

Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık

Vejdi BİLGİN

Yard. Doç. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Toplum, sürekli değişen ama bu değişim içerisinde belirli dengeleşim mekanizmaları ile süreklilik gösteren bir yapıdır. Toplumsal akışkanlık dediğimiz bu değişim sürecinde toplumsal hayat ani kırılmalara maruz kalırsa krizle karşılaşır. Temelde itikadî ve ahlâkî kaygılar taşıyan dinlerin pratik hükümleri bu akışkanlık göz önünde bulundurularak konulur. Hz. Muhammed'in tebliğine baktığımızda da, onun eski Arap toplumunun bütün uygulamalarını reddedip devrimci bir yaklaşımla yepyeni bir toplum kurmak yerine, sosyal akışkanlığa paralel bir strateji taşıdığını görürüz.

Anahtar kelimeler: Süreklilik, değişim, sosyal akışkanlık, İslâm, Hz. Muhammed.

Abstract

From Cahiliye to Islam: A sociological analysis from the perspective of social fluidity

Society is such a unit that while it changes constantly it maintains its unique character through a system of checks and balances. If society experiences some sort of a sudden break in this process of change, which we call social fluidity, there occurs chaos. Implementation of practical teachings of religions that have ethical and doctrinal concerns takes place generally by considering this fluidity. When looked at the way in which the Prophet of Islam went about propagating his message, we realize

that instead of opposing, like a revolutionary, the whole practice of the-pre-Islamic society, he followed a strategy that was in accordance with the assumptions of the notion of social fluidity.

Key words: Continuity, change, social fluidity, Islam, Muhammed.

1. GİRİŞ: HZ. MUHAMMED'İN TEBLİĞİNİN YORUMUNDA MODERN ETKİLER

Geleneksel anlamda peygamberlerin tebliğlerini ve bunda izledikleri yöntemi anlayabilmek, önceki yüzyıllara ait bir sosyal olayı günümüzün şartlarından soyutlanarak incelemeyi gerektirir ki, bu oldukça zordur. Aslında bu problem bütün tarih incelemeleri için söz konusudur. Tarih incelemeleri, olayların bağlamları iyice belirgin olduğundan, yani incelediğimiz konu tarih içinde sebep ve sonuçlarıyla olup bittiğinden dolayı bize avantaj sağlar, ama zihnimizi her yönüyle bir dönemin mantalitesine çevirmemiz ve onu kavramamız kolay olmadığı için aynı zamanda problemlidir. Eğer bu bir sosyolojik inceleme olacaksa, sahip olduğumuz sosyolojik düşünme biçimi de bizi etkiler. Sosyoloğun çoğunlukla yaptığı şey tarihçilerin sunduğu verileri kendi sosyolojik paradigması içine yerleştirip problemlere cevap bulmaya çalışmaktır. Birden çok sosyolojik perspektif olduğu için de aynı konuyu tamamen farklı biçimlerde açıklamak bizi toplumu gerçekten anlayıp anlayamayacağımız konusunda karamsarlığa götürebilir. Tek bir insanı tam olarak anlamak mümkün olmadığı gibi, birden çok fertlerden oluşan bir toplumu anlamak da kolay değildir, ama insan sahip olduğu akıl ile sürekli bunun peşinde olacaktır.

İnsanın bir akıl taşıdığı ve bir toplum içinde yaşadıkça mensubu olduğu sosyal yapıyı ve süreçleri anlama konusundaki çabaları *dindar* için de geçerlidir. Ancak sosyolojinin dini ele alış biçimi bazen dindar için tedirgin edici hatta kabul edilemez olabilir. Zira bugün için sosyoloji, her ne kadar 19. yüzyıl bilim adamları gibi dinin kökenlerini sosyal ya da psikolojik bir takım süreçler içinde aramaktan¹ vazgeçmişse de, tanrı, vahiy, peygamber gibi dinî kavramlar çerçevesinde bir açıklamayı kabul etmeye de yanaşmaz. Dolayısıyla -dindar için en uzlaşılabilir yaklaşımla- bir taraftan vahye diğer taraftan toplumsal süreçlere dayanan bir dinî yapıyı, sosyoloji, tamamen sosyal süreçlerle açıklama eğilimindedir. Bu açıdan sosyolojinin yönteminin ve bu yöntem ile üretilmiş kavramlar ve verilerin kullanılması özel bir dikkat gerektirir.

Sosyal bilimlerde siyasetbilimde ve sosyolojinin çatışmacı kuramında önemli bir yer edinen modern bir kavram *devrim*dir. Batı

¹ Bkz. Edward Evans-Pritchard, *İlkellerde Din*, (Çev. H. Portakal), Öteki Yay., Ankara, 1998.

kaynaklı bu kelime (revolution) Latince geri dönmek anlamındaki *revolvere* mastarından gelir ve esas olarak astronomi ve geometride bir cismin kendi etrafında dönüşünü ifade eder. “Önemli değişim” anlamındaki genel kullanımı ise 1450'lere rastlar. Politik anlamı ilk defa 17. yüzyılda görülmüş ve özellikle İngiltere’de 1689 yılı başında askeri bir hareket sonucu Felemenk valisi ve hanedan üyesi William’ın II. James’in tahtını ele geçirmesini anlatmak için kullanılmıştı. “Bir şeyi bütünüyle ve kökünden değiştirmek” anlamında *devrim yapmak* (revolutionize) kelimesi 1799 yılında, *devrimci* (revolutionary) kelimesi ise 1850’de kayıtlara geçti. 1789’da Fransa’daki büyük ölçekli siyasal ve sosyal hareketlerin “revolution” ile karşılanması bu kelimeye yeni boyutlar kazandı. 19. yüzyılda devrim kelimesi Fransız Devriminin kapsamını da aşarak Hegel ve Marks olmak üzere çeşitli felsefi görüşlere konu oldu.²

Devrime süreklilik olarak Marksist görüş etrafında vurgu yapılsa da, aslında Marks toplumu denge noktasında ilerleyen bir organizma olarak düşünür ama onun kuramında toplumun temel birimleri kurumlar değil, sınıflardır. Toplumsal değişme, bu sınıflar arasında cereyan eden çatışma ile köleci, feodal ve kapitalist toplum yapılarından komünist topluma doğru üretim araç ve şekilleriyle belirlenen kaçınılmaz evrelerden medyana gelir. Bu anlayış determinist ve evrimcidir ama Marks, diğer evrimcilerden farklı olarak bu evrimin müdahaleler ile çabuklaşacağına inanır.³ Devrim, tarihin bu ilerleyişi içinde kapitalist toplumdan komünist topluma geçişin aracıdır. Marks’ın düşüncesinin oluşumunda üç önemli etkiden, Alman felsefesi, İngiliz iktisadı ve Fransız tarih biliminden söz edilir. Marks Fransız tarihçilerinden ve sosyalistlerinden sınıf kavgası kavramını almıştı.⁴ Özel olarak Fransa’daki 1848 Yılı Devrimlerini incelemiştir⁵ ancak onun felsefesinde devrime olan vurgunun altında yukarıda sözü geçen ve kendilerinin feodalizmin son kalıntıları da yok eden köklü bir “burjuva devrimi” olarak gördükleri⁶ Fransız Devrimi’nin ayrı bir yeri olmalıdır. Zira bu devrim, genelde siyasî düşünceyi özelde de komünist düşünceyi etkin ve uzun soluklu biçimde etkilemiştir.⁷

² Davut Dursun, “Devrim,” *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul, 1990, c. 1, s. 339-340; www.etymonline.com/index.php?search=revolution (28/12/2005).

³ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s. 107.

⁴ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. K. Alemdar), Bilgi Yay., 3. bs., Ankara, 1994, s. 125.

⁵ Bkz. Karl Marx, *Fransa’da Sınıf Savaşmaları 1848-1850*, (Çev. S. Belli), Sol Yay., Ankara, 1988.

⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar 3*, (Çev. M. Belli ve diğ.), Sol Yay., Ankara, 1979, s. 130, 433.

⁷ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Sosyalizm 2*, Türk Kültür Yay., İstanbul, 1976, s. 136; Server Tanilli, *Dünyayı Değiştiren On Yıl Fransız Devrimi Üstüne*, Say Yay., 3. bs., İstanbul, 1990, s. 225.

Marksist kuramın aksiyoner yönünden dolayı “devrim” pek çok yerde siyasî çekişmelerin merkezine yerleşti. Marks aslında bilginin maddi şartların ürünü olduğu şeklinde bir yaklaşıma sahipti⁸ ama onun felsefesi, modern bilgi sosyolojisindeki “bilgi maddi şartların ikincil ürünü değildir” anlayışına en güzel örneği teşkil etti: İdeoloji maddi şartları değiştirmeye başladı. Siyasî hareketlerin merkezine “devrimci düşünce”nin yerleştirilmesi Doğu Bloku ülkelerinin dışında Güney Amerika’da ve Uzakdoğu’da etkili olduğu gibi İslâm coğrafyasında da makes buldu. İslâm dünyasında bunun birbirine zıt iki yankısı söz konusuydu. Bir taraftan Suriye ve Libya gibi bazı Müslüman devletler İslâm’ın aslında sosyalist bir yaklaşıma sahip olduğunu iddia ederek halk cumhuriyetleri kurdular ama bunlar özelde İslâm’ı kendi siyasetlerinin merkezlerine temel referans olarak aldılar. Diğer taraftan ise İslâm’ı kendi siyasî görüşlerinin merkezine alan İslâmcılar,⁹ mevcut rejimlerin siyasî meşruiyetlerini kabul etmediklerinden bunlara karşı geleneksel itaatkâr tutum yerine devrimci bir tutum geliştirdiler; bu aynı zamanda onların İslâm’ı anlama ve yorumlama biçimlerini de etkiledi. Hz. Peygamber’in tebliğinin “devrimci” olduğu ve onun cahiliye toplumunu yıkıp yerine tamamen farklı bir sosyal yapı inşa ettiği düşüncesi kanaatimizce buraya dayanır.

Örneğin eserleri İslâm dünyasında geniş yankı uyandırmış olan Seyyid Kutub, cahiliye toplumu ve İslâm toplumu şeklinde bir ayrım giderek, sosyolojik değil de didaktik bir gaye ile bunların her yönüyle birbirlerine zıt kavramlar olduğunu ileri sürer ve Hz. Peygamber’in tebliğine muhatap olan müslümanı da şu şekilde tasvir eder:

Bir kere o neslin müslümanı içinde yaşadığı cahiliye cemiyetinden son noktasına kadar ayrılıyordu. Ve İslâm cemiyetine en ince noktasına kadar bağlıyordu: Hatta bir takım müşriklerden bile bir şeyler aldığı zaman ticari hayatında ve günlük muamelelerinde bu ayrılış tamamen kendisini hissettiriyordu... O nesil içinde bulunduğu cahiliye cemiyetinden, onun örfünden, düşüncelelerinden, adet ve münasebetlerinden tamamen sıyrılmıştı.¹⁰

Vakıya bakıldığında ise tam tersi örnekleri görmek pek alamümkündür. Hicretten altı yıl sonra Hz. Peygamber Hudeybiye Anlaşması’nı imzalayıp da Mekke’yi ziyaret ettiğinde, ihramlı iken evine

⁸ E. Doyle McCarthy, *Bilgi Kültürü*, (Çev. A. Figen Yılmaz), Çivi Yazıları, İstanbul, 2002, s. 34-35.

⁹ 20. yüzyılda Müslüman toplumlarda gelişen İslâmcılık akımı ve kendi yönetimleriyle olan ilişkilerinin durumu konusunda bkz. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, (Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz), Vadi Yay., Ankara, 2000, s. 77-114.

¹⁰ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, (Çev. İ. Nuri), İhya Yay., 4. bs., İstanbul, 1980, s. 22.

girince yanında bulunan Medinelî bir sahabî “Ahmesi” olduğunu söyleyerek çekinmişti. Ahmesilik İslâm öncesi dönemde başta Kureyş ve onlarla irtibatlı olmak üzere çeşitli kabilelerin dindarlıklarına vurgu yapan bir özellikti ve Ahmesiler hac ile ilgili olarak kendilerine mahsus kurallara sahipti. Bunlardan bir tanesi de ihramlı iken eve normal giriş kapısından girmemektir. Fakat zaruri ihtiyaçlar söz konusu olduğundan kimi çatıdan, kimi duvara açtıkları bir delikten, çoğunlukla da eve yapılan arka kapıdan içeri girerlerdi.¹¹ Peygamber’in yanındaki sahabî kendisine göre bu dindarane davranışı devam ettirme düşüncesiydi ve bunun cahiliyeye ait bir uygulama olduğu da aklına gelmiyordu. Peygamber onun bu davranışı karşısında kendisinin de “Ahmesi” olduğunu ancak bunun İslâm öncesi bir âdet olarak geçmişte kaldığını ifade ederek eve normal kapıdan girmesini sağladı.¹² Veda Haccı’nda ise, henüz Mekke’nin fethi esnasında Müslüman olan Cübeyr b. Mut’im Hz. Muhammed’i Arafat’ta vakfe yaparken görünce şaşırılmıştı. Zira Ahmesiler Arafat’ta vakfe yapmadan Müzdelife’ye geçerlerdi.¹³ Görüldüğü gibi, İslâm’a giren Araplar, aşağıda temas edeceğimiz üzere menasiki Hz. İbrahim’den kalan haccın, İslâm’la birlikte değişip yeni uygulamalar içereceğini hiç akıllarına getirmiyorlardı.

Seyyid Kutub ilk dönem Müslümanları ile ilgili olarak yaptığı tespiti olduğu gibi günümüz dünyasına da adapte etmeye çalışır. Buna göre, günümüz toplumu Arap cahiliyesinden daha da katı bir yapı arz eder. Gelenek, sanat, edebiyat hatta İslâm olarak kabul edilen şeyler bile, kısacası neredeyse bütün bir kültür cahiliye yapısı taşımaktadır ve dolayısıyla topyekûn terk edilmesi gereklidir.¹⁴

İlk dönem İslâm davetini bu şekilde yorumlayıp günümüze uyarlamak, kanaatimizce, o dönemi daha doğru tahlil etme amacından ziyade günümüz insanına dinlerini yaşama konusunda etkileyici bir söylem sunma gayesine matuftur. Fakat söylem tamamen özel bir amaç üzerine bina edilmişse de bilahare genellik kazanır ve diğer

¹¹ Nitekim Bakara Suresi 189. ayette, “...Evlere arkalarından girmek iyilik değildir. İyilik, Allah’tan korkmanın iyiliğidir. Evlere kapılarından girin...” denilerek bu davranışın yanlışlığı vurgulanır.”

¹² Ebu’l-Velid el-Ezrakî, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, (Çev. Y. V. Yavuz), Feyiz Yay., İstanbul, 1974, s. 171.

¹³ Zeynü’d-din Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Çev. ve Şerheden Kamil Miras), DİB Yay., 8. bs., Ankara, trs., c. 6, s. 138. Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yeni Müslüman olanlar eski yaşantılarını hemen reddetmek yerine, yukarıda görüldüğü gibi bazen devam ettiriyorlar bazen de sorguluyorlardı. Örneğin Hz. Peygamber’e cahiliye döneminde âdet olan Recep ayına mahsus “atîre” kurbanının durumu sorulunca, bir rivayete göre bunu genel anlamdaki kurban içine koyarak tecviz etmiş, bir rivayete göre ise yasaklamıştır. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1991, c. 11, s. 214-217.

¹⁴ Kutub, *a.g.e.*, s. 23.

alanlara da uygulanır. Örneğin Hz. Muhammed'i detaylıca incelemeyi amaç edinen bir çalışmada yukarıdaki yaklaşıma benzer olarak süreklili olarak Peygamber'in "inkılâpçılığı"na, onun yirmi üç yıllık bir sürede Arab'ın sosyal hayatını bütün kurumlarıyla değiştirdiğine ve bu "inkılâb"ın hâlâ insanlık tarihini etkilediğine vurgu yapılır.¹⁵ İslâm'ın insanlık tarihinde çok önemli bir etkisi olduğu doğrudur ancak bu, yirmi üç yıllık kısa bir süreye değil, bu kısa süre zarfında temelleri atılan bir dinin farklı toplumlar ve coğrafyalar üzerinde sebep olduğu uzun soluklu bir sürece dayanır.

Türkiye'deki çağdaş bazı Kur'an meallerinde de "devrim"e yer verilmesi bu anlayışının yaygınlığını ve etkisini göstermesi açısından bize pekiştirici bir örnek sunar. Ülkemizde zaman zaman spot cümlecikler şeklinde kitaplarda, takvimlerde, çıkartmalarda yer alan Şuara Sûresi'nin 227. ayetinin son kısmına (ve seye'lemu'l-lezine zalemû eyye munqalebin yenqalibûn) "Haksızlık edenler hangi dönüş (hangi akıbeta) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir,"¹⁶ şeklinde mânâ vermek mümkünken, "Zulmedenler, yakında nasıl bir devrime uğrayıp devrileceklerini bileceklerdir,"¹⁷ "Zalimler nasıl bir inkılap ile devrileceklerini yakında öğrenirler,"¹⁸ şeklinde mana verilmesi kanaatimizce bu etkiyi gösterir.*

¹⁵ Bkz. *Hz. Muhammed Siret Ansiklopedisi (Encyclopaedia of Seerah)*, Haz. Afzalur Rahman, (Çev. K. Dönmez ve diğ.), İnkılap Yay., İstanbul, 1996, c. 3, s. 143-147, c. 5, s. 51-52, c. 6, s. 40-42. Bazı Müslümanların Hz. Muhammed'e atfedilen "devrimci," "sosyal reformcu" gibi yaklaşımlara olumlu baktığı konusundaki benzer – ama eleştirel- bir tespit için bkz. Çağfer Karadaş, "İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı 1, 2003, s. 151.

¹⁶ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Ali Özek, Hayrettin Karaman, İ.Kafi Dönmez ve diğ., TDV Yay., Ankara, 1993, s. 375.

¹⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, c. 6, s. 327.

¹⁸ *Kur'an-ı Hakîm'in Açıklamalı Mealî*, Suat Yıldırım, Işık Yay., İstanbul, 2003, s. 386. Bu iki meale benzer bir meal için ayrıca bkz. *Kur'an Türkçe Çeviri*, Hüseyin Atay, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002, s. 375.

* Bu etki İngilizce'den yapılan bir meal çevirisinde de görülüyor. Muhammed Esed, ilgili kısma "... and those who are bent on wrong-doing will in time come to know how evil a turn their destinies are bound to take," şeklinde İngilizce meal vermişken (*The Message of the Qur'an*, Translated and Explained by Muhammad Asad, Dar al-Andalus Limited, Gibraltar, 1993, s. 575) söz konusu mealin Türkçe çevirisi, muhtemelen Türkçe meallerden etkiyle "... haksızlık yapanların hangi devrimle devrileceklerini..." şeklinde yapılmıştır. Bkz. *Kur'an Mesajı*, Muhammed Esed, (Çev. C. Koytak, A. Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 2002, s. 759.

2. TOPLUMUN DOĞASI, SOSYAL MÜHENDİSLİĞİN İMKÂNI VE PEYGAMBERLERİN MİSYONU

Durkheim, birey karşısında “topluma” öncelik veren anlayışın bir örneği ve aynı zamanda zirvesi olarak, tek tek bireylerin bilinçlerinden bağımsız bir kolektif bilincin olduğunu ama bu bilincin bireyler vasıtasıyla kendini ortaya koyduğunu iddia eder.¹⁹ Burada tek tek bireylerin iradelerinin bir önemi yoktur. Kolektif bilincin kendi içinde evrilen ve değişen bu yapısı sosyal mühendisliğe ve özelde de devrimlere açık değildir.

Toplumsal yapının değişimine nelerin sebep olduğu meraka değer bir konudur ama kanaatimizce daha da meraka değer olan husus, değişimin niçin rasyonel, planlı ve öngörülebilir olmadığıdır. Biz bugün toplumsal yaşantının akışını tam anlamıyla yönlendiremiyoruz. Devrimler, en geniş ve bazen yaptırımı en katı olan sosyal mühendislik uygulamalarıdır; devrime konu olan toplum ise, üzerinde pek çok kişinin kendi arzuları doğrultusunda değişim olması için eylemlerini düzenledikleri bir alandır. Siyasî mekanizma bir konuda değişim için projeler üretirken –ki bu mekanizma içinde de farklı düşünen pek çok kişi vardır- aynı zamanda pek çok kuruluş, pek çok sosyal hareket, modacılar, aydınlar, eğitimciler... yani o toplumu oluşturan nüfus kadar kişi toplum üzerinde tasarrufta bulunur. Aynı zamanda geleneklerin gücü de görmezden gelinemez. Gelenek toplumsal akışkanlığın sosyal hayatta cisimleşmiş biçimidir, değişir ama değişimi birden çok faktöre bağlıdır. Toplum kendi sosyal yapısını koruma eğilimindedir, dolayısıyla topluma siyaset, hukuk, eğitim kuruluşları ve dinî hareketler tarafından dikte ettirmeye çalışılan pek çok şey hemen kabul görmediği gibi şiddetli bir şekilde reddedilebilir ya da bunlar tarafından hoş görülmeven bazı tutum ve davranışlar genel bir toplumsal beğeni kazanır. Aslında insanların giyimlerinden görgü kurallarına kadar pek çok toplumsal gösterge mercek altına alınsa bunların rasyonel hiçbir temele dayanmadığı, tamamen bir beğenme biçimine bağlı olduğu ve hatta beğenilerimizin de çoğunlukla bize bağlı değil de toplumsal beğeniye –ki neyse o- bağlı olduğu ortaya çıkar. 1970’lerin popüler dizisi Uzay Yolu’ndaki “Vulcanlı” Mr. Spock “Dünyalı” insanların bu davranışlarını asla anlayamamıştı. Bir Amerikalı senaristin basitçe formülleştirdiği bu durumu sosyologlar da tam olarak anlayamıyorlar. Radikal toplumsal mühendislik çalışmalarının bir türlü istenen hedeflere varmaması da aslında bundandır. Bu yüzden bazı siyasî elitler, toplumu kendi akışkanlığı içerisinde değiştirmeyi hedeflerler. Sosyal yapıyı tehdit eder görünmeyen bazı değişikliklerin daha kolay kabul edileceğini düşünürler. Bu yüz yıllar önce Kâtip Çelebi’nin bize sunduğu formüldür. Kâtip Çelebi (öl.

¹⁹ Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (Çev. E. AYTEKİN), Sosyal Yay., 2. bs., İstanbul, 1994, s. 21-22.

1657) Birgili Mehmet Efendi'nin başarısızlığının temelinde halkın örf ve âdetini dikkate almaksızın hükümler vermesinin yattığını söyler. Birgili, Osmanlı Devleti'nde yaygın olan para vakıflarının aslında İslâm Hukuku'na aykırı olduğuna dair görüşlerini bir risalede toplamış ve epeyce yandaş edinmişse de, Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle, "Bu kadar tartışıp kavgadan sonra teklifi örf ve âdete aykırı olduğundan hiçbir yararı olmayıp halkla başa çıkamadı."²⁰

Max Weber dinî otorite tipolojisi yaparken "peygamber" ve "rahib"i birbirinden ayırmıştı.²¹ Bu ayrıma göre, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Zerdüş't ve Mani gibi "din kurucusu" peygamberlerin kendilerinden önceki dinî yapı ile çatışma içine girdikleri, ihtilalci karakterlerinin muhafazakâr karakterlerinden daha baskın olduğu kabul edilir. Bunun aksine rahip ise, dinî geleneğin devamını sağlayan bir bekçi rolündedir.²² Bir peygamberin, "bozulmuş" bir dinî yapı ile çatışma halinde olması ve onu değiştirmeye çalışması normaldir zira peygamberliğin merkezî misyonu budur. Fakat kurucu peygamber de olsa acaba diğer toplumsal kurumlara karşı nasıl bir yaklaşım içinde olacaktır?

Bizim iddiamıza göre peygamberlerin bir toplumu bütün kurumlarıyla kökünden değiştirme gibi bir amacı yoktur ve bu normal şartlarda da mümkün değildir. Peygamberlerin ellerinden mucizeler zuhur etmiştir ama mukaddes kitaplar bu manada *toplumsal bir mucizeden* bahsetmezler. Peygamberlerin misyonlarını felsefelerine konu edinen 10. yüzyıl filozoflarından İhvân-ı Safa'ya göre, Allah'ın peygamberlerini farklı şeriatlar ile göndermesinin sebebi toplumların içinden geçtiği sosyal evrimdir. Bir taraftan bu şeriatlar insanlığın evrimine paralel yeni hükümler getirir, diğer taraftan da bazı hükümlerle insanlığın evrimine katkıda bulunur. Bu amaçlar doğrultusunda bir peygamberin getirdiği şeriat, "bir önceki dönemin sosyal yaşantı ve düşünceleriyle ilgili olan hükümleri ya tamamen değiştirir (mensuh kılar) ya da yeni şeyler ekleyerek şekil değişikliğine uğratar." ²³ İhvân-ı Safa'nın insanlığın sosyal evrimi ve şeriatların rolü konusundaki düşünceleri dikkat çekicidir. Ancak onlar bir taraftan kısmî hüküm değişikliğini kabul ederken bir taraftan da hükümlerin tümüyle değiştiğini kabul ederler. Derinlemesine düşünüldüğünde bunun sosyal evrim düşüncesiyle nasıl bağdaştırılabileceği problemi ortaya çıkar. 18. yüzyıl İslâm düşünürlerinden Şah Veliyullah (öl.

²⁰ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*, (Haz. O. Şaik Gökyay), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1980, s. 109.

²¹ Bkz. Max Weber, *The Sociology of Religion*, (Translated by Ephraim Fischhoff), Beacon Press, Boston, 1963, s. 60-79.

²² Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ü. Günay), İFAV Yay., İstanbul, 1995, s. 422, 434, 439.

²³ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yay., 2. bs., Ankara, 2001, s. 70.

1762) ise peygamberlerin misyonu konusunda –yukarıda Katip Çelebi'nin yaklaşımına benzer biçimde- bize daha gerçekçi bir bakış açısı sunar. Dihlevî'ye göre peygamberler gönderildikleri milletin sosyal yapısında ve kültüründe getirdikleri şeriata uygun olan şeyleri kabul ederler. Eğer uygun olmayan bir durum söz konusu ise, “onların alışageldikleri şeylerin dışına tamamen çıkılmaması, aksine onlara yakın ve benzer durumlara ya da onlarca sâlih olarak bilinen zevata aitliği bilinen davranış biçimlerine geçilmesi gerekir.” Hatta Dihlevî'ye göre, ibadetler bile yepyeni uygulamalar değil, ya zaten mevcut olan ya da onlara benzer olan uygulamalardır.²⁴

3. CAHİLİYE TOPLUMU KARŞISINDA İSLÂM TEBLİĞİ VE HZ. MUHAMMED

Hz. Muhammed'in yirmi üç yıllık tebliği sosyal boyutuyla ele alındığında, bunu “devrim” gibi sosyoloji açısından da müphem bir yaklaşımla açıklamak yerine “sosyal akışkanlık” kavramıyla açıklamak daha uygundur. Sosyal akışkanlık, toplumun statik ve dinamik yönünün birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini, doğal diyebileceğimiz süreçlerle belirli bir değişim içerisinde devamlılık gösterdiğini anlatmaya çalışan bir kavramdır.²⁵ Herakleitos'un değişimi vurgulamak amacıyla örnek verdiği “ırmak”tan* esinlenen bu kavram, sosyoloji kitaplarında sözü edilen “süreklilik ve değişim”i²⁶ içine alacak şekilde, toplumsal hayatın statik olarak görünen yüzünün altında bile sürekli bir değişim olduğunu ancak bu değişimin belirli bir dengeleşim içinde cereyan ettiğini iddia eder.

²⁴ Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (Çev. M. Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994, c. 1, s. 386-387.

²⁵ Bu kavramsallaştırmamız için bkz. Vejdi Bilgin, “Sosyal Akışkanlık Kavramı Üzerine,” *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:12, Sayı:2, 2003, s. 297-309.

* “Aynı ırmağa/girdiğimizde/girmeyiz/Biziz/ değiliz./ İki kez/giremezsin/aynı ırmağa.” Herakleitos, *Kırk Taşlar*, (Çev. Alova), Bordo Siyah Yay., İstanbul, 2003, s. 40-41. Toplumsal hayat, bu benzetmede olduğu gibi bir nehre benzetilebilir. Burada akan su, suyun debisi, sürüklediği toprak sürekli değişir. Nehrin içinde yer aldığı kanal gibi değişmiyor görünen olgular da vardır. Fakat o da genişlik ve uzunluk, yan kollara ayrılma gibi noktalarda çok uzun zamana dağılan bir değişim içindedir. Aynı şekilde toplumu meydana getiren bireylerin sayısı (demografik yapı), bunların kurumsal ihtiyaçları (örüntüler), örüntülerin çoğunlukla içinde gerçekleştiği sosyal gruplar sürekli değişim içindedir. Biz aynı olduğunu düşünsek de, çok kısa zaman aralıklarıyla gerçekleştirilen herhangi bir örüntü, örneğin nikâhla ilgili standart davranışlar, değişim içindedir, ancak bunlar o kadar küçük farklılıklardır ki değişme kavramı içine alınmak istenmez; değişme ancak bu farklılıkların uzun zaman aralığındaki toplamıyla gözlenir. Tarihçi Bloch'un ifadesiyle, “Gerçek zaman, doğası gereği bir devamlılıktır. Bu aynı zamanda sürekli bir değişimdir.” Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 18.

²⁶ Bozkurt Güvenç, *Kültürün Abc'si*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997, s. 25-26.

Dihlevî'nin yukarıda verdiğimiz görüşleri bu akışkanlığa işaret eder. Hamidullah da buna paralel biçimde Hz. Muhammed'in "değiştirilmesini veya neshedilmesini lüzumlu gördüklerinin haricinde müminlerin tatbik edegelmekte oldukları bütün eski âdet ve geleneklerin devamına müsaade ettiğini" belirtir. "Bu müsaade sadece dinî olmayan konularda –ticaret vesaire gibi- değil, aynı zamanda ceza kanunları ve hatta hac gibi tamamen dinî olan şeyler için de söz konusudur."²⁷ Anlaşılacağı üzere, aslında Hz. Muhammed'in İslâm öncesi Arap toplumunun bazı uygulamalarını reddederken bazılarını kabul ettiği konusunda yaygın bir anlayış vardır. Acaba bu genel yaklaşım kurumsal düzeyde ayrımlaştırılabilir mi?

Toplumsal yapı aile, din, ekonomi, siyaset, eğitim, boş zamanlar, hukuk, iletişim, sağlık şeklinde uzayıp giden ve her biri ihtiyaçlarımızı karşılamaya yönelik olan kurumlar ile bu kurumsal davranışlarımızı çoğunlukla içinde gerçekleştirdiğimiz sosyal grupların girift bir bütündür. Her bir toplumsal kurum da kendi içinde yardımcı kurumlar denen alt kurumlardan oluşur. Örneğin aile kurumunun evlilik öncesi, evlilik süreci, ebeveyn-çocuk ilişkisi, ebeveynlerin kendi aralarındaki ilişki, ölüm ya da boşanmayla evliliğin sona ermesi vb. konularda sayılamayacak kadar çok örüntü içerdiğini görürüz. Bunların hepsi toplum tarafından belirlenmiştir ve süreç bu aşamaya geldiğinde insanlar nasıl hareket edecekleri konusunu düşünmeden bunları uygulamaya çalışırlar. Toplumsal yapıdaki eşgüdüm ve istikamet de (toplumsal bütünleşme denen olgu) buna bağlıdır. Bütün bu detay örüntülerin kısa bir zaman diliminde uygulamadan kaldırılması mümkün değildir zira bu en başta, insanları belirsizliğe iteceğinden fertler tarafından kabul görmeyecektir. Süregelen uygulamayı kaldırdığımızda yerine neyi ikame edeceğimiz sorusuna kolay cevap verilemez. Bunun uygulamadan kaldırılması konusundaki ikinci zorluk da, fertlerin bunlardan psikolojik ya da sosyal haz alması ve uygulanması noktasındaki arzularıdır. Düğün merasiminde gelinin damat ile ya da en azından diğer kadınlarla oynaması (veya dans etmesi) Anadolu'daki yaygın bir kurumsal davranıştır. Bir genç kız bu durumdan oldukça sıkıntı duysa da bir başkası bundan hoşlanabilir ama mutlak surette annesi bu davranışın gerçekleşmesinden haz duyacaktır.

Kurumsal davranışlar zaman içerisinde değişim gösterirler, bazı davranışlar da ortadan kalkar ama toplumsal olayların kesintisiz devamını sağlayacak örüntüler mutlaka var olur. Aile ve din gibi, yardımcı kurumların ya da örüntülerdeki detayların fazla olduğu kurumlardaki değişme diğer kurumlara nispetle daha yavaş olur. Nitekim Sovyetler Birliği'nde ve Çin'de komünizmin kabul edilmesin-

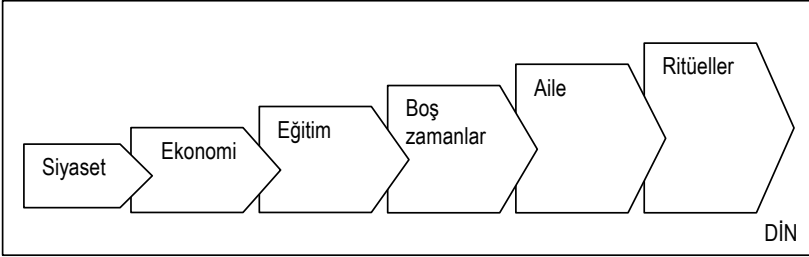
²⁷ Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev. S. Tuğ), İrfan Yayıncılık, 5. bs., İstanbul, 1991, c. 1, s. 898.

den sonra Marksist anlayışa uygun olarak aile kurumundaki köklü değişiklik girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı.²⁸

Hız. Muhammed 610 senesinde vahiyle muhatap olduğunda bazı ibadetler dışında kişisel olarak herhangi bir şeyi değiştirmedii. Gerek gizli davetini yaparken gerekse açıktan tebliğle başladığında, toplum karşılarında yepyeni bir imaj ile çıkan birini görmedi. Peygamber ne dış görünüşünde yadırgatıcı bir yapıya sahipti, ne de aile hayatı ya da gündelik ilişkilerinde. Ama şüphesiz eski inanca aykırı bir öğretiyi anlatıyor ve buna inanan insanlar arasında -köleler örneğinde olduğu gibi- eskiden gözlenmeyen yeni ilişki biçimleri doğuyordu. Büyük ölçekli değişim için İslâmî tebliğin Mekke dönemi uygun bir vasat oluşturmuyordu; bunlar büyük ölçüde Medine’de yapıldı. İslâmî hükümler yürürlüğe konulurken de yoğunlukla tedriciliğe riayet edildi.

3.1. TEBLİĞİN KURUMSAL DÜZEYDE AYIRIMLAŞTIRILMASI

İslâm dünyasında bugün yaygın söylem dinin hayatın her alanını kapsadığı yönündedir. Şüphesiz ki din, gündelik hayatımızın pek çok yönüyle ilgili hükümler getirmiştir. Ancak her konuda özel hükümleri yoktur ve bizim bu konudaki davranışımız ancak niyetimize göre dinî anlamda bir sevaba, “Allah rızası”na neden olabilir, yani dine taalluk eder. İslâm’ın ilk dönemindeki hükümlere kurumsal farklılık açısından baktığımızda bunların makro ölçekli düzenlemelerden mikro ölçekli düzenlemelere doğru yoğunluk kazandığı görülür. Bir başka ifadeyle bireylerin gündelik hayatlarında daha fazla referansta buldukları kurumlarda dinî hükümler daha yoğundur.



* Dinî hükümlerin yoğunluğunun sosyal kurumlara göre dağılımı

²⁸ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, Aydın Kitabevi, 2. bs., Ankara, 1984, s. 38-40.

* Burada kurumların sıralanması naslara dayalı bir din anlayışına dayanır. Buna göre din kurumsal düzeyde sadece inanç ve ritüelleri değil, hakkında nas varit olan bütün kurumsal yapıyı kapsar. Modern sosyolojik manada ele aldığımızda ise dini diğer sosyal kurumlar gibi bir kurum olarak değerlendirilip “ritüeller”in bulunduğu kutuya “din” yazmamız gerekecektir.

Dinî hükümlerin siyasetten aileye uzanan bir sıralamada yoğunluk kazanması normal görülmelidir, zira insan mutlaka bir siyasî ve ekonomik düzenin içerisinde yer alsın da, bunlarla ilgili örüntüleri boş zamanlar ve aileye göre çok daha azdır. Siyaset ve ekonomi bütün hayatı kuşatıcı kurumlardır ama gündelik hayatımızdaki davranışlarımız diğer kurumlar düzeyinde çeşitlenir ve detaylanır.

İslâm, vahyin devam ettiği yirmi üç yıllık sürenin neredeyse yarısında örgütlenmiş bir devlet hüviyetine sahip olmasına rağmen, geleneksel Arap yönetim biçimini devam ettirdi; devlet biçimi ve yönetimine özgü hükümler koymadı. Orta Arabistan Arapları, kuzey ve güneydeki ırkdaşlarından farklı olarak ne bir müstakil devlet kurmuşlardı ne de büyük bir devletin mandasına girmişlerdi. Kabile esasına dayanan, çok fazla örgütlenmemiş, devlet teamüllerinin asgari seviyede kaldığı bir siyasî yapı içinde hayatlarına devam ederlerken Hz. Muhammed Medine’de bir devlet kurdu. Ancak bu devlet, geleneksel Arap kabile yönetimine o kadar çok benziyordu ki bugün hala o ilk siyasî oluşumun bir “devlet” olarak telakki edilip edilemeyeceği tartışılmaktadır. Bunun bir devlet örgütlenmesi olduğu şeklindeki anlayış, bir devletin sahip olması gereken üç temel öğe, yani ülke, halk ve bağımsızlığın Medine’de bulunduğunu gerekçe gösterir. Bu devletin bilinen anlamda her yönüyle çağdaşlarına benzer bir örgütlenmeye sahip olmadığı aşikârdır, hatta buradan hareketle Hz. Peygamber’in gerçekten devlet kurmak gibi bir amacı olup olmadığı bile akla geliyor.²⁹ Eğer doğrudan böyle bir amaç yoksa bu konunun detaylı dinî hükümlere tâbi olmaması da normal bir durumdur. Hz. Muhammed’in sağlığında önemi pek hissedilmeyen bu konu, Peygamber’in halifesinin seçimi konusunda kendini hemen hissettirdi ve sahabeler mevcut şartlara göre birbirinden farklı usullerle devlet başkanı seçmeye başladılar. Böylelikle İslâm Anayasa Hukuku tarihî şartların bir ürünü olarak gelişmiş oldu. Hamidullah, Raşid Halifele rin idare şeklinin ne tam anlamıyla cumhuriyete ne de monarşiye benzediğini, bir taraftan seçim gibi cumhuriyetlerde görülen özellikler taşırken diğer taraftan kayd-ı hayat şartıyla yönetici olma gibi monarşik özellikler taşıdığını söyler. Bu yönetim biçimi Arap kabilelerindeki idare şeklinden tevarüs etmiş, yeni bir uygulama düşünülmemiştir.³⁰

Yeni Müslüman olmuş Arap Yarımadası Emevi idarecilerine kadar siyasî anlamda yepyeni bir durumla karşılaşmadığı gibi ekonomik yapı açısından da karşılaşmadı. İslâm öncesinde Kureyş merkezli olmak üzere devam eden ticaret, devletin yönlendirmesi ve kontrolünden bağımsız olarak liberal denilebilecek bir tarzda devam

²⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998, özelikle s. 48-57.

³⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (Çev. İ. Süreyya Sırma), Beyan Yay., 4. bs., İstanbul, 1992, s. 94-95.

ediyorken³¹ İslâm'ın hâkimiyetinden sonra da makro ekonomik dengelerde değişiklik olmadı. Yalnız İslâm birkaç kalem malın ticaretinden ve faizden elde edilecek kazancı yasakladı ve daha önce Arapların alışık olmadıkları dinî bir vergiyi, zekâtı ihdas etti. Hz. Muhammed ekonomik hayatı kontrol edecek ve düzenleyecek bir otorite haline gelmesine rağmen, örneğin Medine'de eşya fiyatları yükseldiğinde ve bazılarının fiyatların sınırlandırılması için kendisine müracaat etmelerine rağmen eskiden beri var olan uygulamayı değiştirmemişti.³²

Cahiliyeden İslâm'a doğru gerçekleşen akışın önemli bir örneğini ceza hukuku teşkil eder. Bu konuda İslâm, Arap toplumunun alışık olduğu uygulamaları köklü değişiklikler yapmaksızın ıslah ederek devam ettirme yolunu tercih etmişti.³³ Nitekim İslâm'dan önce de kasden adam öldürenlere ve evli olduğu halde zina edenlere ölüm cezası verilmekteydi. Daha nadir uygulama olarak hırsızlık yapanların ellerinin kesildiği, eşkıyaların ise asılarak öldürüldüğü bilinmektedir.³⁴ Cinayetlerde iki tarafın anlaşması durumunda ödenmesi gereken malî ceza olan "diyet" İslâm sonrasında da kabul edilmişti ve Hz. Muhammed tarafından diyet miktarı İslâm öncesi dönemde olduğu gibi yüz deve olarak belirlenmişti.³⁵

Hukukî hükümlerin daha yoğun olduğu aile kurumunu dikkate aldığımızda ise sosyal akışkanlığa bağlı olarak bazı eski uygulamaların meşruiyet kazandığını görürüz. İslâm'ın, yukarıda değindiğimiz üzere, komünizm benzeri bir yaklaşımla aile kurumunu tamamen ters yüz etmesi beklenemezdi, esasında böyle bir yaklaşım uygulama imkânını oldukça zorlardı. İslâm, geleneksel Arap toplumunda zaman zaman şahit olunan, kadınların soylu bir erkekten hamile kalmaları, çok erkekli cinsel yaşantı sürmeleri ya da fuhuş gibi uygulamaları tamamen reddetti.³⁶ Mut'a nikâhı ise tedrici biçimde yasaklandı,³⁷ bilinen şekliyle kadın ve erkeğin şahitler eşliğinde evlenmesine dayanan nikâh ibka edildi. Ancak İslâm bir erkeğin çok kadınla evlenmesini tamamen kaldırmayıp dört ile sınırlandırdı, kocası ölen kadının iddetini bir yıllık yastan dört ay on günlük müddete indirdi, zıharı kefaret yoluyla telafi etme imkânı tanıdı. Bunun haricinde cahiliye döneminde gözlenen evlilikte veli izni, nikâhta şahitlik, denklik,

³¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 2, s. 942-943; Joseph Chelhod, "Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm," (Çev. İzzet Er), *UÛ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:4, Cilt: 4, 1992, s. 307-310.

³² Bkz. Canan, *a.g.e.*, c. 3, s. 153; c. 17, s. 250.

³³ Ali Bardakoğlu, "Diyet," *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1994, c. 9, s. 474.

³⁴ Ali Bardakoğlu, "Ceza, Fıkıh," *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1993, c. 7, s. 471-472.

³⁵ Bardakoğlu, "Diyet," c. 9, s. 474.

³⁶ Canan, *a.g.e.*, c. 15, s. 539-540.

³⁷ Bkz. Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı," *OMÛ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:7, Samsun, 1993, s. 155-179.

mehir, velime, tefviz-i talak, muhalaa, i'la gibi uygulamaları ise neredeyse olduğu gibi kabul etti.³⁸

Görüleceği gibi aile kurumuna ait uygulamalar daha çeşitli ve detaylı olduğu için, sosyal akışkanlığa uygun biçimdeki örnekler de daha yüksek oranda görülüyor. Ritüellerle ilgili hükümler aileye göre daha detaylanmıştır ancak bu noktada ikinci bir ayrıma gitmemiz icap eder. Yukarıdaki şemamızda ritüeller en geniş hacmi oluşturuyordu, bunun böyle olması da normaldir zira İslâm, bir din olarak, kulun yaratıcısına karşı şükür göstergelerini en ince detayına kadar tanzim etmiştir. Ancak bu detayın artması, aile kurumunda olduğu gibi sosyal akışkanlık için bize daha da yüksek oranda örnekler sunmaz. Ritüellerin tabiatının siyaset, eğitim, aile gibi kurumlardan farklı olduğu bellidir ve buradaki akışkanlık ritüellerin detaylarında değil ana biçimlerinde kendini gösterir. İslâm öncesinde Araplar namazın bir kısmını oluşturan “secde”yi biliyorlar,³⁹ oruç da tutuyorlardı⁴⁰ ama İslâm’ın bu önemli iki ibadeti esas olarak vahiyle vaz edildi, sünnetle de detayı belirlendi. Bir ibadet biçimi olarak secde etme, oruç tutma, kurban kesme, mübarek mekânları ziyaret etme gibi hususlar bütün dinlerde ortak unsurlardır ancak bu ortak unsurların her biri kendi dinî öğretileri içinde farklı bir bütün oluşturur. Bu, Kur’an’da “Biz her ümmete uygulamakta oldukları bir ibadet tarzı gösterdik...”⁴¹ âyetiyle işaret edilen husustur. Dolayısıyla namaz ve orucun adeta yepyeni ibadet biçimleri olarak getirilmesi normal görülmelidir fakat -yukarıda Dihlevî ve Hamidullah’ın da işaret ettiği üzere- İbrahîmî geleneğin mirası olan hac ibadetinin ihram, telbiye,* tavaf, Safa ve Merve arasında say, Arafat ve Müzdelife’de vakfe, kurban kesme, şeytan taşlama gibi⁴² neredeyse bütün detayıyla İslâm’da kabul edilmesi ritüeller konusunda dahi belirli bir akışkanlığın olduğunu gösterir.

³⁸ Bkz. Abdurrahman Kurt, *İslâm’ın İlk Döneminde Aile Müessesesi (Sosyolojik Bir Yaklaşım)*, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1987, s. 19-32.

³⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, (Çev. S. Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., s. 140.

⁴⁰ Tâhirü'l-Mevlevî Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 2. bs., İstanbul, 1963, s. 102.

⁴¹ Hacc (22): 67. Ayette geçen “mensek” ibaresi üzerinde çeşitli yorumlar yapılmışsa da Razi’ye göre bu ibare her türlü ibadeti içine alan şeriat anlamına gelir. Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâthu'l-Gayb*, (Çev. S. Yıldırım ve diğ.), Akçağ Yay., Ankara, 1993, c. 16, s. 362.

* İslam öncesinde telbiye, bugün yapıldığı şekliyle “Lebbeyke Allahümme lebbeyk, lebbeyke lâ şerike lek,” sözleriyle yapılır ancak bir şirk ifadesi olarak putlara işaret eden, “İllâ şerikun huve lek, temlikuhü vemâ melek,” ibaresi eklenirdi. İbn Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, (Çev. H. Ege), Kahraman Yay., İstanbul, 1985, c. 1, s. 118.

⁴² Bkz. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı*, (Çev. B. Bilgin), Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 40-41; İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 118; Abdülkerim Özeydin, “Hac, İslam’da Hac,” *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1996, c. 14, s. 387.

3.2. TEDRİCİLİK PRENSİBİ

İslâm'ın hükümlerinin belirli bir tedricilik içinde konulduğu, yani bazı konuların belirli zamanlara ve aşamalara bağlı olarak nihai bir hükme bağlandığı düşüncesi genelde kabul görür. "Tedricilik" sosyal akışkanlık açısından da anahtar bir kavramdır. Zira böylelikle herhangi bir hukukî hükmün yürürlüğe konulmasıyla toplumsal yapının bir krizle karşılaşması önlenmek istenmiştir.

Tedriciliğin şu şekillerde gerçekleştiği kabul edilir: Hükümler bir anda değil, tebliğin devam ettiği süre içerisinde farklı zaman dilimlerinde vaz edilmiştir (zaman içinde tedrice riayet). Bu esnada önem sırası gözetilmiş, aslî hükümler öncelikli olarak, tamamlayıcı hükümler ise daha sonraları konulmuştur. Ve nihayetinde, bir konuyla ilgili hükümler de belirli aşamalardan geçtikten sonra kesin bir şekilde neticelendirilmiştir.⁴³

Kaynak kitaplarda sürekli tedrice örnek olarak gösterilen alkollü içki yasağının yanı sıra faiz de belirli aşamalardan geçilerek haram kılınmıştı. Faiz Arap toplumunda eskiden beri uygulanan, esasında onlar açısından da şerefli sayılmayan bir gelir türüydü. Mekke döneminde nazil olan Rum Süresi 39. ayette faiz henüz haram olarak nitelendirilmeyip nispeten menfi bir anlamda kullanılırken hicretin ikinci ya da üçüncü yılında nazil olan Bakara Süresinin 275-279. ayetleri ile kesin olarak haram kılındı.⁴⁴

Bu ilke özelde, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı tebliğ ettiği dönemi anlatırken, modern bazı yaklaşımlarla Müslüman toplumların tarihi gelişimlerine de uyarlanmaya çalışıldı. İslâm'da özellikle çok eşlilik ve köleliğin bazı islahatlar yapılmasına rağmen devam ettirilmesinin getirdiği ve söz konusu durumun modern düşünce ve hayat biçimine aykırı olmasının verdiği endişeler böyle yorumlara sebep oldu. Fazlur Rahman İslâm'ın nihai bir ahlâkî rota çizdiğini ve Hz. Muhammed'in zamanını da aşan bu süreç içerisinde söz konusu hükümlerin kaldırılmasının hedeflendiğini ileri sürer.⁴⁵ Bizim problematiğimiz açısından önemli olan bu nihai hedeften ziyade, Peygamber döneminde bunların niye tamamen ortadan kaldırılmadığıdır. İlahi emir ve yasakların altındaki hikmeti rasyonel biçimde kavramak kolay değildir. Zira bazı konular, genel prensiplerin dışına çıkar ve anlaşılmasını zorlaştırır. Örneğin gece namazı önceleri Müslümanlara vacip iken

⁴³ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yay., 3. bs., İstanbul, 1994, s. 140.

⁴⁴ İsmail Özsoy, "Faiz", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1995, c. 12, s. 112-113.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. A. Açıkgenç), Fecr Yay., 2. bs., Ankara, 1993, s. 115-117. Benzer bir yaklaşım için bkz. Amine Vedûd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, (Çev. N. Şişman), İz Yay., İstanbul, 1997, s. 141.

daha sonraları nafıleye dönüştürülmüştü.⁴⁶ Bunun gibi, bazı konuların tedrice konu olmadan bir anda yasaklanırken bazı konuların tedrice bırakılmasını her zaman mantıklı bir çerçeveye oturtmak imkân-sızdır. Faiz ve içki gibi yaygın iki öğenin tedrici de olsa yasaklanıp çok eşlilik ve kölelik gibi iki öğenin yasaklanmayıp ıslah edilmesi ya da modern yorumla, İslâm'ın nihai ahlâkî hedeflerinden bazıları ger-çekleştirilirken bazılarının ertelenmesi herkesin üzerinde ittifak ede-ceği bir açıklamaya sahip değildir. Bugün için alkollü içkinin daha önemli bir konu olup öncelikle yasaklandığını, köleliğin tehir edilebi-lecek bir konu olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Burada muh-temelen İslâm'ın toplum tasarımı bir uzantısını görüyoruz. Buna göre, mevcut maddî ve beşerî şartlar içinde ideal, her yönüyle mü-kemmel bir toplum gerçekleştirilemez. Kötülük problemiyle ilgili ola-rak öne sürülen, bu dünya muhtemel dünyaların en mükemmelidir argümanını,⁴⁷ aynı zamanda İslâm'ın toplum görüşüne uygulayarak, bu tasarımı olabilecek toplum projelerinin en insancası, adalet ve hakkaniyete en yakını olacağını ama mükemmel olmayacağını söyle-yebiliriz. Bu anlayışı destekleyecek mahiyette de İslâm, kölelik ve çok eşliliği tadil etmekle yetindi ama büsbütün ortadan kaldırmadı. İn-sanın mevcut doğasını tamamen göz ardı ederek bunu ilga etmeye çalışmak belki de tam anlamıyla karşılığı olmayacak bir uygulama olarak kalacaktı. Şâtıbî'nin (öl. 1388) şu sözleri sözünü ettiğimiz ol-guyu “sosyal akışkanlık” gibi bir kavramdan söz etmese de en güzel şekilde anlatır:

Amelî konulardaki hükümler, mükellefleri meşak-kate düşürmeyecek ve bu yüzden onları usandırmayacak tarzda, dünya hayatını düzenli bir şekilde yürütmesini ve çıkarlarını kollamasını sağlayan âdetlerini ortadan kal-dırmayacak biçimde konulmuştur... Kur'an yirmi (küsür) senede parça parça indirilmiş, yükümlülük getiren hü-kümler bir anda ve toptan gelmemiştir. Bu kalplerin bir anda şerâitten soğuyup yüz çevirmemesini sağlamak için yapılmıştı.⁴⁸

4. SONUÇ

Naslara dayanan cahiliye toplumu söylemi İslâm tebliğinin pe-kiştirilmesi, İslâm öncesi ve sonrası arasında mukayeseler yapmak suretiyle dinin daha iyi anlaşılması amacına dayanır. Sosyolojik ma-nada düşünürsek cahiliye her şeyiyle reddedilen bir toplum demek değildir ve zaten bu fiiliyatta da mümkün olamazdı. “İslâm cahiliyeyi

⁴⁶ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 140.

⁴⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. bs., İstanbul, 1992, s. 149-150.

⁴⁸ Şâtıbî, *el-Muwafakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, (Çev. M. Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990, c. 2, s. 91.

reddetmiştir,” denilirken buradan anlaşılan genel anlamda putpe-restlik, kabilecilik anlayışına dayanan kibir ve taassup, barbarca ve gayri ahlâki uygulamalardır.⁴⁹ Cahiliyeden İslâm’a yaşanan en önemli değişim, insan merkezli dünya (ve toplum) görüşünün yerine Allah merkezli dünya görüşünün hâkim olduğu bir zihniyeti ikame etmektedir.⁵⁰ Amaç toplumsa yapıyı ters yüz etmekten öte, bunun altında yatan zihniyeti değiştirebilmektir. Örneğin *Asabiyet* gibi İslâm öncesi dönemine ait merkezi bir kavrama dayanan davranışlar kümesi tadil edilerek *sıla-i rahim* düşüncesine bağlandı.⁵¹ Şüphesiz zihniyet değişiminin başarılı olması için davranış, çevre, kurumsallaşma boyutlarında da paralel gelişmelerin olması gereklidir.⁵² Ama bu konulardaki değişim radikal olmaktan çok sosyal akışkanlığa uyumlu bir süreç içerisinde gerçekleşti. İslâm öncesi döneme ait bazı uygulamalar olduğu gibi ya da tadil edilerek kabul edilirken, bazı uygulamaların kesinlikle yasaklanması ve yeni hükümlerin konması belirli bir tedricilik içerisinde gerçekleşti. İslâm’ın kısa süredeki büyük başarısında da bunun oldukça önemli rolü olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. K. Alemdar), Bilgi Yay., 3. bs., Ankara, 1994.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. bs., İstanbul, 1992.
- Bardakoğlu, Ali, “Ceza, Fıkıh,” *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1993, c. 7.
- Bardakoğlu, Ali, “Diyet,” *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1994, c. 9.

⁴⁹ Mustafa Fayda, “Câhiliye,” *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1993, c. 7, s. 18.

⁵⁰ Izutsu, *a.g.e.*, s. 70-72.

⁵¹ Bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 83-85. İslâm’ın en dikkate değer başarısı, bazı karakteristikleri cahiliye düşüncesinden kurtarıp İslâmî düşünce etrafında yeniden inşa edebilmesidir. İslâm bir taraftan “cehl”in yerine “hilm”i ikame etmeye çalışırken diğer taraftan “mürüvve”nin bir parçası olan cesaret, cömertlik, ahde vefa, sabır gibi pek çok kadim Arap erdeminin İslâmî bir dünya görüşü çerçevesinde devam etmesini arzu etmiştir. Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*, (Çev. S. Ayaz), Pınar Yay., 2. bs., İstanbul, 1991, s. 109-150.

⁵² Bkz. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 202-207.

- Bayraktar, Mehmet, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kitabiyat Yay., 2. bs., Ankara, 2001.
- Bilgin, Vejdi, "Sosyal Akışkanlık Kavramı Üzerine," UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:12, Sayı:2, 2003.
- Bloch, Marc, Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.
- Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yay., Ankara, 1988-1994.
- Chelhod, Joseph, "Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm," (Çev. İzzet Er), UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Cilt: 4, 1992.
- Dihlevî, Şah Veliyullah, Hüccetullâhi'l-Bâliğa, (Çev. M. Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994.
- Durkheim, Emile, Sosyolojik Metodun Kuralları, (Çev. E. Aytekin), Sosyal Yay., 2. bs., İstanbul, 1994.
- Dursun, Davut, "Devrim," Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul, 1990, c. 1.
- Er, İzzet, Din Sosyolojisi, Akçağ Yay., Ankara, 1998.
- Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İFAV Yay., 3. bs., İstanbul, 1994.
- Evans-Pritchard, Edward, İlkelerde Din, (Çev. H. Portakal), Öteki Yay., Ankara, 1998.
- el-Ezrakî, Ebu'l-Velid, Kâbe ve Mekke Tarihi, (Çev. Y. V. Yavuz), Feyiz Yay., İstanbul, 1974.
- Fayda, Mustafa, "Câhiliye," İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 1993, c. 7.
- Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, (Çev. A. Açıkgenç), Fecr Yay., 2. bs., Ankara, 1993.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, Sosyalizm 2, Türk Kültür Yay., İstanbul, 1976.
- Güvenç, Bozkurt, Kültürün Abc'si, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.
- Hamidullah, Muhammad, İslâm Peygamberi, (Çev. S. Tuğ), İrfan Yayıncılık, 5. bs., İstanbul, 1991.
- Hamidullah, Muhammed, İslâm Müesseselerine Giriş, (Çev. İ. Süreyya Sırma), Beyan Yay., 4. bs., İstanbul, 1992.
- Herakleitos, Kırık Taşlar, (Çev. Alova), Bordo Siyah Yay., İstanbul, 2003.
- Hz. Muhammed Siret Ansiklopedisi (Encyclopaedia of Seerah), Haz. Afzalur Rahman, (Çev. K. Dönmez ve diğ.), İnkılap Yay., İstanbul, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, (Çev. S. Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.

- Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, (Çev. S. A-yaz), Pınar Yay., 2. bs., İstanbul, 1991.
- İbn Hişam, Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi, (Çev. H. Ege), Kahraman Yay., İstanbul, 1985.
- İbn al-Kalbî, Putlar Kitabı, (Çev. B. Bilgin), Pınar Yay., İstanbul, 2003.
- Karadaş, Cağfer, "İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muham-med'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine," Hadis Tetkikleri Dergisi, Cilt: 1, Sayı 1, 2003.
- Kâtip Çelebi, Mîzanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi), (Haz. O. Şaik Gökyay), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1980.
- Kongar, Emre, Toplumsal Değişme, Bilgi Yay., Ankara, 1972.
- Kur'an Mesajı, Muhammed Esed, (Çev. C. Koytak, A. Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 2002.
- Kur'an Türkçe Çeviri, Hüseyin Atay, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002.
- Kur'an-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali, Suat Yıldırım, Işık Yay., İstanbul, 2003.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, Haz. Ali Özek, Hayrettin Karaman, İ.Kafi Dönmez ve diğ., TDV Yay., Ankara, 1993.
- Kurt, Abdurrahman, İslam'ın İlk Döneminde Aile Müessesesi (Sosyolojik Bir Yaklaşım), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1987.
- Kutub, Seyyid, Yoldaki İşaretler, (Çev. İ. Nuri), İhya Yay., 4. bs., İstanbul, 1980.
- Marx, Karl, Fransa'da Sınıf Savaşmaları 1848-1850, (Çev. S. Belli), Sol Yay., Ankara, 1988.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, Seçme Yapıtlar 3, (Çev. M. Belli ve diğ.), Sol Yay., Ankara, 1979.
- McCarthy, E. Doyle, Bilgi Kültürü, (Çev. A. Figen Yılmaz), Çivi Yazıları, İstanbul, 2002.
- Olgun, Tâhirü'l-Mevlevî, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, 2. bs., İstanbul, 1963.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hac, İslâm'da Hac," İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 1996, c. 14.
- Özsoy, İsmail, "Faiz", İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 1995, c. 12.
- er-Râzî, Fahrüddin, Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb, (Çev. S. Yıldırım ve diğ.), Akçağ Yay., Ankara, 1993.

- Sayyid, S., Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu, (Çev. E. Ceylan, N. Yılmaz), Vadi Yay., Ankara, 2000.
- Şâtıbî, el-Muvafakât İslâmî İlimler Metodolojisi, (Çev. M. Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990.
- Tanilli, Server, Dünyayı Değiştiren On Yıl Fransız Devrimi Üstüne, Say Yay., 3. bs., İstanbul, 1990.
- The Message of the Qur'an, Translated and Explained by Muhammad Asad, Dar al-Andalus Limited, Gibraltar, 1993.
- Uludağ, Süleyman, İslam Siyaset İlişkileri, Dergah Yay., İstanbul, 1998.
- Ünal, Yavuz, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı," OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7, Samsun, 1993.
- Vedûd-Muhsin, Amine, Kur'an ve Kadın, (Çev. N. Şişman), İz Yay., İstanbul, 1997.
- Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, (Çev. Ü. Günay), İFAV Yay., İstanbul, 1995.
- Weber, Max, The Sociology of Religion, (Translated by Ephraim Fischhoff), Beacon Press, Boston, 1963.
- www.etymonline.com/index.php?search=revolution (28/12/2005).
- Yörükoğlu, Atalay, Değişen Toplumda Aile ve Çocuk, Aydın Kitabevi, 2. bs., Ankara, 1984.
- ez-Zebidî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed, Sahîh-i Buhari Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, (Çev. ve şerheden Kamil Miras), DİB Yay., 8. bs., Ankara, trs.