderilen peygamberlerin sayısı oldukça kabarık olmasına rağmen Kur'an'da adı ge-

çen peygamber ismi bir hayli sınırlıdır. Bununla birlikte bu peygamberlerin istisnalarla birlikte sosyal hayatlarına ilişkin verilen bilgiler daha da sınırlıdır. Konumuzun araştırma kapsamı içerisinde temel referans kaynağının Kur'an olması ve ilk planda Kur'an'dan çıkarımlarla sonuca ulaşma isteği çeşitli zorluklara yol açmış ve sonuçta, tefsir, hadis, İslam tarihi ile beraber Kitab-ı Mukaddes'e de müracaat edilerek yardımcı kaynaklardan çok fazla detaya inmeksizin istifade edilmiştir.

İnceleme alanımız içerisinde bulunan peygamberlerin çerçeve açısından Kur'an'la sınırlı olması ve Kur'ani verilerin esas alınması, Kur'an'a dayanmamızla bağlantılı olarak konuları olduğu gibi yansıtmaya zorunluluğu, çalışmamızın objektifliğini olumlu yönde etkilemiştir. Kur'an faktörü, öznel yargılardan uzak durmayı da zorunlu kılmıştır. Peygamberler hakkındaki bilginin Kur'an'dan edinilmesi, şüphesiz Kur'an'ın bütün ayetlerinin sistemli bir şekilde taranmasına bağlıdır. Çalışmamız bu temel metod üzerine oturmuş, elde edilen konuyla bağlantılı bulgular, meal ve tefsirler esas olmak üzere yorumlanmıştır.

Araştırmamızla ilgili önemli bir husus da şudur; Kur'an, peygamberlerin toplumsal hayatın ve sosyal sistemin her alanındaki durumları hakkında çok fazla detay sunmamakla birlikte, farklı peygamberlerle ilgili olarak farklı alanlardaki panoramaya yönelik ipuçları vermiştir. Bu hususta İsrail kaynaklarına dayanan kimi İslam tarihi kaynakları ise, yeterince bilgi sunmuşlardır. Bu kaynaklardan yerine göre sınırlı bir şekilde yararlanmamıza rağmen, çalışmamızın özünü Kur'an'ın şekillendirmiş olması, bizi sosyal sistemin değişik alanlarındaki sosyal kişiliği ile peygamberi, sınırlı sosyal aktiviteleriyle araştırmaya yöneltmiştir.

Bu anlamda peygamber ve ilk cemaat öncelikli olmak üzere toplum ilişkisi çerçevesine; toplumların kendilerine peygamber gelmeden önceki sosyal ve morfolojik özellikleriyle ve mevcut dinsel inançlarıyla birlikte peygamberin aile alt sosyal sistemi içerisindeki pozisyonunu, din kurucusu olarak liderlik karizmasını ve getirdiği yeni dinin tecrübesindeki değişik tezahürleri ve inanç sistemi içerisinde oluşmuş bazı kavramları dahil

etmeyi uygun gördük. Kuşkusuz peygamberlerin hayatı ve sosyal hayata ilişkin etkinlikleri bunlarla sınırlı değildir. Her şeyden önce onlar da yaşamlarını devam ettirecek bazı işlevler üstlenmişler, bu anlamda bir meslek sahibi olmuşlar ya da ticari hayatın içerisinde bulunmuşlardır. Bununla beraber toplumda idareci ya da idare edilen olarak bir yer işgal etmişlerdir. Siyasi otoriteyi kullanan bir lider olabildikleri gibi, idare edilenler arasında da olabilmişlerdir.

İdarenin başı konumunda yürüttükleri bir hukuk sisteminin varlığı ile birlikte, idare edilenler sınıfında bir hukukun hakimiyetinde bulunmaları da söz konusu olabilmıştır. Her iki durumda da peygamberlerin takındıkları tavırlar ve eylemler, yüksek dinin inananları için belki de hayata yansıyabilecek ve günümüz şartlarında değerlendirilebilecek aksiyonlardır. Peygamberlerin yaşamında, sonunda toplumsal düzeyde ya bir siyasallaşmanın gerçekleştiği ya da dinin yayılmasının ve inananlar cemaati halkasının genişlemesini sağlayan “hicret” olgusu da başlı başına incelenebilecek diğer bir konudur. Benzer biçimde özellikle Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed’de gözlemlenen, savaşlardaki askerî stratejiler ve ordu komutanlığı görevinin ne şekilde icra edildiği gibi hususlar da yine, peygamberlerin sosyal hayatında yerini almış önemi olan sosyal gerçekler olarak ayrı bir araştırma konusu olabilir.

Kuşkusuz daha birçok sosyal yönüyle araştırmaya tabi tutulabilecek olan peygamberlerin bu yaşantıları, en çok da inananları için bir rol model olmaları yönüyle önemlidir. Bu durum aynı zamanda çalışmamızın sınırlarını belirlemede dikkate alınan konulardan biridir.

I. BÖLÜM

PEYGAMBERLİK KURUMU VE SOSYAL GRUPLAR

A. Peygamber ve Peygamberlik Kurumu

Konunun peygamberlik olması, kuşkusuz bağlamın da aynı şekilde kutsal kitap çerçevesinde olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda Kur'an, mutlak yaratıcının, insanlar arasından elçiler seçtiğini bildirir. Bu elçilerin görevi, kaynaktan aldıkları emir ve yasakları insanlara bildirmek suretiyle onların kaynağı bilmelerini sağlamak ve farkındalık yaratmaktır.

İnsan, fiziki olduğu kadar manevi tatmine de gereksinim duyar. Bu, Kur'an'ın ifadesiyle onun mutlak yaratıcıya olan sağlam inancı ve onu anması neticesinde ulaşabileceği bir durumdur.¹ Kur'an bunu insanın, peygamberlerin kendisine ilet- tiği teorik ve pratik yükümlülükleri icra etmesine bağlar. Kur'an, her ümmete bir peygamber gönderildiğinden² bahset- mek suretiyle peygamberliğin tüm toplumları ve nesilleri kuşa- tan boyutuna dikkat çeker. Bu anlamda peygamberlik, tüm toplumlarda dini boyutlu sosyal bir olgu olarak kurumlaşır.

1. Peygamber Ve İlgili Kavramlar

Peygamber kelimesi Farsça kökenli olup, “haberci”, “Al- lah'tan haber getiren” demektir. Türkçe'de bu kelimeye elçi denir.³ Peygamber, Allah'ın kullarına emir ve yasaklarını bil- dirmek ve onlara hakkı, doğruyu ve yanlışlı açıklamak üzere seçip görevlendirdiği ilahî elçidir.⁴ Kur'an-ı Kerim'de “nebi” veya “enbiya” bazen de “resul” veya “rusül” diye anılır.

¹ *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1975), Ra'd, 13/28.

² Yûnus, 10/47.

³ Abdullah Aydemir, “Peygamberlik-Allah Elçiliği”, *Diyanet Dergisi* 24/1 (1988), 57.

⁴ el-Maide, 5/99.

Nebi Arapça bir kelime olup, nebe kökünden türetilmiştir. Muhbir, yani haber verici anlamındadır.⁵ Nebi’de yol anlamı da vardır. Bu takdirde kaynak ile muhatap ya da hedef arasında bir tür vasıttadır. Yükseklik ve rütbe de Nebi’nin diğer anlamlarıdır.⁶ Nebi kelimesinin “yükseltilmiş” anlamına gelen Nübüvvet kelimesinden geldiği ileri sürülmüş, bazen de “Allah ile akıl sahibi kulları arasında bir elçi veya insanlara Allah’ın vahyini bildiren kimse” manası verilmiştir.⁷ Terim anlamı itibarıyla Nebi, “müstakil şeriatı olmayan ve kendinden önce gönderilmiş peygamberin ahkâmı ile amel eden ve bunu insanlara anlatan Allah elçisidir”.⁸ Fakat Nebi, Allah kendisine vahyetmesine rağmen, bu vahyi tebliğe her zaman memur değildir. Allah, kendisini seçmiş, vahyetmiş ancak tebliğ görevi vermemiştir.⁹ Kur’an-ı Kerim’de nebi yerine Resul de geçmektedir. Arapça “ırsal” kelimesinden alınan Resul, gönderilen kimse, haberci, elçi anlamına gelmektedir. Allah tarafından insanları irşad edip onları doğru yola yöneltmek için gönderilmiş olduklarından, peygamberlere “Resul-i Kiram Mürselin” denmiştir.¹⁰ Bu anlamda İslam literatüründe Resuller, kendilerine vahyedilenleri insanlara tebliğ etmeleri için gönderilmiş, kendilerine kitap verilmiş ve yeni bir hükümler bütünü ile görevlerini yürütmüşlerdir.

2. Peygamberlerin Bazı Özellikleri

Kur’an, peygamberlerin, onları diğer insanlardan ayırt edecek bazı üstün özelliklerle ve sıfatlarla donatıldığını bildirir.¹¹ Bununla birlikte peygamber bir insandır. Peygamberlerin insanlar arasından çıktığı Kur’an’da bildirildiği gibi, tarihsel

⁵ Ali Arslan Aydın, “Peygamber, Peygamberlik”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Ahmed Ağırakça (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1994), 5/196.

⁶ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 285.

⁷ Aydın, “Peygamber, Peygamberlik”, 5/196.

⁸ Aydemir, “Peygamberlik-Allah Elçiliği”, 24/58.

⁹ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 286.

¹⁰ Aydın, “Peygamber, Peygamberlik”, 5/196.

¹¹ Âl-i İmran, 3/33.

olarak da sabittir. Kur'an bu hususu dile getirirken onların beşer olduğundan, sıradan insanlara özgü bütün yaratılış özelliklerini taşıdıklarından bahseder.¹² Aynı şekilde onların bu özellikleri dolayısıyla, yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli ihtiyaçlarını karşıladıklarından söz edilir.¹³

Peygamberlik, mutlak varlığın tasarrufunda olan bir seçimdir. Çalışmakla, çok ibadet ya da kullukla kendisine ulaşamaz. Kur'an'a göre Allah onu, kullarından dilediğine vermiş, istediğine tahsis etmiştir.¹⁴ Bu bir seçme ve tercihtir, Allah'ın istedikleri ve onu taşıma liyakati olanlardan başkası için gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü peygamberlik, ağır bir sorumluluktur ve bu sorumluluk bir irade meselesidir. Yine Kur'an, insan elçilerin yanında melek elçilerin de Allah tarafından seçilmiş olduklarına işaret eder.¹⁵ Kimi ayetler,¹⁶ onların seçkinliklerini ve seçilmişliklerini teyid eder.

3. Peygamberin Karakteristik Nitelikleri/Sıfatları

Kur'an'a göre, peygamberler yaratılış ve ahlak itibarıyla en mükemmel bireyler olup, Allah onların terbiye ve yetiştirilmelelerini bizzat üzerine almıştır. Bu yüzden onlar, öldükten sonra yolları ve hatıraları onları izleyenler için yol gösterici projeksiyonlardır.¹⁷ Kur'an, inananların emir ve yasaklar konusunda yükümlü tutulduğu işlerden öncelikle bunları telkin eden peygamberlerin bu sorumlulukları hususunda korunmuş olduklarından söz eder.¹⁸

İslam inananına göre, hidayete ermiş olan ve gittikleri yolun tavsiye edildiği insanlardan günah işlemesini beklemek

¹² el-A'raf, 7/5; el-İsrâ, 17/94.

¹³ Bkz. El-Furkân, 25/20; Âli İmran, 3/79, 164; el-Hac, 22/75; el-Kehf, 18/110; el-Fussilet, 41/6; el-Bakara, 2/151

¹⁴ Âli İmran, 3/74.

¹⁵ bk. el-Hac, 22/75.

¹⁶ bk. el-Bakara, 2/105; Âli İmran, 3/73; Cuma, 62/4; Meryem, 19/2, 12-14, 51; Âli İmran, 3/33; es-Sa'd, 38/47

¹⁷ Afif Abdülfettah Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel-Yahya Alkın (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1985), 21.

¹⁸ Et-Tûr, 52/48; el-En'âm, 6/90.

hatadır. Nitekim bu günahsızlık, onların “İsmet” sıfatının karşılığıdır. İsmet, sözlük anlamı itibarıyla, men etme, yasaklama, koruma manasınadır. Terim olarak ise, Allahın peygamberlerini günah işlemekten, isyana düşmekten, yasak ve haramları işlemekten koruması, bunları ona men etmesidir.¹⁹ Kur’an son peygamberin şahsında bu sıfatı tanımlar. Bu anlamda onlar, günahlardan korunduğu gibi ahlak ve edep timsalidirler.²⁰

Peygamberlerin sıfatlarından biri olan “tebliğ” ise bildirmek, açıklamak demektir. Kendisine vahyedilen hükümleri insanlara açıklamaktır. Bu bir sıfat açılımının yanında peygamberlerin görev tanımıdır. Dolayısıyla peygamber, melek elçi Cebrail vasıtasıyla kendisine indirilen vahyi, emirleri, yasakları, kısaca teorik ve pratik açıdan dinin tecrübevi anlatımlarını öncelikle uygulamak suretiyle inananlara önder olmak, öncülük yapmak ve böylece inananları dinin teorik esaslarına aykırılık teşkil eden inanç konularından uzak tutmakla yükümlüdür. Bu anlamda Kur’an’ın inanç sisteminin özünü teşkil eden “tevhid”, peygamberin sınırlarını korumak ve inananlarını çerçevesinin içinde tutmakla yükümlü olduğu ana temadır. Son peygamberin şahsında peygamberlerin bu görevi, peygamberliğin olmak ya da olmamak meselesi olarak Kur’an’ın peygamberine dönük kesin talimatıdır. Elçiliğin icrası tebliğ görevinin ifasına bağlıdır.²¹

Bir diğer peygamber niteliği olan “emanet”, güvenilir olmaktır. Peygamber kendisine her açıdan güvenilen insandır. Elçilik işlevi ile kendisine ihanet, güvensizlik gibi olumsuz anlamlar yüklenen sıfatların karakterinin uzlaşma imkanı yoktur. Doğası gereği peygamberlik pozisyonu, dürüstlüğü ve seçkinliği taşımak zorundadır. Bu anlamda dini mertebenin en yüksek konumunu oluşturan bu mevki, kendisinde ihanete ve hıyanete tolerans tanıyamayacağı gibi, “en emin/güvenilir olma” özelliğini de zorunlu kılar. Kur’an’ın son peygamberin şahsında ifa-

¹⁹ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 292.

²⁰ El-Ahzâb, 33/21.

²¹ El-Mâide, 5/67.

de ettiği, peygamberin görevini şerefli bir biçimde icrasının temelinde, “onun konuştuklarının bile mutlak yaratıcının gözetimi altında olduğu, ilahi kontrole tabi tutulduğu” algısı vardır.²² Nitekim “emin” ve “güvenilir” olma hali, bu sıfatın tüm peygamberler için kesin bir nitelik olduğu ifadesi,²³ Kur'an'ın insanların peygamber özellikleri açısından herhangi bir olumsuz algıya meydan vermemesi gerektiğini vurgular gibidir. Bu anlamda onlar görevlerini layıkıyla yerine getirmişlerdir.²⁴

“Sıdk” olarak ifade edilen peygamber niteliği etimolojik olarak, “doğru sözlü” olmaya karşılık gelir. Kur'an'a göre²⁵ peygamberler, insanların en doğru sözlü olanlarıdır. Onlar asla yalan söylemez. Diğer insanlar için de önemli kavramlar olan doğruluk ve dürüstlük, peygamber için mutlak surette olması gereken bir özelliktir. Onda kesinlikle yalan ve hile bulunmaz. Sıdk; peygamberlerin kaynaktan aldığı hükümleri, emir ve yasakları insanlara aktarmada; bildirdikleri her türlü haberde doğru ve sadık olmalarıdır. Peygamber niteliği, yalan söylemeyi asla kabul edilebilir bir şey olarak göremez. İnsanları kendilerine inandırmaları ve onları izlenmesi gereken yola kanaliz edebilmelerinin ön koşulu, doğru ve doğru sözlü olmalarıdır. Sözelimi Mekke müşriklerinin Hz. Muhammed'e iman etmelerine rağmen ona hiçbir zaman yalan isnad etmemiş olmaları konunun daha iyi kavranması için önemlidir.

“Fetânet”, zeki ve hikmetli olmaktır. Kur'an'a baktığımız zaman özellikle bazı peygamberlerde üstün zekânın, kemale erişmiş bir aklın ve hikmetli sözlerin örneklerini görürüz.²⁶ Peygamberler kuvvetli bir zeka ve yüksek bir ikna kabiliyeti taşırlar. Her peygamberin şerefli ve yüce olduğu kadar, oldukça ağır ve meşakkatli peygamberlik görevini kusursuz ve mü-

²² En-Necm, 53/3-4.

²³ eş-Şuarâ, 26/108, 125, 143, 162, 178 ayetlerinde Nuh, Hûd, Salih, Lût ve Şuayb Peygamberler kavimlerine, kendilerine gönderilmiş emin peygamberler olduklarını söylemişlerdir.

²⁴ El-A'râf, 7/68.

²⁵ Meryem, 19/41, 56; el-En'am, 6/33.

²⁶ bk. el-Bakara, 2/258.

kemmel bir şekilde icra edebilmesi için böyle üstün bir zekaya, üstün özelliklere sahip olması şarttır. Peygamberin bu özellikleri taşıması, çok farklı yapıya sahip, farklı özelliklerde ve farklı zihin ve beyin kapasitelerine sahip muhatapları akıl, hikmet ve dil gücü ile kontrol altına alabilmeleri için büyük önem taşır. Aykırı ve muhalif muhatapların ya da üstünlük iddiasında olanların baskın çıkmalarını engelleyebilmek de bu özelliklere bağlıdır.²⁷ Bunun peygambere kaynaktan gelen özel bir donanım olduğunu düşünülebilir. Şu ayette²⁸ son peygambere yapılan hatırlatma, peygamberlerin üstün zeka ve kabiliyetlerinin yaratıcı güç tarafından verildiğini göstermektedir: “*Ey Muhammed! Cebrail sana Kur’an’ı okurken, acele ederek onunla birlikte dilini oynatma. Onu bir araya toplamak ve okutmak süphesiz bizim işimizdir.*”

4. Peygamber Ve Fizikötesi Güç/Mucize

Mucize; acz kökünden türetilmiş bir kelime olup, aciz bırakan, güçsüz kılan, karşı konulmaz harika olay; kudretsizlik ve takatsizlik veren anlamlarına gelir. İslam literatüründe peygamberlerde, peygamberlik davasında doğruluklarını ispat için mutlak güç tarafından tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan harikulade olay olup başkaları tarafından benzerinin getirilemeyeceği düşünülür.²⁹ Mucizenin muhatapların peygamberlerin iddiaları karşısında kuşkuya düştükleri ya da önyargılarının belirgin bir biçimde hissedildiği anlarda meydana geldiği söylenebilir. Bu anlamda mucize, Peygamberin kendi peygamberliğine ve söylediklerinin mutlaka gerçekleşeceğine ilişkin muhataplara meydan okuduğu bir sırada peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde, tabiatın işleyişine aykırı olan bir hadisenin, benzerini getirmekten muhatapları aciz bırakacak şekilde vuku bulmasıdır. Bununla birlikte mucize, eylem olarak

²⁷ Said Havva, *Er Rasûl Hz. Muhammed*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Petek Yayınları, 1987), 28.

²⁸ el-Kıyâme, 75/16-17; ayrıca bk. Tâ-hâ, 20/114.

²⁹ Gölçük-Toprak, *Kelâm*, 316.

peygamberde somutlaşsa da gerçekte mutlak yaratıcının iradesi ve fiilidir. Peygamberin buna müdahale etmesi ve kendi gücünden bir şey dahil etmesi mümkün değildir. Tamamiyle yaratıcının istek ve iradesindedir. O isterse peygamber mucize gösterebilir. Örneğin asayı yılanı çevirmek ve ölüyü diriltmek gibi.³⁰ Mucize, dönemin bilimsel seviyesine uyumu dikkate almaktadır. Bu açıdan mucizenin, muhatapların tüm bireysel ve toplumsal niteliklerini göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Dilsel, tarihsel, toplumsal realiteler, hatta toplumların edebi, bilimsel, kültürel ve teknik alanlarda katettiği gelişmeler mucizenin gerçekleşme alanları gibi görünmektedir.

Tarihsel süreçte mucizenin amacında herhangi bir değişiklik olmazken yönteminde kimi farklılıklar baş gösterir. İlahi yöntem olarak adlandırılabilir bu eylemde, çağın dili ile uyum içerisinde bazen duyuşal bazen de akli mucize biçimleri söz konusu olabilir. Bir başka deyişle mucize, peygamberi tasdik etme konusunda ve muhatap ilahi gerçeğe davette periyodik olarak tarihsel ve sosyo-kültürel yapıyı dikkate alır. Bu anlamda fiziki yasaların dışında kabul edilen duyuşal mucize, muhatap duyuşal yoluyla etkileme yoluna giderken; akli mucize ile insanın daha çok aklına ve düşünme melekelerine hitab etme esası vardır.³¹ Bu bakımdan mucize olgusunda peygamberin duyuşal ve akli açılardan desteklenmesi söz konusudur. Mucizelerde, din tebliğcisi olarak peygamberlerin birey olarak kişiliklerini, söylem olarak da “tevhid” ilkelerinin doğruluğunu teyit temel prensiptir, peygamberlik iddiasının kanıtıdır. Bu olaylar doğa yasalarını aşan, doğaüstünün devreye girdiği ve metafizik gücün somutlaştığı biricik olay olarak görülür. İslam açısından doğa yasaları da zaten, mutlak güç sahibi olan Allah'ın koyduğu yasalar olduğu için mucizelerle doğa yasalarının üzerine çıkılmasının imkanından da rahatlıkla bahsedilebilir.

³⁰ Nûreddin Es-Sâbüni, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİBY, 1979), 111.

³¹ Hüseyin Maraz, “Mucizenin Teolojik Açıdan Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 326.

Mucizeler, çalışma, gayret ve çabaya tabi değildir. Zamanı, yeri, nicel ya da nitel özellikleri Allah'ın takdir ve yetkisindedir.³² Dolayısıyla mucizenin en temel unsuru meydan okuyucu niteliğe sahip olmasıdır. Eylem ve hüküm mutlak güce ait olup, tasdik ve teyit ameliyesidir.³³ Gerçekleştiği bağlamda mucize, muhatabın peygamber üzerindeki güç ve tasarruf iradesini sonlandırmak suretiyle ona ve söylemlerine karşı gücünün sonlandığı noktadır.

5. Peygamberlik Ve Kapsam Alanı

Bu konu, peygamberliğin kurumsallaşmasıyla da ilgilidir. Kur'an'da sözü edilen peygamberler ve toplumları hakkında az çok bilgi sahibi olmamıza rağmen Kur'an, isminin zikredilmediği daha pek çok peygamberden ve milletten bahsetmektedir. Bu durum, peygamberlik kurumunun belirli bir millete özgü oluşundan çok genelliğini kanıtlamaktadır. "Her ümmetin bir peygamberinin oluşu"³⁴, peygamberlik kurumundaki genelliği ve bütün bir insanlığın peygamberle tanıştığını göstermektedir. İslam terminolojisinde özellikle Kur'an'ın, peygamberlerin görevlerine ve görev alanlarına ilişkin verdiği bilgiler peygamber tanımını açık hale getirmektedir. Bununla birlikte peygamber toplum ilişkisi ve peygamberin toplumla en derin biçimde iç içe olması nedeniyle peygamberlik kurumuna sosyoloji penceresinden bakma imkanı da doğmaktadır. Bu konuda toplum üzerinde en etkili özelliklerden biri olan peygamber karizması açılımı Max Weber'e aittir. Weber'e göre peygamber, kullandığı terminoloji itibarıyla "karizmatik liderliğin dini bir tezahürü"dür. Karizma sayesinde dini lider, kendisini takip edenler arasında yaratıcı nitelikli bir zihniyetin oluşumuna yol açmaktadır. Bu nedenle, kurumsallaşmış ya da geleneksellik içerisinde kalmış bir ortamda bu karizmatik etki, reformcu ya da devrimci denilebilecek bir değişmeyi ortaya çıkartabilmektedir.

³² Havva, *Er Rasûl Hz. Muhammed*, 16.

³³ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 317.

³⁴ Yûnus, 10/47.

Ancak bu karizma, peygamberlik misyonunun ilk döneminde çok güçlü ve etkili olmasına karşılık, özellikle peygamberin ölümünden sonra bu gücün canlılığında azalma meydana gelir; Weber, bunu “karizmanın rutinleşmesi” olarak adlandırır.³⁵

Weber diğer din adamları, örneğin rahiplerle peygamberleri karşılaştırır. Buna göre, peygamberin bu çerçevede benzersiz tecrübesi ile yerleşik düzene meydan okuması ve yaratıcı bir mesajla kendi takipçilerinin yaşamları üzerinde önemli değişiklikleri gerçekleştirmesi söz konusudur. Oysa rahip, aksine yerleşik düzenin bir parçası olmak ve yalnızca kurumsallaşmış bir geleneksel yapının sürdürülmesinde son derece kritik bir role sahiptir.³⁶ Weber'e göre felsefi ahlakçılar ve sosyal ıslahatçılar, peygamberleri çok yakından andıran özelliklere sahip olsalar bile peygamber değildirler. Örneğin Konfüçyüs ya da Platon sadece bir felsefe okulunun öğretmeni konumundadırlar. Bu figürleri peygamberlerden ayıran özellik, onların, peygamberlerin ayırt edici bir özelliği olarak “yaşamsal, duygusal nasihat ve vaazlarından” yoksun bulunmalarıdır. Bu nasihat ve vaazlar ya da Kur'an'daki sureler örneğinde görülen vahyin derin anlamı onlarda görülemez. Peygamberin gösterdiği etkinlikler, günümüz terminolojisi ile ifade edilirse öğretmenin öğretme etkinliğinden çok bir demagogun davranışlarına benzemektedir. Benzer biçimde Sokrates'in eylemi, peygamber eyleminden doğrudan vahye dayalı bir dinsel görevin olmaması nedeniyle ayrılır. Sokrates'in kabiliyeti, gerçek anlamda bir dinsel ahlaki vicdanla karşılaştırılamaz. Yaşam biçimleri açısından filozofik ve insan kurtuluşunu esas alan mistik ritüel tutum ve tavırları açısından peygamberliğe yakın dursalar da, peygamberliğin kendi anlamlılığı içerisinde, kişisel vahiy yoluyla dini kurtuluş gerçeğinin tebliğ edilmesinin mümkün olmadığı yerde -ki, bu özellik, Weber'in peygamberlikle özdeşleştirdiği ve ondan ayrılmaz olarak gördüğü özelliktir- bu kişilikle-

³⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 337.

³⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 336-337.

rin peygamberlikle anılması söz konusu değildir.³⁷

Kur'an'ın sözünü ettiği kimi peygamber ve ulusların yerel düzeyde oldukları ve bölgesel bir alanda görevlerini ifa ettikleri bilinmektedir. Bununla birlikte sadece belirli bir milletle anılan ve o millete özgü dinin peygamberlerinden bahsetmek de mümkündür; Yahudilik Dini, İsrail peygamberleri gibi. Fakat yerelliğin, bölgeselliğin ve milliliğin ötesinde Hristiyanlık ve İslam Dini'nin evrensellikleri söz konusudur. Evrensellik, özellikle Hz. Muhammed'in "onun tüm insanlık için bir merhamet aracı" olduğunun³⁸ vurgulanmasında gösterildiği gibi, peygamberlik kurumun ulaştığı son noktadır. Bu anlamda dünyanın her bölgesine peygamber geldiği söylenebilir. Bu elçiler öncelikle kendi uluslarına gönderilmiş olmakla birlikte, ilettikleri öğretiler, o bölgeyle sınırlı olmayıp tüm insanlığa ve "tevhid" vurgusu üzerinden yapılan bir çağrı özelliği taşır. Bu sebeple bu olguyu, peygamber davetinin bölünmezliği ve evrenselliği olarak görmek de mümkündür.³⁹ *Bu durumda tüm din ve peygamberlerin itikadının temel prensibinin, "Tevhid prensibi" olduğu söylenebilir. Kur'an'ın, dinler ve peygamberler tarihi ile ilgili olarak verdiği bilgiler ışığında tevhidin, insanlık tarihinin tek ortak ibaresi olduğunu söylenebilir. Bu ibareyi dilleri ile telaffuz eden ve muhtevasına inanan insanlar tek bir inanan kitlesi oluşturur.* Ali Şeriatî'nin peygamberlerin alışılagelen dinsel rollerinden ziyade toplumsal rollerini öne çıkaran yaklaşımında da bu toplumsal gerçekliği görmek mümkündür. Şeriatî'ye göre, peygamber dindarlaştırma gayesi taşımamaktadır. Ne İbrahim peygamber ne ondan önceki peygamberler ve ne de İslam peygamberi insanlığı dindar yapmak, Tanrıya tapmayı tebliğ etmek ya da insan toplumlarında dini hisleri ortaya çıkarmak için gelmemişlerdir. Ona göre, buna gerek de yoktur, çünkü insan zaten fıtratı gereği dindardır.

³⁷ İhsan Toker, "Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik", *Journal of Islamic Research* 4/2 (December 2011), 30-31.

³⁸ el-Enbiya, 21/107.

³⁹ A. Salim Kılavuz, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi", *Kutlu Doğum Haftası II* (Ankara: TDVY, 1992), 37.

Toplumlar zaten peygamber gönderilmeden önce Tanrıya tapıyorlardı. Şeriatı'ye göre, peygamberler sadece şirkin yerine “tevhid”i geçirmek için gelmişlerdir.⁴⁰

Bu anlayış, dinin, toplumla ve toplumun içinden türediği ya da bizzat toplumun kendisi olduğu iddiasındaki sosyolojik görüşlerin de karşısındadır. Peygamberlik işlevlerini de ifade eden ve tevhidi vurgulayan bu anlayışta, Comte'un insanlık dininin ya da Durkheim'ın toplum dininin insan eliyle ve zihniyle var olduğunu ve toplumları kuşattığını iddia ettikleri ya da var etmeye çalıştıkları yapay dinlerin, kalıcılıklarının sınırlılığına nazaran, ilahi dinlerin tevhid prensibinin zamansal ve mekansal kuşatıcılığı belirgin bir biçimde görünmektedir.

B. Kur'an ve Toplum

Kur'an değişik tarihlerde yaşamış toplumları, dini hayatları kısaca halinde nakleder. Bu kıssalardaki esas gaye, farklı yapısal vasıfları taşıyan bu toplumların dini tecrübelerinin niteliğine göre, karşılaştıkları iyi ya da kötü hali aktarmak suretiyle ibret almayı, “aklın harekete geçmesini” ve “tefekürü” sağlamaktır. Aynı şekilde, “iyilik ve kötülüğün epistemik bilgisi, insanları iyiliğe davet ve kötülükten uzaklaştırma yöntemi olarak ahlaki karakter kazandırma”⁴¹ bu kıssaların önemli bir özelliği gibi görünmektedir.

Kur'an bunu yaparken daha ziyade helak edilmiş toplumları örnek verir. Bununla birlikte Kur'an-toplum ilişkisinde Kur'an'ın toplumlar hakkında verdiği bilgilerden sosyolojik açıdan onların tipleri hakkında yakın değerlerle bir sonuca ulaşılabilme imkanı da vardır.

1. Kur'an'da Yerleşim Birimi ve Sosyal Ünite

İbtidai toplumlar göz önünde bulundurulduğunda farklı devirlerde farklı medeniyet seviyesine ulaştıklarını söylemek

⁴⁰ Toker, “Sosyolojik bakış açılarından peygamberlik”, 34.

⁴¹ Hanifi Özcan, “Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa Ve Mesellerin Epistemolojik Amaç Ve Önemi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1995), 109 vd.

mümkündür. Kur'an'ın toplumların morfolojisiyle ilgili sunduğu verilerin başında, yerleşim alanları ve buralara yerleşenler gelmektedir. Kur'an kıssaları içerisinde en çok kullanılan toplumsal içerikli kavramlar olarak “karye” ve “ashab” da, hemen hemen tüm kullanımlarda kendileriyle bir “sosyal olay”ın anlatıldığı, fakat çok anlamlı, çok boyutlu ve semantik özelliklere sahip iki kelimedir. Bu anlamda “bir bütün halinde gerekli sonuçları çıkarma konusunda değerlendirme olanağı veren Kur'an kıssalarının, olayın mekanizmasının yani işleyişin ifadesinde kullanıldığı” söylenebilir.”⁴² Ayrıca Kur'an'ın, kıssa bağlamı epistemolojik açıdan genelde bir tarihi bilgi sağlamayı da içermektedir.⁴³

Kur'an bu farklı dönem toplumlarına atıflarda bulunur. Toplum çeşitliliğine rağmen, aynı bir kelimeyi farklı toplumsal özelliklere sahip farklı birlik ya da grupları kastetmek suretiyle kullanır. Değişik varyantlarıyla bir yerleşim birimi olarak “karye” ve bir sosyal grup olarak “ashâb”, Kur'an'ın kullanım alanına giren bu tür kavramlardır.

“a. Karye Örneği

“Karye”nin değişik kullanımlarından önce, şehrin konumuna ve işlevine işaret eden aşağıdaki ayet dikkat çekicidir: “Sebelilerle o bereket verdiğimiz -Şam vs.- memleketler arasında sırt sırta şehirler meydana getirdik ve onlarda muntazam gidiş-geliş düzenledik. Kendilerine; buralarda gecelerce ve günlerce emniyet içinde yürüyün! dedik.”⁴⁴ Buralar, insanların şehirler arasında emniyetli yollar ve konaklar oluşturduğu, gece ya da gündüz yolculuk yapılabilirdikleri, emniyetli yollardan korkusuzca gidip gelirken konaklar vasıtasıyla ihtiyaçlarını giderebildikleri yerlerdir.⁴⁵ Bu anlamda gerçekte şehirlerin

⁴² Ali Sayı, “Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1995), 175 vd.

⁴³ Özcan, “Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa Ve Mesellerin Epistemolojik Amaç Ve Önemi”, 111 vd.

⁴⁴ Sebe, 34/18.

⁴⁵ bk. Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, çev. Emin Saraç vd. (İstanbul: Araştırma Yayınla-

oluşumu, fonksiyonu ve farklı şehirler arasındaki ilişkiler tasvirinde Kur'an'ın, toplumsal bir varlık olarak insanın toplum yaşamı içerisinde ve bu yaşamın koşullarına adapte olmasını yönlendirici eğilimi dikkati çeker. Bu durum bereket ile ifade edilir.

Bu anlamda karye, dağınık, göçebe ve günümüz modern anlamda bilindik medeni bir yapıdan yoksunluğun karşılığı olarak, insanların toplu yaşamı ve bu yaşamın gerekliliklerini hayata geçirecek medeni ve sosyal bir şehir kurgusunun “prototipi”dir. Kur'an açısından toplu ve sosyal bir yaşamın teşvik edildiği de söylenebilir. Bu açıdan sosyolojik olarak oldukça ilgi çekici anlamlar içerir. Kur'an'da köy, kasaba, şehir, iki şehir, memleket gibi cemiyetin ve medeniyetin bulunduğu yerler ya da buraların halkını kastederek kullanılır. Bu kelime gerçekte toplamak anlamına gelir. Ragıb el-İsfehâni'ye göre ise karye, insanların toplandıkları yerin ve insanların tamamının ismidir ve bu manalardan her biri için kullanılır.⁴⁶

Peygamberlerin, insanların toplu olarak yaşadıkları, yerleşik olarak hayat sürdükleri beldelere gönderildikleri bilinmektedir. Bu yüzden karyenin, sözü edilen dönemin her açıdan sosyal standardını karşıladığı düşünülebilir. Bu anlamda karyenin, sosyal, kültürel, ekonomik ve medeniyet ölçütü olarak görülebilecek diğer kriterlerde belli bir yere konuşlandırılacak ve belli aşamaları geçmiş, insanlığın ilk ve orta dönem medeniyet seviyesini gösteren özel bir birim ve güçlü bir şehir olduğu görülmektedir. Peygamberlik kurumunun genellikle bedeviler arasında değil de medeniler yani şehirliiler arasında görülmesinin de⁴⁷ peygamberlik ve toplum ilişkisine açıklama getirdiği söylenebilir. Kelime itibarıyla “iki şehir” anlamını ifade eden⁴⁸ ve karyenin çok özel bir kullanımı olan “karye-teyn” ise, Mekke ve Taif gibi yarımadanın en önemli ve gelişmiş

rı, 1992),12/18.

⁴⁶ bk. Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, 8/62.

⁴⁷ bk. Ez-Zuhruf, 43/31.

⁴⁸ Ez-Zuhruf, 43/31.

iki şehrine işaret eder. Bu anlamda Kur'an'ın, insan düşünce ve eylemlerinin dağınık, göçebe ve ibtidai denilebilecek bir yaşamda ısrarcı olmasını değil, aksine şehirleşme, sosyal yaşamı kurma ve devam ettirme, sosyal ve medenileşmiş olmanın gerekliliklerini yerine getirme konusunda çabalaması gerektiğini vurguladığı söylenebilir. Bir bakıma Kur'an, sosyolojik bir toplum tipi ayrışmasıyla durağan ya da statik değil devingen ve yaşamın her kategorisinde hareketli bir toplumu öngörmektedir. Gerçekte de İslam öncesi toplumda, toplumsal ilişkilerde “şehirli” olmanın istenen, revaçta olan ve kabul gören bir tarafı vardı. Şehirli olmak ve şehirle özdeşleşmek, zenginlik ve gücün sembolü olarak statünün de kaynağıydı. Sözgelimi, Kur'an'ın tabiriyle “azim”⁴⁹ ve gelişmiş olan bu şehirlerden biri olan Mekke'den Velid b. Muğire, Utbe b. Rebia gibi şöhretli insanlar ile diğer büyük şehir Taif'in Urve b. Mesud, Habib b. Amr gibi meşhurları zenginlik ve şöhretleri ile her iki büyük şehir halkı tarafından tanınmaktaydılar. Müşrikler için peygamberliğin bu insanlardan birine verilmesi daha layık olardı.⁵⁰

Karye, kimi ayetlerde halkı temsilen kullanılır.⁵¹ Hz. Yunus'un nüfus olarak yüz binden fazla ve bir sahil kentinde yerleşmiş bir topluma gönderildiği⁵² örneğinde olduğu gibi, Kur'an, kent yaşamının nitel ve jeopolitik özelliklerini de tasvir eder. Kur'an, kenti ve kent kültürünü merkezi konumuyla ve tarihselliği içerisinde ele alırken, yaşamsal olarak ortak özellikteki tüm kentlerin de üstünde ve kent niteliklerini en üst düzeyde sergileme potansiyeline sahip, gelişmeye açık ana bir kent tasviri yapar. Bu şehir “ümmü'l-kura” olarak tanımlanan Mekke şehridir.⁵³ Jeopolitiği, medeniyet alanlarıyla ilişkili ölçülü konumu ve din ve inanç geçmişiyle bağlantılı önemli tarihi ile Mekkenin, gerçekte tam anlamıyla medeniyet beşiği olmaya

⁴⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 7/50-51.

⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhim'ül-Kur'an*, çev. Heyet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 8/257.

⁵¹ Yûnus, 10/98.

⁵² es-Saffât, 37/147.

⁵³ el-En'âm, 6/92; eş-Şûra, 42/7.

aday bir kent olarak tanımlandığı söylenebilir. Bu anlamda Mekke, yeryüzünün odağı, tüm şehirlerin merkez üssü ve bir ana kenttir.⁵⁴ Kur'an, onun bu merkezi ana kent konumu ve "şerefi" itibarıyla "çevresindekiler"den de "doğusunda ve batısında bulunan ülkeler" olarak söz eder.⁵⁵ Bununla birlikte karyenin genelde bir "kentleşme" vurgusunu çağrıştırdığı da söylenebilir. Bu anlamda kent ve kent yapılanmasını doğrudan etkileyen, kültürel, tarihi, dinsel, ekonomik açıdan gelişmişliğe işaret eder. Karye kapsamı içerisinde, büyüyen kentlerin ya da büyük kentlerin bu özellikleri yanı sıra özellikle günümüz modern şehirlerde karşılaşılan olumsuzluklardan da izler görülür. Örneğin günümüz kentlerinin en büyük sorunlarından olan zevk ve sefa içerisinde, kontrolsüz ve hileli, yozlaşmış bir yaşam ve suç işleme, bu kentlerin de özellikle şehrin ileri gelenleri tarafından tercih edilen davranışları olduğu görülmektedir.⁵⁶ "Kentler" vurgusu da benzer yapılara işaret etmektedir. "Zulüm" ifadesi⁵⁷, kent yaşamında kanıksanmış hale gelen yozlaşma, haksızlık, ahlaki dejenerasyona işaret eder.

Kur'an'ın, karye bağlamı içerisinde değişik açılardan öne çıkardığı ve "özel bir konum" attettiği bu kentlerin ortak özelliklerinden biri, tüm insanlığı içeren milli ve de evrensel nitelikli dini bir tarihle kuşatılmış olmalarıdır. Kutsal şehirler, bu bağlamda her açıdan gelişmiş ve gelişmeye elverişli şehirlerdir ve yerleşme ve uygarlık merkezi olma potansiyeline ve alt yapısına da sahiptirler. Dolayısıyla nesiller, medeniyete sahip toplumlar ve hatta ulusların geçmişi ile de bağlantısı vardır.⁵⁸ Mekke gibi Kudüs'ün de ilahi konumu, onu ayrıcalıklı hale getiren bir özelliğidir: *Bir zamanlar (Tih Sahrasından çıktuktan sonra) 'Şu şehre (Kudüs'e) girin de nimetlerinden diledi-*

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kuran dili*, 3/463.

⁵⁵ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 13/7080.

⁵⁶ el-En'âm, 6/123.

⁵⁷ el-Kehf, 18/59.

⁵⁸ Muhammed Ali Es-Sabunî, *Sâfvetü't-Tefâsir-Tefsirlerin Özü-*, çev. Sadrettin Gümüş-Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1990), 3/452.

*ğiniz kadarını bol bol yiyin, kapısından secde ederek girin ve “hatta” (yarabbi! bizi affet) deyin ki günahlarınızı affedelim, biz iyilik edenlere sevabı daha artıracanız! Demiştik.”*⁵⁹ Bununla birlikte karye, Kur’an’da, değişik medeniyet ve sosyallik seviyelerine göre farklılaşan kent ve kentler anlamında, aynı zamanda buraların sakinleri ve bu kentlerin yaşam biçimlerini temsil eden halk anlamında kullanılan özel bir kelimedir.

b. Ashab Örneği

Kur’an’da adı geçen toplum tiplerinden biri olarak ashab, aralarında oldukça geniş farkların bulunduğu değişik “sosyal gruplar”a işaret eder. Ashab kentlerle birlikte kullanıldığı zaman, zikredilen beldenin, kasabanın, kentin, hatta memleketin üzerinde yaşayan insanları veya o birimin halkı anlamına gelir. Bu anlamda, en alt seviyeden en üst seviyeye kadar her tür grup birlikteliklerini içeren bir “topluluk” ve “toplumsal birlik” ifadesidir. Kur’an terminolojisinde bu ifadelere karşılık gelen terim olarak ashab, birlikteliği, arkadaşlık gruplarını, aralarında sosyal ilişkiler olan toplulukları, aynı toprak parçasında yaşayan insanları, aynı bir kültürü ve hatta uygarlık düzeyini paylaşan insan topluluğunu ve son tahlilde tüm toplumu kapsar. Kur’an ifadelerinden bu tip bir topluluk ya da toplumsal birlikleri temsil eden ashab tabirinin, sosyolojik kavramlarla ifade edilecek olursa Spencer’ın basit toplumuna, Durkheim’in mekanik toplumuna ya da Tönnies’in cemaatine karşılık gelen bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Ashab kelimesinin karşılığındaki ilk topluluk, basit birkaç kişiden oluşan ve aralarında ortak bir mülkiyetin olduğu kardeşlerdir. “Bahçe sahipleri” anlamında sözü edilen bu grup, düşünce yapısı ve davranışları itibarıyla basit ve ilk dönem insan kümesini oluşturan birkaç bireyden oluşmaktadır.⁶⁰ Küçük bir köy toplumunda, geçimlerini tarımla sağlayan, bununla birlikte toplumsal dayanışmadan yoksun ve henüz nüve

⁵⁹ el-Bakara, 2/58.

⁶⁰ Kutub, *Fî-Zilâl-il Kur’an*, 15/160.

halinde kapitalist bir bilinci yansıtan davranışlara sahip bu grubu Kur'an, bir bahçeye sahip olan birkaç kardeşi ve babalarını kastederek "ashab" tabiriyle anlatır.⁶¹

Ashâb-ı Kehf kıssası, Kur'an'ın, ölümden sonra insanların dirileceğine delil gösterdiği bir mağarada uzun yıllar uyutulan, bir inananlar grubu olan birkaç gencin hikayesidir. Kur'an bu gençleri de ashab tabiriyle anlatır.⁶² Bu gençlerin mağarada kaç yıl kaldıkları ve kaç kişi oldukları hususunda net bir bilgi olmamakla birlikte⁶³ haklarında bilinen, sınırlı sayıda oldukları ve mağarada uyutulduklarına istinaden "mağara arkadaşları" adıyla anıldıklarıdır. Bir "inanç birliği"ni temsil eden ve kuvvetli bir dini teorik bağla bir araya gelmiş bu grup, aralarında var olan birincil ilişkilerle tam bir dini sosyolojik gruptur. Bu genç arkadaş grubu, "mağaraya sığınmışlar, Allah'tan rahmet ve çıkış yolu isteyerek",⁶⁴ inanç birliği'ni temin edecek ve kendilerini paganist inanç esaslarından uzak tutacak ve "doğru yol"a götürececek bilinç talebinde bulunmuşlardır. Dolayısıyla onların teorik inanç birliği doğrudan "ilahi kaynağa" dayanır. Bir başka deyişle bu genç arkadaşlara özgü bu özellik, doğrudan ilahi kaynaktan beslenen inanç birliğine sahip olmalarıdır. Böylelikle onlar, Şentürk'ün ifade ettiği gibi,⁶⁵ toplumlarının inanç esaslarının "batıl" olduğu kanaatiyle "toplumlarına ve inançlarına" başkaldırmışlar, baskı ve zulüm karşısında uzleti ve hicreti tercih etmekle bir tür pasif direniş sergilemişlerdir.

Mağara arkadaşlarının inanç birliği temsiline karşılık, Ashâb-ı Uhdûd tabirinin semantik kapsamının genişliği, onun "amaç ve edim birliği"ne işaret eden anlamını öne çıkartır. Olayın nerede ve kimler tarafından gerçekleştirildiğine dair çeşitli rivayetler vardır. Bu son anlamına karşılık gelen davranışlarda, kavramın hedefi olan kitlenin belli bir anlayışı payla-

⁶¹ el-Kalem, 68/17-27.

⁶² bk. el-Kehf, 18/9-10.

⁶³ bk. Kutub, *Fî-Zilâl-il Kuran*, 9/403.

⁶⁴ el-Kehf, 18/10

⁶⁵ Mustafa Şentürk, "Kur'an'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 232.

şan elitist grubun duygularındaki birliktelik vurgulanır. Bunlar, dini taassubu, yönetsel ve ideolojik jakobenizmi temsil eden gruptur. Bu davranışların baskı ve zulmü simgeleyen boyutları sınırları zorlar. “Yemen’in Yahudi Kralı Zû Nuvâs, Yahudiliği kabul etmeyen Necran Hristiyanlarını, ateş dolu çukurlara atarak, onları işkenceyle öldürmüştür.”⁶⁶ Olay, Kur’an’ın radarındadır ve Kur’an, “ashab”ın bu anlamını karşılayan duygu, düşünce ve eylemlerinin mutlak sorunlu oluşunu çok keskin bir dille ifade eder. İbarelerde, bu tür eylemlerin kamu vicdanını hem yaralayan yönüne vurgu vardır hem de bu duygu ve düşüncelere karşı vicdanları harekete geçirmeye dönük bir irade söz konusudur: “Çukurlar (kazıp), tutuşturulmuş ateş (le dolduran) o adamların canı çıksın! Hani (ateş çukurlarının) etrafına kurulmuş, müminlere yaptıklarını keyifle seyrediyorlardı.”⁶⁷

Ashab’ur Ress, Ashab’ül-Karye, Ashab’ül Eyke, Ashab’ül Hicr tanımlamalarında olduğu gibi ashab kavramı, genellikle “bir beldeye yaşayan halka ya da millete” tekabül etmektedir. Bütün bu milletler (ashab), mesken tuttukları bölgelerin ismiyle anılmışlardır. Sözelimi Hicr milleti Kur’an’da Ashab’ül Hicr şekliyle anlatılır⁶⁸ ve Semûd’un yaşadığı bölge olarak geçtiğinden, “Semûd kavmi” olarak yorumlanır. Hicr bölgesi, Suriye ile Hicaz bölgesi arasında kalan Vâdiü’l-Kurâ’yı yurt edinen Hz. Nuh’un oğlu Şam’ın neslinden geldiği söylenen Semûd kavminin ülkesine verilen isimdir.⁶⁹ Yaşadıkları bölgeyi son derece mamur hale getiren ve birçok sanat dalında ilerlemiş olan Semûd, hem ülkeyi mamur hale getirip sanat şaheserleri yapmış olmalarıyla hem refah seviyesi hem de uygarlık açısından ilerlemişlerdir. Bir başka deyişle ashab, bu anlamda “uygar” bir toplumu ifade etmektedir. Yerleşim bölgelerine istinaden as-

⁶⁶ Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 833.

⁶⁷ el-Burûc, 85/4-9.

⁶⁸ bk. el-Hicr, 15/80-84.

⁶⁹ bk. Ahmet Ağırakça, “Ashâbü’l-Hicr”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, haz. Komisyon (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1999), 1/163.

hab ile anlatılmış bir diğer millet, “Ashâb’ül-Karye”dir. Kur’an’ın anlatımına göre bu millete aynı anda üç peygamber gönderilir.⁷⁰ Ashâb’ül-Karye ile bir yerleşim merkezindeki insanlar kastedilir. Bununla birlikte bu insanların gerek etnik kimliklerine gerekse sosyal yaşamlarına ve hangi şehirde olduklarına dair Kur’an’da bilgi yoktur.⁷¹ Kur’an’da hakkında malumat olmamasına rağmen Ashâb’ül-Karye’nin memleketi hakkındaki kimi yorumlara göre, “bu karye Antakya Şehri, gönderilen peygamberler de Hz. İsa’nın havarileridir. O halde Ashâb’ül-Karye’de adı geçen millet Romalılardır”⁷² şeklindedir. Aynı şekilde Karyenin tarihi ile ilgili olarak Antakya’da Kral Antiochus devri işaret edilir.⁷³ Bununla birlikte olayın yeri ve zamanı hususunda Kur’anî bir bilgi olmamakla birlikte müfessirlerin verdikleri bu bilgilerde dayandıkları Hristiyan geleneğinin bilimsel bir temeli vardır.⁷⁴ Çünkü Roma tarihi, bir medeniyet tarihidir. Üstün ve meşhur bir medeniyet ve imparatorluğun mensupları olarak Romalılar, bu anlamda ashab olarak ifade edilir⁷⁵ ve buradaki tanımlama, ashabın “birliktelik” bağlamını içeren “kültür ve medeniyet birlikteliğine” karşılık gelir.

Milletinin yerleştiği bölgenin ismiyle anılan bir başka ashab, Ashab-ül Eyke’dır. Ashab-ı Eyke’nin, Medyenliler mi yoksa müstakil ayrı bir ulus mu olduğu şaibelidir. Araştırmalar her ikisinin de doğru olabileceğine dair bilgi verir. Sözelimi Medyenliler ile Ashâb-ı Eyke’nin iki ayrı millet olduğu, ancak aynı bir soyun dalları olduğu, yani aynı soydan gelmiş iki ayrı ulus olduğu ifade edilir.⁷⁶ Fakat bunların aynı bir millet olduğu da

⁷⁰ bk. Yâsin, 36/12-14

⁷¹ bk. Abdullah Aydemir, “Ashâb’ül-Karye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, haz. Tayyar Altıkulaç vd. (İstanbul: TDVY, 1991), 3/468-469.

⁷² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/406 vd.

⁷³ bk. Mevdûdî, *Tefhim’ül-Kur’an*, 4/514.

⁷⁴ Krş. Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an*, 83.

⁷⁵ Mevdûdî, *Tefhim’ül-Kur’an*, 4/55.

⁷⁶ bk. Kutub, *Fî-Zilâil-il Kur’an*, 11/84; Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1955), 1/154; Zeynü’l-Dîn Ahmed ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kamil Miras (Ankara: DİBY, 1987), 9/154; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*,

söylenir.⁷⁷ Biz aynı bir ulus olduğunu düşünürsek, Kur'an'ın hikayesini anlattığı⁷⁸ Medyenlilerin (Eykelilerin) başkenti Medyen'dir. Bunların torunları da başta Tebüük olmak üzere, Tebüük, Teyme ve el-Ulâ'ya yerleşmişlerdi.⁷⁹ Oldukça gelişmiş bir millet olan Medyenliler, Hicaz bölgesinin Kuzey batısında, Şam'ın Güney batısında bulunan ve bugünkü Akabe Körfezi civarında Arz-ı Medyen ismindeki bölgeye yerleşmişlerdi.⁸⁰ Bu bölge, "Eyke" kelimesinin anlamına paralel olarak sık ve ağaçları birbirine girift⁸¹ meşelik, yeşillik ve akarsuludur ve bu millet oldukça zengindir.⁸² Bu açıdan Medyenlilerin yani Eykelilerin yerleşim bölgelerini seçerken, coğrafi şartları göz önünde bulundurdıkları, ormanlık bir alanda yerleştikleri ve önemli bir uygarlık meydana getirdikleri söylenebilir.

Kur'an'ın bilgi verdiği bir diğer ashab, Ashab-ı Ress'dir. "Yapılmamış kör kuyu" anlamına gelen Ress, Yemâme'de Fele denilen bir kasabanın, bir vadinin veya bir kuyunun adıdır. Dolayısıyla bu kuyu adına istinaden buranın halkına da Ashâb-ı Ress denmiştir.⁸³ Tarihî Arap kaynaklarında Er-Ress isminde Biri Necid'de, diğeri Kuzey Hicaz'da bulunan iki yer bilinmektedir. Necid'deki Ress daha meşhur olup, cahiliye devri şiirinde daha çok bunun adı geçer.⁸⁴ Bununla birlikte Ress'in, büyük bir kasaba halkı olduğu Ya da Erran'da bir şehir olduğu da söylenir.⁸⁵ Ashâb-ı Ress, kendilerine gelen peygambere rağmen pagan inançlarından dönmemişlerdir.⁸⁶ Cahiliye şiirinde de adından söz ettiren Ress, oldukça şöhretlidir. Dolayısıyla

çev. M. Faruk Gürtunca (Konya: Can Kitabevi, 1973), 1/280.

⁷⁷ bk. eş-Şuarâ, 26/176-17.

⁷⁸ Mevdûdî, *Tefhim'ül-Kur'an*, 4/55.

⁷⁹ Zapsu, *Büyük İslam Tarihi*, 1/154.

⁸⁰ Kutub, *Fî-Zilâl-il Kur'an*, 11/84; ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/154.

⁸¹ bk. et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/280.

⁸² Kutub, *Fî-Zilâl-il Kur'an*, 14/23.

⁸³ Ömer Faruk Harman, "Ashab'ür Ress", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, haz. Komisyon (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1988), 3/46.

⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhim'ül-Kur'an*, 5/439.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/68-69

⁸⁶ el-Furkan, 25/38.

halkının da büyük çapta bir millet olması gerektiği düşünülebilir.

2. Sosyal Üniteler Ve Kur'an Bağlamı

Kur'an, günümüz sosyal bilimlerde temeli olan bazı sosyal birliklere atıflarda bulunur. Kur'an anlatılarında küçük ya da büyük ama sosyal nitelikli birçok toplum veya topluluk mevcuttur. Kur'an, kendilerine peygamber gönderilmek suretiyle uyarılan uluslardan bahseder. Bunlar değişik yerlerde değişik isimlerle anılırlar. Kabile, karye, kavim, ashâb vs. bu ulusları ifade etmek için kullanılan kimi kavramlardır. Bu sosyal ünitelerin bazılarına, günümüz sosyoloji verileriyle bakma imkanı ile birlikte bir "sosyal tip" çıkarmak da mümkündür. Doğal olarak modern toplum bilimlerin alanına giren, sosyal boyutlu, dar ya da geniş kapsamlı bazı kavramlara da başvurmak gerekmektedir. Toplum tiplerini belirlemede sosyal bilimler, kendisine bazı ölçütler alır. Yerleşim alanı, yaşam biçimi, sosyal aktiviteler ve ilişkiler, dinsel inançlar, idare şekli vb. gibi hususlar toplumları tip itibarıyla ayırt etmeye yarayan kriterlerdir. Bu kriterler sayesinde incelenen toplumun ne çeşit bir toplum olduğu anlaşılabilir. Bu ölçüleri kısmen de olsa dikkate alarak, Kur'an'da işaret edilen bazı çeşitlenmeler üzerinde durulabilir.

a. Aile

Kuşkusuz ne tür bir toplum olursa olsun, çekirdeğini ailenin oluşturması kaçınılmazdır. Aile, sosyolojik birliklerin ilk noktasından tüm topluma kadar tüm toplulukların temelidir. Toplum binasının ilk taşıdır. Bu anlamda aile, insan fitratındaki sabit eğilimler, sevgi ve merhamet hisleri ile zorunlu gerekliliklere dayanır.⁸⁷ Bu nedenle birincil ilişkilerin, samimiyet duygularının en yoğun olduğu birliktir. İnsanlık tarihinin şahit olduğu ilk topluluk ailedir. Temelinde kan bağı vardır.

⁸⁷ Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür-Adnan Mansur (İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1968), 88.

Bu biyolojik karakteristikler sevgi için, işbirliği için, karşılıklı yardımlaşma ve yabancı güçlere karşı savunma için sağlam bir dayanak oluşturur.⁸⁸ Maddi ya da manevi her türlü dayanışmanın sergilendiği en sağlam ünite ailedir. Üyeleri arasında var olan kan bağına, dini birlikteliğin eklenmesiyle aile üyeleri birbirine sıkı bir biçimde bağlanır.⁸⁹ Aile kurumunun bütün ulus ve kültürlerde varlığına rastlanacak kadar genel ve yaygın oluşuna karşılık, aile şekilleri çok çeşitlidir. Günümüzde çağdaş milletlerde görülen aile tipi, tarih içerisinde mevcut olagelmış yegane tip değildir. Aksine ailenin bunun yanında daha birçok şekilleri vardır.⁹⁰ Bu şekilleri sınıflandırmada pek çok ölçütler kullanılır. Bu sınıflamada, ailenin içinde bulunduğu yaşam şekli itibarıyla hısımlık hacmi, otorite tipi gibi hususlar ölçü olarak alınır. “Aile şekillerini sınıflandırmayı gerektiren husus, aile kavramının tarih boyunca sürekli olarak değişmesidir. Aile, ana soyu-baba soyu, baba erki-ana erki aşamalarından sonra babalık aile sistemine ulaşılmış”,⁹¹ böylece aile, ata erkine doğru evrimsel bir süreç izlemiştir. Farklı hısımları bir arada bulundurup bulundurmaması esasına dayanan büyük aile-küçük aile ya da çekirdek aile-geniş aile ayrımı, ailenin sınıflandırılmasında diğer bir ölçüttür. Bu sınıflandırmada ana baba ve çocuklardan oluşan, daha çok günümüz modern toplumlarının ailesini oluşturan aile, çekirdek aile; bu aile tipinde belirtilen üyelerle bir hayat birliği oluşturacak biçimde bir arada yaşayan kan hısımlarından oluşan daha geniş bir hısımlık grubunu içine alması ile öne çıkan aile ise geniş aile olarak adlandırılır.⁹²

Aile şekliyle ilgili yapılan bütün bu ayrımların yanı sıra, doğal, hukuki, sosyal ve dini bağlara dayanan bir birlik olan

⁸⁸ Murtaza Garia, “Kur’an-ı Kerim’in ve Sünnetin Işığı Altında Milliyetçilik”, *İslam Dünyası ve Milliyetçilik*, çev. Taha Cevdet, ed. M. Ghayasuddin (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 16.

⁸⁹ bk. Mehmet Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜİFY, 1975), 218-219.

⁹⁰ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsuz (Ankara: AÜİFY, 1964), 40.

⁹¹ Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi*, 218.

⁹² bk. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, 40.

aile, Kur'an'a göre de ilk sosyal gruptur.⁹³ Müslüman ailesinde üç neslin bir arada yaşadığını görmek mümkündür. Bu aile yaşantısının daha ziyade ilk dönem topluluklarında örneklenmesi dolayısıyla Kur'an açısından ailenin, geniş aile tipi bir formunun olduğu söylenebilir.⁹⁴ Ayetlerde Müslüman aile tipini ve davranış biçimini belirtmekte fikir açısından ışıktutacak bazı ifadelere rastlamak mümkündür. *Bu anlamda Kur'an'ın öngördüğü aile biçimi bir tipoloji çizmekten ziyade, "topluluk ahlaki" olarak görülebilecek bir dizi değerler sistemini öngörür.* Her şeyden önce bireye anne babanın ve sonra da akrabaların geçim sorumlulukları yüklenir.⁹⁵ Sonrasında ise bireyler üzerindeki sorumluluk, anne-baba ve yine akrabalara nasıl davranılması gerektiği hususuna yöneliktir.⁹⁶ Kur'an, bir yandan ana-baba, akraba ve onların rızıkları konusunda kayıtlı davranılmasını telkin ederken, diğer yandan psikolojik ve manevi unsurları göz önünde bulundurur. Dolayısıyla aile kurumunun sürekliliği ve huzuru için Kur'an, maddi ve manevi dinamikler üzerinde durur.⁹⁷

Ailede baba erki gibi görünen "Erkeklerin kadınlar üzerindeki üstün duruşlarını ve kadınların itaatkar olmaları gerektiğini"⁹⁸ ifade eden ayeti de bu bağlamda ele almak mümkündür. Ailedeki her birey sorumluluk sahibidir. Kabaca birincil düzeyde bir işbölümü vardır. Anaya, babaya, çocuklara ve diğer üyelerle değişik görevler yüklenir. Buna bağlı olarak da her birinin diğeri üzerinde hakları vardır. Bu hakların niteliği ve ölçüsü, onların aile içindeki rollerine göre belirlenir. *Bu durum, ailedeki otoritenin kimin üzerinde yoğunlaştığı meselesini de içerir. Bu anlamda baba, omuzlarında kendisini geniş ölçüde bağlı hissedeceği kadar önemli sorumlulukları yüklenmiş*

⁹³ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 34.

⁹⁴ İsmail R. Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 157.

⁹⁵ el-Bakara, 2/215.

⁹⁶ bk. en-Nisa, 4/36.

⁹⁷ bk. el-İsra, 17/26.

⁹⁸ en-Nisa, 4/34.

kişidir. Bu anlamda konu bağlamında otorite meselesi bir “aile ahlaki” meselesidir. Kur’an, bir yandan bireyi ahlaki ve vicdani anlamda yükümlülükler üstlenebileceği manevi donanımı sağlarken diğer yandan bu sorumluluklar paralelinde aile bireylerinden onun bu sorumluluklarını kolaylaştıracak davranışları konusunda aile içi normlar belirler. Nitekim baba, ailenin dışa açılan kapısıdır ve ailenin dıştan olan ihtiyaçlarının temininden sorumlu kişisidir. Dolayısıyla bu anlatının, Kur’an’ın ifade ettiği, “erkeğin kadın üzerindeki üstün duruşu” yargısına ve onun “aile reisliği” rolüne karşılık geldiğini iddia etmenin tartışılabileceği de söylenebilir. Benzer biçimde tartışılacak diğer konu ise, evin diğer bireylerinin ona itaatlerinin yorumunu, onun bu işlerini kolaylaştırma hususunda göstermeleri gereken iradede ve üstlendikleri sorumluluklarda aramanın imkanıdır. Bu sorumluluk ilişkilerinde gerçekte, dünyevi yaptırımı ya da ceza hukuku açısından herhangi bir cürüm teşkil etmeyen normlar söz konusudur. Bunların yaptırımları daha çok müminler cemaati içerisinde kendiliğinden oluşan “davranış-tepki” ikiliği bağlamında, cemaat tarafından gösterilen reflekslerde hissedilir. Bunlar, toplumun “cemaat baskısı” olarak ifade edebileceğimiz ve cemaatin yapısında bireyin davranışlarını kontrol etmesinde rol oynayabilecek toplumsal baskılardır. Kolektif vicdana ilahi bir dokunuşla cemaatin görüşlerini büyük ölçüde biçimlendiren dini normlar, bireye toplumsal yaşamın ritmini istendik biçimde yerine getirmede manevi bir bilinç yükler. Dolayısıyla “yetkinin babaya ait olduğu, her şeyin babanın kişiliği etrafında toplandığı, fakat kadının da genel hayata müdahalesinin söz konusu olduğu baba erki”⁹⁹ ile, Kur’an’ın “sorumluluk bilinci” üzerinde yoğunlaşan ifadeleri arasındaki ilişkinin benzer yanları kadar farklılıkları da dikkate değerdir.

⁹⁹ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 1994), 201.

b. Klan

Klan, toplum şekillerinin en küçüğüdür. Fizikte atom, biyolojide hücre ne ise, sosyolojide de klan odur.¹⁰⁰ Klan organizasyonları çok fazla ilkindir ve bilinen organizasyonların en basitidir. Buna Durkheim, “klan temeline dayalı organizasyon” ismini verir.¹⁰¹ Klanın iki ayırt edici özelliği vardır. Birincisi, klanı oluşturan bireyler bir akrabalık bağıyla birbirlerine bağlı olduklarını düşünürler. Fakat bu akrabalığın çok özel bir niteliği vardır. Bu akrabalık o bireylerin diğerleriyle aynı kandan gelmeleri gibi belli bazı ilişkilere sahip olmalarından kaynaklanmaz. Akraba oluşları aynı ismi taşıyor olmalarındandır. Bununla birlikte müştereken aynı isimle anıldıklarından dolayı, klanın büyüklüğüne göre, birbirleriyle yakın ya da uzak bir aile oluşturdıklarını düşünürler. Bir klanı isimlendirmek için önemli bir işlev gören eşya cinsi “totem” olarak adlandırılır. Klanın totemi, bireylerinin her birinin de totemidir. Gerçekte bir yerleri totem konumuna getiren şey, “mitolojik atalardan birinin orada durmuş olduğunu ya da o efsanevi hayatında orada bir şeyler yapmış olduğunu” kabul etmelerindendir. O zaman klan gerçek bir şeye veya bir eşya cinsine göre değil, sırf mitolojik bir şahsın ismiyle bağ kurarak isimlendirilir.¹⁰² Bireyselliklerin çok az gelişmiş olması, grubun toplu halde bulunması, dışsal durum ve şartların homojenliği, kısaca her şey farkları ve çeşitleri en asgari sınıra indirmeye sevk eder. Grup, düzenli bir şekilde, entelektüel ve ahlaki bir ritim elde etmiştir. Tüm bilinçler aynı akıntıda sürüklendiği için bireysel örnek, türü temsil eden örneğin hemen hemen aynısıdır.¹⁰³ Mana ise, Codrington’ın ifade ettiği gibi kutsaldır ve insanların sahip olduğu rutin güçlerin ve doğadaki rutin vuku buluşların dışında kalan sonuç ve etkileri gerçekleştirmeye uygun şeydir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi*, 219.

¹⁰¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995, 93.

¹⁰² Durkheim, *The Elementary Forms*, 100-103.

¹⁰³ Durkheim, *The Elementary Forms*, 5.

¹⁰⁴ Durkheim, *The Elementary Forms*, 59.

Gerçekte Durkheim, klanın taşıdığı ismin belli bir cinse ait olan maddi şeylerin de ismi olmasının, Avustralya klanını diğer klanlardan ayırdığını söyler.¹⁰⁵ Bununla birlikte klan toplum tipinin kendine özgü karakteristikleri de yok değildir. Bu anlamda klan, sağlam bir birlik vücuda getirecek surette teşkilatlanmış olan soplardır. M.Ö. birinci yılın ilk asırlarında bu teşkilat yapısına sahip olan “Phyle”, yani aşiretin varlığını görüyoruz. Bu birlik hısımlığa dayanmaktaydı.¹⁰⁶ Bir bakıma klanın kan bağına, hısımlığa ve dinsel birlikteliğe dayandığı hususu göz önünde bulundurulursa bugünkü anlamıyla Aşirete denk düştüğünü söylemek de yanlış olmaz.¹⁰⁷ Klan tek bir atadan geldiklerin kabul etmekle beraber, aynı klana tabi olan aileler, birbirlerine, bir meskende oturmaları, anne veya baba vasıtasıyla akrabalık ilişkilerinin kurulması ve aralarında bir dayanışma ruhuyla bağlıdırlar. Bu açıdan klan, bir nevi genişlemiş aile özelliği gösterir. Durkheim, “klan üyeleri gerçekte birbirlerini akraba saydıkları için ve çoğunlukla da kandaş oldukları için klanın bir aile olduğunu ve onları bir arada tutan asıl bağın da bu kan birliğinin doğurduğu yakınlıklar olduğunu” söyler.¹⁰⁸

Bu özellikleri itibarıyla klan tipi bir sosyal ünitenin Hz. Peygamber dönemi Mekke toplum yapısı ile uyduğu da görülür.¹⁰⁹ Hz. peygamberin Mekke’si bir kabile toplumdur. Aileler genişleyerek klan haline gelmekte, klanlar bütünü de kabileyi meydana getirmektedir. Klandaki birliğin ilk şartını meydana getiren kan birliğidir. Ailelerin birleşme sebebi de bir klan ya da kabile teşkil etmektir. Böylece aynı kandan ve dinden olan insanların oluşturduğu bir birlik meydana gelmiş olacaktır. Aslında bu birlik, sadece organik sahada değil, manevi ve zihinsel alanda da çözülmez bir birliktir. Çünkü klan üyeleri

¹⁰⁵ Durkheim, *The Elementary Forms*, 100.

¹⁰⁶ Freyer, *Din Sosyolojisi*. 44.

¹⁰⁷ Krş. Orhan Türkdoğan, *Etnik Sosyoloji* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), 387.

¹⁰⁸ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 2020), 214.

¹⁰⁹ Krş. Mücteba Uğur, *Hicrî Birinci Asırda İslam Toplumu* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 7.

klanın ruhu ile doludur. Onların hepsi ortak bir ruha, ortak bir düşünceye sahiptir. Ahlak tamamen klan ahlakıdır. Bunun anlamı klanın hem ahlaki davranışın süjesi hem de objesi olduğudur.¹¹⁰ Klan sosyal olgusu, tedrici olarak küçükten büyüğe giden toplum oluşumunda hısmılık kurumu içerisinde yer alan aileden sonra bir tür “aileler bütünü” olarak zikredilebilir. Hısmılık da bir çeşit sosyal aile demektir. Sosyal aile, soy birliğine dayanan “semiye”, “sop” yani klan ailesidir.¹¹¹ Klanların birleşmesiyle diğer bir sosyal ünite olan kabileler oluşur. Kabilenin temelinde klanlar vardır. Bu tip bir sosyal realiteyi Hz. Peygamber dönemi kabile yapısına uyarlamak mümkündür. Mekte toplumunda bu şekilde bir sosyal organizasyon vardır.¹¹²

Zamanın bedevi Arapları arasındaki sosyal yapı, “aşiret düzeni” şeklindedir. Kabile, birbirleri ile soy bağıyla bağlanan aşiretlerden, yani klanlardan oluşmaktadır ve bunların hepsi tek bir reise, kabile reisine (şeyhine) itaat ederlerdi. Genelde aşiretin ismi örneğin Benî Temim, Benî Şeyban gibi kendisine nisbet edildiği en yukarıdaki dedeye bağlanırdı.¹¹³ Konuya, Hz. Peygamberin şeceresindeki kabile ve bu kabilelere bağlı klanlara bakıldığında Hz. Peygamberin soy kütüğü şöyledir: Muhammed bin Abdullah bin Abdulmuttalib bin Hâşim bin Abdi Menaf bin Kusayy bin Kilab bin Mürre bin Ka'b bin Lu'ayy bin Gâlib bin Fihri bin Mâlik bin Madr bin Kinane bin Huzeyme bin Müdrike bin Elye's bin Mudar bin Nizâr bin Maad bin Adnan. Şeceredeki her kuşağın büyüğünden ayrı ayrı kabileler çıkmıştır. Bu kabilelerin her biri kendi aralarında klanlara ayrılmış ve soyca kendilerini asıllarına yani kabilenin büyüğüne atfetmişlerdir.¹¹⁴ Abd-i Menaf'ın kabile kurucusu olarak bağımsız hale

¹¹⁰ Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1994), 24-27.

¹¹¹ Uğur, *Hicrî Birinci Asırda İslam Toplumu*, 16.

¹¹² krş. Mensching, *Dini Sosyoloji*, 27.

¹¹³ Bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Heyet (Konya: Kombassan Yayınları, 1994), 1/108, 131-144.

¹¹⁴ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayaş-Azmi Yüksel (Ankara: AÜİFY, 1986), 23-24.

geldiğini ve ona bağlı olarak da Benî Abdulmuttalib, Benî Abd-î Şems ve Benî Nevfel klanlarının doğduğunu söylemek mümkündür. Kureyş kabilesinin yukarıda isminin geçmemesi ise, Kureyş'in Kusayy bin Kilâb'ın lakabı olması ihtimalinin varlığıdır. Zira Kusayy zamanında Kureyş'in bütün üyeleri Mekke'de toplanmışlardı.¹¹⁵

Klanda mevcut olan akrabalık bağının ortak bir ata olarak kabul edilen bitki, hayvan ya da eşya olan totem vasıtasıyla sağlandığı hususu Mekke kabilevî toplumunda mukayesesi mümkün bir özelliktir. Klanın bir totem aracılığı ile kan bağı kurulmasıyla oluşan birliktelik olarak cahiliye Araplarında da totemizmin yaşadığı ihtimali ortaya çıkmaktadır. Nitekim cahiliye toplumunda da kabile isimleri, totemizmde rastlanan ve ortak ata olarak kabul edilen hayvan isimleridir: Benî Esed (Aslanoğulları), Benî Nemr (Kaplıanoğulları), Benî Kelb (Köpek-oğulları), Benî Kureyş (Köpekbahçioğulları), Benî Zabb (Dişi Kertenkele oğulları) gibi.¹¹⁶ Hz. Peygamberin de mensubu olduğu kabilenin ismi olan Kureyş, bir anlamda Her şeyi yiyen bir deniz hayvanı¹¹⁷ ya da bir sahil halkını yenmiş bir halkın adıdır.¹¹⁸ Fakat Cahiliye'deki bu durum orada totemizmin varlığını kesin olarak da ispatlamamaktadır.¹¹⁹ Bu sadece varsayımdır.

Her ne kadar Cahiliye klanının totemizme dayalı olup olmadığı hususu şaibeli olsa da her klanın kendine has dinsel inançlarının varlığı da bilinmektedir. Bu, kendisine bağlı bulunan kabilenin dini inancıyla özdeşleşmiştir. Bir başka deyişle kabilenin alt grupları olan klanlar kabiledaki inanç ve ritüelleri aynı sekliyle devam ettirmişlerdir. Örneğin Arapların meşhur putu Lât'ın bulunduğu yer Taifti; Lât, Benî Sakîf kabilesinin

¹¹⁵ bk. Ebul Âlâ Mevdûdî, *Hayat Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 2/224-226; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 14.

¹¹⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri* (Kayseri: EÜY, 1993), 196-198.

¹¹⁷ bk. Mevdûdî, *Hayat Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 2/225.

¹¹⁸ bk. et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 2/334.

¹¹⁹ krş. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 198.

tanrısıydı. Uzza, Kureyş Kabilesi'nin en büyük tanrıçasıydı. Menât adlı tanrıçaya ise Benî Huza'a, Evs ve Hazrec Kabileleri tapardı. Suvâ' Huzeyl Kabilesi'ne mensub olanlarca tapma konusu olmuştur.¹²⁰ Dolayısıyla bütün bu kabilelere mensub klan üyelerinin de aynı şekilde bir tapınma biçimleri vardı.

Üyeleri arasındaki kan ve inanç ya da totem birliği ile kendine özgü bir akrabalık görüntüsü çizen klan, mensuplarının en güçlü toplumsal dayanağı oluşturmakla birlikte, ortak bir atanın nesilleri olmanın verdiği duygusal bağ vasıtasıyla da, üyelerinin birbirlerini “dost” diye çağırdığı sosyal bir üniteydi.¹²¹ Güçlü bir birliktelik, dayanışma, üyelerin birbirleri ile olan birincil ilişkileri gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'ın, hısım ve akrabalık ilişkilerinin sistematize eden telkinleri, kabile toplumunun dayandığı bazı sosyal aktiviteleri güçlendirir gibi görünmektedir. Klan üyelerinin hısımlar oluşu nedeniyle ve toplumda olumlu işlev gören geleneksel değerlerin korunması adına Kur'an akrabalığa ve akrabalık ilişkilerine son derece önem atfetmiştir.¹²² Çünkü akrabalık gerçek kan ve soy birliğine dayandırılmış, yakın sosyal münasebetlerin çerçevelediği, aileden sonraki en büyük topluluk şeklidir. Akrabalık, kan birliği münasebetlerinin sosyalleştirilmesi olarak telakki edilebilir.¹²³

Akrabalık hususundaki hassasiyeti vurgulayan Kur'an'ın akraba çerçevesini nasıl çizdiğine öncelikle bakmak gerekmektedir. O halde Kur'an'ın akrabalık anlayışı nedir? Çekirdek aile dediğimiz anne-baba ve çocuklardan müteşekkil yoksa çerçeveyi biraz daha geniş tutarak aralarında kan bağı bulunan hısımlar mı, yani bütün bir klan mı? Ayetler ışığında bakıldığında her birine ayrı ayrı işaretlerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Söz gelimi geniş aile tipinde aynı zamanda bir de akrabalık

¹²⁰ Mevdûdî, *Hayat Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 2/23-25.

¹²¹ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 196.

¹²² Bu konudaki bazı ayetler için bk. el-Bakara, 2/180; el-Kıtal, 47/22; el-Beled, 90/15; el-Ankebût, 29/8.

¹²³ İhsan Sezal, “Akrabalık”, *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar* (Ankara: Akçay Yayınları, 1980, 17.

bağından söz etmek mümkündür. Bu durum, hala, dayı, amca gibi yakınların aileye dahil edildiği vakit, söz konusu olmaktadır. Onlar çekirdek aile tipinin özelliği itibariyle aileye dahil olmuşlardır, fakat gerçekte akrabadırlar. Bunlar da ebeveynlere karşı yüklenen sorumluluklarda olduğu gibi, örneğin “vasiyet” konusunda bazı maddi ve manevi meselelerde hak sahibidirler.¹²⁴ Hz. Peygamber de, Allah’ın her hak sahibine hakkını verdiğini, dolayısıyla varis olanlar için vasiyyetin yokluğunu dile getirmiştir. Bu anlamda miras ayetinin varis kıldığı kimselelere vasiyet yapılamaz. Vasiyet, varis olmayanlar içindir ve veraset sınırları dışında aileler arası yardımlaşmadır.¹²⁵ Kendilerine miras düşmeyen akrabalara vasiyyet yapılarak, onların da hısımlık ilişkileri doğrultusunda razı edilmesi gerektiğinin vurgulanmasının yanı sıra akrabalık sınırı ayete göre yakın akrabalık olarak yorumlanır. Savaş ganimetlerinin nasıl ve ne şekilde dağıtılacağını gösteren ayet de¹²⁶, akrabalık sınırının çizildiği ve bu çizginin titizlikle muhafaza edilmesi gerektiğine işaret eder.

c. Kabile

Kur’an’da işaret edilen diğer bir birlik kabiledir. Kabile, yakın akraba birliklerinden oluşan ve soy birliğine dayanan sosyal bir ünedir. Klanla aynı çerçevede bulunan hısımlık, ailelerin geniş çapta birleşmesiyle boyut kazanır ve daha kapsamlı bir hale gelerek kabile toplum yapısını oluşturur.¹²⁷ Klanı, “bağımsız olmaktan sıyrılıp daha geniş bir grubun ögesi olan topluluk”¹²⁸ olarak tanımlayan Durkheim, klan için söylediklerini kabile için de söyler. Buna göre, kabileler de klan şartlarının tamamına sahiptir. Tamamen aynı cins ve aynı tipe aittirler ve ileri derecede homojendirler. Sosyal organizasyon şemaları birbirinin aynısı olması yanı sıra, birbirinden çok uzak mesafe-

¹²⁴ el-Bakara, 2/18.

¹²⁵ bk. Kutub, *Fî Zilâl-il Kur’an*, 1/346-347.

¹²⁶ bk. el-Enfal, 8/41.

¹²⁷ Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, 34

¹²⁸ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 214.

lerde bulunan farklı kabilelerde bile ya birbirinin aynı ya da benzer kelimelerle anılırlar.¹²⁹

Kur'an, değişik yerlerde kabile terimini, kelime anlamı itibariyle çok farklı olmamakla birlikte, kavram olarak farklı anlamlara gelecek şekilde kullanır. Bir ayette, "toplamak", "toplu olarak", "toptan" anlamlarına gelirken,¹³⁰ bir başka ayette "parça parça", "bölük bölük" anlamını ifade eder.¹³¹ Fakat sosyal bir yapı olarak kabileden, Hucurat Suresi'nde söz edilir: "*Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık hem de sizi milletlere ve kabilelere ayırdık ki birbirinizi tanıyasınız.*"¹³² Kabileden kastedilenin Arap kabileleri olduğu düşünülür.¹³³ Gerçekten de, Hz. Peygamber devri Arap toplum yapısı bu rivayetleri destekler niteliktedir. Kur'an, önce aile ve hısımlık ilişkilerinden söz eder, bunların birer sosyal birlik olduğuna işaret ettikten sonra toplumsal bir oluşum olarak kabile ve millete atıfta bulunur. Arap sosyolojik tasavvurunda millet, kabileden daha genel bir anlam ifade ederken, kabileden daha aşağı yapılanmada ise aşiret, fasile, imaret gibi topluluklar vardır.¹³⁴ Buradan, geniş anlamda toplum tiplerindeki sosyal tekamülün ilk basamağında kabilelerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Kur'an, kabilelerin farklı yapıya ve özelliklere sahip birlikler olduğu hususunu vurgular. Aynı zamanda nitelikleri itibariyle daha büyük oluşumlar için -millet gibi- demografik ve sosyal yapılanma açısından potansiyeli yüksek bir alt yapı da oluşturur.¹³⁵

¹²⁹ Durkheim, *The Elementary Forms*, 93.

¹³⁰ bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/496.

¹³¹ bk. Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, 9/374.

¹³² el-Hucurat, 49/13.

¹³³ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 13/7420; Said Havva, *El-Esâs Fî't-Tefsir*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Şamil Yayınları, 1992), 14/39.

¹³⁴ Bunların, Durkheim'ın Avustralya toplumları örneğinden yola çıkarak yaptığı klan, kabile ve phratie tanımlamasında klan özelliklerini çağrıştıran sosyal üniteler olduğu söylenebilir. Durkheim, klanın, Avustralya kabilelerinden büyük çoğunluğunun temeli ve kolektif hayatta güç ve üstünlük elde etmiş bir grubu olarak görür. Phratie ise, bir tür özel kardeşlik bağıyla birbirine bağlanmış olan klanlardır. bk. Durkheim, *The Elementary Forms*, 100 vd.

¹³⁵ bk. Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, 13/507.

Kur'an, kabile toplumlarını müstakil topluluklar olarak ele alır. İlk insan Hz. Adem'den sonra demografik değişimle birlikte, başlangıçta tek bir "ümme" olan insanlığın, sonraki aşamada farklılaşması ve etnik ve toplumsal anlamda çeşitlenmesi söz konusudur.¹³⁶ Fakat bu farklılık ve çeşitlilik, ümme kavramı çerçevesinde şekillendiğinden, sosyolojik anlamda aynı bir dine inananlar topluluğunun başkalaşmasını ifade eder;¹³⁷ bir bakıma tek bir dinin, radikal sapmalarla farklılaşan ve çeşitlenen toplumlarda ortaya çıkan değişik görünümleridir. Başlangıçtaki ümme ya da "tevhid" birliğinde meydana gelen kopuşların, kabileler üzerinden yeni toplumsal farklılıklara ve kültürel dönüşümlere maruz kalmasıyla bağlantılı olduğu, kabilelerin bu süreçte sosyal birlik olarak önemli işlevler gördüğü söylenebilir.

Kur'an'ın ilk muhatabı olarak Arap toplum tipolojisinin kabile toplum yapısının tipik bir örneği olduğundan yukarıda söz edilmişti. Kabile toplumları, kan hısımlığına dayanmasının yanı sıra, yerine göre komşuluk faktörünün de devrede olduğu organik cemaat yapısına sahip sosyal ünitelerdir. Sosyal tip olarak, alt sosyal yapılanması olan aile ve klanda olduğu gibi, dinin organik cemaat içinde vücut bulduğu gruplara kabile de dahildir.¹³⁸ Dolayısıyla aile ve klan ile birlikte kabileyi de doğal bir dini grup olarak saymakta bir sakınca yoktur. Bu cümleden olarak, çeşitli ilahlarla alakalı bir mitten ibaret olan dinler, hısımlık yahut komşuluk esasına dayanan veya siyasi bir birlik olarak doğal gruplarda öteden beri mevcut iken, sonra dinin taşıyıcısı durumuna gelen gruplarda yaşar.¹³⁹ Cemaat bağları ile dini bağlar çakıştığından kabile, tabii bir dini grup olarak karşımıza çıkar.¹⁴⁰

Cahiliye Araplarında paganizm, bir cemaat ve bir kabile dini olarak oldukça yaygındır. Bununla birlikte, kabilenin dini

¹³⁶ bk. el-Bakara, 2/213; Yûnus, 10/1.

¹³⁷ bk. el-Bakara, 2/213; Yûnus, 10/19.

¹³⁸ bk. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 201.

¹³⁹ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 39.

¹⁴⁰ bk. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 201.

olarak puta tapıcılık, toplu ayin ya da ritüellerden ziyade çoğunlukla evlerde ve aile içerisinde ya da bireysel olarak icra edilirdi. Çok tanrılı bir kabile dini karakteri taşıyan tüm dinlerde, içerisinde dini ayin ve törenlerin gerçekleştiği başlıca yerlerden birini teşkil eden ailenin¹⁴¹ bu karakteri, Mekke ailesi için de geçerliydi. “Evlerde putlar ve kendilerine tapındıkları taşlar vardır. Evden çıkarken ve eve dönüşte put tavaf edilir, yolculuğa ya da sefere giderken puttan izin alınır”.¹⁴² Mekke ailesinin kendisine özgü tanrılarından başka, daha geniş kitlelere hitabeden, kabilelere mahsus tanrılar da vardır. Her bölgenin ve kabilenin birer putu vardır. Örneğin; Lât, Tâifte Sakîf Kabilesi’nin; Uzza, Mekke’deki Kureyş ve Kinâne Kabileleri’nin putları iken Menat, Medinelilerin putu idi ve Evs, Hazrec ve Gassan Kabileleri bu puta tapardı. Panteonun bu tanrılar yanında Mekke kabile toplumunda en büyük put Hubel idi. Hubel bütün putların başı sayılır, kendisine kurbanlar adanırdı.¹⁴³ Çok tanrılı dinlerin tipik bir karakter yapısı olarak, daima bölge ve mahallelere göre tanrılarının sayısını arttırmak ve türlerini çoğaltmak eğiliminde oldukları¹⁴⁴ gibi cahiliye Araplarında da bazı kabileler, şekil itibarıyla kendilerinin verdikleri biçimde yonttukları putlara taparken, bazıları da doğadan esinlenerek üstün olarak atfettikleri varlıklara tapma eğilimindeydiler. Bu anlamda Yemen’deki Himyer Kabilesi ateşe, Kinane Kabilesi Ay’a, Temim Kabilesi de yıldızla tapardı.¹⁴⁵ Fakat “en yüce tanrı” olarak “Allah” inancının söz konusu olduğu tüm Mekke Araplarında, putların Allah karşısındaki işlevleri kendilerini, her şeyi yarattığına inandıkları Allah’a yaklaştırma beklentileriydi.¹⁴⁶

¹⁴¹ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 41.

¹⁴² bk. Ali Himmet Berki-Osman Keskiöğlü, *Hâtemü’l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı* (Ankara: DİBY, 1956), 18.

¹⁴³ Berki-Keskiöğlü, *Hâtemü’l-Enbiyâ*, 18.

¹⁴⁴ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 44.

¹⁴⁵ bk. Berki-Keskiöğlü, *Hâtemü’l-Enbiyâ*, 20.

¹⁴⁶ Her şeyin yaratıcısı hk. bk. el-Ankebût, 29/61; Putların Allah’a yaklaşma vasıtası olduğu inancı hk. bk. ez-Zümer, 39/3.

d. Şuûb (Millet)

Yukarıda Kur'an'ın sosyal ünitelere işaretlerde bulunduğu-
na değinmiştik. Bu aynı zamanda Kur'an'ın sosyal farklılıkları
kabul ettiği anlamına da gelmektedir. Nitekim “şuûb” kelimesi
oldukça kapsamlı bir terim olarak “millet”e ithafen kullanı-
lır.¹⁴⁷ Şuûbun tekil hali olan eş-şa'ab, kabileden daha genel bir
anlam taşır.¹⁴⁸ Toplum tanımlamasında Kur'an terminolojisi-
nin, ilk dönem toplulukların ya da toplumların demografik
potansiyellerini ve sosyal ilişki biçimlerini de yansıttığı söyle-
nebilir. Toplum boyutuyla gerek demografik gerek toplumsal
ilişki düzeyleri açısından şuûbun kabilelere nazaran çok daha
hacimli, gelişmiş ve hatta kabileleri de barındıracak sosyal bir
ünite olduğu görülmektedir. Nitekim “kabileler, kendi arala-
rında birleşerek ve kaynaşarak millet haline gelmişlerdir”.¹⁴⁹
Arapların toplum tiplerini belirlemeye ilişkin yöntemleri de
benzer sonuçları verir. Buna göre, insanın kafatasını oluşturan
kemiklerden her birine kabile, baş kemiklerinin birbirine kavu-
şup bitiştiği eke ise şa'b demişlerdir. Şa'b, kabileleri içermekte-
dir.¹⁵⁰ Bir başka deyişle, “bir cisimden ayrılan çatallar, yani o
cismın dalları, kolları”¹⁵¹ anlamıyla şuûb, soya karşılık gelir.¹⁵²
Dolayısıyla millet ile eşdeğerdir. Kur'an'a göre önce insanlar
yaratılmış sonra kabile ve milletlere ayrılmıştır. Millet ise kabi-
lelerin üstünde sosyal bir ünitedir.¹⁵³

Kur'an'da millet, terminolojik olarak “İbrahim milleti” an-
lamıyla kullanılır.¹⁵⁴ Fakat bu millet, sosyolojik karşılığından
ziyade, İbrahim'in “tevhid dini”ni ifade eder.¹⁵⁵ Kur'an'a göre
“İbrahim milleti” tabiri, yerellikten ya da millilikten çok evren-

¹⁴⁷ bk. el-Hucurât, 49/13.

¹⁴⁸ Havva, *El-Esâs Fi't-Tefsir*, 14/39.

¹⁴⁹ krş. Mensching, *Dini Sosyoloji*, 31.

¹⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 7/212.

¹⁵¹ bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.), 8/3935.

¹⁵² bk. Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 5/422.

¹⁵³ bk. İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 13/7420.

¹⁵⁴ bk. el-Bakara, 2/130, 135; en-Nisa, 4/125.

¹⁵⁵ bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/424.

sellik bağlamı içerisinde belli bir inananlar topluluğunu “tevhid” şemsiyesi altında birleştiren, aynı bir teorik tecrübeyi paylaşan insanları işaret eder. Bu anlamda İbrahim milleti, bu şemsiyenin ve teorik kodların dışında kalanları tanımlar ve nitelikleri itibariyle Hamidullah’ın ifadesiyle “dinsiz ve imansız olanları dışarıda bırakır.”¹⁵⁶ Türkçede kullandığımız millet kavramından ise, yakın zamana kadar ümmet ya da din cemaati anlamında, İslam cemaati veya İslam ümmeti anlaşılırken,¹⁵⁷ sonrasında kapsam itibariyle ve sosyolojik tanımıyla; “bir coğrafya dahilinde yaşayan ırkın insanları ile, aynı ırkın coğrafya dışında yaşayan insanlarını içerir biçimde” kullanıldı.¹⁵⁸ “İrk” anlamıyla bir sosyal ünite olarak millet kapsamına, “kendine özgü bir rengi ve dilinin,¹⁵⁹ akrabalık bağı, gelenek ve kültürünün,¹⁶⁰ ortak kanunlarının, sayısı savaşlarda çoğalıp azalan insan sayısı ile mekanik ve statik birliğin¹⁶¹ olduğu özellikler de ilave edildi.

Bir başka açıdan millet anlamıyla eşdeğer tutulan şuûb kavramının ırk ile özdeşleştiği görülmektedir. Esasen yeryüzünün her yanında bütün insanların bir tek aile olamayacağı açıktır. Zamanla artış yönünde demografik değişimlerle birlikte, sayısız ailelerin, soyların ve milletlerin meydana gelmesi zorunluluktur. Böylece yeryüzünün çeşitli bölgelerinde renk, şekil, dil ve yaşam tarzlarının da değişik olması kaçınılmazdır.¹⁶² Antropoloji biliminin üzerinde çalışmalar yaptığı bir alan olarak “ırklar ve ırkların oluşumu”nun Kur’an verilerinden bağımsız olarak dini hüviyete bürünmesi, bu oluşum hakkında Taberî’nin Câmi’ul-Beyân adlı eserinde aktardığı gibi, farklı dinlere özgü referansların kullanılmasına ve çeşitli tasvirlerin

¹⁵⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 2/845.

¹⁵⁷ Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 313.

¹⁵⁸ bk. Peyami Safa, *Millet ve İnsan* (İstanbul: Akbaba Yayınları, 1943), 45.

¹⁵⁹ bk. Mevdûdî, *Tefhim’ül-Kur’an*, 5/422.

¹⁶⁰ bk. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 20.

¹⁶¹ bk. Safa, *Millet ve İnsan*, 43.

¹⁶² bk. Mevdûdî, *Tefhim’ül-Kur’an*, 5/422-423.

yapılmasına zemin hazırladı ve konunun bir “yaratılış miti”ne evrilmesine de neden oldu. Söz gelimi, “Adem yaratılırken kullanılan toprağı Azrail, yeryüzünün çeşitli yörelerinden kırmızı, beyaz ve siyah renkte olmak üzere toplamış, birbirine karıştırmış, daha sonra göğe yükselerek toprağı su katmış ve onu yapışkan çamur haline sokmuştur. Allah, bu çamurdan Adem’i yaratmıştır.¹⁶³ İbn Haldun ise, ırkların oluşumu teorisine coğrafya faktörü üzerinden yaklaşır. İnsan ve toplum üzerinde en etkin amillerden biri olarak coğrafya faktörünü gören İbn Haldun, teorisinde, insanların farklı coğrafi konumlarından dolayı (soğuk-sıcak), sosyal hayatlarıyla birlikte, giyim-kuşam, sanat, yiyecek, çevre, ahlak, din gibi renklerinin de değişik görünüm arz ettiklerini iddia eder.¹⁶⁴ İbn Haldun, dinsel açıdan yaklaşılan ırk teorisine de karşı çıkar. Ona göre ırk konusunda tabiat şartlarının oldukça güçlü bir etkinliği vardır. Örneğin “Sudanlıların siyah renklerini, Hâm b. Nuh’a nisbet etmek, -ki Tevrat’ta Nuh’un Hâm’a beddua ettiğinden bahsedilir- sıcaklık ve soğukluğun tesir ve tabiatını bilmemekten ileri gelmektedir.” İbn Haldun, dünya’yı yedi iklim kuşağına ayırır ve bütün birinci ve ikinci iklim kuşaklarında yaşayanların ciltlerinin siyah olduğunu söyler, bunun sebebinin de sıcaklığın çok şiddetli olmasına bağlar. Kuzeydeki altıncı ve yedinci iklim insanların, soğuk çok fazla olmasından ve güneşin buralara görünmemesinden dolayı, bunların derilerinin beyaz, göz renklerinin ise mavi olduğunu savunur. İbn Haldun, bu iklim kuşaklarına yakın olan bölgelerdeki insanların renginin de, buralardan hangisine yakın ise o renge üstün geldiğini belirtir.¹⁶⁵ Bununla birlikte Kur’an da¹⁶⁶, bu kavramların içeriğinde bulunan renk hususunda farklı özellikteki sosyal ünitelere atıfta bulunur.

¹⁶³ Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, haz. Komisyon (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1999), 1/35.

¹⁶⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEBY, 1990), 1/192-193.

¹⁶⁵ Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 45.

¹⁶⁶ el-Fatır, 35/28.

e. Ümmet

Kur'an'ın sosyal bir ünite olarak üzerinde belki de en çok durduğu sosyal yapı, "ümme"tir. Birçok ayet ümmet kelimesinin değişik anlamlara sahip olduğunu, farklı birlik ve birliklikleri ifade ettiğini gösterir. Topluma karşılık gelen bir kelime olması nedeniyle, "anayol", "din", "cemaat", "familya", nesil", "boy", "zaman" gibi anlamları sosyolojik açıdan dikkate değerdir. Terim anlamıyla ise ümmet, "kendi iradeleriyle veya bir zorunluluk neticesinde aynı yerde, aynı zamanda ya da aynı dine tabi olma neticesinde bir arada yaşayan insan topluluğunu ifade etmektedir."¹⁶⁷ Kur'an açısından ümmet, toplumsal bir kavram olarak toplumsallığın farklı kategorilerine karşılık gelir. Bu anlamda cemaat özelliği taşıyan küçük bir gruptan, bütün insanlığı kapsayacak kadar geniş ve kapsamlı bir bütünü kapsayabilir. Kavramsal bir çerçevede ümmet, yaşamın sürekliliğinin amaçlandığı bir sığınakta, fizyolojik, fiziksel ve psikolojik gereksinimlerin karşılandığı sosyal bir üniteyi ifade eder. Birincil ilişkilerin söz konusu olduğu bu ortamda duygu, düşünce ve eylem birliği hakim olduğundan topluluğun üyesi olan bireyler de aynı bir inanca tabidirler ve ortak dini inanç ve pratikleri icra ederler. Böylelikle dini bir cemaat de kendiliğinden oluşur. Bu anlamda Kur'an'ın sözünü ettiği sosyal ünitelerden biri olarak ümmet, öncelikle büyük hacimli geniş aile ve akrabalar bütünlüğüdür: *"İnsanlar tek bir ümmet idi; Sonra Allah, rahmetinin müjdecisi ve azabının habercisi olmak üzere peygamberleri gönderdi, ihtilafa düştükleri şeyde hükmetmek için o peygamberlere kitap da indirdi."*¹⁶⁸ ayeti, Adem ve Havva familyasında, itikat ve düşünce ayrılığından önceki küçük bir insan topluluğuna işaret eder.¹⁶⁹

Kur'an'ın ümmet kavramı kategorik bir ayrışmayı temsil eder. Fakat ortak ana tema "kutsal inanç ve eylem birliği"dir.

¹⁶⁷ Nurettin Turgay, "Ümmet", *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1994), 6/268.

¹⁶⁸ el-Bakara, 2/213.

¹⁶⁹ Kutub, *Fî Zilâ'il -Kur'an*, 1/446.

Bu birliği temsil eden insan toplulukları başlı başına bir birlik oluşturdıkları gibi bir topluluk içerisinde bir grubu da temsil edebilirler. Bu anlamda ümmet çerçevesi biraz daha genişlemiş olabilir: “*Musa’nın kavminden bir ümmet de vardır ki, insanları hakka çağırırlar ve onun sayesinde adaleti uygularlar.*”¹⁷⁰ ayeti, Musa’nın milleti içerisinde ona iman etmiş olan, kutsal inanç ve eylem birliğinde olan insanlara işaret eder. Bu anlamda, peygamberlerin gönderildiği toplum içerisinde inanlanlardan oluşan grup, ümmet kavramının sınırlarını çizer. Söz gelimi Nuh’un kavminden gemiye binenler de bu anlamda ümmet olarak, kutsal inanç ve eylem birliğinde olan topluluktur.¹⁷¹ Bununla birlikte, peygamberin “tevhid” birliği davetinde, tevhid üzerine kurulu kutsal inanç ve eylem birliğini reddederek, pagan inançlara tutunmayı tercih eden ve “pagan inanç ve eylem birliği”nde ısrar eden topluluk da ümmet olarak görülebilir. Bu anlamda Kur’an, Hz. Nuh’un davetini kabul etmeyen ve gemiye binmeyen insanlar topluluğunu da ümmet olarak tanımlar.¹⁷² Benzer biçimde ümmetin kapsam alanında yer alan “birbiri ardınca gelen” ve “birbirini takip eden nesiller” de, ümmetin kapsam alanı içerisinde. Bunların özelliği, “pagan inanç ve eylem birliği”ni nesilden nesile aktarmalarıdır. Muhtemelen bu topluluklar, Kur’an’ın sözünü ettiği “ataların inançlarında ısrar eden halefler”dir. Bu davranışta, söz konusu topluluklardaki sosyal birlik anlayışının temelinde dini inançların bulunmasının payı büyüktür. Bunlar, toplumsal birliğin dini birlik anlamına geldiği sosyal birliklerdir. Konuya ilişkin şu ayet dikkate değerdir: “*Allah buyuracak ki: ‘Sizden önce geçmiş cin ve insan toplulukları arasında siz de ateşe girin!’ Her ümmet girdikçe yoldaşlarına lanet edecekler. Hepsi birbiri ardından orada (cehennemde) toplanınca, sonrakiler öncekiler için, ‘Ey Rabbimiz! Bizi işte bunlar saptırdılar!’*”¹⁷³ Bu top-

¹⁷⁰ el-Araf, 7/159.

¹⁷¹ Hûd, 11/48.

¹⁷² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/542; Kutub, *Fî Zilâl’il Kur’an*, 8/168.

¹⁷³ el-Âraf, 7/38.

luluklar, profan inanç ve eylem birliğini başlatan ataları selef ve onları ardı sıra gelen nesiller boyunca izleyen haleflerdir.¹⁷⁴ Onlar, topluluk olarak benimsedikleri ve sempati duydukları referans topluluklardır. Onları örnek almışlar, onlar gibi bir toplumsal birliği, yani inanç birliğini benimsemişlerdir.¹⁷⁵

Ümmet tabiri, kavramsal çerçevede en geniş karşılığını “millet” anlamıyla bulur: “*Celalim hakkı için! Biz her ümmete, Allah’a ibadet edin, putlara tapmaktan sakının, diye bir peygamber gönderdik*”¹⁷⁶ ayetindeki ümmet; “peygamber toplumunu bütünlüğü içerisinde kuşatır. Bu anlamda gerek kutsal inanç ve eylem birliğine gerekse pagan inanç ve eylem birliğine dahil olsun, toplumu oluşturan kesimlerin tümü ümmet kapsamı içerisindedir. Bir başka deyişle söz konusu toplumda “peygambere iman edenler de sapkın kalanlar da mevcuttur.”¹⁷⁷ Nihayet kapsamın en geniş açılımında ümmet, bütün bir inananlar topluluğunu kuşatır. Bu kapsamda inananların tümü, imanın ana temasını oluşturan, bir bakıma “tevhid”i vurgulayan aynı bir teorik ifadeye bağlanırlar, bu teorik ifadenin gereği olarak tüm ibadet, ritüel ve davranışları tüm inananlar olarak sergileyerek sosyolojik bir üniteyi oluştururlar. Şu ayetin içeriği bu anlamıyla yorumlanabilir: “*Ey peygamberler! temiz şeylerden yiye, yararlı işler işleyin, doğrusu ben yaptığınızı bilirim; şüphesiz bu, tek bir ümmet olarak sizin ümmetinizdir, ben de sizin rabbinizim, bana karşı gelmekten sakının.*”¹⁷⁸ Tevhidin tüm peygamberlerin ortak bilinci olması, görev birliktelikleri ve peygamberliğin anlamsal ve ilahi karşılığında Kur’an, “peygamberlerin de bir ümmet olduklarını ifade eder.”¹⁷⁹ Doğal olarak bu peygamberlerin tevhid çağrısını kabul ederek kutsal inanç ve eylem birliği tasavvurunu benimseyen inananlar bütünü olarak tüm peygamberlerin inananları da

¹⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhim’ül-Kur’an*, 2/30-31; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/38.

¹⁷⁵ Kutub, *Fi Zilâl-il Kur’an*, 6/82.

¹⁷⁶ en-Nahl, 16/36.

¹⁷⁷ Kutub, *Fi Zilâl-il Kur’an*, 9/188.

¹⁷⁸ bk. el-Mü’minûn, 23/51-52.

¹⁷⁹ Kutub, *Fi Zilâl-il Kur’an*, 10/331.

bütünüyle ümmettir.¹⁸⁰ Bu ümmet birlikteliği, Adem'den sonra gelecek nesillerin aynı inanç teorisine tabi¹⁸¹ ve aynı bir sosyal ünite olduklarını ifade eder.

f. Kavim

Kur'an'ın sıkça üzerinde durduğu sosyal birliklerden biri olarak kavim, kolektif anlamda peygamber toplumunun tümünü kapsayacak şekilde kullanılır. Bununla birlikte, söz konusu "tüm toplum" tipi peygamber dönemi özelliklerine göre farklılıklar gösterir. Bu anlamda "erkekler topluluğu", "erkekler ve kadınların oluşturduğu topluluk" ya da "kan bağı, sosyal bağ gibi bağlarla birbirine bağlanmış olan insanların oluşturduğu topluluklar" kavim tabirine karşılık gelir. Dolayısıyla kavim, gerçek bir sosyal ünedir ve milletin, "toprak parçası üzerinde yaşayan insanların tümünü" içine alan anlamına benzer biçimde, peygamber dininin inananı olarak inananlar cemaatine dahil olan ya da olmayan bütün bir halkı kapsar.¹⁸² Sosyal bir olgu olması nedeniyle kavim, günümüzde sosyal bilimlerin kendisine "millet" dediği kelimedir.¹⁸³ Bu açıdan millet, önceleri kavim kelimesi ile ifade edilirken, günümüzde millet kavramı içerisine bir coğrafya dahilinde yaşayan bir ırkın insanları da dahil edilir.

3. Kùltürler ve Kur'an

a. Kùltür Farklılıkları ve Kur'an

Kur'an'ın muhatabı insandır. Kıyamete kadar tüm insanlar ve toplumlar Kur'an'ın çağrısına muhataptır. Kur'an, başlangıçta insanın dini ve ırksal birliğinden bahseder. Adem'in çocukları daha sonra kabilelere, milletlere ayrılır. Adem'den sonra farklılaşan insan ve toplulukları toplumsal üniteleri oluşturur. Kur'an'a göre bu farklılaşmanın ve ayrışmanın temelinde,

¹⁸⁰ Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, 10/120; krş. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/464.

¹⁸¹ Mevdûdî, *Tefhim'ül Kur'an*, 2/403; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/24.

¹⁸² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/845.

¹⁸³ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 313.

“insanların toplum olarak birbirleriyle tanışıp kaynaşmaları”¹⁸⁴ vardır. Bu anlamda Kur'an, sosyal farklılıkları kabul eder. Bu nedenle bu farklılıkların somutlaştığı toplum diye adlandırılan olgunun ne tür özellikler taşıdığı ve bu özelliklerle toplum bilimlerin kendilerini nasıl sınıflandırdığı önem arz etmektedir.

Sosyal tiplerin morfolojik nitelikte olması nedeniyle Durkheim, sosyal tipleri oluşturmak ve sınıflandırmak için görevli sosyoloji dalını “sosyal morfoloji” olarak tanımlar.¹⁸⁵ Bazı sosyal üniteler üyelerinin kan hısımlığına göre şekil alır. Spencer, toplum tiplerini “basit ve karmaşık” olarak ayırırken, F. Tönnies “cemaat ve cemiyet” olarak ayırır. Spencer'ın basit topluma karşılık gelen F. Tönnies'in cemaati, “aynı kandan olmanın verdiği kuvvetle içerisinde yüksek bir dayanışmanın ortaya çıktığı toplumdur.” Ona göre cemaat, bir çeşit tabii organizmadır. Bu organizmada kişisel irade yoktur. Bireyler, tabii olarak dayanışma içerisinde olan sosyal bedenin üyelerinden başka bir şey değildir.¹⁸⁶ Bu toplum tipine, Durkheim “mekanik dayanışmalı toplum” ismini verir. Mekanik dayanışma, bir toplumda egemen olduğu zaman bireyler arasında farklılıklar çok azdır. Üyeler aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere katıldıkları, aynı kutsala inandıkları için birbirlerine benzerler. Farklılaşma olmadığından da toplum tutarlıdır.¹⁸⁷ Durkheim'ın, “bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların tümünün kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturması” olarak tanımladığı “kolektif bilinç” de bu toplum tipinde oldukça güçlüdür.¹⁸⁸ Tönnies'in toplum ayırımında ikinci tip olan cemiyette, rasyonel çıkar anlaşmalarına dayanan ilişkiler öne çıkar.¹⁸⁹ Benzer biçimde Durk-

¹⁸⁴ el-Hucurât, 49/13.

¹⁸⁵ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2019), 105.

¹⁸⁶ P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, çev. M. Münir Raşit Öymen (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1975), 2/64.

¹⁸⁷ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989), 225-226.

¹⁸⁸ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 109.

¹⁸⁹ T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Unsal Oskay (Ankara: Doğan Yayınevi, 1977),

heim'in, sınıflandırmada mekanik dayanışmalı gruptan ayırdığı ikinci toplum tipi ise, organik dayanışmalı gruptur. Bu kendi amaçlarını gerçekleştirmek için, kendi bireysel iradeleri ile aralarında ilişki kuran bireylerin bütünüdür.¹⁹⁰ Bu toplum tipine sosyal teşkilatlanmanın modern bir şekli olarak bakılır. Çünkü bu toplumda bir sosyal ilişkiler ve organizasyonlar ağı hakimdir.

b. Kültürel Karşılaşmalar Ve Kur'an

Toplumları ve oluşturdıkları kültürleri incelememizin nedeni, Kur'an'ın bildirdiği şekliyle “kabile ve milletlerin tanışıp kaynaşma durumlarıyla” bağlantılı olmasından dolayıdır. Kur'an, ilk yaratılıştan sonra insanların farklı sosyal ünitelere ayrıldığından söz eder. Küçük büyük bütün sosyal üniteler, kendilerine özgü bir kültür geliştirmişlerdir. Her insan topluluğuna özgü bir kültür vardır. Kültür, toplumları birbirinden ayıran bir özellik olduğu gibi, aynı zamanda, başka toplumlarca tanınabileceği toplum zihniyetini de oluşturur. Kültürün kökeni ile toplumun kökeninin eş zamanlı olduğu söylenebilir. Bu anlamda kültür, “insan yapısıdır” ve insanın yaptığı her şey kültürün bir parçasıdır.¹⁹¹ Tarihin, sosyal alışkanlıkların, geleneklerin, inançlarının, tabiat şartlarının bir toplumda uzun sürede meydana getirdiği ve ekonomik alt yapı uyarınca şekillendirdiği bakış açıları ve dünya görüşü olarak kültür, toplumdaki değer yargılarının bütünüdür. Malinowski ise kültürü, “*Kültür, açıktır ki araçlardan, tüketim mallarından, çeşitli toplumsal grupların kuruluş kuralları ve ilkelerinden, fikirlerden, becerilerden, inançlardan ve adetlerden oluşan bütüncü bir tümüdür*”¹⁹² şeklinde tanımlar. Bu anlamda kültür; yaşanan coğrafyadan soy özelliklerine, insanla, insanın ve tabi-

102.

¹⁹⁰ P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, 2/64.

¹⁹¹ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Konya: Toplum Kitabevi, 1992), 130 vd.

¹⁹² T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, 136.

atın karşılaşmasından doğabilecek bütün meselelere kadar her şeyi kapsar. Kültürü biçimlendiren temel faktör ise, inanç sisteminin içeriğidir.¹⁹³

Kur'an'ın kültüre bakışının işlevsel olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hucurat Suresinin 13. ayeti bağlamında kültürün, toplumların birbirleriyle tanışıp kaynaşması açısından önemli bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Bu kaynaşmanın, bir topluma özgü kültürün, diğer kültürlerle olan etkileşimiyle gerçekleşmesi söz konusudur. Bu anlamda “bir toplumun kültürü, hem kendisini meydana getiren iç dinamikler hem de diğer farklı kültürlerle karşılaşmasında her zaman hareketlilik içerisinde”¹⁹⁴ Tylor'un, kültür ve medeniyeti bir kelime olarak değerlendiren yaklaşımına¹⁹⁵ ve kültürün medeniyet ile eş anlamlı olduğuna ilişkin yaklaşımlara¹⁹⁶ bağlı olarak, her toplumda az veya çok zengin, az ya da çok eski bir medeniyet mevcuttur. Bu anlamda kültür ve medeniyet birbirine benzer kavramlardır. Bununla birlikte medeniyetlerin, tek çizgi istikametinde gelişmeyi, her medeniyetin kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesini zenginleştirme misyonu da söz konusudur.¹⁹⁷ Toplamların esenliğe ulaşması için bir yöntem olarak üstün uygarlıklardan istifadenin zorunlu olduğu düşüncesi de bu bağlamda düşünülebilir. Örneğin Prens Sait Halim Paşa, bu düşüncüyü şu şekilde ifade eder: “Kendi uygarlığımızın gelişmesi için yararlanma alanımızda bulunan üstün bir uygarlıktan yararlanma isteği, hem gözlem ve usamlama gücümüzü, hem öğrenme istek ve çabamızı hem de kavrama ve düşünme yeteneğimizi geliştirerek manevi varlığımızı güçlendirmeye yardım eder. Ulusları esenliğe ulaştıracak tek doğal metod da budur.”¹⁹⁸

¹⁹³ Nevzat Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992), 108-109.

¹⁹⁴ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 139.

¹⁹⁵ Cemil Meriç, *Ümrandan Uygarlığa* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1974), 82 vd.

¹⁹⁶ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, t.y.), 73.

¹⁹⁷ Meriç, *Ümrandan Uygarlığa*, 104.

¹⁹⁸ Prens Sait Halim Paşa, *Toplumsal Çözümle-Buhranlarımız*, haz. N. Ahmet Özalp

Bir başka deyişle toplumlar ve kültürler arası etkileşim kaçınılmazdır. Bu etkileşim sonucunda, başlangıçta her kültürel yaratılışın dini bir kaynağa dayandırılmasına karşılık günümüzde kültürün evrenselleştiği söylenebilir.¹⁹⁹ Kültürel etkileşim, toplumların birbirlerini tanımalarını ve birbirleriyle kaynaşmalarını zorunlu kılar. Bu tanıma ve kaynaşma ile birlikte büyük bir kültürel yayılmadan da söz edilebilir.²⁰⁰ Sibai'ye göre, Kur'an bağlamında, ayette ifadesini bulan kaynaşmanın aracı "örf"tür.²⁰¹ Kültürün bir parçası olarak örfle birlikte, kaynaşma ile kültür arasındaki ilişki de ortaya çıkmış olacaktır. Güngör, Kur'an'ın, ayrı milletlerin varlığına işaret etmesinin ve milli statükoları kabul etmesinin en büyük delilinin, İslam hukukunun "nass"la çatışmamak kaydıyla örfle büyük ölçüde yer vermiş olmasını gösterir. Güngör, ayette sözü edilen "şube" ve "kabile" farklılığını "kültürlerin farklılığı ve çokluğu" olarak değerlendirir ve bunun da medeniyetin, hatta bizzat insan soyunun gelişmesi bakımından son derece önemli olduğunu söyler.²⁰² Güngör'e göre, "hiçbir kültür başka kültürlerle temastan ve onların etkisinde değişmekten uzak kalmaz. Tarihin herhangi bir dönemindeki farklı kültürlerin, birbirlerini ilk tanıyan bireyler gibi karşı karşıya getirilmemeleri gerektiğini ifade eder.²⁰³ Benzer biçimde, tarihçilerin birçoğu da, Yunan tarihinden önce yakın Asya ve Mısır'da, devamlı ve farklı derecede bir medeniyetin yaşandığını, bu medeniyetin de Yunan medeniyetinde olduğu gibi, milletin dehasından değil, aksine gittikçe genişleyen uluslararası ilişkilerin etkisi altında doğup büyüdüğüünü iddia eder.²⁰⁴

(İstanbul: Burhan Yayınları, 1983), 64.

¹⁹⁹ Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimler Yayınları, 1995), 79-80.

²⁰⁰ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 139.

²⁰¹ Mustafa Sibai, *İslam Sosyalizmi*, çev. Abdurrahman Niyazoğlu (İstanbul: Hareket yayınları, 1974), 144.

²⁰² Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 177.

²⁰³ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1993), 164.

²⁰⁴ W. Barthold-M. Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: DİBY, 1973), 5.

Şu ayet, kısa soluklu gözlem sonucu tecrübe ile kültür etkileşiminin dini-sosyolojik örneği olarak görülebilir: “*İsrailoğullarının denizden geçmelerini sağladık. Puta gönülden tapan bir kavme rastladılar: Ey Musa, onların tanrıları gibi bize de bir tanrı yap, dediler. Musa, siz ne kadar da cahil bir kavimsiniz,*” dedi.²⁰⁵ Bununla birlikte temel amaç, insanların ve toplumların birbirini tanıyıp, birbirleriyle yardımlaşmaya sevk edilmesini dolayısıyla kaynaşmalarını sağlamaktır. Bütün bir insanlığı kuşatan ve insanlığın birliğini vurgulayan “ümme”nin de bu kapsamda görülmesi gerekliliği bir alternatif olarak düşünülebilir.

²⁰⁵ el-Arâf, 7/13.

II. BÖLÜM

PEYGAMBER VE TOPLUM

Kur'an, tüm peygamberlerin "insan türünden" olduğunu, dolayısıyla da insana özgü bütün özellikleri taşıdıklarını belirtir.¹ Peygamberler, toplumun bir üyesi olarak, çevresindeki diğer insanlarla birlikte sıradan bir insan gibi yaşar; sosyal yapı içerisinde sistemin bir parçası olarak, toplumun kendisine yüklediği rolleri oynar. Sosyal aktiviteler, toplumsal eylemler, bireysel etkinlikler, bir insan ve toplumun bir üyesi olması nedeniyle peygamberlerin de eylemleridir. Kur'an'a göre peygambersiz bir toplum olmadığı gibi, peygamberi de toplumun dışında, sosyal bir varlık olarak düşünmek hatadır. O, toplumun içinde, toplumla birlikte var olmuştur. Kur'an'ın peygamberin sosyal bir varlık olduğu yönündeki vurgusu, özellikle onun tebliğ misyonuyla özdeşleştiğinde daha bir anlam kazanır.

A. Kur'an Ve Peygamber Toplamlarının Karakteristikleri

1. Sosyolojik Özellikler

Sosyal boyutuyla morfoloji, toplumların, şehirlerin, yerleşim alanlarının yapısı ve biçimlerini inceleyen disiplindir.² Durkheim'e göre morfoloji, toplumu meydana getiren bireyler kitlesini, bu kitlenin yerleşim alanındaki dağılımını ve toplum ilişkileri üzerinde etki yapan her türlü nesnenin doğasını inceleyen sosyoloji bilim dalıdır.³

¹ el-Furkan, 25/20.

² Ömer Demir-Mustafa Acar, "Biçim Bilim", *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 53.

³ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 29.

Bu anlamıyla peygamberin yaşadığı toplumun bölgesel özellikleri, yaşam biçimleri, hayat standartları ve faaliyetleri ve bunlar üzerinde etken faktörler konunun sınırları içerisine girmektedir. Doğal olarak konuya başlangıç yapılacak ilk peygamber, bütün peygamberlerin ve insanlığın atası olan Adem'dir. Evrimci tarih teorileri, ilkel insanın yaşamıyla ilgili verilerinde her alanda oldukça geniş bir ilkellikten bahsetmektedir.

Fakat Kur'an, ilk insanın, gerek maddi varlıklarla ilgili konularda, gerekse toplum yaşamında dikkat edilmesi gereken ahlaki hususlarda bilgi sahibi olduğunu bildirmektedir. *Kur'an'ın bu vurgusu, Adem'in kültürel ve davranışsal düzeyde edindiği yaşam tecrübelerinin toplumsal öğrenmenin kaynağı olarak sosyal çevreden edinilmişlik değil, "ilahi kaynaklı" oluşunu temsil eden "öğretilmişliği" ifade eder. Dolayısıyla ilk insanın ilk bilgi ve tecrübesinin kaynağı "ilk ve en yetkin kaynak"tır.*

Bu anlamda İlk insan Adem'in ilksel yaşam sürecinde, yaşamın sürekliliğini sağlayacak bilgisel bir donanımı vardır. Dilsel özellikleri yanı sıra, kavramsal anlamda nesnelerin isim ve işlevlerini bilmekte ve kullanmaktadır.⁴ Adem'in "ahlak"ı da öğretilmiş ahlaki ilkelerle temsil edilir. İlk insan ve eşinin, toplumsal öğrenilmişlikle, sosyal norm ve kurallara ilişkin kanaat, tasavvur ve eylemlere ahlaki bir ilke bütünlüğüyle sahip olmalarının imkansızlığı, bizi doğrudan ahlaki bilginin ve ilkelerin kaynağına götürür. "Çıplaklık" ve "edep yerleri" üzerinde simgelenen mahremiyet duygusunun kaynağı da öğretilmişlikle ilgilidir ve ilahi, yani tanrısalıdır.⁵ Bu bağlamda mahremiyet duygunun tanrısal kaynağının "yaratılıştaki kodlandığı" söylenebilir. Bir başka deyişle "mahremiyet, yani kişinin mahrem yerlerine ilişkin "edep" duygusu fitridir"⁶ denilebilir.

⁴ el-Bakara, 2/31.

⁵ Bk. el-Arâf, 7/20-22, 26; ayrıca bk. Abdullah Aydemir, *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: TDVY, 1992), 29.

⁶ krş. Kutub, *Fi Zilâl-ü Kur'an*, 6/51.

Adem'in öğretilmiş bilgilerinin kültürel bir çevre oluşturduğu ve ilk insan topluluğu için "sıfır noktası"nın çok ötesinde önemli bir entelektüel standart oluşturduğu da görülmektedir. Taberî'nin ifadesi ile "ona mu'cem ve ebced harfleri öğretildi. Heceyi ve yazmayı öğrendikten sonra o kendisine vahyedilen sahifelerin tümünü kendi eli ile yazdı ve çocuklarına da öğretti".⁷ Bilginin kaynağı olarak tanrısal öğretilmişliğin ulaştığı sınırların yaşamın, tarih, sosyoloji ve antropolojinin iddialarının aksine, Adem topluluğunun yaşamını sosyallik potansiyeli yüksek bir düzeyde devam ettirdiği görülmektedir. Nitekim "Adem'e verilen sahifelerin içeriğinde tabiat bilgisi, insan vücuduna faydalı ve zararlı madde bilgileri, tıbbi bilgiler, büyü, aritmetik, geometri, zirai ilimler, küçük çaplı atölye işleri ve diğer ilimler olduğu da söylenir."⁸ Adem'in vefatında ilk insan topluluğunun kırk bin kişiden oluşan bir popülasyona ulaştığı,⁹ Nuh peygamber döneminde ise, insanoğlunun yeryüzünün bütün dağlarını ve ovalarını doldurduğu, yeryüzündeki her karış toprağın bir sahibinin olduğu iddia edilir.¹⁰ Tufan sonrasında geminin karaya oturmasıyla Nuh orada bir şehir kurarak, bu şehre "Semanin" (Seksen) adını verir. Şehrin gelişmesiyle birlikte topluluk da büyür ve önemli bir yaşam merkezi haline gelir.¹¹ Tufandan sonra sosyal hayat hakkında İngiliz Arkeologu Sir Leonard Wolley'in kazılarına dayanan ilginç bir bulguyu Yalçın paylaşır. Yalçın, Wolley'in, yapılan kazılarda Sümerler öncesi dönemde Ur şehrinde büyük bir su baskınından önce bir medeniyetin kalıntılarına, yani son taş devri kültüründeki insanlar tarafından yapılmış zımpara taşından aletler ve çanak, çömlek parçalarına rastladığı kaydını geçtiğini aktarır.¹²

⁷ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/91.

⁸ Muînüd-din Muhammed Emin Hirevî, *Meâricü'n-Nübüvve, Peygamberler Tarihi*, çev. Muhammed b. Muhammed Efendi (İstanbul: Berekat Yayınevi, 1977), 131, 139.

⁹ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/94.

¹⁰ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 1/155.

¹¹ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/119.

¹² Cavit Yalçın, *Kur'an'da Kavimler ve Dinin Dejenerasyonu* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1995), 18.

Bir Arap ırkı olan “Ad Kavmi”nin,¹³ ismiyle anıldığı Ad, bir kabile beyidir ve bu yüzden kendisinden sonra gelen nesillerine “Adiler” denir.¹⁴ Ahkaf adı verilen dağlık bölgede yaşamışlardır. Burası denize doğru uzanan ve Şahr denilen bir yer olup Yemen’de Umman ile Hadramut arasındadır, vadilerinin adı Muğis’tir.¹⁵ Ahkaf, “uzun meyilli ve yüksekçe kum yığını” anlamında olup, “eğri büğrü kum tepeleri” demektir.¹⁶ Hicaz ile Yemen arasında hüküm sürmüşler ve Yemen’in batı kıyısından Irak’a kadar uzanan bütün bölgeye hakim olmuşlardır.¹⁷ Ad, Arap kabile yapısında “kurucu ata”dır. Ad kavmi, kendine özgü sosyolojisiyle tarihin “belirleyici özne uluslarından” biri olarak ifade edilebilir. Ad kavmiyle birlikte, tarih sahnesinde ilk kez bir kabile yapısının, kurduğu sıra dışı teşkilat ve kurumsallaşma kapasitesiyle devlet niteliği kazanma yetisini elde ettiği görülmektedir. Geniş bir alana yayılmış olan bu hakimiyetle birlikte Ad, gelişmiş mimarisiyle harikülade güzellikte görkemli ve sağlam binalar,¹⁸ kaleler ve barajlar inşa etmiş¹⁹, muazzam İrem bahçeleriyle tarım ve zirai alanda, hayvancılıkta sektörel bazda önemli gelişmeler göstermiştir. Çağdaşı olan ulusların kendileriyle mücadele edemeyeceği kadar büyük bir askeri güce erişmişlerdir.²⁰ Yalnızca yönetici elitler değil, halk da önemli ölçüde zenginleşmiş ve sosyal bir refah dönemi yaşamışlardır.²¹ Hakimiyetindeki topraklarda nüfus elli binden fazladır.²² Kur’an’a göre, “benzeri yaratılmamış” olan²³ ve tari-

¹³ Mevlâna Şiblî, *Asr-ı Saadet (İslam Tarihi)*, çev. Ö. Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1/86; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1987), 1/26.

¹⁴ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/124; ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı* 9/90.

¹⁵ İbn Kesir *El-Bidaye ve’n-Nihaye* 1/166.

¹⁶ Emin. Işık, “Ahkâf Sûresi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDVY, 1988), 1/549-550.

¹⁷ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hazreti Peygamberin Hayatı*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 1/431.

¹⁸ bk. eş-Şuara, 26/124, 128, 129, 132-134

¹⁹ İbn kesir, *El-Bidaye ve’n-Nihaye* 1/174.

²⁰ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/434.

²¹ ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/93.

²² et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/126.

hin ilk dönemleri için muazzam bir gelişme gösteren Ad'ın, yönetici elitler eliyle kurulmuş “ilk çöl oligarşik devleti ve ilk çöl medeniyeti” olduğunu söylemek için önemli göstergeler vardır.²⁴ Aynı zamanda Ad toplumu ile birlikte, sosyal refahı ve ulusal zenginliği ile, ülkeyi mamur hale getiren ve önemli bir işçi potansiyelini gerektiren ekonomik sektörlerle ve önemli bir insan potansiyeli ile²⁵ ilk dönem toplumlar için ilk kez elitlerin haki-miyetinde tesis edilmiş olan adı konulmamış “kapitalist bir sistemden” de söz edilebilir. Bu ihtiras ve gücün, bu ulusun peygamber çağrısına karşı olumsuz tavır almasında önemli bir etken olduğu da belirtilmelidir.²⁶ Ayrıca elitlerle birlikte, halkın da bu zenginlik ve refahı paylaşmış olması, ihtiras ve gücün de paylaşılmasına ve aralarında pagan inançlarda ısrarcı olmalarını doğuracak bir bilinç halinin de yerleşmesine neden olduğu görülmektedir.

Ad milleti gibi medeniyet ve güç sahasında ilerlemiş bir millet de Salih peygamber'in kavmi Semud'dur. Semud, Ad'ın devamı niteliğinde bir Arap ulusudur. Hicaz ile Tebuk arasında Hicr denilen yerde Ad kavminden sonra yaşamışlardır.²⁷ Hicaz'ın kuzeyinde, Medine ile Hayberden Tayma ve Tebuk'e kadar uzanan bölgede hüküm sürmüşlerdir. Yurtlarının yüzölçümü beş yüz kilometreyi bulan Semud'un nüfusu ise dört yüz ya da beş yüz bin civarındır.²⁸ Semudlular Hicr bölgesine görkemli binaları olan şehirler kurmuşlar, dağ zirvelerinde şaheser sayılacak şekilde mağaraları oyarak yaşam alanı haline çevirmişlerdir. Bu dönemde Vadi'l-Kura havalisi bir medeniyet mamuresi haline gelmiştir.²⁹ Semud milleti yonttukları taşlardan,³⁰ yaptıkları evlerde bilinen anlamda her türlü sosyal teşki-

²³ el-Fecr, 89/8.

²⁴ Zapsu, *Büyük İslam Tarihi*, 1/152-153.

²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan (İstanbul: MEBY, 1990), 1/448.

²⁶ bk. el-Fussilet, 41/15.

²⁷ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, 1/183.

²⁸ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/443-444.

²⁹ ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/135.

³⁰ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/135-137.

latları kurmuşlardır.³¹ Mimari eserleriyle, sulak ve verimli tarım arazileriyle ve inşa edilen binalarıyla Semud toplumu,³² Ad'dan sonra benzer sosyal ve siyasal özelliklere sahip ikinci bir çöl medeniyetidir.

Peygamberler babası olarak bilinen Hz. İbrahim, üç semavi dinin ortak değeridir. Her üç dinin inananları da İbrahim'i, İsmail vasıtasıyla Müslüman Arapların, İshak kanalıyla da İbranilerin etnik atası olarak kabul ederken, her biri kendi dinlerinin atası olarak görür. Kur'an'da adı en çok geçen peygamberlerden biri olarak İbrahim, gençliğinden itibaren "tevhid"i kendi bilinç haliyle aramış bir kişiliktir.

Kendisinden önceki peygamberler gibi tebliğ görevini icra etmekle birlikte İbrahim, resmi bir devlet dininin koruyucusu ve hatta o dinin "tanrısı" kabul edilen figürü ile doğrudan "paganizm-tevhid" mücadelesini başlatan peygamberdir. İbrahim, babasından toplumun geneline kadar uzanan pagan inanç hakimiyetini toplumsal sapkınlık olarak görerek, toplumun dini inançlarının tevhid yönünde köklü bir evrimi için toplum ve otorite düzeyinde bilinçli bir propagandif eylem başlatır. Eyleminde tavizsiz bir ıstıkrar vardır; toplumu tarafından şiddetle tehdit edilmesine rağmen genç İbrahim, eylemleriyle aktif bir direniş sergiler. Bu anlamda İbrahim, bir inanç aktivisti ve bir aksiyon adamıdır.

Onun peygamberliği, yerel sınırlarını aşarak insan gücünün uzandığı coğrafi alana kadar genişlediği, "sorumluluk alanı" anlamında peygamberliğin yeni bir aşamasını, bir bakıma "ikinci aşamasını" temsil eder. Bir başka deyişle Nuh, Hud ve Salih peygamberlerin dönemlerinin, sorumluluk alanları ve yerel sınırlılıkları ölçeğinde peygamberliğin "ilk dönemi" olarak görülme imkanı ile birlikte, İbrahim'in peygamberliğinin de bu bağlamda peygamberliğin "orta dönemi"ne karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda İbrahim, orta dönem peygamberlerinin ilkidir. Sonrasında gelen Yusuf, Yunus, Şuayb,

³¹ ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/137

³² el-Hicr, 15/82; eş-Şuarâ, 26/146-149.

Musa, Davud ve Süleyman gibi İsrail peygamberlerinin toplumlarını da kimi farklılıklara rağmen benzer özelliklere sahip olduklarını ve aynı kategoride değerlendirilebileceklerini söylemek mümkündür. Son dönem ise, orta dönem ile benzer niteliklere sahip olmakla birlikte, özellikle kendilerinden sonra, ilk cemaatin kurumsallaşmada ve sürekliliği sağlamada etkin olan yapısal niteliği, küresel çapta geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları ve dolayısıyla evrensellikleri ile öne çıkar. Ayrıca, “kilise” ve “ümme” birliğini sağlama yönündeki potansiyelleri ile Hz. İsa ve Hz. Muhammed’in temsil ettiği Hristiyanlık ve Müslümanlık “son dönem” olarak tanımlanabilir. Bu anlamda bu dinler ve bu dinlere mensup toplumlar da son dönem toplumlarıdır. Bu dönemlerin toplumlarına özgü kimi nitelikleri belirlemek de mümkün görünmektedir. Bu ölçütlerin kesin hatlarla belirlenmediğini ve kimi farklılıkların olduğunu da ifade etmek gerekir. Bu çekince ile birlikte, ilk dönem toplumlarının özellikleri şu şekilde ifade edilebilir:

- Ekonomik yaşam, daha çok tarım ve hayvancılık üzerine kuruludur.

- Bilgi ve kültür öğeleri, ilk insan Hz. Adem özelinde “öğretilmiş bilgiler” temelinde ve süreç içerisinde gelişip çeşitlenmiştir.

- İlk dönem peygamberlerin görev alanları, belirli bir coğrafya ve bu coğrafyanın toplum ya da toplumları ile sınırlı, dolayısıyla da bölgesel nitelikleri ağır basmaktadır.

- Toplumsal karakteri sembolize eden, atalar üzerinden genele olan aşırı bağlılık ve mutlak taassubun sonucu olarak toplum, ihtiras ve ilkel güç sarhoşluğunun etkisi altındadır.

- Peygamber tebliğleri de yerel niteliktedir.

Orta dönem toplumlarına baktığımızda şu özellikler karşımıza çıkmaktadır:

- Tarım ve hayvancılık devam etmekle birlikte iktisadi yaşam ticaret üzerine yoğunlaşmaktadır.

- Gelişen ticaretle birlikte farklılaşan iktisadi yaşama bağlı olarak da “kölelik” kurumu oluşmuştur.

- Siyasal hayatla birlikte, devlet kurumu ve otoritesi, as-

keri nizam ve diğer kurumsal yapılar ortaya çıkmıştır.

- Bilgi ve kültürel gelişmişlik belli bir seviyeye yükselmiştir.

- Tebliğin milliliğine rağmen, peygamberlerin görev alanları daha geniş bir coğrafyayı içine alır; buna bağlı olarak da inananlar topluluğu, bölgesel sınırları aşır genişlemiş bir cemaat kitlesi oluşturur.

Örneğini Hristiyanlığın ve Müslümanlığın oluşturduğu son dönem toplumlarının özelliklerine gelince, bu dönemin toplumsal niteliklerinden daha çok peygamberliğin ve dinlerin özelliğine bakmakta fayda vardır. Nitekim gerek Hristiyanlık gerekse Müslümanlık “evrensel” kalıplarda iki dindir. Bu dinler, tarihsel ve sosyolojik açıdan orta çağ dönemsel özelliklerini gösteren Hristiyanlığın ve Müslümanlığın ana yurdu Orta Doğu ve Hicaz bölgelerini aşarak, çağlar sonrası döneme kadar dünyanın her tarafında yayılarak küresel nitelik kazanmıştır. İsa peygamberin, “*Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim*”³³ ifadesine rağmen Hristiyanlığın küreselliği inkar edilemez. Hz. Peygambere ise, onun şahsında bu küreselliğin niteliği Kur’an vasıtasıyla ifade edilir. “*Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik*”³⁴ ibaresi onun evrensel bir peygamber, dininin de evrensel bir din olduğunu anlatır. Nitekim Arap yarımadasında doğmuş olan İslamiyet, daha ilk yüzyılında üç kıtaya yayılır; Atlas okyanusuna, Hint okyanusuna ve Çin’e, daha sonra da Türkler vasıtasıyla Avrupa’nın içlerine kadar uzanır.³⁵ Bu gerçekliği en açık biçimde, üst düzey bir siyasal gelişme ile dini cemaatin evrensellik iddiası olarak tanımlamak mümkündür.³⁶ Nitekim bütün yüksek dinlerde yayılmak, bir bakıma her ne şekilde olursa olsun genişleme gücü ve eğilimi vardır.³⁷ Müslümanlık dininde cemaatin evrensellik

³³ Kitab-ı Mukaddes -Eski Ve Yeni Ahit- (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985). Matta.15:24.

³⁴ el-Enbiya, 21/107.

³⁵ Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, 121.

³⁶ Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisi*, 128.

³⁷ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 68.

iddiasının, “Allah’ın dinini yeryüzünde hakim kılma”, ya da “İla-yi kelimetullah” bilinci ile çaba gösterme sorumluluğuna karşılık geldiği söylenebilir. Evrensellik özellikleri itibariyle, bu dinlere özgü bir başka husus, dinin bu ölçüğe ulaşmasında en büyük katkıyı yapan ve dinin teorisini sistematize eden kişi ile ilgili olandır. Freyer’ın ifadesi ile bu kişi, dini kuran ve onu tesis eden kişidir; dolayısıyla bu dinler, yüksek dinler olması nedeniyle bu kişilere “din kurucusu” denmesi bir zorunluluktur. Bunlar uzak doğu dinlerinde öğreten, hoca, üstad, Konfüçyus, Laotse iken; Hristiyanlıkta Hz. İsa, İslam’da ise Hz. Muhammed’dir.³⁸

Bu kriterler bağlamında orta dönemin ilk peygamberi olarak İbrahim, nüfusu tahminen iki yüz elli bin civarında olan Ur şehrinde doğmuştur. İlk kez yeryüzünün farklı coğrafyalarında yaşayan insanların tevhid sorumluluğunu üstlenir. Bu amaçla Irak’tan Mısır’a ve Suriye ile Filistin’den Arap çölüne kadar çeşitli bölgeleri yıllarca dolaşarak bu sorumluluğun gereğini yerine getirir. İbrahim,³⁹ Dicle ve Fırat arasında güneye bakan ova olan Ur, bu dönemde Bâbil Medeniyetinin hakimiyetindedir.⁴⁰ Fırat’ın kıyısında oldukça yüksek bir yamaçta kurulmuş olan bu şehrin etrafı, su baskınlarına karşı tedbir olarak kalın, yüksek duvarlarla çevrilidir. Nehir, tehlikesine rağmen Ur insanı için bir hayat kaynağıdır. Tarımın yanı sıra, ticari hayat da oldukça canlıdır. Buraya bir yandan Pamir ve Nîlgari’den mallar gelirken, diğer yandan Anadolu ile yakın bir ticaret ağı vardır. Nüfusun çoğu da ticaret ve sanayi ile uğraşmaktadır. Ur’da altın, gümüş ve arpa ticari hayatta mübadele aracıdır, karşılıklı olarak parite değerlere sahiptir.⁴¹ Dönemin kültür ve entelek-

³⁸ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 50.

³⁹ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/445-447.

⁴⁰ İbni Kesir, *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, 1/199; Afif Abdülfettah Tabbara, *Kur’an’da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel-Yahya Alkın (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1985), 123-124.

⁴¹ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/141, 152; Muînûd-dîn Muhammed Emin Hirevî, *Meâricü’n-Nübüvve Peygamberler Tarihi*, çev. Muhammed b. Muhammed Efendi (İstanbul: Berekat Yayınevi, 1977), 158.

tüellik seviyesini belirleyen unsurların başında ise, “yıldızlardan gelecekle ilgili yorumlar çıkarmak ve gelecekte haber vermek” gelir. Bu alanın uzmanları müneccim ve kahinlerdir. Bununla birlikte bu kültürel pratik, halk arasında da yaygın bir biçimde kullanılan, belki de herkesin müneccimlik bilgisi ile ilgili olarak az ya da çok bir tecrübe sürecini yaşadığı ve gündelik hayatın ritminin kendisine göre ayarlandığı önemli bir belirleyicidir. Nitekim, genç İbrahim’in bu kültür bileşeniyle ilgisinin bir örneği Kur’an’da yer alır.⁴²

İbrahim peygamberin geniş bir alanı içine alan kapsayıcılığına ve tebliğ sorumluluğunun “aşamasına” nazaran, oğlu İsmail’in ve çağdaşları Lut’un peygamberlikleri, coğrafi ve etnik açıdan daha yerel, sorumluluk alanı açısından da lokal bir özelliğe sahiptir ve bir anlamda İbrahim’in koordinasyonundadır. Mü’tefikât olarak adlandırılan bilindik kavminin bulunduğu yere onu İbrahim yerleştirir.⁴³ Bir bakıma Lut, Hz. İbrahim’le birlikte Babil’den Şam tarafına geçer ve burada Sedum belmesine peygamber olur.⁴⁴ Bununla birlikte bir din tebliğcisi olarak İsmail’in ise, etnik bir yapının ve kültürün filizlenmesinde önemli bir payının olduğu söylenmelidir. Bu anlamda İsmail, Arap toplumunun birleştiricisi ve Mekke şehrinin “kurucu atası” olarak görülebilir. Annesi Hacer ile birlikte Hicaz bölgesine yerleşen İsmail’in peygamberliğinin, önceki nesil Arap toplulukları olan Ad ve Semud’un kalıntıları Cürhümlülerin Mekke’de yerleşmelerinde önemli bir payı vardır. Dolayısıyla İsmail, Cürhümlülerden yaptığı evlilikle de hısımlığa dayalı bir topluluğun, dinsel ve etnik temellere dayalı cemaatiyle bir kabile toplumunun temellerini atar. Bu yapı, günümüzde Hicaz bölgesinde yaşayan insanların atalarının oluşturduğu kabile birliğidir.⁴⁵

İbrahim ailesinin peygamber olan diğer bireylerinden

⁴² es-Saffat, 37/88-90; Kutub, *Fî Zilâl-il Kur’an*, 12/326-327.

⁴³ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/157.

⁴⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya, ve Tevârih-i Hulefâ* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), 20.

⁴⁵ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/204-205.

ikisi Yakub ve Yusuf'tur. Taşra yaşamları sonrasında onların hayat hikâyelerinin esas mekanı, bir yönetim hanedanının hüküm sürdüğü Mısır'dır. Mısır, surlarında çok sayıda giriş kapısı bulunan son derece büyük bir tarım şehridir ve ülkenin de ana kentidir.⁴⁶ Yusuf'un, M.Ö. 1700-1580 yılları arasında yaşadığı düşünülür. Yusuf'un Mısır yaşamını ve peygamberlik sürecini, siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik açıdan İbrahim Peygamber'in ilk temsilcisi olduğu orta dönem peygamberlik dönemi içerisinde görmenin bir sakıncası yoktur. Mısır hükümdarlığı Hiksos Hanedanındadır. M.Ö. 1580 den sonra ise Hiksos Hanedanlığının yerini Firavunlar alır.⁴⁷ Yakub ve Yusuf peygamberler zamanında Mısır, köle ticareti de dahil olmak üzere önemli bir ticari merkezdir.⁴⁸ Dönemin kültür dinamiklerinden biri, hiç kuşkusuz "rüya yorumculuğu" ilmidir. İbrahim döneminin gözde mesleği müneccimliğe karşılık, Yusuf döneminde yorum ilmi revaçtadır.⁴⁹

Orta dönemin bir diğer peygamberi Yunus Peygamberdir. Yunus'u ve Yunus dönemini diğerlerinden ayıran önemli özellik, ulusunun kendisine tümüyle iman etmesidir.⁵⁰ Yunus, Kur'an'a göre nüfusu "yüz bin hatta daha fazla olan" bir beldeye gönderilir.⁵¹ Hatta bir başkent olan bu şehrin nüfusu yarım milyondan fazladır.⁵² Ninova adıyla anılan şehir, Musul topraklarında olup, Asur Devletinin başkentidir. Asur Devleti Asya ülkelerinin çoğuna hakimdir ve aşırı zenginlik ve bolluk içindedir.⁵³ İncil'e göre bu dönem, M. Ö. 860-784 yılları arasındadır.⁵⁴ Yunus'un bütün Asur'a mı yoksa sadece Ninova'ya mı Peygamber olduğu hususu ise çelişkilidir. Buna göre o, Devlet-i Asuriyye'nin başkenti olan Ninova ahalisinin peygamberi ola-

⁴⁶ bk. Yusuf, 12/67; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/820.

⁴⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/546-547

⁴⁸ bk. Yusuf, 12/15, 19-20, 36.

⁴⁹ bk. Yusuf, 12/41.

⁵⁰ bk. es-Saffât, 37/148.

⁵¹ bk. es-Saffât, 37/147.

⁵² ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/151.

⁵³ Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 387.

⁵⁴ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/479.

bileceği gibi⁵⁵, bütün Asurluların peygamberi de olabilir. Buna göre devrin en büyük medeniyetlerinden birini kuran Asur devletinin tüm halkı onun ümmetidir.⁵⁶ Bir sahil devleti olan Asurlularda canlı bir deniz ticarinden söz edilebilir. Gemilerle ticaret yapmakta⁵⁷ ve daha çok kumaş taşımaktadırlar.⁵⁸ Ticari yaşama bağlı olarak kölelik de yaygındır.

Bir orta dönem peygamberi olan Şuayb Peygamberin de benzer biçimde orta dönem niteliklerine sahip Medyen’de yaşadığı, bu ulusa gönderildiği ve bu ulusa mensup bir peygamber olduğu söylenebilir. Medyen gerçekte İbrahim Peygamber’in neslindendir ve onun neslinden olan ulusa da “Ehl-i Medyen” denir.⁵⁹ Medyenliler, Hicaz’ın kuzeyinden başlayıp, Filistin’in güneyine kadar, Dirora’dan Kızıldeniz’deki Akabe körfezine dek çeşitli yerleşim merkezleri kurnuş olup, başkentleri Medyen’dir.⁶⁰ “Arz-ı Medyen” olarak tanınmış olan bu yörenin insanları oldukça medeni idiler⁶¹ ve son derece verimli bir arazi üzerinde yaşamaktaydılar. Bölge, ılıman bir iklime sahipti; akarsuları, bahçeleri, hurmalıkları bol ve bereketliydi.⁶² Bir tarım toplumu gibi görülmesine rağmen, iktisatları sadece buna dayanmıyordu. Ticari hayat da aktifti. Çünkü Şehirleri ticaret kervanları için uğrak bir yerdi.⁶³ Kızıldeniz kıyılarında Suriye’ye giden ve Irak’tan Mısır’a uzanan iki ana ticaret yolunun tam olarak kavşağında yerleşmişlerdi.⁶⁴ Medyen’de Ticaret ve Tarım hayatının yanında hayvancılık da önemliydi.⁶⁵

Bir diğer orta dönem peygamberi olan Musa Peygamber,

⁵⁵ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 2/161; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, ve *Tevârih-i Hulefâ*, 1/37.

⁵⁶ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/479

⁵⁷ bk. es-Saffât, 37/140

⁵⁸ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 2/163

⁵⁹ ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/153.

⁶⁰ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/475; Kutub, *Fî Zilâl-il Kur’an*, 8/246.

⁶¹ Zapsu, *Büyük İslam Tarihi*, 1/15.

⁶² Ahmed Ağırakça; “Ashab-ı Eyke”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, haz. Komisyon (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1999), 1/160.

⁶³ Tabbara, *Kur’an’da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 236.

⁶⁴ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/475

⁶⁵ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/280.

aynı zamanda Bir “etnik toplum” peygamberidir.⁶⁶ Yukarıda M.Ö. 1580’de Mısır’da Hiksoslar Hanedanının yerini Firavunlar Hanedanının aldığından bahsedilmişti. Firavun II. Ramses zamanında Mısır nüfusunda yekün teşkil eden İsrailoğulları, bir başka tanımlamayla Kenaniler, M.Ö. 1260’lı yıllarda Mısır’dan çıkmışlardır. II. Ramses, I. Siti’nin oğlu olup onun yerine tahta çıkmış, muhtemelen de M.Ö. 1330-1260 yılları arasında hüküm sürmüştü.⁶⁷ Bu durumda Kur’an’da sözü edilen Firavun ve devletinin,⁶⁸ Firavun II. Ramses ve yönetimi olma ihtimali vardır. Bu firavun, oldukça güçlü bir uygarlığa sahip Mısır Devletinin kralıdır. Firavunun devleti teşkilatlı bir sisteme sahiptir; gerek bürokratik⁶⁹ gerekse askeri açıdan⁷⁰ oldukça ileri düzeyde örgütlü, ihtişamlı ve güçlü bir devlet yapısı vardır. Dönemin köleleri, Firavun’un ve Mısır yerli halkı olan Kıptilerin emrinde çalışan Musa’nın toplumu ve ümmeti olan İsrailoğullarıdır.⁷¹ İsrailoğulları, toplumun en alt tabakası olan “köle sınıfını” oluşturuyordu.⁷² Rüya ilmi, Firavun da dahil herkesin önem verdiği kültürel bir unsurdu. Firavun, rüya gördüğü zaman ülkesindeki sihirbaz, kahin ve falcıları toplar yorumunu yaptırırdı.⁷³ Sihirbazlık da bir kültür bileşeni olarak oldukça revaçta olup, sihirbazlar toplumun itibarlı insanlarıydı.

Azınlık durumundaki köle sınıf olan İsrailoğulları, Mısır Ekonomisinin de temel taşı oluşturuyordu. İnsan gücüne dayalı bütün işlerde bunlar memleketin motor gücüydüler. Sayıları da bir hayli kalabalıktı. Mısırlılar, madenleri eritip, şekil verdikleri gibi, değerli madenlerden zinet eşyaları da yapıyorlardı. Mimari alanda tarihte iz bırakan önemli gelişmeler katetmişlerdi; muhtemelen Mısır piramitleri aynı firavun tara-

⁶⁶ bk. el-İsra, 17/2.

⁶⁷ Hamdullah, *İslam Peygamberi*, 1/547.

⁶⁸ bk. el-Kasas, 28/4.

⁶⁹ bk. el-Kasas, 28/38.

⁷⁰ bk. Tâ-ha, 20/78.

⁷¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya, ve Tevârih-i Hulefâ*, 1/28.

⁷² Abdullah Aydemir, *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 113.

⁷³ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDVY, 1999), 2/9.

findan yaptırılmıştı.⁷⁴ Tarım alanında da oldukça iyiydiler; sebze ve meyve ziraatı yapılmaktaydı.⁷⁵ Zengin bir devlet olarak Firavun idaresi altında Mısır'ın yanında kendisine bağlı başka şehirler de vardı.⁷⁶

Orta dönem peygamberleri olan Davud ve Süleyman'ın Peygamberlikleri ise kendilerine özgüdür. Bu peygamberler aynı zamanda kraldır. Peygamberlik misyonunu krallıkla birlikte yürütmüşlerdir. Davud ve Süleyman devri İsrailoğulları tarihinin en parlak devridir. Davud Henüz hükümdar olmamışken Talut'un krallığı altında İsrailoğulları Ürdün, Suriye ve Filistin topraklarına hakim olmuşlardı. Davud'un demiri keşfetmesi⁷⁷, İsrailoğullarının bu gücü devam ettirmelerinde önemli bir etken olmuştur.⁷⁸ Davud, yeryüzünün hakim kralı olarak, yönetsel anlamda da ilahi kontrol ve sevke tabidir, yönetimi "hikmet ve bilgi" temeli üzerine kuruludur.⁷⁹ Davud'dan sonra yerine geçen oğlu Süleyman'ın da ihtişamlı bir iktidarı vardır. "Onun saltanatı daha çok kendisine tanrı tarafından bahsedilen "verilmiş" bir güçtür; onun esas gücü, rüzgar gibi fiziki güçlere ve emrinde dalgıçlık yapan, köşkler, heykeller, büyük havuzlar ve sabit kazanlar yapan cinler gibi "fizik ötesi kudrete" dayanıyordu.⁸⁰ Bu anlamda onun iktidarı, gelişmiş bir uygarlığın kraliçesi olan ve Süleyman'ın sarayında, sarayın teknik ve mimari mükemmelliğini kavrayamayan Sebe Melikesi'ni şaşırtacak ölçüde ileriye.⁸¹

Günümüzde Kuzey ve Güney Yemen olarak bilinen, Arabistan'ın Güneybatı kesimine hakim olan bir devlet olarak Sebe; M.Ö. 1100'lü yıllardan başlamak suretiyle tam bin yıl bütün Arap yarımadasında egemenlik sürmüştür. Doğu Afrika,

⁷⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/815-816.

⁷⁵ bk. ed-Duhân, 44/25/27; eş-Şuarâ, 26/57-58.

⁷⁶ bk. eş-Şuarâ, 26/52-53.

⁷⁷ Sebe', 34/11; el-Enbiyâ, 21/80.

⁷⁸ Kutub, *Fî Zîlâ-il Kur'an*, 12/110-111; Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'an*, 813.

⁷⁹ Sad, 38/26, 20.

⁸⁰ bk. Sebe', 34/12-13; el-Enbiyâ, 21/82.

⁸¹ bk. en-Neml, 27/4.

Hindistan, Uzak Doğu ve bizzat Arabistan'dan Mısır'a, Suriye'ye, Yunanistan'a ve Roma'ya kadar uzanan ticari bağlantıları vardır. Muntazam bir şehirleşme ve ticari hareketlilik söz konusudur.⁸² Yunanlı Tarihçiler, Sebelilerin, çağlarının en zengin, en güçlü ve refah içinde yaşayan bir ulus olduklarını söyler. Ticaretin yanı sıra ziraat ve çiftçilik de yapılmaktadır. Sebe ülkesinde barajlar kurulmuş ve geniş bir sulama sistemi meydana getirilmiştir.⁸³ Süleyman Peygamber'e itaat etmiş olan Sebelilere kıyasla Süleyman iktidarının daha da güçlü olduğu söylenmelidir.

Hz. peygamberin Mekkesi ise, öncesi ve sonrasıyla kabile toplumunun tipik bir örneğidir. İsmail peygamberin Mekke topraklarına bırakılmasıyla başlayan Mekke toplum hayatı, Hz. peygamber zamanında ailelerden oluşan aşiretlerin, bir bakıma klanların oluşturduğu kabile sosyal hayatıyla en üst seviyesine ulaşır. Hz. Peygamberin soy kütüğünde akrabalık ilişkileri, kabile ve aşiret yakınlıkları görülmektedir. Mekke'nin bir yerleşim birimi olarak seçilmiş olması şüphesiz, Arabistan Yarımadasında hüküm süren sıcak iklimde yaşam için vazgeçilmez olan suyun yani zemzemin olmasıdır. Hacer ve İsmail'in bu bölgede suya kavuşmuş olması, buraya başlangıçta bir kabileyi, daha sonra başka kabileleri toplamıştır. İlk yerleşen Kabile ise daha önce bahsettiğimiz gibi Ad ve Semud kavimlerinin kalıntıları, Cürhümlülerdir.

Mekke'ye insanları çeken etkenlerin başında, Kabe'nin kutsiyetine inanılması gelmektedir. Kutsal bir mekan olan Kâbe, bulunduğu yeri de kutsallaştırmıştır. "M.Ö. iki binli yıllardan bu yana Kabe'nin burada kurulmuş olmasının, Mekke bölgesinin kutsal bir bölge halini almasında payı büyüktür. Ayrıca bölge, İslam öncesinde de aykırı ve sapkın davranış ve eylemleri kısıtlayan "harem" bölgedir.⁸⁴ Mekke insanı, kabile tipi toplumun tipik özelliklerine sahiptir, dolayısıyla devrin Arap top-

⁸² Mevdûdi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/468.

⁸³ bk. Sebe', 34/38; Mevdûdi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/468-469.

⁸⁴ bk. el-Kasas, 27/57.

lumunda soy ve kan bağı son derece güçlüdür. Bu nedenle soya ve atalara bağlılık toplumda son derece ileri, hatta bir yaptırım konusudur.”⁸⁵ Soya olan bağlılık, kabile toplum yapısı esasında olduğu gibi, kabilenin fertleri arasında sağlam bir birlikteliğin ve kabile dayanışmasının da doğmasının sebebidir. Çöl şartlarında yaşamı sürdürmek için hem tabiat güçlerine hem de düşman güçlere karşı kabile dayanışması bir zorunluluktur. Bu anlamda topluluk ne kadar büyükse o kadar güçlüdür. Fakat belli bir noktadan sonra topluluğun bir birlik olarak hareketi güçtür, böylece kabile dağılır. Kabileler sürekli varlıklar olmayıp ya devamlı çoğalan ya da küçülen ve dağılan topluluklardır. Kabile yapısında kişiden önce toplum gelir. Fakat bazı etkenler kişi ile toplum arasındaki bu öncelik sırasının değişmesinde mutlak rol oynar. Mekke kabile yapısında da ticari hayatın insanların yaşam seviyelerinde iyileşmeyi artırmasıyla toplumda ferdiyetçiliğin artması yönünde değişiklikler olmuştur. Örneğin her ne kadar kamu düzeni kabile düzeni idiye de, genelde tek bir aile ve hatta kişi, bakmakla yükümlü olduğu kimselerle birlikte tutarlı bir birim oluşturabilmiştir. Böylece çoğu zaman kişilerin kendi klanlarına aykırı davrandıklarını görmek mümkündür. İş ortaklıkları da bazen klan bağlarını koparmıştır.⁸⁶ Bu anlamda aileden başlamak suretiyle kabile sosyal ünitesinin tipik bir örneğini sergileyen Mekke toplumu, kabile yapısının hemen hemen bütün özelliklerini barındırmasına rağmen, özellikle İslam’ın çıkışından sonra yavaş yavaş kolektivizmden ferdiyetçiliğe doğru bir sürecin başladığı görülmektedir. Bir bakıma Mekke’de yeni bir görünüm olarak, ortak maddi çıkarların ötesinde inanç temelli bir duygu, düşünce ve eylem birliğinin ortaya çıkışıyla kan yoluyla kurulan akrabalık bağı ve kabile kolektivizmi zayıflamış, halk tabanında yeni ve daha geniş bir birliğin kurulmasına fırsat vermiştir. Özellikle kabileler arasındaki çarpışmalarda oldukça etkin olan kabile kolektivizmi, toplum hayatında öncelikle maddi alanda vücuda gelen

⁸⁵ Uğur, *Hicrî Birinci Asırda İslam Toplumu*, 7.

⁸⁶ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammet Mekke’de*, 23 vd.

değişikliklerle kimi zaman gücünü kaybetmiştir.

Her şeyden önce Mekke, morfolojik özellikleri itibarıyla bölgede kurulacak yeni bir medeniyet için gerekli olan dini ve fiziki özelliklere sahiptir. Öncelikle içerisinde “kutsal mekan Kabe” vardır. Dolayısıyla bölge medeniyet için oldukça elverişlidir.⁸⁷ İnsan medeniyeti üzerinde iklimlerin de etkisi vardır. Bu anlamda Arabistan yarımadasındaki Mekke, Medine, Taif komşu şehirlerinin oluşturduğu üçgende bazı özel nitelikler vardır: Mekke, Afrika çöllerini temsil etmektedir. Medine, ılıman ülkelerin bereketliliğine sahiptir, Taif ise, Avrupa’nın güney ülkelerinin iklim özelliklerini göstermektedir. İslam’dan önce bile bu üç şehir birbirine yakın bağlarla bağlıdır. Özellikle Kabe bağlantılı Mekke, ticari organizasyonu, birleştirici unsurdur.⁸⁸ Çünkü Mekke’nin fiziki konumu, Kur’an’da da ifade edildiği gibi⁸⁹, dar alanlar dışında tarım ve ziraat için elverişli değildi. Her tür ziraattan mahrum çöllük bir bölge olan Mekke, bunun yanında yağmacı ve istilacılara karşı bir sığınaktı. Güvenli, fakat tarım için uygun bir belde olmayan Mekke toplumunda, hayatın sürekliliği için tek çare ticaret, özellikle de kervan ticaretiydi.⁹⁰

Cahiliye Arabı için de kutsal bir mekan olan Kabe, Kur’an’a göre de insanların hidayet için yöneldikleri istikamettir.⁹¹ Kabe’nin kutsallığı, mekanın temsil ettiği kutsallık niteliği ile kutsalın profandan keskin çizgilerle ayrıldığı kutsal alan olması nedeniyledir. Bu anlamda Kabe’de temsil edilen kutsallık, kötülüklerden korunma isteği ve hayırların talep edilmesiyle “yüzün, yönün ya da ellerin” belirlenmiş ve ayrıcalıklı konumu olan bu yere çoğunlukla sözler eşliğinde ve etrafında dönmek suretiyle yönelmek anlamına gelir. Kabe, profan yaşamın bırakılıp, kutsalın başlangıcının temsilidir. Bir başka deyişle Kabe,

⁸⁷ Berki-Keskioğlu, *Hâtemü’l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, 15-16.

⁸⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/18.

⁸⁹ İbrahim, 14/37.

⁹⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/24.

⁹¹ bk. Âli İmran, 3/96.

“kutsal mekana giriş”tir.⁹² Mekke halkı da Kabe’nin sunduklarını geleneksel olarak avantaja çevirmeyi bilmişler ve tüccarlığı öğrenmişlerdir. Dolayısıyla ticari merkez olarak Mekke, bir medeniyetin doğum yeri olarak eşsiz bir konuma sahiptir. Son derece geniş bir ticari ve ulaşım hinterlandının olduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak, “Bizans imparatoru, İran imparatoru, Habeş hükümdarı, Yemen’in Kindi hükümdarları ve diğerleri ile ticari anlaşmalar imzalamışlardır. Suriye, Mısır, Irak, Yemen ve Habeşistan’a kervanlar düzenleniyordu.”⁹³ Sıra dışı bir ticari dinamizm vardı. Nitekim, Mekke ve Kabe’ye Kur’an’ın gösterdiği özel ilginin, Kabe aracılığı ile bölge insanların ulaştıkları ticari zenginliğin “kaynağına” ilişkin bir farkındalık yaratmaya dönük olduğu söylenebilir.⁹⁴ Bu onlara gerçekte ilahi bir lütuftur ve bu somut bir nesne bağlamında yalnızca Kabe’ye özgü bir durumdur. Hz. peygamber zamanında Mekke’nin ileri gelenleri, her şeyden önce kredi işletmesinde becerikli, ticaret oyunlarında kurnaz ve Aden’den Gazze’ye veya Şam’a kadar kazanç getirecek her türlü yatırım imkanlarıyla ilgilenen sermaye sahipleri idiler. Örülmüş mali ağa yalnızca bütün Mekkeliler değil, yöredeki kabilelerin birçok ileri gelenleri de dahildi. Kısaca ortada çok yüksek bir mali çevre ve ticari kar marjı vardı.⁹⁵

Ticaret hacmi ile birlikte Mekke’de, medeniyet oluşumunun koşullarını oluşturan ve medeniyetin unsurları olarak görülebilecek bir altyapı da vardır. Bu koşulların bölge insanının dağarcığına etkisi de görülmelidir. Bir medeniyetin ortaya çıkışının temel dinamikleri olabilecek olan kültür, sanat, edebiyat gibi esas unsurlar da önem arz etmektedir. Bu anlamda önemli sayılabilecek bir eğitim etkinliği olmamakla birlikte şiir ve nesir

⁹² Metin Doğan, “Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 1111.

⁹³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/21, 56.

⁹⁴ Kureyş, 106/1-4.

⁹⁵ Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, 10; bk. Muhammed Hamidullah, *İslam’ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan yayınları, 1997), 186

için bir parantez açılmalıdır. Gerçekten de İslam öncesi Arap şiiri ve nesri, lügat ilmi, gramer ve kelime yapısı ile bunun türevleri yönünden bugünkü Arapçadan farklı değildi. Ahengi, kelime yapısı, fiil çekimindeki ve telaffuzundaki kuralları bakımından başka bir dil ile karşılaştırılmaz özelliklere sahipti. Okuma yazma sanatı Mekke'de pek görülmemesine rağmen bu şehrin sakinleri, nazım, nesir, belagat ve gece toplantılarında herkesin arasında anlatılan hikaye gibi edebi sanatlarla çok fazla ilgiliydi. Şehrin mabedi olan Kabe yapısının iç kısmında, sadece Mekkelilerin değil bütün Arapların yazdığı en güzel şiirler, en büyük ödül olarak asılı bulundurulurdu.⁹⁶ Süt annelik kurumunun da dil açısından olduğu kadar, zihinsel ve bilişsel gelişim için son derece önemli olduğu söylenebilir. Söz gelimi taşrada bulunan ve bakıcılık yapan beni Sa'd Kabilesi fasih Araplar olup, Arapçayı fasih ve bozulmamış haliyle konuşurlardı.⁹⁷ Mekkelilerin çocuklarına mükemmel bir dil ve edebiyat eğitimi verme gayretinde olmalarında oldukça etkili olan taşranın Arapça hususundaki bu özelliği,⁹⁸ toplumda kültür konusunda bir bilincin olduğunu da göstermekteydi.

2. Politeizm ve Radikal Geleneksellik

Din, birey açısından, ruhsal dengenin korunması için mutlak bir işleve sahiptir. Ruhsal dengenin korunması ise, insanın sosyal yaşantısının ve hayatın her alanındaki etkinlikleri açısından son derece önemli bir hadisedir. Dinin psiko-sosyal bu fonksiyonunun yanında, topluma mal olacak ve toplumu doğrudan etkileyecek özellikleri de vardır. İspatlanmış bir gerçek olarak din, inançlarla birlikte, sosyal ilişkileri hem birey hem toplum bazında diğer faktörlere göre çok daha fazla ve derin-

⁹⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/20, 23, 25; ayrıca bk. İbn Kayyım El-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, çev. Şükrü Özen (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 119.

⁹⁷ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 2/303.

⁹⁸ Hamidullah, , *İslam Peygamberi*, 1/25; bk. W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed'in Mekkesi-Kur'an'da Tarih-* çev. Mehmet Akif Ersin (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1985), 88.

den etkilemektedir.⁹⁹ Kişisel davranışların ve insanların ortak eğilimlerinin belirleyicisi ve toplum içinde bir kuvvet olarak düşünülen dinin, bu açıdan ifade şekillerini aştığı ve onun ötesine geçtiği bir gerçektir.¹⁰⁰ Bu, onun toplumdaki birlikteliğin ve bütünlüğün temel dinamiği olmasıyla ilintilidir. Çünkü din, toplumun şeklini destekleyen duygular yarattığı derecede toplumun devamını sağlamaktadır.¹⁰¹ Bu da toplumun, kolektif dini tecrübelerinin yoğunluğuna bağlıdır. Bu durum, teorik ve pratik açıdan değişik şekillere sahip hem yüksek hem ilksel dinler için geçerlidir.

İnsan fitratında “yüce bir varlığa” yönelme eğiliminin olduğu çoğunlukla kabul edilmektedir. Bu eğilim, doğal olarak insanları, daima kendisine sığınacakları, yardım dileycekleri yüce bir varlığa yöneltir ve değişik dini düşünce ve yaşantıların tecrübesine neden olur. İslam inancına göre bu yüce varlık, “teorinin kodlanması” olarak görülebilecek “tevhid”in ifade ettiği, biricik olan ve her şeyi yaratan Allah’tır. Bu anlamda insanın yaratılış amacı imtihandır ve imtihan yeri dünyadır. Bununla birlikte bu imtihan, “verili ve öğretilmiş” bilgiler eşliğinde gerçekleşir. Bu bilgiler ise, “akıl, irade, doğru ve yanlış, ölüm ötesi yaşama ilişkin bilgiler, iyilik, kötülük, kurtuluş ve helak oluş gibi parametrelerdir.”¹⁰²

Adem peygamberden sonra insanlığın ikinci atası olarak bilinen Nuh peygamber, neslinden birçok peygamberin geldiği bir soy ağacının kurucu figürüdür. Nuh peygamber, Adem’in öğretilerinin zamanla dejenere olduğu bir dönemde, tahrip edilmiş dini yeniden ihya vazifesiyle gönderilmiş, fakat çok uzun soluklu tevhid mücadelesi sonuçsuz kalmıştır.¹⁰³ Nuh toplumu Allah’a inanan ve onu inkar etmeyen bir toplumdur. Din teorilerinde, meleklerle iman ve meleklerin Allah’ın yanın-

⁹⁹ bk. Mehmet Bayyigit, “Din’in Ferdi ve Sosyal Rolü üzerine Bir Genelleme”, SÜSBED 3 (Konya 1994), 153.

¹⁰⁰ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi-Giriş-* (Ankara: AÜİFY, 1961), 114.

¹⁰¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 40.

¹⁰² bk. Nureddin Es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, 110.

¹⁰³ el-A’râf, 7/64.

da gözde varlıklar olarak bulundukları inancı¹⁰⁴ gibi tevhid kapsamında görülebilecek kimi konular varsa da, tevhidin özünü oluşturan “teklik”te ve “şirk” meselesinde büyük sorunlar vardı. Bu anlamda peygamber kavimlerinde karşılaştığımız dikkat çekilecek ilk büyük problem “şirk” meselesidir. Nuh’un toplumunda da en büyük sorun, Allah ve melek tasavvuru yanında, diğer bazı varlıkların Allah ile birlikte tanrı olarak benimsenmesi ve bu tanrılığa onların da layık olduğu düşünce-siydi.¹⁰⁵ Nuh kavminin şirk unsurunu oluşturan tanrıları, *Vedd*, *Siiva*, *Ye’uk*, *Yagus* ve *Nesr* olarak isimlendirdikleri¹⁰⁶ insan tanrılarıdır. Gerçekte bu isimler, Nuh kavminin önceki dönemlerinin “salih amel işleyen” ve “tek bir tanrıya inanan insanları”dır. Bu insanlar öldükten sonra, kavimleri arasında büyük bir itibara sahip olmalarından dolayı heykelleri dikilmiş, zamanla da tapınma konusu olmuşlardır.¹⁰⁷

Kuşkusuz, tevhidin en büyük düşmanı, çok tanrılı panteondur. Nuh kavminin tanrılar panteonunda, kabile tarihinin, kendilerinden önce halkın dilinde ve zihninde kalıcı yer etmiş, önemli eylem ve davranışlarla öne çıkmış ve adları ağızdan ağıza dolaşarak efsaneleşmiş ataları vardır. Bu anlamda “efsaneleşmiş atalar” örneğine ilk kez Nuh toplumunda rastlandığı söylenebilir. Aynı şekilde Nuh kavminin, bu anlamda belki de dinler tarihinin ve din sosyolojisinin önemli bir uğraş alanı olarak “atalar kültü” tasavvurunun ilk nüvelerinin görüldüğü toplum olduğunu söylemek de mümkündür. Tanrı olarak kut-sadıkları isimler, insanlığın başlarında peygamberliğin ilk döneminde insanlığın ortak atasına doğru belli-belirsiz bir zamana karşılık gelen dönemin insanlarıydı. Dolayısıyla Nuh kavminin ataları, bu tevhid prensibine bağlı ve bu prensibin pratiklerini yerine getiren insanların efsaneleşmesi ve idolleşmeydi. Efsane ise, doğasında mitolojik elementlere yer vermesi

¹⁰⁴ bk. el-Müminûn, 23/24.

¹⁰⁵ bk. Yûnus, 10/71.

¹⁰⁶ Nuh, 71/23.

¹⁰⁷ İbn Kesir, *El-Bidaye ve’n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*, 1/138.

nedeniyle daima somutlaştırılmak ve sonra da kutsanmak için son derece elverişli bir zemindir. Nuh kavminde bunlar hari-cinde de panteona dahil, kendilerine farklı kozmik ya da sosyal işlevlerin tanımlandığı tanrılar vardı. Bu anlamda peygamber kavimlerinin inanç sisteminde şirkten sonra ikinci büyük problemle karşılaşılır; buna göre, “toplum, temel argüman olarak, kutsanmış ve tanrılaştırılmış şirk figürlerine kendilerini, aslında ana tanrı olarak kabul ettikleri en büyük tanrıya ya da gök-sel tanrılara yaklaştırma işlevlerini yükler.” Nuh kavminde Vedd, Süva’, Ye’uk, Yagus ve Nesr de gece doğup gündüz kay-bolan yıldız ya da gezegen tanrılara ulaşmak ve onlara yaklaş-mak için birer aracı tanrıdırlar¹⁰⁸ ve aynı işlevi görmekteydiler. Nuh toplumu da, her pagan kültürde olduğu gibi ilk olarak, tanrılar için büyük heykellerin her birinin yanında törenler ve bayramlar düzenlerdi. Bunu, yaşamın devamını sağlayan ge-reksinimleri için istek ve beklentileri ifade eden tanrılara sunu-larda bulunma ya da tanrıların gazabından veya cezalarından çekindikleri için onları ikna etme amacıyla yaptıkları düşünü-lebilir. İkincisi, bu tören ve bayramlar yılın belirli dönemlerin-de periyodik olarak gerçekleştirilirdi. Üçüncüsü, bu tanrılardan olan beklentiler için en önemli unsur “kurban” uygulamasıydı. Dördüncüsü, “ölüm sonrası” için icra edilen ayinlerdi. Söz ge-limi kral öldüğü zaman, onu altın bir sedir üzerine koyarlar, heykellerin olduğu yerde ağlarlar ve heykelleri tavaf ettikten sonra naaşı gömerlerdi. Beşincisi de, bu tanrıların kavmin top-raklarının uzandığı her yerde biliniyor ve bu tanrılara tapınıyor olmasıydı. Bir bakıma bunlar “ulusal” tanrıydılar. Nitekim Yagus için düzenlenen törenler için halk her taraftan toplanıp tören yerine gelirdi.¹⁰⁹

En yüce varlık olarak Allah’ın yanı sıra başka tanrılara da inanan,¹¹⁰ çok tanrılı pagan inanç sisteminin ve düzeneğinin hakim olduğu diğer ilk dönem toplumları, Hud ve Salih top-

¹⁰⁸ Tabbâra, *Kur’an’da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 68.

¹⁰⁹ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/91.

¹¹⁰ bk. el-Arâf, 7/70; bk. ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 9/137.

lumlarıdır. Semudluların *Vedd*, *Cedd*, *Hedd*, *Şems*, *Menaf*, *Merat*, *Lat* adlı tanrılarının,¹¹¹ geleneksel anlamda önemli bir geçmişinin olduğu görülmektedir. Karakteristik olarak ilk dönem peygamber toplumlarının çoklu tanrılar panteonu ve diğer tanrıların en büyük tanrıya ya da başka özel kozmik tanrılara ulaştırma işlevleri Hud peygamberin toplumu için de söz konusudur. Çok tanrılı bir dinin müntesipleri olarak Ad toplumu da en büyük tanrının yanında tapttıkları tanrılardan kendilerini ona yaklaştırmalarını bekliyorlardı.¹¹² Ad ve Semud gibi ilk dönem peygamber toplumlarında görülen üçüncü bir pagan karakter, insan peygamberin aksine “melek peygamber” tasavvuruydu. Şayet en yüce tanrı bir elçi gönderecekse bu figürün, tanrısal nitelikleri yansıtan, o niteliklerin somut bir örneği ve metafizik bir figür olması gerektiği yönündeki kanaatti. Bir başka deyişle, yüce varlık, ancak tanrısallık göstergesi olarak, bunu yansıtan bir elçi göndermeliydi, yani elçi “melek” olmalıydı.¹¹³ Bu kanaatin, bu tip toplumlarda “insan peygamberliği” sorgulanmasının ve sonuç olarak da ona inanmamanın temel gerekçesiydi. Ad toplumunda tanrıyı kızdırmanın bedeli ağırdı. Tanrıların kızgınlık hisleri, büyük belalar için önemli bir nedendi. Ad toplumu, tanrıları birine kızdığı, öfkelenildiği zaman, kızdığı kimseyi akıl hastalığına yakalattığını, onu delirttiğini¹¹⁴ ya da kızgınlığına neden olan kişiyi çarptığını düşünürdü.¹¹⁵ Bu bela ve cezalardan korunmak amacıyla periyodik olarak ya da musibet anında tören ve ayinler gerçekleştirilir; dualar edilir, sunumlar yapılır ve kurbanlar kesilirdi. Kabe ise, bütün bu ayin ve ritüellerin icrasında “kutsal mekan”dı. Yağmurun yağmaması, kuraklığın ve kıtlığın baş göstermesi gibi kozmik sorunlar vuku bulduğunda Kabe, duaların yapıldığı ve o musibetin üzerlerinden kalkması için ayinlerin icra edildi-

¹¹¹ Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 105.

¹¹² Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 99.

¹¹³ bk. el-Fussilet 41/14; eş-Şuara, 26/153-154.

¹¹⁴ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, 1/172.

¹¹⁵ Hûd, 11/54.

ği yerdı.¹¹⁶ Periyodik mevsimsel toplantı ve törenler Semud toplumunun da rutinlerindendi. İhtiyaçlarını tanrılarına iletirler, dualarla sunularla beklentilerini ifade ederlerdi.¹¹⁷

Ad ve Semud toplumlarındaki örneğiyle atalar dinine bağımlılığın çok katı bir tabu olduğunu söylemenin bir sakıncası yoktur. Kabile özellikli toplumlarda sosyal yapının dini bir tezahürü olan baba ya da daha genel anlamda atanın saygınlığı ve köklü otoritesinin toplumsal yapının kalıcılığını ve devamlılığını sağlama yolunda önemli bir işlevinin olduğu söylenmelidir. İlk dönem peygamber toplumlarının karakteristik özelliği olan pagan inançların toplumun geçmişine dönük referanslarının aşılmaz etkisinin, orta dönem peygamber toplumlarını da kısılcasına aldığı görülmektedir. Orta dönemin ilk peygamberi olan İbrahim peygamberin peygamberlik sorunlarının başında, gelenekselliğin dini bozulmayı arkalaması ve çok sıkı tedbirlerle ve etkin bir mekanizmayla atalara olan sorgusuz bağlılığın¹¹⁸ korunması gelir. Peygamberler babası olarak bilinen İbrahim peygamber, “İbrahim ailesi”nin birincil şahsiyetidir. Tabbara, İbrahim’in doğduğu Babil merkezine bağlı Ur şehrindeki¹¹⁹ harabelerden çıkan kitabelerde beş bin tanrının adına rastlandığını söyler. Devletin ve toplumun pagan tasavvurunda, sosyal yapının alt birimlerinden en üstüne kadar, aşamalı ve yapının niteliğine paralel biçimde güç sahibi tanrılar söz konusuydu. Bu anlamda devletin şehir ve kasabalarına özgü tanrıları ile birlikte, her şehrin bir koruyucu tanrısı vardı ve buna ‘Rabb-ül-beled’ veya “baş ilah” denirdi.¹²⁰

Daha küçük sosyal birimler olarak her köyün ve çiftlik halkının tapındıkları küçük tanrıları da mevcuttu. Bununla birlikte, küçük tanrıların, büyük tanrıların sembolleri olarak görülmesiyle birlikte, tanrıların sayısı azaldı ve sonuçta panteonda

¹¹⁶ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/130-131; İbn Kesir, *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, 1/176

¹¹⁷ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/127.

¹¹⁸ bk. eş-Şuarâ, 26/70-74.

¹¹⁹ Tabbara, *Kur’an’da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 136.

¹²⁰ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/447.

Babil Tanrısı olan Marduk, Babillilerin en büyük tanrısı oldu.¹²¹ Ur'un koruyucu ya da baş tanrısı ise Mennar (Ay tanrısı) idi. Ve bu nedenle şehrin adı 'Kamerine' oldu. İkinci büyük kent Larse idi, koruyucu tanrısı Şamas (Güneş tanrısı) idi. Bu büyük tanrılara tabi olan birçok küçük tanrı ve tanrıçalar vardı ki bunların çoğu gökteki yıldız ve gezegenlere, bir kısmı da dünyaya aitti. Halk arzu ve isteklerinin çoğunu bu küçük tanrılara iletirdi. Bu gökteki ve yerdeki tanrıları simgeleyen heykeller yapılır, ibadet ve dualar bunların önünde icra edilirdi. Koruyucu Tanrı Mennar, bir tanrı olarak görülmesinin yanı sıra, aynı zamanda şehrin en büyük toprak ağası, tüccarı, işletmeni ve iktidar sahibiydi. Çok sayıda bağ, bahçe, tarla, ev, bina, tapınak ve devlet kuruluşları bu tanrıya adanmıştı. Mennar'ın mülkü sayılan bu yerlerden alınan vergiler ve halkın getirdiği yiyecek, içecek tapınağa giderdi. Bu işleri yürütenler ise Tanrının nâib ve temsilcisi ilan edilen rahiplerdi. Bununla birlikte ülkenin en büyük mahkemesi tapınaktı. Rahip ve din adamları yargıç olurdu. Verdikleri kararlar tanrının kararları olarak kabul edilirdi. Gerçek hükümdar Mennar olmakla birlikte kral onun adına hüküm sürer, böylece kral da tanrılar arasında yer alırdı ve halk ona da tanrı gözüyle bakardı.¹²² Birçok milli din bünyesinde olduğu gibi Babillilerde de bazı sosyolojik şartlar dini tasvirleri etkilemişti. Örneğin Babil dini hayatında Marduk ve diğer tanrıların mitolojik tasvirleri insan aile hayatından alınmıştır. Yani yeryüzü kralları, göksel Tanrı kralın kopyaları olarak görülmüşlerdir.¹²³ Marduk, tanrılar tanrısıydı. Bir yaratıcı olarak, o her an kullarını görüp gözetirdi. Marduk'un kulları gündüz güneş tanrısı Şamaş'ın, gece ay tanrısı Mannar'ın himayesi altındaydı.¹²⁴ Bir bakıma Marduk, insanın yaratılışının da konusuydu. Mitolojiye göre insan, Marduk tarafından yerden çıkarılmıştı. Yani ilk canavar olan Tiamat'ın bedeninden ve

¹²¹ Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 124.

¹²² Mevdüdi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 1/447-448.

¹²³ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 57.

¹²⁴ Abdülhamid Cûde es-Sehhar, *Hidayet Rehberleri I*, çev. Hüseyin Avni Çelik-M. Yavuz Alkan (Ankara: Elif Matbaacılık, t.y.), 16.

Şeytan Kingu'nun kanından yaratılmıştı. Bu anlamda insan, Marduk tarafından, toprağı sürmesi ve tanrılara geçinecek malzeme sağlaması için yaratılmıştı.¹²⁵

İbrahim devri Babil dini hayatında Ay tanrısı Mennar'ın, Güneş Tanrısı Şamas'ın ve en meşhuru Astar denilen Zühre yıldızı ile Merduh denilen Merih yıldızı olan yıldızların¹²⁶ tanrı-lar panteonundaki önemli etkisi, İbrahim'in Allah arayışında sorguladığı tanrı figürleriydi.¹²⁷ Ur'da dualar, sunular ve kur-banlar, bütün tanrıların emrinde olduğu Marduk'a yapıldı. Bunlarla ondan bağışlanma ve ömürlerinin uzatılmasını bek-lerlerdi. Her yıl mevsimsel ve periyodik olarak Babil ve Ur'da Marduk adına bütün halkın katıldığı şenlikler düzenlenirdi. Kral, Urdaki şenliklere elbiselerini göndermekle yetinirken, Babil'deki törene bizzat kendisi de katılırdı. Çünkü Babil, Tanrı Marduk'un yaşadığı kutsal yerdı. Kral, Marduk'u simgeleyen putun önünde eğilir, dua eder, af dilerdi. Eğer kralın ibadet sonunda gözyaşı gelmezse bu, kötü bir alametti. Tanrının, kra-lın ibadetlerini, dualarını, kurbanlarını kabul etmediği ve ona kızdığı düşünülürdü. Bu durum bütün bir yılın felaketle geç-eceğinin işareti sayılırdı. Babil'de birisi öldüğü zaman, ölünün cesedi bir müddet evde kalacak olursa vücudundan ayrılan gölgenin, kötü ruh haline gelerek diğer kötü ruhlara katılacağı-na inanılır, bu yüzden cenazeyi kaldırmak için acele edilirdi.¹²⁸ Ruhların sembolleri sayılan ve en bilinenleri sayıları yedi olan Zühre ve Merih, tapınma konusu yıldızlardı ve bu yıldızlara ibadet ederken kuzey kutbuna doğru dönerler, çeşitli dua ve ritüellerle inançlarını sergilerlerdi.¹²⁹ Kur'an'ın, İbrahim'in de davet edildiğini bildirdiği ritüelin bu olduğu söylenebilir.¹³⁰ Bu ritüel günlerinde halk, tanrılarının önüne yiyecekler sunar,

¹²⁵ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* 84

¹²⁶ Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 136.

¹²⁷ bk. el-En'âm, 6/76-78.

¹²⁸ es Sehhar, *Hidayet Rehberleri I*, 16, 24, 46-47, 88.

¹²⁹ İbn Kesir, a.g.e., C. 1, S. 199

¹³⁰ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/153; Seyyid Kutub, *Risalet ve Peygamberlerin Müca-delesi*, der. İsmail Hakkı Şengüler (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 134.

sonra bayram yerlerine giderlerdi. İnançlarına göre, onlar dönene kadar giyecekler tanrılarının önünde kalmak suretiyle bereketlenirdi.¹³¹ Nemrud'un, Babil Tanrısı Marduk adına göğün hükümrانlığını yerde icra etmesi ve bunu tanrı adıyla yapmasında olduğu gibi, Firavunun da tanrılar panteonunda önemli bir yeri vardı. Mısırın dini hayatında çok tanrıcılığın önemli bir yeri vardı ve Firavun kendisini, halkın inandığı bu tanrılarının en büyüğü olarak tanımlamaktaydı.¹³² Aslında onun tanrılığı halkı üzerindeki otoritesine karşılık gelen bir tanrılıktı. Halkının yeryüzündeki bilmeleri gereken en büyük tanrı firavuna göre kendisiydi.¹³³

Taplamacıoğlu, din ile devletin aynı olma durumuna göre, dinin devletle olan ilişkilerini sınıflandırır. Gerek Babil gerekse Mısır dini sosyal organizasyonu bu sınıflandırmanın ilk aşamasıdır. Buna göre, bu aşamanın ayırt edici niteliği, din ve dünya topluluklarının aynı olmasıdır. Devlet otoritesi bu sınıflandırmada ibadet biçimini tekelci bir anlayışla belirler. Kral, hem dünyevi bir yöneticidir hem de toplumun tanrıları ile ilişkilerinde aracı işlev görür. Kahinler, sihirbazlar ve falcılardan oluşan bir ruhban sınıfı oluşur. Bununla birlikte Mısır sosyal organizasyonu, zamanla ikinci aşama özellikleri de sergiler. Bu aşamanın karakteristik özelliklerinden biri, siyasi ve dini teşkilatın güçlenmiş olmasıdır. Kralın kutsallığı biçim değiştirmiş, rahip kral olgusu doğmuştur. Tanrılar doğrudan kraldırlar ve krallar insan formundadır ya da krallar yeryüzünde tanrılarının temsilcileridir. Katı bir teokratik sisteme yol açan bu aşamada devlet ise, tanrılarının tam yetki ile donattıkları temsilcileri ve dini memurlardan oluşmuş bir organizasyon tarafından yönetilir.¹³⁴

Mısır sosyal organizasyonu içerisinde dini temele dayalı olarak, ölümden sonra da hayatın varlığı inancı mevcuttu.

¹³¹ bk. en-Nâziât, 79/24.

¹³² Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, 15/490.

¹³³ en-Nâziât, 79/24.

¹³⁴ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜİFY, 1963), 115-116.

Ölümden sonraki hayat, yeryüzü hayatının bir devamı olup, orada maddi hayat özelliklerinin devam ettiği tasavvuru yaygındı. Nitekim mezarların yani ehamların cesareti, mumyalama, öbür dünya hayatıyla ilgili olarak yapılan tüm faaliyetler, eski Mısır toplumlarının sosyal hayatları içerisinde dini inançlar ve uygulamaların önemini ortaya koymaktadır.¹³⁵ Yalnızca insanların değil, kutsal kabul ettikleri inek ya da buzağaların ölünce mumyalanmaları ve Seratyom denilen yerde özel kabirlere gömülmeleri de önemliydi.¹³⁶ Çünkü İnek de güneş gibi kutsaldı. Bununla birlikte Mısırlılar, yıldızlara ve bunların sembolik ifadeleri olan heykellere de kutsallık atfediyorlardı.¹³⁷ Bu dini hayat için düzenlenen ve bütün bir halkın iştirak ettiği bayram günleri vardı. Bu bayram günlerinden biri, Musa ile Firavun arasındaki mücadelede kararlaştırılan gün idi.¹³⁸ Dini ayinlerin icracısı da sayıları çok fazla olan kahinlerdi. Kahinler, kutsallığı olan sihirbazlık işlerini de yürütürlerdi. Din adamları ile ilahların muhafızlığını genellikle bu sihirbazlar yani kahinler üstlenmişti.¹³⁹

Hristiyanlık daha doğuşunda, güçlü Roma imparatorluğu ve imparatorluğun oldukça ileri düzeyde bulunan başta hukuk sistemi olmak üzere gelişmiş kurumsal yapısı ile karşılaştı. Dolayısıyla Hristiyanlık dini, başlarda dünya düzenine dönük her hangi bir düşünce ileri sürmedi.¹⁴⁰ Hatta Hristiyanlık dininde ilk “laik” vurgu olarak görülebilecek olan ve Hz. İsa’nın, devlet otoritesini karşısına almamak için “Tanrının hakkı Tanrıya, Sezarın hakkı Sezara”¹⁴¹ prensibi, din ve dünya işlerinin ayrılığine ilişkin bir ibareydi. Bununla birlikte İsa’nın belki de en önemli sorunu, doğduğu ortamın mevcut ve en önemli yapısı olan “milli dini cemaat”le olan ilişkileri idi. Hz. İsa, bu cema-

¹³⁵ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 54.

¹³⁶ Tabbâra, *Kur’an’da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 295.

¹³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssa-ı Enbiya, ve Tevârih-i Hulefâ*, 1/28.

¹³⁸ bk. Tâ-hâ, 20/59.

¹³⁹ Kutub, *Risalet ve Peygamberlerin Mücadelesi*, 245.

¹⁴⁰ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 122.

¹⁴¹ Matta. 22:21.

atin öğretilerine, kilisesinin emirlerini ve Tora'nın yüce değerlerini muhafazakar bir biçimde ortak etmek istemişti. Bunun için, Tora'nın karmaşık emirlerini, “tanrıyı ve komşuyu sevmek” şeklinde iki emre indirmişti. Bununla birlikte Hz. İsa, bu milli dini cemaatin tabi olduğu geleneğe Allah'ın sözünü tercih ederek, halkının dini otoritesini reddetti ve dine ait olan seçilmiş milletin mutlak karakterini açıkça kınadı. Böylece İsa, sürekli olarak, “eskilerin geleneğini ihmal etmekle” itham edildi. Fakat o, pratikte Yahudi olmayan milletlere seslenerek mesajını evrensel hale getirdi.¹⁴² Bununla birlikte kutsal geleneğin resmi temsilcileriyle çatıştı. Çünkü o, ülkenin Yahudi kutsal mekanlarında öğretilerini sundu, hatta bir doktrin ve kural ortaya koyarak geleneğe de ters düştü ve bu yüzden de sürekli olarak müntesipleri ile birlikte ferisilerle tartıştı. Her şeye rağmen, Hristiyanlıkta da gelenek belli oranda gücünü kaybetmedi, bir başka deyişle Katolik kilisesinde gelenek, doktrin ve hareket kuralı kutsal kitapla yan yana bulundu.¹⁴³

Cahiliye Mekke Arap toplumunun dini toplumsal görüntüsü de benzer biçimde çok tanrılı pagan inançların yansımasıydı. Kabile tipi toplum yapısının zorunlu sonucu olarak toplum normları, babaya ve baba dinine karşı muhafazakar tutumda, tanrılar panteonunda her bir tanrıya yüklenen işlevlerde, her şeyin yaratıcısı olan Allah ve onun yanı sıra tanrı konumundaki putlar tasavvurunun ortaya çıkışında ve Cahiliye Arabının dini yaşayışında önemli ölçüde pay sahibiydi. Kur'an, cahiliye Araplarının ataları üzerindeki katılıklarına değinerek onların yolunu izledikleri bilgisini verir.¹⁴⁴ Atalarının ve kendilerinin gittikleri yol ise kendilerinden beklenti içerisinde oldukları putlara tapınmadır. Kur'an açısından atalarının ve kendilerinin tuttukları bu yol, şeytanın onları cehenneme sürüklemesidir. Putlara tapmanın iğrenç bir davranış olduğu üzerinde duran Kur'an'a

¹⁴² Mensching, *Dini Sosyoloji*, 171-172.

¹⁴³ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 174.

¹⁴⁴ Hûd, 11/109; bk. el-Mâide, 5/104.

göre putperestlik heva ve hevesi rab edinmedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamberin, peygamberliğinin başlangıcında kabilesi olan Kureyşlilerle mücadeleye girişme ve Medine'ye hicret ederek kabilesinin “ataların pagan inançlarına bağlı gelenekleri” ile ters düşme nedeni de budur. Nitekim Freyer'in ifadesiyle hiçbir şey, doğduğu toprağa bağlı olan bu kabile inançlarının tepkisini, din kurucularının geleneksel değerleri kaldırması ve onların hareketleri ve sözleri ile gösterdikleri alışılmadık karakter kadar harekete geçiremezdi. Şayet Hz. Muhammed'in söyledikleri, atalarının bildiği ve kendilerine aktardıkları olsaydı, itirazları da olmayacaktı.¹⁴⁶ Mekke Araplarının, atalarından miras kalan geleneksel değerlere çok katı bir biçimde bağlı oluşları, onların tek gerçek olarak bu değerleri görmeleri anlamına gelmekteydi.¹⁴⁷

Mekke müşriklerinin dini hissiyatında, putların taşıdıkları değişik fonksiyonlar vardı. En yüce varlık inandıkları Allah ile ilgili bazı tasvirlerde, putlar irtibatı sağlayan, Allaha yakın olan ve kendilerini de ona yaklaştıracak varlıklardı.¹⁴⁸ İslam ise, bu dini gelenekler içinde yerleşmiş bu adetler yerine yeni bir adet koydu; bu yenilik, öncelikle putların aracılığını reddetmek suretiyle Allah'ın “bir”liğinde ısrarcı olması ve bazen de içi boşalmış, anlamını kaybetmiş gelenek ve kavramların içinin yeneden doldurulmasıydı.¹⁴⁹

B. Birey Olarak Peygamber Ve Toplum

1. Aile Ve Peygamber

Töresel bir bağ sayılan evlilik kurumunun kuruluş şekilleri, eşlerin oturdukları yer bakımından yerleşmiş olan usuller, evliliğin iç ya da dış gruplar arasında yapılaş sistemleri, evlenme çevresi, evlenme modeli ve biçimi gibi hususlar aileyi şekil-

¹⁴⁵ el-Enbiya, 21/54; Lokman, 31/21; en-Necm, 53/23.

¹⁴⁶ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 173.

¹⁴⁷ Niyazi Akyüz, “Toplumsal Gruplaşma Ve Din”, *Din Sosyolojisi*, ed.

Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu- (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 259.

¹⁴⁸ ez-Zümer 39/3.

¹⁴⁹ Akyüz, “Toplumsal Gruplaşma Ve Din”, 259.

lendiren kriterlerdir. Toplumda tesis edilmiş aile tipi ve temel fonksiyonlara sahip aile hayatı gibi toplumun en küçük sosyal birimi olan aileyle ilgili sosyolojik değerlendirmeler ve aile ortak karakteristikleri, peygamberin hayatıyla da bir insan ve toplumsal varlık olması nedeniyle ilgilidir.

Öncelikle biyolojik, psikolojik, hukuki, ahlaki, ekonomik, kültürel ve dini bağlara dayalı temel bir sosyal ünite olan ailenin,¹⁵⁰ ne tür işlevlere sahip olduğuna bakmakta fayda vardır. Her şeyden önce aile, kendi sürekliliğini sağlama konusunda benzersiz fonksiyonlara sahiptir. Cinsel ilişki isteği, anne şefkati gibi içtepiler organik niteliktedir. Bununla beraber aile; aşk, ekonomik bakımdan güvenlik sağlama, ırkı sürdürme gibi sosyal nitelikte diğer bir takım duygulara da dayanmaktadır. Bu anlamda aile, mensuplarından diğer hiçbir sosyal kurumun istemediği kadar bağlılık ve fedakarlık ister.¹⁵¹ Ailede erkek ve kadın arasında bazı doğal eşitsizlikler olmasına rağmen, hayatın birçok alanında eşler birbirlerine benzerler. Gerçekte yaratılış, her iki tür arasında tam bir eşitliği değil, işbölümünü öngörür. Erkek için hamile olmak mümkün olamayacağı gibi kadının da erkeklerin doğal niteliklerine sahip olması mümkün değildir.¹⁵²

a- Aile Bireylerinin Sorumluluğu

Evlilik, şüphesiz sıradan insanlarda olduğu gibi vahyin muhatabı olarak peygamberler için de önemli bir kurumdur ve onların beşeri yönlerine ilişkin olarak yaşamlarında bir zorunluluktur. Evlenme kurumunu düzenlememiş hiçbir toplum yoktur. Evlenme, iki kişinin ne gibi şartlarda hayatlarını bir aile şeklinde birleştirebileceklerini gösterdiği gibi, aynı zamanda birbiri ile ilişkisi olmayan iki hısımlık grubunu da bir araya getirmektedir.¹⁵³

¹⁵⁰ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 191.

¹⁵¹ Dönmezer, *Toplumbilim*, 194-195.

¹⁵² Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, 210.

¹⁵³ Dönmezer, *Toplumbilim*, 200.

İlk insan ve ilk peygamberden son peygamber Hz. Muhammed'e kadar geçen pek çok peygamberin ailesi ve aile içi sorunlarla ilgili bilgilere Kur'an'da yer verilmesi, bu kurumun zamanla gelişmiş bir kurum olmadığını tam aksine insanlığın başlangıcından günümüze kadar devam eden ve değişmeyen bir kurum olduğunu göstermektedir. İlk peygamber ve ilk insan Adem ve Havva'nın yaratılış durumu, insanın doğasında bir ataerkinin varlığını çağrıştıracaktır. Nitekim Kur'an'a göre, insanların annesi olan Havva'nın Adem'den yaratılmasıyla¹⁵⁴ birlikte, ilk aile de insanlar tarafından kurulan ilk sosyal kurum olarak tarih sahnesine çıkar. Bu aileyi, ilk defa ilk insan Adem, eşi Havva ve çocuklarından oluşan çekirdek bir aile örneği olarak görmekteyiz.¹⁵⁵ Bu aile hayatı Adem ailesinin yeryüzüne indirilişiyle başlarken,¹⁵⁶ Adem'e eşyanın isimleri yanında, kadın ve erkeğin birbirini üzerindeki hakları ve ebeveynin çocuğa karşı sorumlulukları da anlatılmış olmalıdır.

Aşağıda peygamberin aile içindeki pozisyonuna denk düşen davranışlarına değineceğiz. Bununla birlikte peygamber aileleri ile ilgili olarak, aile içi ilişkilerde aile bireylerinin "peygamberlik makamının" ağırlığına uygun olan ya da olmayan davranışlarına ilişkin bilindik birkaç örnekten yola çıkarak, arzu edilen ya da kınanan eylemlerle ilgili bir çerçeve çizme imkanımız olacaktır.

Kur'an, Adem ve Havva'nın yanında ailenin tabii bireylerinden olan çocuklardan da söz eder ve Adem'in iki oğlu arasında geçen olaydan ve diyalogdan, çocuklardan birisinin kıskançlıktan ötürü ailede gördüğü terbiyeye aykırı davranarak kardeşini öldürmesine, diğerinin ahlaki ve inanç yetilerine dikkat çekilir. Dolayısıyla aile bireyleri olarak çocuklar ciddi bir terbiyeden geçerler.¹⁵⁷ Kur'an'ın dikkat çektiği diğer kıssada,

¹⁵⁴ bk. ez-Zümer, 39/6.

¹⁵⁵ Celâl Kırcı, "Kur'an' a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri", *Diyanet Dergisi* 27/2 (1991), 68.

¹⁵⁶ bk. el-Bakara, 2/36.

¹⁵⁷ Musa K. Yılmaz, "İslam Ailesi-Mahiyeti ve Yapısı", *Diyanet Dergisi* 27/2 (Haziran 1991), 40-41.

Lut peygambere itaat etmeyip isyan eden aile bireylerinden bahsedilir. Lut'un karısı, sürekli telkin ve uyarılara rağmen peygamberin peygamberliğini sorgulayarak, ailevi sorumluluklarına aykırı davranır.¹⁵⁸ İsmail peygamberin de aile bireylerinin sorumluluklarına ilişkin problemleri vardır. İsmail, İbrahim peygamberin önerisi ile sorumsuz olan ilk eşten ayrılır ve sorumluluk bilincine sahip olduğu anlaşılan sonraki eşi ile yine İbrahim peygamberin tavsiyesi üzerine evliliğini devam ettirir.¹⁵⁹ Eyüp peygamberin karısı ise, aile içerisinde özellikle peygamberin peygamberliğine karşı tam bir sorumluluk örneğidir. Ailesine düşkün olan bu kadın, gerek ailenin diğer bireylerine gerekse zor zamanlarında Eyüp peygambere gerekli desteği verir ve görevini yerine getirir.¹⁶⁰

Anlatılanlardan peygamberin ailedeki pozisyonuna ve işlevlerine ilişkin kimi sonuçlara varma imkanı vardır. *Buna göre, Kur'an'ın, peygamber aileleriyle ilgili olarak, muhatabı olan peygamberi, ailede "erk" olarak gördüğü söylenebilir.* Bununla birlikte bu erk, iki boyutludur. Bunlardan ilki, peygamberliğin ilk, orta ve son dönemlerini de kapsayacak biçimde insanların zorlu yaşam koşullarıyla bağlantılı olduğudur. İkinci boyut ise, daha çok peygamberliğin kutsal yanına bağlı olarak onun görevi ve pozisyonuyla ilgilidir. Peygamberlerin, ailenin yetişkin erkek bireyleri olarak, ailesine karşı hem çetin yaşam koşulları hem de geçim ve barınma gibi fiziksel ihtiyaçların karşılanmasına ilişkin üstlendikleri sorumluluklar vardır. Aile bireylerinin sevgi, şefkat, ilgi gibi psikolojik ihtiyaçları yanı sıra, çocukların hayata hazırlıkları, onlara karşı ahlaki ve inanç sorumlulukları da peygamberin "erk" olarak yükümlü olduğu konulardır. Bununla birlikte peygamberler, psikolojik açıdan bireysel, ailevi ve sosyal anlamda destek ve yardıma gereksinimi olan daha da çetin "tebliğ" görevi üstlenmişlerdir. Dolayısıyla

¹⁵⁸ bk. en-Neml, 27/57; el-Ankebût, 29/32, 33; el-Arâf, 7/83.

¹⁵⁹ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*, 1/223.

¹⁶⁰ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/275; Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 249.

la özellikle birincil ilişkiler içerisinde olduğu insanların kendileri ile ilgili olarak “yardımcı” ve “destekçi” pozisyonunda olmaları önemlidir. Kuşkusuz bu pozisyonun sorumluluğunu üstlenmesi gereken insanların başında da, aile bireyleri ve onun ilk cemaat halkasındaki insanlar gelir. Böylelikle önceki bölümde sözünü ettiğimiz gibi, peygamber ve aile bağlamında “erk” meselesi, aile kurumu içerisinde baba merkezli otoriter, baskıcı ve tahakkümcü bir yapı ortaya çıkarmayı değil, peygamberin kutsal pozisyonunu destekleyici, ona arka çıkan ve onu bireysel ve sosyal anlamda yalnız bırakmamayı önceleyen bir konudur. *Kur’an bu anlamda toplumun en küçük birimi olan ailede, tüm topluma “ideal” olabilecek bir değerler kümesini içeren bir “sosyal ahlak”ı tesis etmeyi öngörür. Her şeyden önce bu ahlakın temelinde “sorumluluk bilinci” vardır.* “Bireyin anne babasına ve sonra da akrabalarının geçimleri ile birlikte onlara karşı ideal davranış biçimlerinin belirlendiği”¹⁶¹ gibi, başta eş olmak üzere, aile bireylerinin de peygambere karşı sorumluluklarının merkezi bir önemi vardır. Bir başka deyişle, peygamberin “erk”e karşılık gelen sorumluluklarını yerine getirmedeki durumuna paralel olarak, diğer aile bireylerinin de göz ardı edemeyecekleri yükümlülükleri vardır. Özetle, toplumun çekirdeği olan ailede, psikolojik, fizyolojik ve sosyal ihtiyaçlara dönük birincil düzeyde bir işbölümü vardır. Bununla birlikte bu işbölümü, peygamberliğe yönelik aile üyelerinden beklenen destek ve yardım söz konusu olduğunda daha önemli bir hal alır ve bir “aile ahlakı” konusu haline gelir. Bu bağlamda peygamber ailesinin üyelerinden, öncelikle peygamberin peygamberliği konusunda kuşku içerisinde olmamaları ve ailenin sorumlu bireyi olarak peygamberin destekçisi ve yardımcısı pozisyonunu gereği gibi yerine getirmeleri beklenir.

b- Peygamberin Sorumluluğu

Bir birey olarak peygamberler de aile içi ilişkilerde sorumluluk sahibi insanlar olarak pozisyonlarının gerektirdiği biçim-

¹⁶¹ el-Bakara, 2/215; en-Nisa, 4/36.

de görevlerini ve işlevlerini yerine getirmek durumundadırlar. Çünkü ailenin karakterinde ilkel bir işbölümü vardır. Aile üyeleri, ideal aile anlayışında yerleşmiş olan kendilerinden beklenen görevleri yüklenmişlerdir. Anne ve babanın üzerinde olan çocuk yetiştirme, fiziksel ve ekonomik ihtiyaçlara ilişkin yöntemler üyeler tarafından paylaşılır. Bütün bu fonksiyonlar evrenseldir ve insanlık tarihinde ailenin olduğu her dönemde işlevini görür. Toplumdaki devamlılık, bir düzene ve kazanılmış davranışlara bağlı olduğundan aile, topluma kazandıracığı yeni üyelerini sosyalleştirme görevini de yüklenir. Ayrıca aile, insanın içten, şefkatle karşılık elde etmek ve psikolojik ihtiyacını gidermesini sağlayan en esaslı kurumdur.¹⁶² Bu nedenle, peygamberden de aile içinde gerek baba gerekse ailenin çocuk bireyi olarak ideal davranışları sergilemesi beklenir. Bunun yanı sıra, peygamberlerin ailevi sorumluluklarının ve davranışlarının “ilahi kontrol”de olduğu da unutulmamalıdır. Bunun için “peygamber ve aile” alanının gerçekte, peygamber sorumluluğunun gereği olarak sergilenen “tutum, tavır ve davranış”ların idealize edildiği özel bir anlamı vardır. Bu davranış biçimlerinden, peygamberlik mevkisinin pratiğinde “aile üyesi olarak peygamber davranışları” bağlamında kavramsal bir şema da belirlenebilir. Nitekim “ailede özellikle geniş ailede dini bağ, kan bağından ve birlikte yaşamının ortaya çıkardığı diğer bağlardan daha güçlü ve daha sağlam bir dayanışma ortaya çıkarmaktadır.”¹⁶³

İlk olarak peygamber davranışı, “yumuşak karakter, içtenlik ve merhamet” duygularıyla temayüz eder. Örneğin İbrahim, Nuh, İsmail ve İsa aile üyelerine karşı “yumuşak huylu” ve “içli” tavrın sembolleridir. Daha kundağa iken yaratılışında annesine itaat duygusunun varlığından söz eden İsa¹⁶⁴ gibi, İbrahim de, gerek babasına¹⁶⁵ gerekse karısına karşı oldukça

¹⁶² Dönmezer, *Toplumbilim*, 195 vd.

¹⁶³ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 193.

¹⁶⁴ Meryem, 19/32.

¹⁶⁵ Meryem, 19/42-45.

şefkatli, merhametli ve yumuşak tavrılı bir kişiliktir. Her iki peygamber de aile içerisinde psikolojik ihtiyaçların karşılanmasında gerekli olan sevgi, şefkat ve merhamet duygularını her koşul ve durumda sergilemenin özel örnekleridir. Genelde peygamberlerin aile içi ilişkileri, mutlak tutarsızlıklar ve keskin zıtlık oluşturacak çelişkili düşünce, inanç ve davranışlara rağmen tutarlılığını ve özelliklerini korur. İbrahim'in, tüm kabalığına ve tehditlerine rağmen babasına olan davranışlarında olduğu gibi Nuh da, aynı merhamet duygularıyla oğluna yaklaşır. Amacı ailede iman birliğini sağlamaktır ama buna rağmen sonuç alamaz.¹⁶⁶ Aynı şekilde karısı da Lut peygamberin karısı ile aynı davranışları sergiler.¹⁶⁷ Peygamber davranışları, ailenin kutsallık derecesinde önemli bir kurum olma özelliğine paralel biçimde, yaşamsal kaygılardan ve istenmedik kimi sosyal ve psikolojik özelliklerden, hatta ailede inanç birliği ve uyumunun olmayışından etkilenmeksizin ideal davranışlarda tutarlı ve istikrarlıdır. Peygamberlerin en önemli kutsal yükümlükleri ve uğraşları olan “tevhid” çabalarına rağmen, bazı peygamber ailesi üyelerinin peygamberlere karşı “erk”sel sorumluluklarında isteksiz oldukları ve bu sorumluluğu yerine getirmedikleri, daha da önemlisi peygamberin tevhid yükümlülüğünü sekteye uğrattıkları görülür. Bununla birlikte peygamber ailesi tüm bu olumsuzluklara rağmen aile birliğinde devamı ve istikrarı öngörür, aile içi şiddete dair herhangi bir yaşanmışlık da söz konusu değildir.

Bir diğer peygamber davranışı, aile üyelerinin sosyalleşmeleri için gösterdikleri çabada ve üyelerin tevhid ilkesi üzerindeki hassasiyetlerini hatırlatmada, üyelere yapılan hitabın içtenliğine ve psikolojik ağırlığına vurgu yapar. Lokman'ın aile içinde baba rolü ve işlevi, çocuğunun inanç birliği ve tevhid eksenli sosyalleşmesinde uygulanacak eğitim yöntemine ilişkin önemli ipuçları verir.¹⁶⁸ Çocuğa eğitim yoluyla kazandırılacak değerleri

¹⁶⁶ bk. Hûd, 11/42-43.

¹⁶⁷ bk. et-Tahrim, 66/10.

¹⁶⁸ bk. Lokman, 31/13, 16-19.

içeren bu yöntemde, diyalog biçimi, hitabın vakarı, karşılıklı anlayışın önemi de öne çıkar. Aile içinde düşünce ve inanç farklarının olabileceği, buna rağmen çocuklar ile ebeveyn arasındaki ilişkinin karşılıklı sevgi ve saygı çerçevesinde kalması gerektiği vurgulanır. Lokman, dini bilgileri çocuğun bilincine yerleştirdikten sonra, ahlaki yönden insanları küçük görmek, büyülenmemek ve tevazu gibi kimi ideal ahlaki davranışlar üzerinde durur.¹⁶⁹

Kuşkusuz peygamberlerin aile hayatıyla ilgili bilgiler Kur'an ve Kitab-ı Mudades'le sınırlıdır. Fakat Hz. peygamberin aile konusundaki teorik ve pratik tecrübesi, Kur'an'la birlikte İslam tarihi eserlerinde de açık bir şekilde görülür. Hayatın bütün alanlarda öğretileriyle reformist bir görüntü çizen İslam peygamberi, aile yaşantısında da reformisttir ve ideal davranışlarla inananlarına örneklik oluşturur. Onun, aile yaşantısı ile ilgili en önemli reform konularından birini, ailenin esaslı üyesi kadın oluşturur. İslam öncesi dönemde kadınların Arap topluluklarında hiçbir değeri yoktur. Onlar, yeryüzünün her tarafında olduğu gibi, Arap yarımadasında da hakarete, aşağılanmaya ve esarete maruz kalmışlardır. Toplumun en hor görülen bireyleri olarak, hiçbir zaman ailevi, sosyal ve siyasi konularda söz hakları yoktur. Hatta son derece hakir görüldükleri için adet halinde evlere bile sokulmaz, miras olarak devredilirler ama kendileri miras hakkına sahip değillerdir.¹⁷⁰

Aslında Araplar kadınlarına aşırı derecede düşkündürler. Hatta namusları, can, mal ve çocuklarından daha değerlidir. Örneğin savaşlarda, ordunun gerisine kadınlarını almaları, savaşan kimselere, yenilgiye uğradıkları takdirde, kadınlarının düşman eline geçeceği endişesini vermek içindir. Böylece savaşçı, karısının düşman eline düşeceği düşüncesiyle ölümü bile göze alırdı. Kadınlar da genellikle orduya, erkeklerine cesaret

¹⁶⁹ Hayreddin Karaman, "Değişen şartlar karşısında İslam Aile Yapısı" *Diyanet Dergisi*, 27/2 (Haziran 1991), 34-35.

¹⁷⁰ Uğur, *Hicrî Birinci Asırda İslam Toplumu*, 17.

vermek ve güçlerini artırmak için katılırlardı.¹⁷¹ Bu anlamda Cahiliye kadını, namus konusuydu, öyle ki namus üzerindeki bu hassasiyetleri bazı kabilelerde, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeye adetinın ortaya çıkmasının bile nedeniydi.¹⁷² Gerçekte savaşta ordunun gerisinde kalan kadın, orada geri hizmeti yapardı. Su taşır, yaralıların tedavisiyle ilgilenirdi. Ölülere ağlamak da kadının icra ettiği görevler arasındaydı. Savaş haricinde kadın, çocuklara bakar, hayvanları sağlar, hurma lifinden hasır ve giyecek örerd. Bu anlamda Arap kadını, ikinci sınıf bir insan olarak görülmesine rağmen kocası için iyi bir eş ve en iyi yardımcıydı. Annelik, ev hanımlığı ve ev işlerinin yanında, hayvan otlatmak, evine su taşımak, şarkı söylemek, dans etmek, çadır kurmak gibi işleri de yapar, kocasına yardımcı olurdu.¹⁷³ Kısacası kadın, İslam öncesinde değeri bilinmemekle birlikte, ailede görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getiren aile üyesiydi. İslam'la birlikte, kadın erkekle aynı haklara, hatta bazı hallerde daha fazlasına sahip oldu. Sözelimi namuslu bir kadına yapılmış fakat ispat edilememiş zina iftirasında, + iftira edene ceza uygulaması kadına verilen bu haklardan birisiydi.¹⁷⁴

Bir hükümler kitabı olarak Kur'an'ın, aileyle ilgili konularda da kuralları vardır. Eşler arasındaki ilişkiler, çocuğun durumu, nikah gibi konularda Kur'an, aile içi ilişkileri karşılıklı hak, görev ve yükümlülükler temelinde düzenler.¹⁷⁵ Ailenin istikrarı, huzuru ve güveni, bunların sorumluluk duygusu içerisinde yerine getirilmesine bağlıdır. Bu anlamda peygamberin, ailenin yetişkin erkek bireyi olarak psikolojik, fizyolojik ve sosyal görevleri yanı sıra, tevhidin tebliği sorumluluğunun önemli bir parçası olarak ailede "erk" meselesi, İslam dini inananları için de önemli ve bağlayıcı bir bağlam olarak görülebilir. Kur'an, bu bağlam çerçevesinde önce erkeğin ailedeki görev ve sorumluluklarını, sonrasında da bu erkin gereği olarak diğer

¹⁷¹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/181-182.

¹⁷² *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/132.

¹⁷³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/183-184.

¹⁷⁴ Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, 216.

¹⁷⁵ bk. el-Bakara, 2/228.

aile üyelerinin sorumluluklarını hatırlatır. Bilindik şekliyle erkeğin bu sorumlulukları, aileyi ve aile üyelerini ilgilendiren her tür bireysel ve sosyal konularla ilgilidir. Bunun için Kur'an, ailenin etkin bireyi olarak erkeğe, yöntemsel yaklaşım olarak ifade edilebilecek iki tarz öneri biçimi sunar. Bu metodik tavırda hem maddi dünyaya hem de metafizik aleme dönük, erkeği aktif hale getiren, sorumluluk bilincini eylem aşamasına geçirmesi konusunda teşvik edici ve sürükleyici ifadeler vardır. Metafizik tavır, erkeğin yaratıcısı ile iletişimidir. Bu iletişim, manevi desteği ifade eden ve ona ruhsal yardımı vadeden ve göstereceği çift yönlü çabanın ilk yönüne karşılık gelir. Bu da "dua"dır. Bunun için Kur'an, erkeğin yapacağı ilk iş olarak, Allah'tan "iyi eş ve iyi çocuk" için talepte bulunmasını, dolayısıyla görev ve sorumluluklarını yerine getirme konusunda ilahi yardımı talep etmesini telkin eder.¹⁷⁶ Sonrasında, duayı tamamlayıcı nitelikte olmak üzere Kur'an, erkeğe, aile bireylerinin inanç konusunda peygamberin tevhid sorumluluğuna benzer biçimde, aile bireylerinin tevhidin gerektirdiği teorik ve pratik gereklilikleri için gerekli çabayı göstermesini, ölüm sonrası yaşamın "azab"la ifade edilen sıkıntılarından korunmak için tedbirler almasını öğütler.¹⁷⁷ Bu anlamda Kur'an, sözgelimi peygamberin şahsında ailenin erkek bireyinden, başta namazda devamlılık olmak üzere¹⁷⁸ ibadetlerin yerine getirilmesinde hassasiyeti vurgular.

Maddi dünyaya dönük önerilerde ise, ailenin, karı koca ve çocuklarla birlikte günlük hayatın streslerinden uzak, sevgi, şefkat, merhamet, huzur, ilgi ve mutluluk gibi psikolojik olguların yaşandığı kutsal bir mekan olduğu hatırlatılır. Fiziksel ve cinsel gereksinimlerin de bu ortamda sağlandığı, eşlerin de bunun için var edildiği vurgulanır.¹⁷⁹ Ailenin nafakasını temin erkeğin sorumluluğunda olduğu için Kur'an, onun nafakayı

¹⁷⁶ El-Furkan, 25/74.

¹⁷⁷ et-Tahrim, 66/6.

¹⁷⁸ Tâ-ha, 20/132.

¹⁷⁹ bk. er-Rum, 30/21; el-Bakara, 2/222-223.

temin edebilmesi için çalışmasını tavsiye eder.¹⁸⁰ Öyle ki, Kur'an'a göre yılların sayısı ve vakitlerin hesabı, çalışma ve dinlenme zamanı olan gündüz ve geceyle bağlantılıdır.¹⁸¹

Bununla birlikte sosyal yaşamın farklı alanlarına ilişkin, inananlarına Hz. Peygamber kadar detaylı bilgiler veren, tavsiyelerde bulunan hatta yer yer sert ifadelerle uyarılarda bulunan başka bir peygamber yoktur. Aile kurumu bunların başında gelir. O, bu telkinleri yaparken öncelikle kendisi, söylediklerine ilişkin pozisyonunu belirler, söyledikleri ile düşünce ve eylemleri tutarlıdır. Hiçbir peygamberin inananlarına olmadığı kadar Hz. Peygamberin ümmeti için aile olgusunda olduğu gibi yaşamın her alanında model olduğu bir tavır ve tutumlar sistemi vardır. Kur'an'ı yorumlar nitelikte olduğu söylenebilecek bu sistem, İslam dininin inananları tarafından teorik, pratik ve sosyolojik ifadesinde çok büyük bir avantaj sağlarken, aynı zamanda düşünsel ve eylemsel bütünlüğü de destekler. "Sünnet" olgusu bu anlamda bu model oluşun terminolojideki karşılığıdır.

Nitekim aile üyelerinin birbirlerine karşı görev ve yükümlülükleri Hz. peygamber tarafından da sünnet metoduyla bildirilir. İlk olarak o da, diğer peygamber davranışlarında olduğu gibi, ailenin psikolojik yönünü vurgular ve ailenin kadın üyesi üzerinde hassasiyetle durur, şiddete asla müsamahası yoktur.¹⁸² Kadınların çok hassas ve narin yapıda olduklarından onlara karşı davranışlarda dikkatli olunmasını tavsiye eder.¹⁸³ Bununla birlikte Hz. peygamberin aile bireyi olarak kadın vurgusu, ona gösterilecek sevgi, şefkat ve merhamet duyguları ile birlikte kadın, aile içinde ruh alemi hoşnut tutulacak varlıktır; bu erkeğe düşen görevdir. Bu anlamda kadın, bir dünya nime-tidir; kadına olan davranış güzelliğiyle birey, insan oluşunu

¹⁸⁰ bk. en-Nebe', 78/9-11.

¹⁸¹ bk. el-isra, 17/12.

¹⁸² ez-Zebidi, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı*, 11/218; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Madve Yayınları, 1996), 5/60.

¹⁸³ ez-Zebidi, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı*, 5/95.

farkeder.¹⁸⁴ Kur'an'ın, aile bireylerini maddi ve metafizik aleme ilişkin korunmasına yönelik tavsiye ve uyarılarını peygamber de dillendirir. Hz. peygamber, aile fertleri için çalışan ailenin erkek bireyinin “Allah yolunda” olduğunu ifade etmek suretiyle eylemi yüceltir.¹⁸⁵ Şu hadisin ise, erkeğin ve diğer aile üyesi olarak kadının görev ve sorumlulukları konusunda üzerine düşenleri “erk” bağlamında çok net bir biçimde özetlediği söylenebilir: *“Hepiniz çobansınız ve hepiniz mahiyetinizde bulunanlardan sorumlusunuz; devlet başkanı bir koruyucudur. Aile reisi ev halkının koruyucuyudur. Kadın da kocasının evi ve çocukları üzerinde koruyucudur. Hülasa hepiniz bir koruyucusunuz ve her biriniz koruduklarınızdan sorumlusunuz.”*¹⁸⁶

Hz. Peygamber, erkeğin, erk bağlamı bir diğer sorumluluğunu ise, ailede çocuğa edep, terbiye ve ahlak ölçülerinin öğretilerek onun sosyalleşmesine yardımcı olmak, böylelikle diğer dünyaya da hazırlıklı olmasını sağlamak olarak vurgular. Nitekim insanların bir çocukta aradıkları en güzel özelliğin edep ve terbiye olduğunu vurgular ve şunu söyler: *“Kim üç kız veya üç kız kardeş veya iki kız kardeş veya iki kız yetiştirir, terbiye ve edeplerini eksik etmez, onlara iyi davranır ve evlendirirse cenneti hak etmiştir.”*¹⁸⁷ Aynı şekilde, sosyal hayatın davranış kalıplarını belirleyen bir diğer unsuru olan adab-ı muâşeret de Hz. Peygamberin radarındadır, bu konunun çocukların eğitiminin bir parçası olması gerektiğini de davranışlarıyla vurgular.¹⁸⁸ Peygamberin aile bireyi olarak erk bağlamı sorumluluğuna karşılık, bu erkin ailenin diğer üyeleri tarafından doğru anlaşılacak, sorumluluklarını yerine getirme konusunda peygamber ailesinin eşsiz bir konumu vardır. Eşi Hatice ile birlikte

¹⁸⁴ Ebu Zekerîyya Muhyiddin Bin Şeref En-Nevevi, *Riyazü's-Salihîn Tercüme ve Şerhi I-V*, çev. İhsan Özkes (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), 2/160, 163.

¹⁸⁵ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 2/514.

¹⁸⁶ Dârimî, Sünenü'd-Dârimî, 5/89.

¹⁸⁷ Canan, *Kütüb-i Sitte*, 2/495.

¹⁸⁸ Nevevi, *Riyazü's-Salihîn*, 2/196.

Ali ve Fatıma'nın gerek ilk inananlar ve ilk cemaatin üyeleri olarak ona her konuda olağanüstü destek vermeleri; gerekse Hatice'nin eş olarak peygamberlik öncesinde gösterdiği engin hoşgörü ile birlikte, peygamberlik sonrasında sergilediği üstün fedakarlık, peygamber ailesi için erkin işlevinin aile üyeleri tarafından tam anlamıyla karşılık bulmasıdır.

2. Peygamberin Din Kuruculuğu Ve Toplum

Kutsalla kurulan bağ anlamıyla din, ilk etapta peygamberin şahsında yaşanan bir vakıadır. Çünkü dinin özünü oluşturan inanç, teori ve pratikte her şeyden önce sübjektif bir özellik taşımaktadır. Kutsalın insanla olan irtibatının özü, dini terminolojide Allah-peygamber-insan üçgeninde gerçekleşen vahiy olarak adlandırılan kutsal iletiyle gerçekleşir. Peygamberin vahyin içeriğini insanlara aktarma ve yorumlama işi de tebliğdir. Tebliğe konu olan dinsel gerçekler, başlangıçta sadece peygamberlerle sınırlı iken, daha sonra geniş kitlelere yayılarak genişler ve etrafında topladığı müminlerle objektiflik özelliği kazanır. Toplumsal bir olgu ve sosyal bir gerçeklik olan din, tebliğ süreci içerisinde kendisine inanan insanların varlığıyla kurumsallaşır. Peygamber ise kaynaktan aldığı esasları aktaran ve üyelerinin kendi etrafında birleştiği ve bağlandığı merkezi bir konumdadır. Bu anlamda o, bireysel plandaki sübjektif dinin objektifleşmesiyle birlikte din kurucusu olarak sosyal bir olgunun kurumsallaşmasında önemli bir rol oynar. Kurduğu yeni din ise kendi içinde somut ve soyut bir içeriğe sahiptir. Bu, peygamberlerin din kuruculuğu kimliğinde önemli bir araçtır. Freyer'a göre,¹⁸⁹ din kuruculuğu işlevinin olgunlaşmasında etrafında ortaya çıkan çok dar, çok küçük grubun önemi büyüktür. Bu grup, dinden doğan grupların ilk ve asıl şeklidir; çünkü tamamen ya da kısmen din kurucusunun bunlar üzerinde doğrudan etkide bulunması sonucunda meydana gelir. Aynı şekilde dini kurucularının hayatlarının belirli bir noktasında "öğrenciler" de oluşmaya başlar. İlk öğrenci halkası da oldukça

¹⁸⁹ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 50-51.

dar ve birbirine bağlı inananlardan oluşur. Bunlar içerisinde din kurucusunun gözdesi olan bireyler vardır.

a. Dini Tecrübenin İfade Şekilleri

Kutsal inanç esaslarını takip eden ve o esaslar çerçevesinde değişik dinsel ayinleri ve ritüelleri icra eden insanların birliğinde dini tecrübe kavramının açılımını oluşturur. Birden fazla insanın paylaştığı aynı bir şeye inanç ve bunun paralelinde gerçekleştirilen ibadetler dini tecrübeye özgü eylemlerdir. Rudolf Otto, dini tecrübenin özgül, yani eşsiz olduğu kanısındadır. Otto, dini tecrübe konusuna yetkin bir çözümleme ile alışılmamış bir derinlik ve üstün değerde bir dini duyarlık kavramı getirir. Ahlak, estetik gibi tecrübelerle olan bağlantısına rağmen yine dini tecrübe, diğer tecrübe türlerinden ayrılır. Otto, bunun için Latince Tanrı gücü ve tanrısal anlamına gelen Numen ve Numineux terimlerini kullanır. Otto'ya göre din alanı kutsal alandır, başka bir deyişle, din alanı kutsalın kendisidir.¹⁹⁰ Bu anlamda dini tecrübe kutsala iman ve imanın tezahürleri vasıtasıyla kutsalla irtibat halinde olmaktadır.

Dini tecrübeyi kişinin, insan bütünlüğü ve insani görünüşlerinin ardında bulunan “kendi”nde, kutsal varlıkla doğrudan alışverişidir diye belirlemek mümkündür. Bu bakımdan dini tecrübe, bir yanıyla insanın, varlığın kendisiyle temasa gelebileceği varlık alanı görünüşleridir.¹⁹¹ Bir bakıma, onu insanın kutsal varlıkla bağ kurma durumu olarak nitelemekte bir yanlış yoktur. Glock, dini tecrübenin; tecrübi, ritüalist, ideolojik ve konsekansiyel boyutlarıyla dört yönde objektifleştğini belirtir. Sistematik din sosyolojisinin en yetkin isimlerinden Wach'ın ‘dini tecrübenin ifade şekilleri sınıflandırması ise üç'tür. Bunlar dini tecrübenin teorik anlatımı; inanç ya da doktrin; pratik anlatımı; ibadet ya da kült; ve Sosyolojik anlatımı; dini cemaat veya topluluk. Bu anlamda her din bazı inançlara dayanır. He-

¹⁹⁰ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi –Giriş-*, 106-107.

¹⁹¹ M. Rami Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı-Sosyolojik Bir Yaklaşım* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994), 16.

men hemen her dinde kaynağı tecrübe, sezgi, ilham ya da vahiy olan bir takım inançlar, tasavvurlar ve düşünceler vardır. Çünkü bu içerik ya da inançlar, o dine inanan bireylerin üzerine çıkarak onları birbirine bağlayan bir köprü görevi görür. Bu durum bireysel bilinçte ifadesini; ‘ben ve benimle birlikte bu dine mensup olanlar, filan inançlara inanıyoruz’ gibi bir anlamla bulur. Bu inanç din mensupları arasında inanılmayacak kadar büyük bir güce ve bağlayıcı bir etkiye sahiptir.¹⁹² Dini tecrübenin teorik anlatımına karşılık gelen bu anlatım, Taplamacıoğlu’na göre, ilk tecrübenin seziş, duyuş ve inanışında aranmalıdır. Bunlar inanç ve öğreti unsurlarını ihtiva eder. Ona göre, dini tecrübenin teorik anlatımı özel bir önem taşıyan üç konu etrafında döner. Bunlar, tanrı, dünya ve insandır.¹⁹³ Bununla birlikte dini tecrübenin itikat ya da inanç yönünü oluşturan bu boyut, dini tecrübenin bir bütün olarak ifadesi için tek başına yeterli değildir. Hiçbir dini sadece bazı tasavvurlar, düşünceler ve inanlar toplamından ibaret saymak mümkün değildir. Aksine her din bir duygu ve davranış meselesi olarak da ortaya çıkabilir. Bu durumda dinde mevcut olan ikinci yön söz konusu olmaktadır. O da, ibadet yani tapınmadır. Dinin biri teorik, ötekisi de pratik yönünü oluşturan bu iki ana unsur, gerçekte birbirinde ayrılmaz bir bütün teşkil eder. Gerçekte pratik, iman konularının ibadette uygulanışdır.¹⁹⁴ Bu anlamda din, çoğu zaman ibadet olarak tanımlanır. İbadet olayı olmadıkça bir dinin devam edebileceği kuşkuludur. Nitekim Mac Murray’ın düşüncesinde dini ritüel, birliği yaşatan araçtır.¹⁹⁵

Dini tecrübenin teorik ve pratik ifadesi, onun üçüncü boyutu olan sosyolojik yönüyle tamamlanır. Taplamacıoğlu’na göre din, her şeyden önce bireyi ilgilendiren bir olgu olsa da, aynı şekilde bireysel dinin “asıl” olduğunu öne süren bazı araştırmacılar varsa bile, gerçekte yasayan bir din, doğası gereği

¹⁹² Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 167-169.

¹⁹³ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi –Giriş-*, 108.

¹⁹⁴ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 174-175.

¹⁹⁵ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi –Giriş-*, 109-177-179.

sosyal ilişkiler kurmak ve sürdürmek zorundadır.¹⁹⁶ Çünkü din, bütün önemli dünyevi olaylara karşı takınılan tavırların toplamından oluşan oldukça zengin bir düşünce muhtevasına sahiptir. Bu anlamda din, belirli bir ruh getirir ve bütün aynı bir inanca sahip insanlar bu ruha iman edip onu paylaşırlar. Bu ruh, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde insanların hayatına etki eder. Böylece dinin birleştirici ya da cemaat oluşturan yönü zorunlu olarak belirir.¹⁹⁷ Bunun somut bir örneğini, yüksek dinlerde ilk etapta peygamberin tebliğ sürecinde gerek teori gerek ibadet konularını ortaklaşa paylaşan bir cemaatin ortaya çıkması oluşturur. Cemaat oluşumunun ise dinin fonksiyonuyla yakından bağlantısı vardır. Çünkü din, bireysel platformda insanlara tek tek nüfuz ederek onların temel problemlerine çözüm önerileri getirmekte ve her şeyden önce, bireyin en derinine kadar sirayet ederek, ruhun ihtiyaçlarını gidermeye çalışır.¹⁹⁸

aa. Dini Tecrübenin Teorik Boyutu

İlkel dinlerde dini tasavvurların içeriği somut, tasvire dayalı bazı unsurlardan oluşur. Yüksek dinlerde ise bu durumu ifade etmek için bir doktrin oluşmuştur.¹⁹⁹

Dini tecrübenin Kur'an bağlamında, bütün peygamberlerin tereddütsüz teorik birliği söz konusudur. Bu birlik, Allah ile ilgili olarak, “eşsiz olan, benzeri olmayan, yaratmada kendisinden başka hiçbir güce ihtiyacı olmayan, kendisinin yanında kendisine eş herhangi bir varlığın asla söz konusu olamayacağı, varlığı ezelden ebede devam eden, tüm varlığı yaratan ve kuşatan ve ölüm sonrasında yeniden diriltecek, olan” anlamlarını bütünüyle karşılayan ve bu niteliklerin tek sahibi olarak Allah’a tereddütsüz iman etmeyi anlatan “tevhid” kavramında ifadesini bulur. Bu yargılara Allah'ın sıfat ve isimlerine ilişkin Kur'an

¹⁹⁶ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi –Giriş-*, 179-178.

¹⁹⁷ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 37.

¹⁹⁸ Bayyığit, “Din’in Ferdi ve Sosyal Rolü üzerine Bir Genelleme”, 154-155.

¹⁹⁹ Freyer, *Din Sosyolojisi*, 32-33.

verilerini de dahil etmek gerekir. Bunlar insanları, “yalnızca benzeri ve ortağı olmayan Allah’a iman” etme noktasında biz-zat Allah’ın peygamberlerine vahyettikleridir. Bu anlamda Hz. Peygamberin, “üstün ahlaki tamamlamak için gönderildiği” ifadesi, onun, kendisinden önce gelmiş tüm peygamberlerin “tevhid” ilkesi etrafında yürüttükleri görev birliğinin gerçekte “iman ve ahlak” birliği olduğuna yönelik doktriner teklifi vurgulamasıdır. Kur’an’ın, Hz. Peygamberin iman tecrübesinde, “önce gönderilmiş peygamberlerin inanç uygulamalarının hala yürürlükte olmakla birlikte, bu yolun *hidayet* yolu olduğunu”²⁰⁰ bildirmesi ve böylece Hz. Peygambere gelen hüküm bildiren ayetlerle eski peygamberlerin peygamberliğine ilişkin tasvirlerin aynı önemi taşımasının²⁰¹ anlamı budur. Benzer biçimde Kur’an’ın, İbrahim ve diğer bazı peygamberlerin doğru inanç esaslarına davet eden önderler olduğu ve sonraki nesil peygamberlerinin de bu önderlerin izinde olduklarına²⁰² ilişkin verdiği bilgi de bu “iman birliği”ne dönüktür.

Bununla birlikte peygamber dönemlerinin özelliklerine ilişkin yaptığımız ayırımı, peygamberlerin tevhid çabalarında teorik kodlamanın niteliğini öne çıkaran biçimine ilişkin de yapma imkanı vardır. Buna göre, *ilk dönem* peygamberlerinin tevhid vurgusu daha çok, toplumlarını politeizme ve pagan kültüre karşı uyarmaları üzerine bina edilebilir. Çağrının konusu, “putların terkedilmesi ve tanrı olarak yalnızca Allah’ın kabul edilmesi”dir. *Orta dönem*in ilk peygamberi olan İbrahim’le birlikte bu teorik birlik, sonraki peygamberleri de içerecek biçimde ilk kez formüle edilir ve İbrahim dininin inanç kodları, şirk unsurlarını tamamen reddeden ve yaratıcının ilahlık özelliklerini vurgulayan “tevhid” ilkelerinin merkezi konumda olduğu²⁰³ “hanif” kavramıyla ifade edilir.²⁰⁴ Peygamberliğin *son*

²⁰⁰ el-En’âm, 6/90.

²⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/873.

²⁰² el-Enbiyâ, 21/72-73.

²⁰³ eş-Şuarâ, 26/77-82.

²⁰⁴ bk. el-Bakara, 2/135.

döneminde ise, Hz. İsa'nın tevhid vurgusu,²⁰⁵ İslam dini ile birlikte “kelime-i tevhid” terkibiyle sistematik bir söyleme erişir. Bir başka deyişle İslam dini, teoride, inananlarından inanç kategorilerinin her basamağına, iç dünyalarında tam bir tatmin oluşu, kuşku duymazlığı, yani “kalben tasdik”i zorunlu tutar. Kelime-i tevhid, “*La ilahe İllallah, Muhammediün Resûlullah*” yargısı ile formüle edilir. Tevhidin nirengi noktası ise “gayb”a imandır. Gayb, duyularla bilinmesi mümkün olmayandır. Gayba iman, imanın dolayısıyla tevhid tasavvurunun özüdür. Dolayısıyla gayba iman, gerçekte “kayıtsız şartsız” bir imanı temsil eder; aynı şekilde ilahi hakimiyetin inanan birey üzerindeki tezahürüdür. Bir başka anlatımla tevhid orijinli teorinin özü, tebliğ’in içerdiği prensiplerin inanan tarafından kabul edilmesi, inananın Allah’a kalbin tasdik edişiyile birlikte tam teslimiyeti ve dinin toplumda göreceği işlevin teorisiidir.²⁰⁶ Kalben tasdik zorunlu olduğu konular ise, İslam peygamberi tarafından “amentü prensipleri” olarak tanımlanır.

ab. Dini Tecrübenin Pratik Boyutu

Hanif, tevhid temelinde inşa edilmiş bir inanç biçimi olarak aynı zamanda iki farklı inanç arasındaki ayırımın sembolüdür; hanif, her anlamda tek olan varlığa yöneliştir. İbrahim’le birlikte, tevhid kavramının formülasyonu, “tanrısallıkta tekliği, tüm şirk unsurlarının teorik ve pratik gerekliliklerinin terk edilerek, bütün bir hayatı her yönüyle kapsayan, tek olan, her şeye gücü yeten, öldüren, öldükten sonra tekrar diriltecek olan Allah’a özgü kılmak”²⁰⁷ olarak ifade edilir. Dini tecrübeye doktriner boyut, inanç kodlarının içselleştirilerek her zerresiyle ilgili kalbin tatmin ve ikna oluşunu temsil eder. İçselleştirilmiş olan bu semboller dizisi, öncesinde sahip olunan tüm inanç bağlantılarından küçük bir miktarına dahi yer vermeksizin

²⁰⁵ Meryem, 19/22-30.

²⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. El Buhârî, Câmiu’s-Sahîh, I-II (İstanbul: Mektebü’l-İslamiyye, 1981), İman 37.

²⁰⁷ bk. İbrahim, 14/37.

tamamen kopuşu ve bu yeni formülasyona yürekten inanmayı ve bağlanmayı gerektirir. Bununla birlikte bu bağlılığı ve bu doktriner sistemin kalıcılığını ve istikrarını sağlayacak olan unsurlara ihtiyaç vardır. Bu unsurlar ise, dini tecrübenin teorik kodlarının kalıcılığında esas rolü oynayacak olan dinsel pratikler, ritüeller, törenler, bayramlar ve ibadetlerdir. Kuşkusuz bunlar olmazsa dini tecrübenin teorik temeline ilişkin kalıcılık ve düzeni simgeleyen sistemin olması da mümkün değildir.

Bu nedenle Kur'an'ın, ilk dönem peygamberlerle başlayan tevhid vurgusunu mutlak surette bir ibadetin izlediği görülür. Bir başka deyişle, dini tecrübeye teorinin pratikle desteklenmesi ve birlikte bir “tapınma ya da kulluk” sistemi oluşturmaları zorunludur. Bu anlamda Kur'an, hemen hemen tüm peygamber tecrübelerinde öncelikli olan ortak bir ibadetten ve bu ibadetin pratize edileceği kutsal bir mekandan söz eder. Bu ibadet “namaz”dır. Çünkü namaz, bu kutsal yönelişin hem duysal hem iradi hem de pratik yönlerini tümüyle kapsar. Namaz hemen hemen tüm peygamber pratiklerinin ortak noktasıdır.²⁰⁸ Aynı şekilde oruç da, bireyin, tanrısıyla kurduğu teorik bağın pratik aşamaya taşınması ve böylelikle teorinin zorunlu kıldığı inanç konularının tecrübe edilmesidir. Namaz ve oruçta, “bireysel” bir törpülenme, bireyin iç dünyasını gözden geçirmesi ve insanın insanlığını zedeleyici davranışlarını dizginlemede bir kontrol mekanizması devreye girer. Aynı şekilde, bu pratiklerde nefsin terbiye edecek, nefsin heva ve hevesini kırıci ve azgınlıklarını törpüleyici unsurlar vardır. Böylece birey, imanın teoride kendisine sunduğu bu sisteme girmenin zorunlu koşullarını pekiştirmekle o sistemin gerekli gördüğü samimiyeti ve sadakati de göstermiş olur. Bu süreç aynı zamanda bireyin cemaat içerisinde düşünce ve davranışlarını belirli ölçüde düzenlemesi ve cemaat ve toplum normlarını içselleştirmesi için de önemli bir hazırlık evresidir.

Dini tecrübenin pratikleri olarak namaz ve orucun, maddi

²⁰⁸ bk. Meryem, 19/55, 31; Hûd, 11/87; Tâ-hâ, 20/14-15; el-Bakara, 2/83; İbrahim, 14/37.

ve manevi işlevlerinin ve yükümlülüklerinin bireyselliğine rağmen, zekat, hac gibi ibadetlerin toplumsallığı çağrıştırdığı ve cemaatin ya da toplumun bütününe dönük olduğu görülmektedir. Bu ibadet ve ritüeller, ibadet özellikleri yanı sıra aynı zamanda dini tecrübenin üçüncü boyutu olan cemaatleşme için de bir giriş niteliğindedir ve cemaat oluşumunun başlangıç aşamasını teşkil eder. Çünkü bu ibadet bütünlüğü ile bireyler bir araya gelmekte, ibadetler birlikte yapılmakta, topluluk birlikteliği sağlanmakta, daha da önemlisi, kurban ve zekat gibi ibadetlerle de sosyal dayanışmayı sağlayıcı unsurlar oluşmaktadır. Aynı zamanda dini tecrübenin pratik yönünde, emredilen ve yasaklanan davranışların özelde inananlar cemaatinin genelde toplumun sosyal yaşamını düzenleyici normlar içerdiği görülür. Zekat, birçok peygamberin ibadetleri düzenleyen yükümlülükler sisteminde yer aldığı gibi,²⁰⁹ hac da, tüm zaman ve mekanları kuşatacak ve zamanda ve mekanda birlik sağlayacak biçimde an'ın öncesindeki ve sonrasındaki tüm inananların bir araya gelmesiyle oluşacak bütünlüğün sembolü olarak, İbrahim ve İsmail'den İslam'a kadar uzanır.²¹⁰

Durkheim'ın olumlu olumsuz ibadet ayırımında öngördüğü, olumsuz ibadetin olumlu ibadet için bir hazırlık aşaması oluşturduğu ve kirlerden ve profan yaşamdan sıyrılmanın dini hayata giriş için ön koşul olduğu yönündeki yaklaşımı ile Kur'an'ın iman-ibadet ikiliğindeki mantığın örtüşmediği de söylenebilir. Durkheim'a göre, bu davranışlar daha çok yasaklardan oluşur. Bunlar kutsal olan şeylerin türlerini birbirinden ayıran yasaklar değil, kutsalla profan olan tüm nesneleri ayıran yasaklardır. Bundan dolayı, doğrudan kutsal kavramından doğarlar, onu ifade etmeye ve eylem alanına aktarmaya hizmet ederler. Bu nedenle gerçek bir ibadet için gerekli olan malzeme tedarik ederler. Bu ibadet diğer bütün ibadetlerini temeli oluşturur; çünkü emrettiği hareket bir inananın kutsal şeylerle

²⁰⁹ bk. Meryem 19/31, 55; el-Bakara, 2/83; en-Nisâ, 77, 163; el-Mâide, 12,55; el-Arâf, 156; et-Tevbe, 5, 11, 18, 60; el-Enbiya, 73; el-Hac, 41.

²¹⁰ bk. el-Bakara, 2/125,189, 196-200; el-Mâide, 5/97; el-Hac, 22/ 237.

ilişkilerinde hiçbir zaman taviz vermeyeceği hareketlerdendir. Durkheim buna “olumsuz ibadet” ismini verir.²¹¹ Bu tip bir ayırmada Kur’an açısından ibadet içerisinde kendi arasında olumlu olumsuz ayırımı da söz konusu olmaz. Bunun için doktrin boyutunda tevhid ilkesinin bireyce samimi bir biçimde yerine getirilmesi ibadetlerin icrası için yeterlidir. Bu ayırım ancak kimi ibadetleri yapabilmek için belli bir temizliğin zorunlu ve kimi yasak eylemlerde bulunmamanın şart olduğu durumlarda söz konusu edilebilir. Namazın “abdest” şartına,²¹² namazla birlikte hemen hemen diğer tüm ibadetlerin yerine getirilebilmenin “gusül” şartına bağlı olduğu gibi. Bununla birlikte, bazı yasak eylemler de ibadetin yerine getirilmesine engeldir. Sözgelimi içkinin doğal sonucu olarak sarhoşluk haline neden olması dolayısıyla birey, bu eylemin bilinçte meydana getirdiği geçici etkisi ortadan kalkıncaya kadar namaz ibadetini yerine getiremez.²¹³

Bununla birlikte, Aristo’dan bu yana filozofların idrak kategorileri olarak adlandırdıkları ve Durkheim’ın yargıların temelinde bütün düşünce hayatına hakim olduğunu söylediği ana kavramlardan biri olan nedensellik ilkesi²¹⁴ etrafında bu durumu açıklayabilecek iki önemli belirleyicinin öne çıktığı söylenebilir. İlk olarak her şeyden önce, ibadetlerde ve davranışlarda “Allah’a karşı samimiyet ve içtenlik anlamına gelen takva”nın sergilenebileceği en özel anların bu ibadetler olduğu belirtilmelidir. İbadetlerin ön koşulu olan hazırlık davranışları ile yasak fiillerin ibadetlerle bir arada bulunamayışının takva ile ilgisi de böylelikle ifade edilmiş olur. Bu ibadetlerin her biri, sırf birey davranışları olarak görülemeyeceği gibi, aksine bu ibadetler, icra anındaki yöneliş hazzını ve öncesinde tüm yasak eylemlerden arınmışlığı gerektirdiğinden bir “toplum ahlakı” oluşturma işlevi görürler. Bir başka deyişle, yalnızca belli bir

²¹¹ Durkheim, *The Elementary Forms*, 306.

²¹² el-Mâide, 5/6.

²¹³ en-Nisa, 4/43.

²¹⁴ Durkheim, *The Elementary Forms*, 8.

inananlar topluluğu ile sınırlı olmadan, toplumun tüm üyelerini kuşatacak şekilde bir ahlaki bilinç oluşumuna temel oluşturlar. Bu da, bu takva davranışlarının topluma ve toplum davranışlarına yansıyan yönünü ifade eden ikinci belirleyicidir.

Bu anlamda bütün bu yasaklar sistemini her şeyden önce bir “takva” konusu olarak görmek esastır. İlkel dinlerin aksine yüksek dinlerde toplum tasavvurunun takva eksenini etrafında bir sorumluluk bilinci geliştirebileceğini düşünmek yadsınacak bir şey değildir. Nitekim Kur'an'ın, ilk dönem peygamber toplumlarının yasaklar, detaylı emirler ve toplumsal birliği çağrıştıracak cemaat davranışlarından daha çok şirk ve tevhid mücadelesinin ağır bastığı bir söylemi vardır. Bununla birlikte yüksek dinler, daha komplike, girift ve entelektüel düzeyi daha yüksek düşünceleri ve davranışları ortaya çıkarabilecek kapasitededirler. Nitekim Yahudilere “her tür tırnaklı hayvanın yasak edilmesinde, sığır ve koyunun da iç yağlarının haram kılınışında”,²¹⁵ ya da Kur'an'ın “leşi, kanı, domuz etini, Allahtan başkası adına kesilen hayvanları haram kılmasında”²¹⁶ olduğu gibi, bazı emir ve yasaklarda takva bağlamı, yapılacak her sosyolojik yaklaşımı öncelidir. Çünkü inananın bilincinde takva, bireysel ya da toplumsal hiçbir hesabı dikkate almaksızın yalnızca ilahi onayı ve hoşnut etmeyi esas alır. Bununla birlikte toplumsal işlevi olmayan bir ibadet sisteminden bahsetmek de söz konusu değildir. İkinci dönem Yahudilik ile son dönem Hristiyanlık ve Müslümanlığın emir ve yasaklar bileşiminde ifade edilen en temel ibadetlerinin de bireysellikten çok daha fazla toplumsallık içerdiği ve toplum hayatına dokunmayı amaçladığı görülebilir. Bu durumda ibadetler bileşiminin en belirgin özelliğinin de “toplumsal işlevsellik” olduğu söylenebilir.

Öncelikle toplumsal davranışlarda bireyin kendisine avantaj sağlamak suretiyle diğer bireyleri dezavantajlı duruma düşürmek ve ekonomik gücünü, orantısız bir biçimde diğerleri

²¹⁵ En-Nahl, 16/115.

²¹⁶ bk. el-En'âm, 6/146.

üzerinden yeniden güç devşirmek ve fiyat istikrarsızlığı yaratmak suretiyle alım gücünü düşürerek ekonomi üzerinde tek yanlı baskı kurmaya dönük davranışlar men edilir; hırsızlık ve faiz örneğinde olduğu gibi. Zekat, kurban ve ticari yaşamın toplumun her kategorisi için maddi menfaatler sağlayan meşru ve yapıcı, birleştirici özelliklerine rağmen, hırsızlık ve faiz eylemlerinden dolayı Yahudilerin haksız yere başkalarının mallarını yemeleri yasaklanmıştır.²¹⁷ Öyle ki Kur'an, faiz alıp vermemeyi, metaforik olarak "Allah'a ve peygambere karşı savaş açmak" olarak görür.²¹⁸ İkincisi, sarhoş edici niteliğe sahip olan içki ve kumar gibi, öncelikle aile birimi başta olmak üzere sosyal hayatın tüm kategorilerini ve toplumsal düzeni ve işleyişi bozacak, insanlar arasında düşmanlığa ve haksız kazanca sebebiyet verecek davranışlar da yasaklar sisteminin kapsamındadır.²¹⁹ Üçüncü olarak, insanları kandırmaya ve aldatmaya yönelik olan, böylelikle de toplumda gerçeklikten ve doğruluktan uzak, "sahte" ve "kaypak" bir kültürün oluşmasına neden olacak şekilde sarf edilen sözler, yani yalan sözler de haram kılınırken²²⁰; yaşamı sahte izler, sahte görünüm ve sanal ve düzmece hazlar üzerinde resmeden ve "insanlar arasına nifak ve şer tohumları eken" büyü ve sihir de²²¹ toplumsal yaşamı olumsuz yönde etkilemesi nedeniyle yasaklanır. Dördüncü olarak, haramlık sisteminde, doğrudan bireye ve aileye dokunan ve bireysel ve toplumsal varoluşu, devamlılığı ve istikrarı tehdit eden, hatta baltalayan "zina" eylemi vardır. Zinanın yasak edilmesini, bireyin onuru ile birlikte, neslin ve ailenin korunmasının önemi ile özdeşleştirmekte bir sakınca yoktur.

İnsan evrende zaman ve mekan olmak üzere iki temel boyutta yaşar. İnsan ve toplum hayatının tüm değerleri bu iki temel boyutun dışında düşünülemez. Bu anlamda insanın kutsalla olan ilişkisi de zaman veya mekan boyutunda ya da her

²¹⁷ bk. en-Nisa, 4/160-161; el-Mâide, 5/378.

²¹⁸ bk. el-Bakara, 2/278-279.

²¹⁹ bk. el-Mâide, 5/90.

²²⁰ bk. el-Hac, 22/30.

²²¹ bk. el-Felak, 113/4.

ikisinde birden gerçekleşir. İnanan da, bulunduğu zamana ve mekana bağlı olarak, kutsalla bu kavramların dışında değil, aksine bu kavramların etrafında ilişkide bulunur. Böylece insanın kutsalla “daha yakın” ilişkiye girdiği ya da kutsalın, kendisini insana daha fazla hissettirdiği bu zaman dilimine ya da mekana kutsal zaman veya kutsal mekan denir. İslam terminolojisinde bu tür mekan ve zaman için daha çok “mübarek” kelimesi kullanılır.²²² Bütün dinlerin, insanların çok önemseddiği kutsal kabul edilen bazı durumlar vardır. İnsanlar arasında daha seçkin insanların olması gibi, mekan ve zaman açısından da daha özel ve kutsal mekanlar ve zamanlar söz konusudur.²²³ İlksel toplumlar, kutsal zaman ya da mekan anlayışını, profan hayattan kesin çizgilerle ayırırken, gerçekte kutsal ve profana kendi yaşam tecrübeleri ile önem atfederler. Çünkü profana bakışla kutsal olarak tasavvur ettikleri zaman ya da mekan, yine kendi ölçü ve tasavvurları ile kolektif bilincin üretimidir. Oysa İslam inancında zamanın ya da mekanın hatta diğer tüm nesnelerin kutsallığına ilişkin ölçüyü ve tanımı belirleyen Kur'an'dır.

Cuma namazı, İslam'ın önem verdiği özel bir güne özgüdür ve her ne olursa olsun dünya yaşamına dönük işler bırakılarak o gün, o saatte Allah'a karşı özel bir görev olarak icra edilmesi emredilir.²²⁴ İslam inancında günlük namaz ise vakitleri belli olmak üzere²²⁵ günün beş vaktine bölünür. Her vakitte namazın nasıl kılınacağı da belirlenmiştir. Kadir gecesine, “Kur'an'ın indiriliş gecesini” olarak son derece büyük bir önem atfedilir.²²⁶ Bunun gibi Ramazan ayı, ilahi bir emir olarak “oruç ayı”²²⁷, hac

²²² Ahmet Güç, “Kuranda Kutsallık Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 251.

²²³ Saffet Sancaklı, “Hadisler Kapsamında ‘Mübarek Zaman’ Kavramının Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar-2017), 40.

²²⁴ el-Cum'a, 62/9.

²²⁵ en-Nisa, 4/103; er-Rum, 30/17-18; el-İsrâ, 17/78; Hud, 11/118.

²²⁶ el-Kadir, 97/1-5.

²²⁷ el-Bakara, 2/183-184.

da, yıllık bir ritüel olarak emredilmiş bir ibadettir.²²⁸ İşte bu durum, İslam ibadet sisteminde kutsal zamanla profan zaman arasında öngörölmüş bir ayırım gibi görünmektedir. Durkheim’a borçlu olduğumuz iki zıt kavram olarak kutsal ile profan ayırımı, “kutsal”ı ve “din dışı”nı ifade eden “zaman dilimleri”ni de içerir. Söz konusu zaman dilimleri, yılın belirli dönemlerine karşılık geldiği gibi, ayları, mevsimleri ya da günleri ve geceleri de kapsayabilir. Ama her durumda periyodik olarak yapılan bir ritüelin belirli bir zaman diliminde gerçekleşmiş olması esastır. Bu anlar kutsal iken, bu anın dışında kalan zaman diliminin profan yani din dışı olup olmadığı ve Kur’an’ın ibadet uygulamaları için zaman düzenlemesinin bu ayırma uyduğunu söylemenin isabetli olup olmadığı tartışılabilir.

Kanaatimizce Kur’an terminolojisinde zamanın kutsal an olarak önemsenmesi ve vurgulanması imkânına rağmen, bu zamanların dışında kalan zaman dilimi tam anlamıyla profan değildir. Bu bağlamda “Dehr’e sövmeyiniz, çünkü dehr Allah’tan başkası değildir” hadisi, Kur’an’ın “zaman” kavramı için belirlediği kutsallığın derecesine ve niteliğine ışık tutar. Bu anlamda Kur’an açısından zamanın kutsallığı, evrenin yaratıcı kudreti olarak Allah’ın, aynı zamanda evrenin en göz alıcı unsurlarından biri olarak zamanın da yaratıcısı olması nedeniyle dir. Zamanın kutsallığı vurgusunun, cahiliye Arap toplumunda insanların kainatta olup biten her olayın yaratıcısı olarak zamanı görmeleri, bu anlayışın sonucu olarak da başlarına gelen bela ve musibetlerden zamanı sorumlu tutmuş olmalarıyla ilgilidir.²²⁹ Bu bağlamda İslam tasavvurunun zamana, yaratıcı iradenin özel bir eylemi ve boyutlarında gerçekleşen her tür kozmik olaya da bu iradenin tasarrufu ve gücünün bir tezahürü olarak baktığı söylenebilir. Öyleyse zaman, yaratıcısının kendisine yaptığı özel vurgu dolayısıyla kutsaldır; o halde Kur’an’ın,

²²⁸ el-Bakara, 2/196.

²²⁹ Abdullah Karahan, “Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid Ve Tetkiki”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 465-466.

kozmik dönem(ler) için kullandığı zamanın, evrenin yaratıcısının belirlediği evrene atfedilen kutsallığın, birey ve toplum tasavvuruna sunulmuş somut hali olduğu söylenebilir. Dolayısıyla diğer zamanların mutlak profan olduğunu söylemek de bu durumda zorlaşır. Sözelimi oruç için Ramazan ayı, cuma namazı için cuma günü, sabah namazı için fecr vakti gibi aylara, günlere ve günün bir anına denk gelen ve özellikli olarak vurgulanan zaman dilimleri, İslam inananları için gereği gibi idrak edilmesi halinde inanana misliyle mükafatın vadedildiği, inananların da kendileri adına büyük bir kazanç olduğu bilinciyle hassasiyetle gözettiği zamanlardır. Benzer biçimde Kur'an'ın, Allah nezdinde ayların sayısının on iki olduğunu bildiren ve bunlardan dördünün bu aylarda savaşılmaması ve huzurun bozulmaması adına “haram aylar” olarak nitelediği²³⁰ aylar da vardır. Bu aylarda savaşmak büyük bir günahtır ve bu aylara saygı gösterilmelidir.²³¹ Bu anlamda zamana bağlı ibadet, bayram ve ritüellerde, emir ve yasaklarda bireysel arayışlarla birlikte ve çok daha fazla toplumsal bütünlüğü, dayanışmayı ve huzuru sağlayıcı unsurları aramak gerektiği düşünülebilir. Nitekim bunların dışında kalan zaman kutsal olarak nitelenmese bile, kutsal zamanın dışında kalan “an”lar olarak serbestçe her tür davranışın sergilenebileceği, ilahi sorumsuzluk hissiyle kaygısızca davranılabileceği “profan” zamanlar değildir.

Kutsal zaman gibi, her dinin ya da inanç biçiminin mutlaka ibadet, ayin ve ritüellerinin icra edildiği kutsal bir mekanı vardır. Her kutsal mekanın, kutsalın görünürlüğüne çevresindeki kozmik ortamdan bir toprak parçasını özel bir hale getirme ve onu benzerlerinden ayırt etme etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirir. Bunun için esas olan, yönelme fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan yöndür. Yönsüzlüğün verdiği endişeyi ortadan kaldırmak için, mutlak bir işarete ihtiyaç vardır.²³² Bu açıdan uzayda bazı alanlar arasında bazen belli belir-

²³⁰ et-Tevbe, 9/36.

²³¹ el-Bakara, 2/217.

²³² Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara:

siz, bazen belirgin çizgilerle birbirinden ayrıldığı ve birbirine kontrollü geçişlerin söz konusu olduğu alanlar vardır. Bu alanlar kutsal mekan ya da mekanlardır. Bunlar, ibadetler, ayinler veya bayramların icrası esnasında ya da güzel şeylerin talebiyle birlikte şerlerden korunma isteği ifade edilirken, yüzlerin, yönün veya ellerin belirlenmiş, ayrıcalıklı konumu olan bir yere yoğunlukla sözler eşliğinde döndürüldüğü alanlardır. Dünyevi yaşamın noktalanıp, kutsal alanın başlangıcını da temsil eden bu konum, kutsal mekana yönelme ya da giriş pozisyonudur. Kutsal mekan, kozmik evrenin canlılar tarafından algılanabilen fiziksel ve duyuşsal bir alanına işaret edebileceği gibi metafiziksel, duyular ötesi bir alana da işaret edebilir.²³³ Kutsal mekanlar, zamana bağlı ibadet bütünlüğü ve niteliği içerisinde tanımlanabilir. Söz gelimi günlük ibadetlerin icrası ile daha uzun soluklu bir zamana bağlı ibadetlerin yerine getirilmesi farklı mekanları gerektirebilir.

İlk dönem ve kısmen orta dönem peygamber toplumlarının pagan inançlarını yansıtan pratiklerinin dağınık, sistemsiz ve genellikle doğal ortamlarında gereksinim duydukça yapılan ayin ve tapınmalarına karşılık, İbrahim'den bu yana peygamber toplumlarının ibadet ve törenlerinin daha ritmik, sistemli ve derli toplu kutsal mekanlarda yapıldığı söylenebilir. Bu anlamda, Kur'an'ın "Allah'ın adının anıldığı ibadethaneler"²³⁴ olarak ifade ettiği manastırlar, kiliseler, havralar ve cami ya da mescitler günlük ibadet mekanlarıdır. Kabe'nin, gerek İslam öncesi gerek İslam'dan sonra insanlar için yıllık hac ibadeti için kutsal mekan oluşu gibi, özellikle yüksek dinlerin kendine özgü mevsimsel ya da yıllara bölünmüş periyodik ibadetleri için farklı mekanları da vardır. Nitekim kutsalın İslam öncesinde de en önemli somut simgelerinden biri olarak Kabe, paganizmin çevresiyle birlikte kutsadığı ve merkezden çevreye yayılan

Gece Yayınları, 1991) 7.

²³³ Doğan, "Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri", 1111.

²³⁴ el-Hac, 22/40.

tabularla çevrili mahrem bir alan oluşturduğu çok önemli bir merkezdi. İnanç açısından çok önemli bir “yön” olan ve “Harem-i Mekke” ifadesi ile somutlaşmış olan Kabe’nin oluşturduğu tabusal sınırlar, zihinlerde yer edecek somut rakamlara karşılık geliyordu.²³⁵ Öyle ki Mekke’nin ve doğal olarak da Kabe’nin hakimi durumundaki Kureyşliler, bu değer bilincinde olarak, çevrede bulunan diğer mabetlere karşı bir üstünlük tavrındaydılar; kural gereği, hac mevsiminde dışarıdan gelen hacıların Kureyş’in kutsal kabul etmediği yerlerden gelmelerinden ötürü, mutlaka yenilenmeleri, temizlenerek kılık kıyafetini değiştirmeleri²³⁶ ve hac ritüelinin bitiminde ise normal yaşama dönmeleri gerekiyordu.

ac. Dini Tecrübenin Sosyolojik Boyutu

Dini tecrübenin teorik ve pratik anlatımı olan iman ve ibadetten sonra, bu inanç kodlarını ve uygulamalarını kolektif biçimde paylaşan inananlar, taşıdıkları ortak ruhun oluşturduğu bütünleşme hissiyatıyla dini tecrübenin üçüncü ifadesi olan cemaatleşmeyi gerçekleştirirler. Bir dinin müntesipleri inandıkları teorik değerlerle ve ritmik hale gelmiş eylemlerle bir topluluk oluştururlar. Bu durum, bireysel halde bulunan dinin sosyalleşmesi ve aynı bir dine inanan insanların nicel artışlarıyla orantılıdır. Kur’an ifadeleri, ilk, orta ve son dönem peygamber toplumlarının dini tecrübenin bu görüntüsüne karşılık gelen bir topluluk bilinci taşıdıkları ve dolayısıyla cemaatleştiklerini göstermektedir. Cemaatleşme, kimi durumlarda sayıları ancak küçük bir grup oluşturacak kadar az bir sayıyla ifade edilirken, kimi zaman dönemsel özellikler açısından oldukça yekün tutan kalabalıklara ulaşır. Örneğin ilk dönem peygamberi olan Nuh’un inananlar cemaati, birkaç on kişiden olu-

²³⁵ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, sad. Sadi Irmak (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 31.

²³⁶ Joseph Chelhod, “Introduction a la Sociologie de l’Islam, (Paris: 1958), 114-125”, akt. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960), 305.

şan,²³⁷ son derece az sayıda inanandan oluşmaktadır.²³⁸ Genel anlamda Ad kavminin peygamberi Hud'un öğretileri etrafında oluşan cemaat gibi,²³⁹ Semud'un peygamberi Salih'in cemaati de sınırlı sayıda inanandan oluşan küçük topluluklardır.²⁴⁰

Cemaat ya da inananlar kümesi, doğasında inanç esasları-na yönelik aynı teorik kodu paylaşmanın hazzıyla ve paylaşılan ortak hislerin oluşturduğu ruhsal ve manevi duygularla bir bütünlüğe doğru kendiliğinden yönelir. Kendilerini diğer grup ve kümelerden ayırt etmelerinin nedeni olan kolektif heyecanlar, aynı düşünceyi, aynı hisleri ve aynı coşkunluğu tecrübe etmelerinin nedenidir. Bununla birlikte dış dünyaya karşı ortak savunma ya da diğer karşıt gruplardan gelebilecek olası tehdit ve tehlikelere karşı birlikte göğüs germe veya sert tavırlara gösterilen ortak direnç, cemaatin oluşum sürecinin parametreleri olabilir. Aynı duygu ve hislerin paylaşılması somut ya da soyut reflekslerin de motivasyon kaynağıdır. Bir başka ifadeyle şu söylenebilir ki, mevcut düzenin etkin aktörleri tarafından herhangi bir değişim talebi olmamasına rağmen, onların dışında ve onlara rağmen ortaya çıkan ve çok hızlı gelişen aykırı söylem ve davranışlarla toplumda farklılık yaratan bu cemaatleşmeler, gerçekte hiçbir felsefi akımın ya da ideolojinin sahip olmadığı radikal bir köken üzerinde temellenmektedir.

Peygamberlerin ilk cemaatleri için de söylenebilecek olan söz konusu olguların mevcut topluluklara rahatsızlık veren tarafları da bu anlamda önemlidir. İlk olarak yeni cemaat, mevcut toplumun ya da topluluğun kendi şartları ve geleneksellikleri üzerinde inşa ettikleri toplumsal birliği bölmeye ve hatta yok etmeye dönük bir tehdit algısı oluşturur. Topluma hakim elit sınıflar tarafından özellikle gündeme alınan bu tehdit algısı, aynı zamanda bu sınıfların hakimiyet alanlarına büyük darbe vuracak, kurulu düzenin onlar lehine çıkar sağlayan

²³⁷ et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, 1/115.

²³⁸ bk. Hûd, 11/40.

²³⁹ bk. eş-Şuarâ, 26/124-126; Hûd, 11/50.

²⁴⁰ bk. el-Arâf, 7/73-75.

yapılarını yıkıma uğratacak ve hatta sistemi çökertecek alternatif bir yapının gelebileceğine dönük tehdit algılamalarını da içerir. İkinci olarak, yeni bir sosyal yapıyı inşa etme iddiasında olan ve cemaatleşmeyle belirgin hale gelen yeni söylem, yüzlerce yıldır atalarından devraldıkları toplumsal mirası da tehdit etmektedir. Yeni cemaatleşmenin ana doktrinine ve peygamberin şahsında tüm inananlara yönelmiş olan sert tavırlar, reddiyeler ve şiddete varan eylemler belki de en fazla bu tasavvur üzerinden dillendirilir. Çünkü ilk ve orta dönem peygamber toplumlarının geliştirdiği ortak dil, çoğunlukla “atalar”dan devralınan miras bağlamından üretilir. Atalar, Kur'an'ın ifadesi ile, düşünce ve davranışlarının yanlış ya da doğruluğuna, izledikleri yolun doğru olup olmadığına bakmaksızın²⁴¹ vaz geçemeyecekleri değerlerdir.

Orta dönem peygamberi İbrahim'in insanlığa yaptığı “hac çağrısı”nın²⁴² cemaatleşmenin niteliği açısından özel bir anlamının olduğu düşünülebilir. Bu çağrı, çağlar ötesi bir dönemden çağlar sonrasına yapılan “tevhid” etrafında birleşmeye ve bütünleşmeye dönük cemaatleşme, Kur'ani tabirle tek bir “ümme” olma çağrısıdır; tüm insanlığın tek bir kelime etrafında birleşerek tek bir cemaatin üyesi olmaları için yapılan evrensel bir çağrıdır. Hz. Peygamberin peygamberliğinin ve çağrısının da bu çağrının devamı niteliğinde tamamlayıcısı olduğu söylenebilir.

Orta dönem peygamberi Musa'nın ilk cemaati olarak İsrailoğulları, kendilerini firavundan kurtaran peygamberleri ile çetrefilli ilişkilerinde etnik bir karakter sergileyen ilginç cemaat özellikleri taşır. Bununla birlikte zamanla İbraniler ve yahudiler olarak bir “millet dini” etrafında milli bir cemaat oluşmuştur. Son dönem peygamberi İsa'nın ilk cemaati Havariler ise, peygamberlerinden sonra İsa'nın öğretilerini dört bir yana ulaştırmak suretiyle Hristiyanlık dininin çok geniş bir alanda yayılmasını sağlamışlardır. Daha sonra bu prensibin “misyo-

²⁴¹ el-Mâide, 5/104.

²⁴² el-Hac, 22/27.

ner”lik adıyla bıraktığı mirasla Hristiyanlık, bir “kilise” bütünlüğüyle evrensel bir cemaatleşmeyi gerçekleştirmiştir.

Yaşamı süresince, inananlarıyla önemli bir cemaatleşmenin gerçekleştiği dinin peygamberi, Hz. Muhammed’dir. Kısa sayılacak bir zamanda son derece muazzam bir inananlar topluluğuna önderlik etmiştir. Son dönem peygamberi olarak onun bu başarısında, dini tebliğin muhatabı ve din kurucusu açısından metafizik unsurlar, psikolojik değişkenler, özellikle sosyal kurumlarla bağlantılı olarak sergilenen sosyolojik yaklaşım, siyasal eğilimler gibi belirleyiciler somut göstergelerdir. İlk olarak, onun davetinin başarısını etkileyen en önemli faktörün “kutsal kitabın olağanüstü içeriği” olduğu düşünülebilir. İnsanların Kur’an-ı Kerim’in mucizevi niteliği konusunda tereddütlerinin olmayışı²⁴³ bu başarının anahtarlarından biridir. İkinci faktör, sosyolojik unsurlar içerir ve bu unsurlar yeni dinin getirdiği yeniliklerde aranmalıdır. Yeni din, insanlara kendilerine yeniden bakmaları ve kendilerini yeni dinin öğretileri doğrultusunda kontrol etmeleri için gerekçeler sunar. Toplumun insanlar için eşitlik, adalet gibi yüce değerler etrafında yeniden düzenlendiği görülür. İslam’ın eşitlik vurgusu, varlıksız devlet başkanı gibi görünür kanıtlarla birlikte insanlar üzerinde son derece etkili izler bırakır. Çünkü yeni din, insanların eşitliğinden bahsettiği zaman her bölgede ve yeryüzünün her tarafında sınıf nizamı hakimdir.²⁴⁴ İslam ise Arab’ın Acem’e, Acem’in Arab’a sosyal yaşamda üstünlüğünün olmadığından bahseder ve insanlar arasındaki eşitliğe dikkat çeker. Çok eski devirlerden miras alınan kölelik kurumu bile yeni dine anlamını, insani duygulara dayanan, düşkünlerin barındırıldığı, durumlarının düzeltildiği bir “ıslah evi” anlayışıyla bulur.²⁴⁵ Üçüncü faktör siyasal pratiklerle ve işlevlerle ifade edilebilir. Yeni din, adaletin, hükümsüz olduğu bir zamanda, adaletle sahip çıkar ve adaletin hakimiyetini ilan eder. Yeni bir yönetici tipi doğar;

²⁴³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/559.

²⁴⁴ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/567.

²⁴⁵ Hamidullah, a.g.e., C. 2, s. 692

yönetici kendisi için değil, insanlar için çalışmalıdır. Tebanın zenginliği idareci zenginliğinden bağımsız olmalı ve bu onun için sorun teşkil etmemelidir. Bu nedenle toplumda yöneticiden çok daha varlıklı insanlar vardır.²⁴⁶ Sözelimi yeni dinin kurucusu Hz. Peygamber, siyasal alanda bir yönetici olarak son derece sade, mütevazî ve toplumun yaşantısıyla, yaşam koşullarıyla ve insanların sosyal konumlarıyla barışık ve onlarla iç içedir.²⁴⁷

Dördüncü faktörün psikolojik eğilimler içerdiği söylenebilir. Yeni dinin peygamberi, İslam'ın geniş kitlelere yayılarak geniş bir inananlar topluluğu oluşturmak için tebliğ yönteminde muhatabı ve kendisi açısından insan psikolojisine yönelik bazı unsurları göz ardı etmez. Nitekim psikolojik bir gerçeklik olarak, tebliğe muhatap olanlar, bizzat içlerindeki duygu ve hislerle hareket edecek, psikolojik motiflerin etkisi altında kalacaklardır. Aynı şekilde insan olan yeni dinin tebliğcisi de benliğine sahip duygular ve ruhunda mevcut hislerin, psikolojik desenlerin etkisiyle hareket edecek, davetine intikal eden bu içteki özelliklere uygun davranışlar sonucu etkileyecektir.²⁴⁸ Bütün bu özelliklerin bir araya gelmesi, İslam inananlarının da çok kısa bir zamanda on binleri bulması, dolayısıyla da yeni dinin kabına sığmayacak ölçüde genişlemesiyle sonuçlanır. Bu da yeni dinin cemaatleşme başarısının düzeyini gösterir; nitekim bu cemaatleşme “ümme” kavramını doğurur.

b. Karizmatik Lider Olarak Peygamber

Dini liderin, taraftarları üzerinde kendi şahsiyeti aracılığı ile gösterdiği etkiyi ifade etmek üzere Max Weber karizma tabirini kullanır. “Karizma; bir kimsenin müstesna bir içsel ve manevi cezbe gücüyle donanımlı olması” anlamına gelir.²⁴⁹ Ruhun ve beden bu özel yeteneklere sahip olan insanlar, psikolojik,

²⁴⁶ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/567.

²⁴⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1077.

²⁴⁸ Ahmet Önkal, *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu* (Ankara: Esra Yayınları, 1997), 249, 325.

²⁴⁹ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 214.

fiziksel, ekonomik, ahlaki, dini, siyasi bunalım dönemlerinin doğal önderleridir. Onlardaki bu yeteneklerin sıradan insanlarda bulunmayan, doğaüstü yetenekler olduğuna inanılır.²⁵⁰ Doğal olarak karizma, çoğunlukla “karizmatik otorite” olarak tanımlanabilecek bir kişilik de inşa eder. Karizmatik otorite, insanüstü nitelikleri tanımlayan karizmaya sahip insanların bu karizma sayesinde elde ettikleri meşruiyeti ifade eder. Bu anlamda karizma sahibi insanlar, karizmanın önemli özelliklerinden biri olarak, meşruiyetlerine karizmanın duygulara hitap eden manevi yüceliklerine her hangi bir maddi beklenti karıştırmazlar.²⁵¹ Prensipite dini içerikler taşıyan karizma, pratikte görülen gücü sayesinde kavramsal çerçevesi ile ilgili kimi sosyal olguların ortaya çıkmasına da zemin hazırlar. Sözelimi “karizmatik gruplar” ifadesi onun üretimidir. Dini bir liderin veya din kurucusunun etrafında bütünleşen dini cemaatler, bir bakıma sırf dini gruplar karizmatik gruplardır. Bu tabirle, bu tür grupların teşekkülünün, sırf dini etkenlere, dini önderin kişiliğinden, orijinal ve kutsal dini tecrübesinden yayılan güce dayandığı anlatılır. Böyle bir bağ, tasavvur edilebilecek en güçlü ve en sıkı bağlardan biridir.²⁵²

Dinlerin kurucuları olan peygamberler, mucizeleriyle, vahiy izleriyle ve cesaretleriyle olağan dışı olduklarını hissettirirler.²⁵³ Kuşkusuz eski geleneksel yapı üzerine yeni bir din inşası iddiasında bulunarak toplumda derin izler bırakan peygamberler için de ilahi, bireysel ve sosyal açıdan sahip olduklarıyla böyle bir karizmadan söz edilebilir. Bununla birlikte peygamber karizması konjunktürle bağlantılı olarak değişen koşullara paralel biçimde değişik nitelikler içerebilir. Bu nitelikler, peygamberin göreviyle, işleviyle, sosyal şartlarla, peygamberin karşı karşıya olduğu durumun ciddiyeti ve riskleriyle farklılık sergileyebilir. Bu anlamda “önemli bir karizmatik gösterge,

²⁵⁰ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: HAY, 1987), 217.

²⁵¹ Hasan Coşkun, *Anadolu Aleviliği’nde Dedelik Kurumu -Tokat Yöresi Örneği-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 38.

²⁵² Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 215.

²⁵³ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 53.

Hız. Musa örneğinde olduğu gibi, peygamberin, çetin sosyal ve siyasal koşullarda karşı karşıya kaldığı hayati tehlikelerle ve zor şartlarla korkusuzca mücadele edebilmesidir.” İsrail peygamberi olan Musa'nın ilk görevi, Firavun'un ve Mısır halkının elinde ezilmekte olan, toplumsal güçlükler ve sınıfsal baskılarla karşı karşıya bırakılan İsrailoğullarını bu durumdan kurtarmak ve alıp götürmek için onları Firavun'dan istemektir. İsrailoğulları açısından dönem, siyasî, psikolojik ve sosyolojik şartlarıyla onlar için tamamen bir buhran ve bunalım dönemidir. Bu ızdıranlı günlerin sıkıntılarıyla bitkin bir halde bulunan insanlar için, devrin güçlü ve yenilmez kralıyla başa baş ve etkin bir biçimde mücadele eden Musa'nın bu mücadele gücü oldukça etkileyicidir. Cesareti, telkin ettiği güven duygusu, onun doğal ve üstün vasıflarla donanımlı bir lider olarak kabul edilmesini sağlamıştır. “Bu açıdan, bir liderin kabul edilmesi, karizmasının hayatiyeti için en temel unsuru oluşturur. Liderin tanınması, ona olan mutlak itimada ve onda bir türde mucize görmenin ruhsal olgunluğuna dayanır. Karizmatik kişiliğin etkisi, kendisini izleyenlere, çevre, şartlar ve amaçlar gibi etmenlere bağlıdır.”²⁵⁴

Fakat liderin dışında gelişen olaylarla karizmasının tehlikeye girdiği durumların olması da mümkündür. Liderin karizmasına herhangi bir şekilde hâle gelmesi, lideri, karizmasına inanan insanlar arasında tartışılan bir duruma sokabilir. Böylece karizması tehlikeye girer, çünkü karizma esasına dayalı bir önder olma vasfı izleyicilerin iradesine bağlı değildir.²⁵⁵ Karizmatik niteliklerine rağmen Musa'ya hayatlarına girdikten sonra da pek bir şeyin değişmediğini, hep eziyet çektiklerini söylemiş olmaları,²⁵⁶ Musa'nın karizmasını İsrailoğullarınca şâibeli bir hale getirir, karizması da riske girer. Bununla birlikte karizmanın en etkin kaynağı olarak ilahî dokunuşun, benzeri durumlarda zedelenen karizmanın yeniden tazelenmesi için

²⁵⁴ Dönmezer, *Toplumbilim*, 274-275.

²⁵⁵ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 219.

²⁵⁶ bk. el-Arâf, 7/129.

zorunlu olduğu söylenebilir. Musa'nın kaynağı itibarıyla ilahi olan karizmasının, gerek Mısır'dan çıkışta denizin yarılması,²⁵⁷ gerek onlara kudret helvası ve bildircin etinin verilmesi²⁵⁸ ve gerekse her bir boy için taştan pınarlar fişkırması²⁵⁹ gibi olağan üstü olaylarla tazelendiği de belirtilebilir.

“Bir peygamber için karizmasına esas teşkil eden önemli bir gösterge de şüphesiz ortaya koyduğu mucizelerdir.” Peygamberlerin karizmalarının ana dinamiklerinden biri olan mucize, peygamberin gönderildiği toplumun gözde ve popüler gerçekleriyle, ya da toplumda o dönem için üstünlük göstergesi olması yönünden itibarlı olduğu kabul edilen meslekleriyle bağlantılıdır. Karizmatik cemaatte olması gereken de, şüphesiz karizmasına şahid olunan öndere ya da din kurucusuna mutlak bir bağlılık ve itaattir. Her peygamber için böyle bir cemaatin varlığından söz edilebilir. Onlar da peygamberleri gibi her tür sıkıntı, zorluk ve eziyetin üstesinden gelebilecek bir bilinçle karşı tarafın eylemlerine karşı son derece dirayetlidirler. Peygamberlerini ve inançlarını koruma konusunda tanımsız bir duruş sergilerler; yeni olanın reddedilmesi ve eski inanç ve davranışlara dönmeleri için yapılan her tür baskıya karşı tavizsiz “aktif bir direnç” sergilerler ve her koşulda ve her tür tasarrufunda peygamberlerine tabidirler. Sözelimi, Musa'nın mucizesinin ifade ettiği içsel kuvvet, etkisini kendilerini kurtarmak için gönderildiği İsrailoğullarından çok Musa'yı yenmek amacıyla karşısına çıkan sihirbazlarda gösterir. Sihrin güç sınırlarını bilen bu insanlar, asası ile gösterdiği sihir üstü eylemlerle Musa'ya tereddütsüz iman etmişlerdir. Bu nedenle onlar, tam anlamıyla karizmatik bir cemaattirler. Peygamberlere iman eden ilk salıkların karşılaştıkları ortak zorluklarla onlar da karşılaşmış, fakat Musa ile gelen yeni inanç esaslarından sapmamışlardır. Kuşkusuz Firavun'un onların ellerini ve ayaklarını

²⁵⁷ bk. eş-Şuarâ, 26/63.

²⁵⁸ bk. el-Bakara, 2/57.

²⁵⁹ bk. el-Arâf, 7/160.

çaprazlama keseceği, hurma kütüklerine asacağı tehdidine²⁶⁰ karşı gösterdikleri sağlam iman sebatının arkasında kendi ifadeleriyle Musa'ya olan bağlılık yatmaktadır ki, onun karizması sayesinde yüce yaratıcının eski inançlarda değil, yeni inancın söylemlerinde olduğunu anlamışlardır.²⁶¹ Musa'ya boyun eğmiş ve onun yakın tilmizleri olarak Allah'a verdikleri sözleri yerine getiren, kullukta sorumsuzluk etmeyen ve iman, şecaat ve cesaret örneği olan küçük bir ilk cemaat de vardır.²⁶² Bununla birlikte gerek Mısır günlerinde gerekse Mısır sonrası hayatın ilk döneminde İsrailoğulları için Musa, Firavun'un elinden kendilerini kurtarma ümidi vermiş bir önderdir.

Peygamberlerle ilgili bir diğer *karizmatik gösterge*, *peygamberin, toplumun aktüel ve tartışılan önemli konularıyla, tartışma konusu olan meselelere ilişkin cevabının olması ve gerçeği ortaya koymak ve toplumda öne çıkan çağın en gelişmiş meziyetlerinin üzerine çıkmak suretiyle farkındalık yaratmasıdır*. İsa'nın karizmasında olduğu gibi; İsa'nın mucizevi donanımları, insanların erişmeyi hayal bile edemeyecekleri mucizelerine dayanıyordu. Bu mucize, ruhu inkar eden Romalılar'ın dikkatinden kaçmayacak biçimde "ruh"la ilgiliydi. Toplumda en fazla konuşulan ve hakkında spekülasyonların olduğu konu da ruh meselesiydi.²⁶³ Onun mucizesi, doğumdaki esrarengiz olaylarla insanların bu konudaki algılarını alt üst etmiştir. Kur'an'a göre "İsa, babası olmaksızın, Allah'ın Meryem'e verdiği emri ve kendisinden bir ruhtur."²⁶⁴ Melek Cebrail, Meryem'e doğuracağı çocuğun özelliklerini sayarken, onun kendi ağzından insanlara çamurdan bir kuş heykeli yapıp üfleyeceğini ve Allah'ın izniyle onun kuş olacağını, ayrıca ölüleri dirilteceğine yönelik ifadelerini dile getirmiştir.²⁶⁵ Aynı şekilde, İsa'nın diğer mucizesi, tıp alanında. Dönemin toplu-

²⁶⁰ bk. Tâ-hâ, 20/71.

²⁶¹ Sihirbazların, Musa'nın mucizelerini kavrama ve kabulleri için bk. Tâ-hâ, 20/72.

²⁶² bk. el-Bakara, 2/83; el-Mâide, 5/23; el-Mü'min, 40/28-29.

²⁶³ Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 415.

²⁶⁴ bk. en-Nisa, 4/171.

²⁶⁵ bk. Âl-i İmrân, 3/49-50.

munda tıp ilminin bir hayli ilerlemiş olmasına rağmen birçok hastalığın tedavisi mümkün değildi. Fakat İsa, bu hastalıklardan olan “anadan doğma körleri gördürmüş ve alaca hastalarını iyileştirmiştir.”²⁶⁶ Onda bu yüce özellikler ve söylemlerindeki ahenk ve ilahi güzellik, halkı umutlandırmış ve etrafında kümelenmelerine yol açmıştır.²⁶⁷

Karizmatik bir kişilik, halka yol gösterici bir lider ve bir din kurucusu olarak İsa, karizmasının esasında mevcut olan bir eğilim olarak maddeci anlayışı reddetmiştir. Karizmatik liderliğin doğasında mülkiyete karşıtlık değil, kişisel maddi kazançla karşı ilgisizlik vardır.²⁶⁸ İsa, tamamen maddeci, ihtiraslı bir toplumun içine doğmuştur. Mal iştahı ve servet yığma alışkanlığı ile zenginlerin yürekleri katılaşmış, vicdanları tamamen yok olmuştu. Sınıfsal tabakalaşmanın had safhada olduğu toplumun üst sınıfını, en rahat şekilde yaşayan, servet ve nimetlerin tadını çıkaran zenginler oluşturuyordu. İsa ise, o yaşam tarzına kayıtsızdır.²⁶⁹ Onun, maddi dünyanın yaşam standardı hususundaki telkinleri daha ziyade, giyime, yemeye-içmeye önem vermeme esasına dayanmaktaydı.²⁷⁰ Ona göre, mal mülk sahibi olanlar, kamil insan olabilmeleri için varını yoğunluğunu satıp fakirlere dağıtmalıydılar.²⁷¹ Toplumun genel seyrine aykırı şekilde halka, servete köle olmaktan kendilerini kurtarmalarını²⁷² ve mallarını mülklerini yığmamalarını telkin etmiş, kendisi de böyle bir yaşam tarzı benimsemiştir. O, kanaatkarlığın, dünyayı terkin, serveti reddetmenin, yemede içmede, mesken-de ifrata kaçmamanın örneğiydi. Bu tip bir hayat standardı, karizma sahibi dini bir önder için halkın, toplumsal açıdan kötü hasletlere meylettği konulara tepki göstererek, o konu-

²⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/49; Köksal *Peygamberler Tarihi*, 2/316.

²⁶⁷ Abdullah Aydemir, “Kur’an’a göre Hz. İsa (AS)”, *Diyanet Dergisi* 26/3 (Eylül 1990), 15.

²⁶⁸ krş. Dönmezer, *Toplumbilim*, 274.

²⁶⁹ Sibai, *İslam Sosyalizmi*, 72.

²⁷⁰ bk. Matta. 6:9.

²⁷¹ bk. Matta. 19:21.

²⁷² bk. Matta. 6:24.

lardan yüz çevirmek suretiyle benimsemesi gereken yöntemdir. Hz. İsa'ya iman edip onun yardımcıları olan ve karakteristik bir ilk cemaat olan Havariler için de aynı hayat söz konusudur. Nitekim bu tip bir tepki ve sonucunda gelen maddi aleme karşı kayıtsızlık ve onun reddi, karizmaya konu olan lider kadar onu takip eden yakın izleyicileri için de geçerlidir.²⁷³ Onlar da İsa gibi yaşadılar, kendilerine inanan insanların verdikleri sadakalarla geçindiler. İsa'ya ve Havarilere ait olan bir sandığa atılan paralar, onların tek geçim kaynağıdır.²⁷⁴ Malları ve mülkleri yoktur.²⁷⁵ Petros'un şu sözleri izledikleri yolu göstermektedir: *"Ve resuller büyük kuvvetle Rab İsa'nın kıyamına şahadet ediyorlardı. Çünkü aralarında yoksul kimse yoktu, zira tarlaları yahut evleri olanların hepsi satılmış olan şeylerin bedellerini getirerek rusüllerin ayakları önüne koyuyorlardı. Ve her birine ihtiyacına göre dağıtılıyordu."*²⁷⁶ Onun yardımcıları olarak dine yardım eden ve zorluklara katlan an ilk cemaat Havariler, Kur'an'a göre de²⁷⁷ sıkı ve fedakar takipçilerdi. Havariler, diğer insanlar inkarda direnirken onlar, karizmatik ilk cemaatin din kurucusuna olan bağlılığını sergilemişlerdir.²⁷⁸ Onun yolundan gitmişler, telkinlerine boyun eğmişler ve öğrettiklerini ondan sonra da yayma çabası göstermişlerdir. Kudüs'ten Roma'ya kadar uzanan sahada, başta Yahudiler olmak üzere dine davet ettikleri insanlar arasında, bu davet uğruna ihanete, açlığa, susuzluğa, işkenceye ve hatta ölüme bile katlanmışlardır.²⁷⁹

Halkın gelenek, görenek ve dinsel sapmalarına karşı şiddetli bir mücadele sergileyen ve aktif direniş örneği gösteren Hz. İbrahim, tehditlerden yılmadan doğrularını anlatır. Ger-

²⁷³ Dönmezer, *Toplumbilim*, 274.

²⁷⁴ Sibai, *İslam Sosyalizmi*, 78.

²⁷⁵ Rasüllerin İşleri. 3:6.

²⁷⁶ Rasüllerin İşleri. 4:33-35.

²⁷⁷ el-Mâide, 5/111.

²⁷⁸ bk. Âl-i İmrân, 3/52-53.

²⁷⁹ Sibai, *İslam Sosyalizmi*, 80; karizmanın karakteristik nitelikleri için bk. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 53.

çekte bu cesaret, bütün peygamberler karizmalarının ortak bir özelliğidir. Her biri kavmince uyarılmış, davalarından vazgeçmedikleri takdirde ölüme kadar varan tehditlere maruz kalmışlardır. Toplumunun sapıklık içerisinde putperest inançlarına karşı İbrahim'in aleni tavrı, onlara tapındıkları putları parçalayacağını söyleyecek kadar şecaat doludur.²⁸⁰ İbrahim dediğini yapar ve putları kırar. Devrin kralına tevhibi deklare eder ve onunla inandığı şey hususunda kıyasıya mücadele verir.²⁸¹ Ateşe atılmakla cezalandırılmış olan İbrahim, ilahi müdahaleyle ateşten kurtulur.²⁸² Ateşten zarar görmeden çıktığını gören halktan birçoğu ona iman eder.²⁸³

İbrahim'in zeki ve hazır cevap olması karizmasının bir başka yönüdür. Verdiği ani cevaplar karşısında kralı bile şaşkınlığa uğratar.²⁸⁴ Putlarla ilgili aynı zekice cevaplar putperestlerin kendi tanrıları hakkındaki paradoksu dile getirmek için yeterli olur.²⁸⁵ Gerçekte, akıl, zeka ve uyanıklık peygamber karizmasına konu olan ve tüm peygamberlerin sahip olduğu mükemmellik göstergeleridir. Onlar soyut bu vasıflar yanında, fiziki açıdan da kusursuz yaratılışa sahiptirler. Organ sakatlığı, kötü derecede beden rahatsızlıkları ve maddi ayıpları yoktur. Ahlaken ise toplumun en mükemmeleridir.²⁸⁶ Karizmatik ilk cemaat olarak yeğeni Lut ve karısı Sara örneklerinde olduğu gibi,²⁸⁷ İbrahim cemaati peygambere tam bir boyun eğiş timsalidirler. Bu cemaat kavimlerine karşı bütün tehlikeleri göze alarak tevhibi savunmuş, putları yermiş ve putperestlere bir olan Allah'a iman edene kadar düşmanlık ve kin besleyeceklerini ilan etmişlerdir.²⁸⁸

Son dönem peygamberi ve son peygamber olan Hz. Mu-

²⁸⁰ İbrahim, 14/57.

²⁸¹ bk. el-Bakara, 2/258.

²⁸² el-Embiyâ, 21/68 -68.

²⁸³ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/160.

²⁸⁴ bk. el-Bakara, 2/258.

²⁸⁵ bk. el-Enbiya, 21/64-65.

²⁸⁶ Aydemir, "Peygamberlik-Allah Elçiliği-", 79.

²⁸⁷ el-Ankebût, 29/26.

²⁸⁸ bk. el-Mümtehine, 60/4 -5.

hammed'in, Kur'an'ın verdiği haberlerde ve İslam tarihi kaynaklarındaki bilgilerde onu temyiz eden toplumsal konumu dikkat çekicidir. Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu bireysel, psikolojik ve sosyolojik yeterlilikler ve mükemmellikler, peygamberlerin her birinde gözlemlenen niteliklerin tümünü bünyesinde barındırır gibidir. Bu anlamda şahsında var olan karizma göstergesi olarak şu söylenebilir ki, *Hz. Muhammed, peygamber karizmalarını temsil eden ilahi ve beşeri özelliklerin tümüne sahip peygamberdir.* Yaşamının sonuna kadar sergilediği mükemmel ve nezih yaşamına dair her şeyiyle ilahi terbiyenin göstergelerine ve kötülüklerden arınarak eriştiği kemal derecesine toplumu şahit olmuştur. İnsan ruhunda var olan, melekler cinsine karışarak bazen insanlıktan sıyrılma kabiliyeti,²⁸⁹ Hz. Muhammed'in hayatının belli safhalarında görülmüş ve ona muhatap olanlar, kendilerini iyiliğe, yüceliğe ve kurtuluşa doğru çekilip yönelttiklerini açıkça gözlemlemişlerdir. Ona karşı düşmanca tavır takıp savaşanlar bile onun doğruluğuna, dürüstlüğüne ve emin sıfatına ve güvenilirliğine söyleyecek sözleri yoktur. Hassas ve yıkılmaz şahsiyeti ile yılmadan ye korkusuzca sürdürdüğü ilahi tebliğini bütün Araplardan daha üstün bir şekilde fasih ve sarih bir dil ile gerçekleştirmiş ve insanları ikna etmeyi başarmıştır. Risalet sorumluluğunu yüklenmiş bir insan olarak Hz. Peygamber açık bir delil ve mükemmel bir üslup gibi sahip olduğu vasıflarla hasmını susturup teslim almayı bilmiştir.²⁹⁰ Hz. Muhammed'in toplumda mutlak bir prestiji ve itibarı olan soy sop ve asalet bakımından da insanlar arasında herhangi bir şaibesi söz konusu değildir. Onu kendisine hasım ilan etmiş olanlar bile Hz. Muhammed'in temiz bir silsilenin üyesi olduğunu itiraf etmişlerdir. Bizans İmparatoru Herakleus'un bu konudaki sorusuna, henüz iman etmemiş katı bir düşman olan Ebu Sufyan'ın onun yüksek asaletini itiraf ederek cevaplaması dikkate değer bir

²⁸⁹ bk. Hüseyin Cisri Efendi, *Risâle-i Hamiddiyye*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Bahar Yayınları, 1980), 497.

²⁹⁰ Havva, *Er Rasûl Hz. Muhammed*, 138.

örnektir.²⁹¹

Hız. Muhammed'in karizmatik nitelikleri, çocukluk çağından itibaren insanlar onun gelecekte farklı bir insan olacağını habercisi olan niteliklerine şahid olmuşlardır. İslam peygamberinin çocukluğundaki özellikleri de akranlarına göre çok farklıdır. Kendine özgü kişiliği, bedeni, yüz hatları, görüntüsü, oturuşu, kalkışı, hareketleri, tavırları, konuşmaları parlak geleceğinin öncüsü idiler. Bilge ve akıllı kimseler, bu belirtileri gördükten sonra Abdülmüttalib'in ailesinde olağanüstü bir kişinin doğduğuna inanmaya başlamışlardır. Ailesinin bütün bireyleri onun küçük yasta bile büyük bir şahsiyet olacağını çeşitli örneklerini verdiğini beyan etmişlerdir.²⁹² Peygamberliğinin öncesi ve sonrasındaki temiz hayatı, maddi ve manevi fedakârlıkları, büyük azim ve kararlılığı, üstün cesareti, yüksek ahlaki fazileti, söz ve fiillerindeki ahenk onun halk tarafından gözlemlenen somut tavır ve eylemlerini oluşturuyordu. Hız. Muhammed'in insanlar nezdindeki üstün mevkisi ve sıra dışı özgünlüğü, kişiliğindeki bu üstün vasıflarla birlikte karizmasının maddi temellerini oluşturuyordu. Çünkü karizmanın manevi olduğu kadar şahsiyetle ilgili maddi yönü de vardır.²⁹³ Kendisine iman konusunda muhatabı üzerinde etkin olan bireysel özellikleri, dini bir lider olarak insanları etkilemesi ve üzerlerinde olumlu etki yapması açısından önemlidir. Peygamberin karizmatik kişiliği onun ilahi yönünü ortaya koyan mucizeleriyle bütünleşmişse de aslında bu, mutlaka gerekli olan bir şey de değildir.²⁹⁴ Bu kadar üstün özellikleri taşımakla zaten cazibesini kabul ettirmiş demektir. Bununla birlikte insanlar, çalışmayla elde edilmesi mümkün olmayan Allah'ın kudret belirtileri olarak, peygamberlerden harikalar isterler. Peygamberler ise, tanrısal bir eğilim ve tanrısal bir takdirle birden bire yetenekli kıldıkları²⁹⁵ bu ilahi boyutlu metafizik eylemleri ancak Allah

²⁹¹ El Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, "Bedü'l-Vahy", 6.

²⁹² Mevdüdü, *Tefhim'ül-Kur'an*, 3/412-413.

²⁹³ Dönmezer, *Toplumbilim*, 273.

²⁹⁴ Hâmidullah, *İslam'a Giriş*, 89.

²⁹⁵ Mehsching, *Dini Sosyoloji*, 243.

istediği takdirde gerçekleştirebilirler.

Bu da peygamberin vahiy alma ayrıcalığını temsil eder. Peygamberin vahiy aldığına ilişkin toplumun kanıt taleplerinin somut göstergesi ise mucizedir. Klîşeleşmiş bu gerçek, Hz. Muhammed'in tevhid davetinde de söz konusudur. Beşeri yönüyle ilgili üstün özelliklerine rağmen, sonuçta o da bir insandır. İnsan, sahip olduğu akıl sayesinde diğer varlıklarla kıyası mümkün olmayan bir ayrıcalığın konusudur. Fakat aynı akıl, hikmetin ve gerçek bilginin kaynağı olmaktan da acizdir.²⁹⁶ Bununla birlikte insanın ilerlemesinde akıl ve aklın kullanımının ölçüsü olarak kabul edilebilecek zekanın önemi büyüktür. Fakat bu, insan ilerlemesinin biricik faktörü değildir.²⁹⁷ Dolayısıyla akıl ve zeka, ne insanın bio-sosyal hayatının son derece etkin bir muhafızı, ne de hikmet ve gerçek bilginin kaynağıdır. O halde peygambere dahi verilmediği takdirde hikmete ve gerçek bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı, üzerinde taşıdığı bu imtiyazının ve ilminin sırrı vahiydir.²⁹⁸ Bu bakımdan insanlar arasındaki farkın yegane ölçüsü Kur'an'a göre "vahiy"dir. Allah'tan vahiy aldığı iddiasında bulunan peygamber için doğal olarak halktan gördüğü ilk tepki de bu anlamda kendisinden mucize istenmesidir. Genellikle bütün peygamber toplumlarında olduğu gibi Hz. peygamberin de başlangıçta ilgili bulunduğu Mekke toplumunun mucize ile ilgili olarak öncelikli beklentisi, kendilerine peygamber olarak gönderildiğini söyleyen insanda aradıkları insanüstü hasletlerdir. Mucizenin inanmaları için en önemli etken olduğu anlaşılan bu insanların mucize anlayışları da, daha çok peygamberin kendilerine verdiği "gayb" haberlerine ilişkindir. Onların Allah'ın, göğü tepelerine parça parça indirmedeği ya da Allah'ı ve melekleri somut bir şekilde karşılarında görmedikçe iman etmeyeceklerini söyle-

²⁹⁶ Krş. el-Kehf, 18/109 -110

²⁹⁷ Bünyamin Solmaz, "Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 135.

²⁹⁸ Krş. Ebu'l Hasan Ali el -Hasenî en-Nedvî, *Din ile Maddecilik Arasında Ezeli Savaş*, çev. Hüseyin Küçükkalay (Konya: İslami Neşriyat Yayınları, 1991), 107.

meleri,²⁹⁹ gerçekte Kur'an'a göre, bütün taleplerinin onların inanmamak için göstermiş oldukları mazeretlerdir.³⁰⁰

Buna göre onun karizmatik önderliği, insanlar açısından ancak görmek istedikleriyle bağlantılı olarak kabul edilecek ya da reddedilecektir. Bununla beraber Hz. Peygamber mucize ile desteklenmiş, inanmayan insanların bu konudaki tutum ve davranışlarını etkileyecek somut örnekler sunmuştur. Hz. Peygamberin, en büyük mucizesi şüphesiz, insanların gözünü kamaştıracak benzersizliğe sahip ilahi kitabın insanlar üzerinde bıraktığı etkidir. Bir başka deyişle, dönemin Mekke toplumunda revaçta olan dil ve edebiyatı etkisiz kılacak, belagati ile, sanatsal yönü ile, nicelik ve nitelik bakımından taşıdığı ahenk ile, toplumun muteber değerlerini kendisiyle boy ölçüşemeyecek şekle indirgeyecek olan Kur'an'dır. Kur'an'a göre, Kur'an'ın eşinin ve benzerinin bütün insanlar ve cinler toplansa dahi ortaya konmasının mümkün olmadığı mucizevi bir yönü vardır.³⁰¹ Çünkü peygamberin insanlara aktardığı gerçek olarak Kur'an, bizzat her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan Allah'ın katından gönderilmiş³⁰², mübarek bir kitaptır.³⁰³ Bu anlamda karizmatik dini bir önder olarak Hz. Muhammed, bizzat Kur'an kaynaklı ve insanlar arasında kendisini temyiz eden bir üstünlüğe sahiptir. Kur'an, onun bu özelliklerine ve Allah katındaki değerine değinmek suretiyle sıra dışı bir insan olduğuna dikkat çeker. Her şeyden önce Hz. peygamber Allah'ın ve meleklerinin kendisine dua okudukları³⁰⁴ mümtaz bir şahsiyet ve Allah katında değerlidir ve Allah onun şanını yükseltmiştir.³⁰⁵ Böylece o, kendisine inanan insanların maddi ve manevi açıdan Allah destekli olduğunu bilmeleri gereken bir insandır. Çünkü o,

²⁹⁹ krs. el-Furkan, 25/7-9.

³⁰⁰ bk. el-İsrâ, 17/92.

³⁰¹ bk. İsrâ, 17/88

³⁰² bk. Hûd, 11/1

³⁰³ bk. En'âm. 6/92

³⁰⁴ bk. Ahzab, 33/56

³⁰⁵ bk. İnşirah, 94/4

Allah'ın gözetimi altındadır.³⁰⁶ Bir peygamberin, ilahi yanını öne çıkarmak ve karizmasını kullanmak suretiyle yaptığı bireysel telkinlerin, kendisine olan muhalefeti artırmaktan öte gitmeyeceği de görülmemiştir.³⁰⁷ Nitekim muhaliflerin gerek Mekke gerekse Medine döneminde ihtiras dolu hislerle elitist çıkarlarını önceleyen kimi kaygılardan dolayı inananlar üzerinde uyguladıkları korkunç şiddet veya hicretten sonra izledikleri düşmanca politika da bunu gösterir. Şüphesiz bu politikada, Hz. Peygamberin, sosyal hayatın her alanını içine alacak şekilde köklü değişikliklere yol açacak olan öğretilerinin payı büyüktür. Bu öğretilerin, haksız menfaate, atalardan gelen ve yeni din ile özdeşleşmeyen törelere, kişisel ve sınıfsal itibara darbe vurmaya yönelik olması,³⁰⁸ doğal olarak zıt fikirler arasında bir çatışmanın da esas nedenidir. Bu anlamda Weber'in, dini liderin karizmatik etkisinin en güçlü reformcu ve devrimci bir gelişme ve değişimi gerçekleştireceğine yönelik fonksiyon icra ettiğini belirten görüşü,³⁰⁹ İslam'ın doğuş ve yayılış sürecinin önemli parametreleridir.

Weber, nesneler arasındaki sıkı bağları ve ayıncı tutuculuğu ortadan kaldıran dinsel ve tarihsel gücün, peygamber karizması olduğunu savunur. Peygamber devrimciliğinin özünde ise, onun mesajının ulusal ya da etnik bir grubun üyelerine değil, bütün insanlara şamil olmasıyla evrenselliği söz konusudur.³¹⁰ Weber, belli bir açıdan bu kavramı peygamber kişiliği ile özdeşleştirir. Genellikle peygamberler, ne aristokrat ve ne de okumuş insanlar arasından değil, bizzat halkın içinden çıkarlar. Çevre değiştirdiklerinde bile kökenlerine sadık kalır-

³⁰⁶ bk. Tür, 52/48

³⁰⁷ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Güney (Kayseri: EÜY, 1990), 413.

³⁰⁸ Bkz. Mevdûdî, *Tefhim'ül-Kur'an*, 3/171; Bu anlamda Weber'e göre Peygamber, kamu ve ahlak düzeninin her çeşit karışıklık ve ifsadına karşı tepki göstererek, eşyanın durumunu ilahi takdire göre düzenleme yollarını göstermekle ve pratik tavsiyelerle birlikte ceza ve mükafatla ilgili olarak halkı ikaz eder. krs. Wach, *Din Sosyolojisi*, 411-412

³⁰⁹ Güney, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 285.

³¹⁰ Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 378.

lar.³¹¹ “Peygamberin ümmiliği” olarak da adlandırılabilir bu durum, onun öğretilerinin muhalifleri tarafından propaganda konusu olmaması açısından son derece önemlidir. Nitekim şair, sihirbaz, kahin gibi her insana has olmayan sıfatların peygambere nispet edilmesinin, şüphesiz getirdiği öğretilerin yüceliği karşısında onun ilahi boyutunun manipüle edilerek hedef saptırmaya yönelik olduğu söylenebilir. Kur’an’ın dil ve belagat açısından düşmanlarca da bilinen ihtişamının okuma yazma dahi bilmeyen ümmi bir insandan duyulmuş olması, gerçekte, onun Allah tarafından seçilmişliğinin göstergesi olan nübüvvetine dair yapılan spekülasyonların etkisiz hale gelmesidir. Onun, din kuruculuğuna özgü karizmasının ana parametrelerinden biri budur. Bu anlamda Kur’an, okuduğu şeylerin ümmi bir insanın ağzından çıkabilecek şeyler olmadığını vurgular.³¹²

Hız. Peygamberin ilk cemaatini diğer peygamberlerin ilk cemaatlerinden ayıran önemli bir özellik vardır. Gerçekte tüm peygamberlerin ilk cemaatleri hemen hemen aynı “karizmatik cemaat” niteliklerini sergilerler; hepsi peygamberin ilk tilmiz halkası olarak büyük fedakarlıklar göstermişlerdir. Bununla birlikte Hız. Peygamberin etrafında kümelenen ilk cemaat ona çok yakın bireyler olup, olağanüstü bağlılıkları vardır. Çok kısa bir zamanda peygamberin halkası merkezden çevreye doğru hızla yayılır ve büyük bir çoğunluğu ona ve dine bağlılıkları ile onun ilk cemaati olurlar. Gerçekte bu kayıtsız şartsız teslimiyetin ve peygambere olan zorunlu tabiiyetin kaynağı, “tebliğciye olan itaati, Allah’a olan sevgiyle ve Allah’a itaat etmekle eşdeğer olarak gören” bizzat Kur’an’dır.³¹³

Karizmatik liderliğin seçkin temsilcisi olarak Hız. Peygamber’in inananları üzerindeki otoritesi de kendine özgü ve eşsizdir. Bu şekil bir otoritenin dini cemaat içerisindeki bireyleri ya da grupları bütünleştirmeye ve toplumsal-siyasal denge-

³¹¹ Wach, *Din Sosyolojisi*, 410.

³¹² bk. el-Cuma, 62/2; el-Arâf, 7/157.

³¹³ bk. Âl-i İmran, 3/31; en-Nisâ, 4/64, 80.

yi kurmaya yönelik işleve sahip olması beklenebilir.³¹⁴ Bunun, Hz. Peygamberin cemaatini diğer peygamberlerden ayıracı bir özellik olduğu, dolayısıyla daha çok onunla ilgili olsa da peygamber karizmasının özelliklerinden bir diğeri olduğu söylenebilir. Hicretten sonra peygamberin bu otoritesi sayesinde çok büyük maddi ve manevi fedakarlıklarla kurulan “Ensar-Muhacir kardeşlik kurumu”nun bu otoritenin işlevinin sonucu olarak ortaya çıktığı bir gerçektir. Muhacirler ve Ensar arasında kurulan, sosyal statü ve sosyal mevki durumlarını alt-üst eden ve hiçbir şekilde herhangi bir imtiyaz ve ayrıcalığa neden olacak kişisel özelliklere yer verilmeyen bu kurum, peygamberin Kur'an destekli otoritesinin ve bireysel meziyetlerinin yeni dinin etrafında kümelenen insanlar üzerindeki güçlü etkisiyle oluşur. Weber'in dediği gibi bu konu, peygamberin dinsel telkinlerinin yüceliği etrafından birleşen eşit konuma sahip insanlarla, bu oluşumun temel dinamiği olan peygamber karizmasının bağlantısının işaretidir.³¹⁵ Bununla birlikte Kur'an'ın, Müslümanların kardeş olduğunu³¹⁶ belirtmesi, Mekkeli ve Medinelî Müslümanların aralarında maddi değeri olan şeyleri paylaşmaları gerektiği ve birbirlerine destek olmaları yönünde çok güçlü mesajlar içeren bir telkindir. Sonuçta bu kardeşlik, öyle bir değere ulaşır ki, soy ve kan kardeşliğinin önüne geçerek, ilk zamanlarda Ensar ve Muhaciri birbirlerine varis yapacak derecede veraset hukukunu bile etkiler.³¹⁷

Şu belirtilmelidir ki, Kur'an'ın ve peygamberin öğretilerinin, “konjunktürün başatlığı” olarak ifade edilebilecek ve toplumsal koşulların toplumun bir kesiminin aleyhine görünen meselelerinin çözümüne dönük olması, adalete ve insanca yaşamaya ilişkin farklı bir yaşam biçiminin varlığı konusunda büyük ümitler vadetmesinde etkisi büyüktür. Bir başka deyişle, “İslam peygamberi insanların eşitliğinden bahsettiği zaman

³¹⁴ Wach, *Din Sosyolojisi*, 411.

³¹⁵ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 53.

³¹⁶ el-Hucurât, 49/10.

³¹⁷ Berki - Keskiöğlu, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, 205.

her bölgede ve yeryüzünün her tarafında sınıf sistemi hakimdir. Adaletin, zaaf ve rüsvaylık sayıldığı bir zamanda İslam'ın, adalete sahip çıkması ve adaletin hakim olması için uğraş vermesi",³¹⁸ peygamberin konumunu ve karizmatik otoritesini pekiştiren bir diğer unsurdur. Nitekim insanlar arasında çirkin görülen her türlü davranış ve eylemin işlendiği bir toplumda, insanı insan yapan değerlerin ve üstünlük adına insanlar arasında farkın olmadığı şeklindeki telkinlerin etkisi de büyük olacaktır.

³¹⁸ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/567.

SONUÇ

“Kur’an sosyolojisi açısından peygamber ve toplum” başlığını taşıyan çalışmamız, Kur’an’da sözü edilen kimi peygamberlerin, toplum yaşamında bir birey ve bir peygamber olarak yaşantılarını daha çok Kur’an verileri ışığında sosyolojik bir projeksiyonla okuyabilme denemesidir. Amacımız, peygamberlerin beşeri ve ilahi yönlerini, sosyolojinin verileri doğrultusunda bu bilim dalının kalıplarına yerleştirerek, peygamberin kutsal işlevini görmezden gelmek değildir. Daha çok, onların toplumsal bir varlık olmaları dolayısıyla birey olarak toplumsal yaşamın akışında tecrübe konusu olan olay ve olguların sosyolojik temellerine ilişkin bir bakış açısı gerçekleştirebilmektir. Aynı şekilde, Kur’an sosyolojisinden kastımız, Kur’an kavramlarını sosyolojinin kavramları ile tanımlamak ya da onlara bu kavramlarla bakmak değil, aksine Kur’an kavramlarına kendi iç dinamikleri çerçevesinde ve ilahi boyutunu ihmal etmeden toplumsal ilişkileri açıklayıcı yönüyle yaklaşabilmektir. Sonuç itibarıyla toplum varsa toplumsallık da olacaktır; toplumsallık ise, grubun ya da topluluğun tasavvurlarını, davranış ve eylemlerini kendi özgün sosyal koşulları, yerleşik gelenekleri ve sosyal yapısı içerisinde ifade edilmesini gerektirir. Bunun için, tüm peygamberlerin yaşantılarına tümüyle dinler tarihi ya da din bilimleri perspektifinden değil, Kur’an verileri ışığında yöntemine uygun biçimde sosyolojik bir perspektiften bakmayı denedik.

Kur’an açısından, insanlığa peygamber gönderilmesi, baştan itibaren tüm insanlığın bilişsel, duygusal ve eylemsel dağarcığında “anlamsal” bir farkındalık yaratmakla ve “doğru tasavvur ve eylemin yol haritası”nı göstermekle ilişkilendirilir. Bu, mevcutta bir “sapkınlık” durumunun varlığını çağırıştırır; dolayısıyla Kur’an, öncelikle bu iki tarz bilincin doğru ve yanlış tarafını belirlemede net ölçütler koyar. Bu anlamda tüm pey-

gamberlerin öğretileri, “tevhid” eksenini etrafında döner. Görevleri ise, bu çizgiden sapmış ve ona aykırı inançlara dalmış toplumlarının yeniden Allah’a inanmalarını sağlamak, onları tevhid çizgisinden taşan inanç unsurlarından, şirk ve putperestlikten menetmektir. Uyarılacak varlığın toplum halinde yaşayan insan olması, peygamberin de doğumundan ölümüne kadar toplumun içinde var olan bir birey olarak insan olmasını gerektirir. Bir başka açıdan, insanlığı önceleyen toplumların Kur’an tabiriyle kabile ve milletlere ayrılması ve zamanla tevhidde yaşanan dejenerasyon, toplumlara kendi içlerinden, kendileri gibi beşeri özelliklere sahip bir peygamberin gönderilme nedeni.

Peygamber toplumları, tarihsel anlamda dönemsel özellikleri ile farklı toplumsal tiplerdir. Gerçekten de insanlık, Kur’an’a göre, Adem peygamberle başlayan yaşamın sürdürülebilirliğini sağlayacak sosyal bir organizasyona sahiptir. Toplumsal hacmin ve popülasyonun değişimi ile birlikte, zamanla farklılaşan yaşam ve inanç dejenerasyonu, farklı toplum biçimlerinin ürünü olan kültürlerin birbirleriyle etkileşimiyle de ilgilidir. Kültür ve tasavvur değişiminin, toplumların zenginleşip refaha ve rahatlığa kavuşmalarıyla birlikte dine karşı kayıtsızlıkları üzerindeki etkisi de yadsınamaz. Sözelimi Ad ve Semud toplumları, sahip oldukları bu standartla yeni dini öğretilere direnmişler ve bu öğretileri kabul etmemişlerdir. Bu toplumlarda mevcut eski din üzerindeki ısrar, özellikle atalar üzerinden korunur. Kur’an’ın sözünü ettiği, kabile yapısına sahip ilk dönem peygamber toplumlarında dini yaşam, ilahi kudretler hakkında yapılan çok basit ve kaba tasavvurlarla, “putperestlik” üzerine temellenmiş çok tanrılı panteonlardan oluşur. Yeni dinin kurucularını izleyen inananların yapmakla yükümlü oldukları ve zamanla o dini sistem içerisinde kurumsallaşan bazı ritüeller vardır. Fakat nihai sonuç, “cemaatleşme”dir. Özellikle bir orta dönem dini olarak Yahudiliğin ve son dönem dinleri olarak Hristiyanlık ve Müslümanlığın cemaatleşme boyutu, uzun soluklu bir süreç olmakla birlikte yeryüzünün ağırlıklı dinler kategorisinde ilk sıraları oluşturur. Bu dinler,

büyük bir yayılma, genişleme potansiyeli ve Hristiyanlıkta var olan “misyonerlik” eğilimi ile birlikte peygamberlik sonrasında bulundukları coğrafyanın sınırlarını aşarlar. Hristiyanlığın “kilise” organizasyonu ile Müslümanlığın “ümme” olgusunun kaynağı da bu cemaatleşme tasavvurudur.

Peygamberin insan olması ve toplumun bir bireyi olarak sosyal yaşamda bulunma zorunluluğu, onların bireysel ve toplumsal nitelikleriyle birlikte var olmalarını da zorunlu kılar. Onlar, toplumun en küçük birimi olan aile yaşamından başlayarak tüm toplumsal yapı içerisinde bir konuma sahiptirler. Bu anlamda bir insanın ihtiyaç olarak hissettiği en önemli gereklilik evlilik ve ailedir. Hemen hemen tüm peygamberler aile ortamı içerisinde, ailenin korunması ve bu kurumun istikrarı için çaba sarf ederler, aile üyeleriyle ilişkilerinde sabır, hoşgörü ve devamlılığı esas alırlar. Bununla birlikte, ailenin erkek bireyi olarak önemli sorumluluklar üstlenirler, fakat bu sorumluluklar peygamberlikle birlikte “peygamberlik-aile üyeliği” işlevlerinin birleşmesini zorunlu kılar. Araştırmamızın ulaştığı sonuçlardan biri olarak, peygamberlik sonrası görevlerin, peygamberin omuzlarına “ikili” bir sorumluluk yüklediği, dolayısıyla diğer aile üyelerinin onun bu yüklerini taşımasında ona destek olmaları gerekliliği, peygamberin “aile reisliği” pozisyonuna da açıklık getirir. Benzer biçimde “erkeğin kadın üzerindeki otoritesi” anlayışını da ailedeki işlevsel fahılılaşmayla ve “sorumluluk paylaşımı” ile açıklamak mümkündür.

Kur'an, peygamberin bu insani vasıflarının yanında, onların ilahi güçle desteklenmiş olduklarını vurgulamak suretiyle teoride ve pratikte onlardan peygamberlerine mutlak bir itaat ister. Bu ilahi çağrıya cevap veren ilk izleyiciler ise, peygamberin sadık inananları olarak “karizmatik ilk cemaat”tirler. Şüphesiz peygamberde gözlemlenen karizma gerçeği, onu diğer insanlardan ayıran üstün sıfatlarıdır. Peygamber şahsında “karizmatik” bir duruş ve ilk tilmizlerdeki karizmatik tavırlar araştırmamızda ulaştığımız peygamber ve ilk cemaatin belirgin niteliklerine ilişkin sonuçlardır. Onlar bu anlamda peygamberliğin öncesi ve sonrasında üstün ahlakları, davranışları, tutum

ve tavırları ve karizmatik kişilikleri ile insanları etkiler ve onlara liderlik ederler. Bu liderliğin konusunu, kuşkusuz tevhid inancını vurgulayan ve kurucusu oldukları yeni din oluşturur. Kur'an'a göre peygamberlerin getirdiği dinlerin hepsi aynı bir içeriğe, yani tevhide yönelik bir teoriye sahiptir. Gerçekte bu noktanın Kur'an sosyolojisi için önemli bir başlangıç noktası olduğunu, peygamber ve toplumları bağlamında ulaştığımız sonuçlar teyit etmektedir.

KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet. "Ashab-ı Eyke". *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Haz. Komisyon. 1 Cilt. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1999.

Ağırakça, Ahmet. "Ashâbü'l-Hicr". *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Haz. Komisyon 1 Cilt. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1999.

Akyüz, Niyazi. "Toplumsal Gruplaşma Ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu. 243-315. Ankara: Grafiker Yayınları. 6. Basım, 2018.

Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi. 2. Basım. 1989.

Ayas, M. Rami. *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı-Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İzmir: Akademi Kitabevi. 1994.

Aydemir, Abdullah. "Ashâbü'l-Karye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Haz. Tayyar Altıkulaç vd. 3/468-469. İstanbul: TDVY. 1991.

Aydemir, Abdullah. "Kur'an'a göre Hz. İsa (AS)", *Diyanet Dergisi* 26/3. Ankara: Ayyıldız Matbaası. 1990.

Aydemir, Abdullah. "Peygamberlik-Allah Elçiliği", *Diyanet Dergisi*. 24/1. Ankara: Ayyıldız Matbaası. 1988.

Aydemir, Abdullah. *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDVY, 1992.

Aydın, Ali Arslan. "Peygamber, Peygamberlik". *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Ağırakça. 1 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi. 1994.

Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları. 1991.

Barthold, W. - Köprülü, M. Fuad. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: DİBY. 5. Basım. 1973.

Bayyığıt, Mehmet. "Din'in Ferdi ve Sosyal Rolü üzerine Bir Genelleme". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (Konya 1994).

Berki, Ali Himmet. - Keskiöğlu, Osman. *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara: DİBY. 10. Basım. 1956.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi. t.y.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem", *Şamil İslam Ansiklopedisi*. haz. Komisyon. 1 Cilt. İstanbul: Şamil Yayıncılık. 1999.

Bottomore, T. B. *Toplumbilim*. çev. Unsal Oskay. Ankara: Doğan Yayınevi. 1977.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. 2 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları. 1988.

Cevdet Paşa, Ahmet. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, 1 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.

Coşkun, Hasan. *Anadolu Aleviliği'nde Dedelik Kurumu - Tokat Yöresi Örneği*-. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.

Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*. 1 Cilt. İstanbul: Bab-ı Âli Yayınevi. 1960.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*, çev. Abdullah Aydın. 5 Cilt. İstanbul: Madve Yayınları. 1996.

Demir, Ömer. - Acar, Mustafa. "Biçim Bilim", *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık. 1992.

Doğan, Metin. "Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 1086-1120.

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi. Heyet. 1 Cilt. Konya: Kombassan Yayınları. 1994.

Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğubatu Yayınları. 3. Basım, 2019.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. trans. Karen E. Fields. New York: The Free Press. 1995.

Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yayınevi, 4. Basım. 2020.

Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları. t.y.

Efendi, Hüseyin Cisri. *Risâle-i Hamiddiyye*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Bahar Yayınları. 1980.

El-Cevziyye, İbn Kayyım. *Zâdu'l-Meâd*, çev. Şükrü Özen. İstanbul: İklim Yayınları. 1988.

Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimler Yayınları. 1995.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları. 1991.

Elibol, Sadettin. *İnsanlığın Tarihi Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları. 1989.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 5 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım. 1992.

en-Nedvî, Ebu'l Hasan Ali el -Hasenî. *Din ile Maddecilik Arasında Ezeli Savaş*. çev. Hüseyin Küçükcalay. Konya: İslami Neşriyat Yayınları. 2. Basım. 1991.

En-Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Bin Şeref. *Riyazü's-Salihîn Tercüme ve Şerhi I-V*. çev. İhsan Özkes. 13 Cilt. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık. 1993.

Esat, Mahmut. *İslam Tarihi*. sad. Sadi Irmak. İstanbul: Tan Matbaası. 1965.

Es-Sabunî, Muhammed Ali. *Sâfvetü't-Tefâsir-Tefsirlerinin Özü-*. çev. Sadrettin Gümüş-Nedim Yılmaz. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat. 1990.

Es-Sâbûni, Nüreddin. *Mâturîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİBY, 1979.

es-Sehhar, Abdülhamid Cûde. *Hidayet Rehberleri I*, çev. Hüseyin Avni Çelik-M. Yavuz Alkan. Ankara: Elif Matbaacılık, t.y.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tarih-i Taberî Tercemesi*, çev. M. Faruk Gürtunca. 1 Cilt. Konya: Can Kitabevi. 1973.

ez-Zebidî, Zeynü'd-Dîn Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kamil Miras. 9 Cilt. Ankara: DİBY. 8. Basım. 1987.

Farukî, İsmail R. *Tevhid*. çev. Dilaver Yardım. İstanbul: İnsan Yayınları. 1987.

Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi. Konya: Toplum Kitabevi. 1992.

Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsuz. Ankara: AÜİFY. 1964.

Garia, Murtaza. "Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnetin Işığında Altında Milliyetçilik", *İslam Dünyası ve Milliyetçilik*, çev. Taha Cevdet. Ed. M. Ghayasuddin. İstanbul: Pınar Yayınları. 1991.

Gölcük Şerafettin. - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi. 2. Basım. 1991.

Güç, Ahmet. "Kuranda Kutsallık Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 245-252.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: EÜY. 1993.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İnsan Yayınları. 1998. y.y.

Güngör, Erol. *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 5. Basım. 1993.

Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 8. Basım. 1993.

Haldun, İbn. *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan. 1 Cilt. İstanbul: MEBY. 1990.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 3 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları 5. Basım. 1991.

Hamidullah, Muhammed. *İslam'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan yayınları, 1997.

Harman, Ömer Faruk. "Ashab'ür Ress", *Şamil İslam Ansiklopedisi*. haz. Komisyon. 3 Cilt. İstanbul: Şamil Yayıncılık. 1988.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dînî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş. 1 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Havva, Said. *El-Esâs Fi't-Tefsir*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 14 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınları. 1992.

Havva, Said. *Er Rasûl Hz. Muhammed*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Petek Yayınları. 1987.

Hirevî, Muînûd-dîn Muhammed Emin. *Meâricü'n-Nübüvve Peygamberler Tarihi*. çev. Muhammed b. Muhammed Efendi. İstanbul: Berekat Yayınevi. 3. Basım. 1977.

Işık, Emin. “Ahkâf Sûresi”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 1 İstanbul: TDVY. 1988.

Karahan, Abdullah. “Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid Ve Tetkiki”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 463-51.

Karaman, Hayreddin. “Değişen şartlar karşısında İslam Aile Yapısı”. *Diyanet Dergisi* 27/2 (Haziran 1991).

Kesir, İbn. *El-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. 1 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1994.

Kesir, İbn. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner. 13 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1990.

Kılavuz, A. Salim. “Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi”. *Kutlu Doğum Haftası II*. 25-50. Ankara: TDVY, 1992.

Kılavuz, A. Salim. “Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi”. *Kutlu Doğum Haftası II*. Ankara: TDVY. 1992.

Kırca, Celâl. “Kur'an'a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri”. *Diyanet Dergisi* 27/2 (1991).

Kitab-ı Mukaddes -Eski Ve Yeni Ahit-. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi. 1985.

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDVY. 1999.

Kösoğlu, Nevzat. *Milli Kültür ve Kimlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 1992.

Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kılıç Kitabevi. 1975.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilal-il Kur'an*. çev. Emin Saraç vd. 12 Cilt. İstanbul: Araştırma Yayınları. 1992.

Kutub, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*. çev. Yaşar Tunagür-Adnan Mansur. İstanbul: Çağaloğlu Yayınları. 6. Basım. 1968.

Kutub, Seyyid. *Risalet ve Peygamberlerin Mücadelesi*. der. İsmail Hakkı Şengüler. İstanbul: Hikmet Neşriyat. 1987.

Maraz, Hüseyin. “Mucizenin Teolojik Açından Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 325-350.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Basım. 1983.

Mensching, Gustav. *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları. 1994.

Meriç, Cemil. *Ümrandan Uygarlığa*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 1974.

Mevdûdî, Ebu'l Âlâ. *Tefhim'ül-Kur'an*, çev. Heyet. 8 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları. 1987.

Mevdûdî, Ebul Âlâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. Ahmed Asrar. 2 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları. 3. Basım. 1992.

Önkâl, Ahmet. *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*. Ankara: Esra Yayınları, 1997.

Özcan, Hanifi. "Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa Ve Mesellerin Epistemolojik Amaç Ve Önemi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi IX* (1995), 103-117.

Özsoy, Ömer. - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınevi. 1996.

Paşa, Prens Sait Halim. *Toplumsal Çözülme-Buhranlarımız-*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Burhan Yayınları. 1983.

Safa, Peyami. *Millet ve İnsan*. İstanbul: Akbaba Yayınları. 1943.

Sancaklı, Saffet. "Hadisler Kapsamında 'Mübarek Zaman' Kavramının Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1* (Bahar-2017), 35-72.

Sayı, Ali. "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi IX* (1995). 145-196.

Sezal, İhsan. "Akrabalık", *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*. Ankara: Akçay Yayınları. 1980.

Sibai, Mustafa. *İslam Sosyalizmi*. çev. Abdurrahman Niya-zoğlu. İstanbul: Hareket yayınları, 1974.

Solmaz, Bünyamin. "Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6* (1996).

Sorokin, P. A. *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*. çev. M. Münir Raşit Öymen. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Matbaası. 2. Basım. 1975.

Şentürk, Mustafa. “Kur'an'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 224-237.

Şiblî, Mevlâna. *Asr-ı Saadet (İslam Tarihi)*. çev. Ö. Rıza Doğrul. 1 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Tabbâra, Afif Abdülfettah. *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel-Yahya Alkın. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1985.

Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: AÜİFY. 1963.

Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: AÜİFY. 2. Basım. 1975.

Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi-Giriş-*. Ankara: AÜİFY. 1961.

Toker, İhsan. “Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik”. *Journal of Islamic Research* 4/2 (December 2011), 28-38.

Toker, İhsan. “Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik”. *Journal of Islamic Research* 4/2 (December 2011), 28-38.

Turgay, Nurettin. “Ümmet”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 6. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1994.

Türkdoğan, Orhan. *Etnik Sosyoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları. 1997.

Uğur, Mücteba. *Hicrî Birinci Asırda İslam Toplumu*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1980.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. Kayseri: EÜY. 1990.

Watt, W. Montgomery. *Hiz. Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rami Ayaş-Azmi Yüksel. Ankara: AÜİFY. 1986.

Watt, W. Montgomery. *Hiz. Muhammed'in Mekkesi-Kur'an'da Tarih*. çev. Mehmet Akif Ersin. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları. 1985.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: HVY. 2. Basım. 1987.

Yalçın, Cavit. *Kur'an'da Kavimler ve Dinin Dejenereasyonu*. İstanbul: Vural Yayıncılık. 1995.

Yılmaz, Musa K. “İslam Ailesi-Mahiyeti ve Yapısı”, *Diyanet Dergisi* 27/2 (Haziran 1991).

Zapsu, Abdurrahim. *Büyük İslam Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1955.

