

ilk müslüman toplumun oluşumu ve hz. muhammed (sav): kardeşleştirme örnek olayı üzerine tarihsel bir din sosyolojisi incelemesi (II)*

Mustafa ARSLAN

Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Farklılaşmadan Bütünleşmeye

Muhacir Ensar Dengesi Üzerine Kurulu Yeni Bir Toplum

Medine'nin İslam tarihindeki ilk dönemlerinde parçalı bir yapı söz konusu idi. Buna göre o dönemde Müslümanlar iki ünitelen oluşmakta idi: Kureyş kabilesine ve köken olarak da Adnani Araplarına mensup Muhacirler ve Kahtâni Araplarına mensup Evs ve Hazrec kabilelerinin oluşturduğu Ensar. Nitekim Müslüman topluluğun bu iki ünitesine Kuran'da da değinilmiştir (Enfal, 8/72). Şüphesiz buna Müslümanların Medine'ye gelmeden önceki karmaşık ortamı da eklemek gerekir. Çünkü Medine'de daha önce Evs ve Hazrec'liler arasında sık sık savaşa da dönüşen kavgalar oluyordu. Buna zaman zaman Medine Yahudileri de katılıyorlardı. Müslümanların gelmesi ile Medine'deki bu karmaşık yapı daha kaotik bir hal almıştı. Ortaya, her bakımdan muhtaç ve zor durumda olan Muhacirler, Evs ve Hazrec'den müteşekkil Ensar, Evs ve Hazrec'den Müslüman olmayan müşrik Araplar ve Yahudi kabileleri olmak üzere parçalı, çoklu bir yapı çıkıyordu. Bu parçalı yapıdan hareketle, zamanın zor koşulları ve gündelik yaşamın sıradan ilişkileri içerisinde her an gruplar arası çatışma çıkma ihtimali olduğu kolayca görülebilir. Çünkü dönemin koşullarında Müs-

* 23. sayıda I. bölümü yayınlanan makalenin devamıdır.



lūmanlar, toplumsal yaşantılarını kabile yapısı içerisinde sürdürmektedirler. Bu durum Medine Vesikası oluşturulan maddelerde de söz konusudur. O maddelere bakıldığında Müslümanların bir kabile yapısı içerisinde sistematize edildiği kolayca görülecektir. Örneğin, Hamidullah'ın düzenlemesine göre söyleyecek olursak, Medine Vesikasının üç ve on ikinci maddeler arası hükümlerine göre, Muhacirler ya da Evs ve Hazrecilere mensup bireylere ait fidyeyi her klan kendi içinde ödeyecekti. Yani bütün Müslümanların bir arada ödemesi değil, -ki burada Muhacirlerin de (Kureyşliler olarak) bir kabile gibi örgütlenmesi söz konusudur- grupların kendi arasında fide ödeme söz konusu idi (Hamidullah, 1991: 207). Bu durum, yani İslam toplumunun kabile yapısında ilerlemesi uzunca bir süre devam etmiştir (Lapidus, 1997: 38). Bu sebeple özellikle Müslümanlardan oluşan iki grubu olabildiğince birleşik bir yapı haline getirmek gerekli idi.

Din sosyolojisinde sosyal farklılaşma konusunda, özellikle Weber ve onu takip eden Wach ve Mensching, farklı toplumsal tabakaların dindeki belirleyici etkisine, çeşitli dinlerin farklı toplumsal tabakalarda destekledikleri spesifik amaçların nelerden ibaret bulunduğu sorununa önem vermektedirler (Weber, 1963: 395-117; Wach, 1995: 293-6; Mensching, 1994: 253-9). Wach, bu konuda yani toplumsal farklılaşma ve din ilişkisi konusunda iki durumun altını çizmektedir: i) Toplumsal farklılaşma ve tabakalaşmanın dini tecrübenin anlatımı üzerinde gayet net bir etkisi vardır. Farklı sınıf ve tabakalar farklı dindarlık tipleri doğurur. ii) Toplumsal farklılaşma, dini tecrübenin geleneksel anlatımının bazı düşünceler ve mensekler üzerinde ısrar etmesi sonucunu doğurmuştur. Toplum ilerledikçe barındırdığı toplumsal tabakalar kendi sınıf ve tabakalarına has mensek ve ibadetleri içeren yorum ve kültürleri hakim kılma eğilimine girerler (Wach, 1995: 293). Bu durumun ileri hal alması o dinin parçalanması durumunu doğurabilir. Dinin ileriki dönemlerde bazı gruplara ayrılmasının önüne geçmek, başka bir deyişle farklılaşmayı içerisinde barındırmayan bir dini yapı din sosyolojisi açısından pek mümkün görülmesi de (bkz. Günay, 1998: 288) özellikle ilk dönemlerde kendisini taşıyacak, kendi içinde bütünlüğünü sağlamış ve ortak inanç ve mensekleri olan bir gruba sahip olması hayatiyetini devam ettirmesi açısından çok önemlidir. Çünkü ister dini içerikli olsun ister olmasın bir sosyal sistemin varlığı, kendisini meydana getiren kısımların bir bütün teşkil edecek surette birbirlerine bağlı kalma-

larına, bütüncül bir yapı oluşturmaya bağlıdır. Toplumun ya da bir sosyal grubun istikrarı ve devamı bütünlüşme derecesi ile yakından alakalıdır. Bu sebeple bir dine inananların asgari düzeyde bütünlüşmeleri varlıklarının devamı için gereklidir.

Bütünlüşme bir olma demek değildir. Bütünlüşme bir özdeşim ve benzerlik konusu olmaktan çok bir yapı ve işlev konusudur. Bu sebeple sosyal bütünlüşme farklılıkları önlemez fakat farklılıkları eşgüdümleyip yönlendirir (Fichter, tsz: 204). Ancak genel anlamda İslam tarihini konu alan kitaplarda Muhacir ve Ensar arasındaki birlik ve dayanışmayı ön plana çıkarma konusuna odaklanıldığını ve aralarındaki farklılıklara vurgunun arka plana atıldığını görmekteyiz. Şüphesiz bir dinin kendi ideal örneklerini söz konusu etmesi açısından bu durum anlaşılabilir. Ancak, İslam'ın ilk dönem toplumsal yapısının doğru analizi açısından konuya yaklaşıldığında bütünlüşmeler yanında farklılaşmalara da dikkat etmek gerekir. Bizim kanaatimize göre, Muhacir ve Ensar arasındaki farklılıklar hiçbir zaman tamamıyla ortadan kalkmamıştır. Hz. Muhammed bu durumun farkında olarak, tarihsel süreç içerisinde sürekli aralarında çatışmaya mahal bırakmayan, çatışma ihtimali olduğu durumlarda ise çatışmayı önleyici bir tutum takınmıştır. Yoksa, genellikle İslam tarihi konulu çalışmalarda ileri sürüldüğü gibi, sürekli bir sakinlik ve uyum halinden bahsetmenin, aşağıda açıklanacağı gibi, eksik olacağı kanaatindeyiz.

İslam'ın ilk dönem toplumsal yapısının doğru analizi açısından konuya yaklaşıldığında bütünlüşmeler yanında farklılaşmalara da dikkat etmek gerekir. Bizim kanaatimize göre, Muhacir ve Ensar arasındaki farklılıklar hiçbir zaman tamamıyla ortadan kalkmamıştır.

Ancak, ilk dönemdeki birlik ve dayanışmanın insanlık tarihine örnek olacak bir çok özelliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre İslam toplumunun yapısının oluşmasına iki açıdan yaklaşılmasının gerektiği kanaatindeyiz: i) İlk olarak İslam toplumunun çekirdeğini oluşturan Muhacir ve Ensar arasındaki bütünlüşmeyi sağlamaya dönük uygulamalara; ii) ikinci olarak da buna rağmen sosyolojik olarak kalkması mümkün olmayan ya da kalkması belli bir süreci gerektiren (kabile sisteminin devam etmesi gibi) farklılıklara dikkat etmek gerekmektedir. Bu çalış-

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

İslam toplumunu oluşturan unsurlar bilinç ve davranış tarzları açısından yeni dinin mantığı ile hareket ediyorlardı.

Bu yapı Muhacir ve Ensar arasındaki denge üzerine kurulmuştur. Bu dengenin zorlandığı anlarda Hz. Muhammed'in, her iki gruba da birlik olmalarını, aralarındaki kardeşliği, Akabe'de verdikleri biat benzeri ilk zamanlarda verilen sözleri, ilk zamanlardaki dayanışma ve birlik ruhunu hatırlattığını görmekteyiz (Kandehlevi: 1990: I/350 vd.). Bu denge aynı zamanda kabile mantığının geri dönmemesi açısından önemlidir. Çünkü yeni toplumsal birlik farklı unsurların inanç temelinde bir araya gelmesi ile sağlanan nazik bir denge üzerine oturmaktadır. İslam toplumunu oluşturan unsurlar bilinç ve davranış tarzları açısından yeni dinin mantığı ile hareket ediyorlardı. Hz. Muhammed gündelik yaşantı içerisinde onlarla

bir arada yaşıyor, vahyin öğretileri ile sürekli onları eğitiyordu. Ancak insanların daha önce yetiştikleri kabile kültürü ve kabile mensubiyetleri devam etmekte idi. Toplumsal organizasyon da bu tarz kabile sistemi ilkelerinden faydalanıyordu. Örneğin, Müslümanlar arasında ya da Yahudilerle yapılan sözleşmelerde herkes kendi klanına nispet edildiğine daha önce değinmiştik. Muhacir ve Ensar arasındaki farklar, toplumsal hayat içerisinde sırf Kuran'da ifade edildiği sınırları içinde kalmıyordu.

Muhacir ve Ensar adlandırımını ilk defa Kuran kullanmıştır. Kureyşli Müslümanlar Allah için Mekkeden göç edenler, Muhacirler (Haşr, 59/8), Medineli Müslümanlar ise onlara yardım eden, kol kanat gerenler yani Ensar'dır (Enfal, 8/72; Tevbe, 9/100, 117). Şüphesiz buna göre bu iki grubun adlandırımı dinsel bir içeriğe ve formata sahiptir. Ancak bu iki grubun gündelik toplumsal yaşantıdaki görüntüsü içinde farklı anlamları içerisinde barındırdığı da gerçektir. Her iki grup farklı kökenlere (*Adnânî-Kahtânî* Arapları), farklı sitelere, kültürlere ve geçim imkanlarına sahipti. Ayrıca, Muhacirlerin o dönemin yüksek kültürüne sahip Kureyş'ten olması ve Hz. Muhammed'e inanan ve zorluklara göğüs geren insanlar olmaları sebebi ile üstün bir konuma sahiptiler. Nitekim Muhacirlerin bu üstün konumları sebebiyle olsa gerek, çıkan sorunlarda Hz. Muhammed'in genelde Ensarın haklarını savunur pozisyonda olduğunu ve Ensarı öven çokça rivayetin olduğunu görürüz.³² Buradan anlaşılan, Hz. Muhammed, Ensarın kendisini ikinci sınıf pozisyonda görmemesi için olanca dikkati göstermiştir. Sürekli onları övmüş, yardımlarının önemini sürekli vurgulamış, Akabe'de söz verdiği gibi ölene dek onları terk etmeyeceğini belirtmek durumunda kalmıştır.

Ensarla ilgili bu tarz rivayetlerin varlığı, öncelikle Muhacir ve Ensar adlı iki ayrı sınıfın, grubun Hz. Peygamber döneminde, hatta halifeler döneminde bile varlığını koruduğunu gösterir. Hz. Muhammed iki grubu kaynaştırmak için gerekli tedbirleri alsa da, Reckendorf'a göre "farklılık" açıkça kendisini belli ediyordu (Reckendorf, 1997: IV/277). Bu sebeple Muhacir ve Ensar arasında bir dereceye kadar rekabetin çıkabilme olasılığı söz konusu idi. Farklılaşmanın doğurduğu bu olasılık realitede zaman zaman kendisini belli ediyordu.³³ Burada konumuz açısından önemli olan nokta, İslam toplumunu oluşturan iki ayrı sınıfın o dönemde de toplumsal bir gerçeklik olarak varlığını muhafaza etmesidir. İslam toplumunun ya-

pısının iki temel grubunu gösteren bu farklılaşmanın belli bir dönem devam ettiği de görülmektedir. Örneğin, Hz. Ömer döneminde Ensar – Kureys / Muhacir farklılaşmasının devam ettiğini gösteren rivayetler vardır (Kandehlevi: 1990: I/356). Özellikle bu rivayetlerde Ensara karşı Kureysli Muhacirlerin tercih edilmesi konuları işlenmektedir ki bu da iki grup arasındaki muhtemel gerilim anlarına ilişkin olayları ifade etmektedir.

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

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

toplumu oluşturan unsurların bütünleşme ve dayanışmasının mahiyetine göz atmak gerekmektedir.

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

Kardeşleştirmeye katılanlar genelde Hazrec'lilerdi. Akabe'de peygambere ilk biat edenler Hazrec'lilerdi.

Toplumsal bütünleşme söz konusu olduğunda onu sağlayan faktörler listesinin başına, kişiler arası değer ve norm birliğinin gelmesi konusunda sosyal bilimciler arasında bir fikir birliği vardır. Toplum bireyleri ortak değer ve normlara gönüllü olarak uyarlar. Normatif bütünleşme olarak da adlandırılan bu toplumsal bütünleşme tarzı, bireylerin davranışlarının, o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla ahenkli bir şekilde koordinesini ifade etmektedir. İkinci bütünleşme faktörü, ortak işlevlerin paylaşılmasıdır. Burada bireylerin toplumda işgal ettikleri statüler ve oynadıkları roller itibarıyla yani toplumsal işlevleri bakımından birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamaları söz konusudur. (Fichter, tsz: 206; Günay, 1998: 312).

Toplumsal kural ve normlar toplumsal ilişkilerin ahengini sağlayan ara unsurlardır. Bu toplumsal norm ve kurallar aracılığı ile gündelik ilişkilerde düzenlilik sağlanır. Toplumu oluşturan unsurlar bir anlam ve prensipler manzumesi etrafında bütünleşirse, yeni ortak kültürel unsurlar ve değerlerin oluşturduğu öz, karakter, iç yapı ve pekiştirici anlam itibarıyla birbirlerini tamamlarsa toplum sağlam bir yapı kazanır,

varlığını sürdürür (Er, 1990: III/454) Toplumu oluşturan bireyler arasında birbirlerine saygılı ve ortak esaslarda olabildiğince birleşme durumu toplumun daha dengeli ve sistemli olmasını sağlayacaktır. Ancak daha önce de değindiğimiz gibi, Medine'nin ilk dönemleri açısından bakıldığında bütüncül bir yapının tersine parçalı bir yapı olduğu görülür. Müslümanlar gelmeden de Medine'de Evs ve Hazrec arasında sorunlar vardı. Hz. Muhammed aralarında sorun olan Evs ve Hazrec arasında birlik sağlamak zorunda idi. Akabe biatında İslam'ı seçerken her iki kabilenin, Hz. Muhammed'in davetine kendi iç sorunlarını çözecek ümidi ile icabet ettiklerine dair rivayetler bulunmaktadır (Sarıçam, 2003: 111). Medine'de kabile yapısı hakim durumda idi. Mekke gibi bir site devleti de söz konusu olmadığından her kabile kendi sınırları içerisinde yaşıyor bu da zaman zaman bazı sorunlar doğuruyordu. Müslümanlar da gelince daha karmaşık bir durum ortaya çıkmıştı. Bu sebeple Hz. Muhammed'in başlıca görevi Medine toplumunun bütünleşmesini sağlamaktı (Watt, 1961: 59). Medine'nin ilk dönemlerine bakıldığında dini idealler yanında toplumsal düzen fikri ve beklentisi Medine'lilerde hakim bir kanaat olarak gözüküyor. Şüphesiz bu kaos ortamı Hz. Muhammed için yeni bir fırsatı da ifade ediyordu. Toplumu yeni fikir ve idealler doğrultusunda toparlamak için uygun bir ortam söz konusu idi.

Muhacir ve Ensar arasındaki farklılaşmaların, olabildiğince asgariye indirilerek nasıl bütüncül bir yapının oluşturulduğunu incelemek gerekmektedir.

Bu ortamda Hz. Muhammed'in farklı unsurların entegrasyonu için yukarıda değindiğimiz sözleşmelerle işe başlaması ilginçtir. Sosyolojik olarak, ortak değerlerde birleşmenin söz konusu olduğu bir yerde toplumsal bir sözleşmeye gerek yoktur (Fichter, tsz: 206). Buna göre ilk dönem Medine'sinde Hz. Muhammed norm ve değer birlikteliğini toplumu bütünleştirmede yeterli görmemiştir. Şüphesiz o dönemde Müslümanlar arasında ortak bir inanç ve ideal fikri vardı. Ancak Hz. Muhammed bu değer ortaklığını, ortamın karışık olması ve toplumsal durumun çok yeni olması sebebiyle, başka "yapısal" tedbirlerle desteklemek istemiş olmalıdır. Sadece ortak norm ve

değerlere dayalı bir toplumsal entegrasyonu yeterli görmemiştir. Şüphesiz bir toplumda, özellikle de dini bir toplulukta ortak değerler üzerinde birliktelik fikri çok önemlidir ve ileride değineceğimiz gibi Hz. Muhammed buna her zaman önem vermiştir. Ancak sadece inançlarda ortaklık sağlayarak sağlam ve dengeli bir toplum oluşturmak mümkün değildir. O toplumu oluşturan toplumsal bütünlüğü sağlayıcı eksikliklerin giderilmesi gereklidir. Örneğin, ortak inanç etrafında toplansalar da topluluğu oluşturan unsurlardan bir kısmının içinde bulunduğu zor durumun, diğer unsurların yardımıyla ortadan kaldırılması gereklidir. Değerlerde birliktelik, karşılaşılan zor durumlarda "ortak yardımlaşma ve dayanışmayı" da beraberinde getirmelidir. Hz. Muhammed inanç birlikteliğine önem vermenin yanında –ki bu peygamber olmasının da bir gereğidir– yapısal bazı entegrasyon önlemleri de almıştır. Önce farklı unsurlar arasında sözleşmeler yapmış, bunun yanı sıra karşılıklı kardeşleştirme ile sözleşmelerden amaçlanan işlevlerin pratik olarak gerçekleşmesini sağlamak istemiştir. Aralarındaki sözleşmelerin sözde kalmaması için, Arap toplumunda yaygın olarak bilinen *hulf* kurumundan da yardım alarak, grupları yapısal anlamda bir araya getirmiş böylelikle unsurlar arası entegrasyonun en ileri düzeyde gerçekleşmesini sağlamıştır. Hz. Muhammed'i bu derece ileri önlemlere, yani sadece inanç birlikteliğini ve gününbirlik yardımlaşmaları kullanma yerine kardeşleştirme gibi yapısal bir entegrasyon yöntemine başvurmaya iten sebep Medine'de aniden ortaya çıkan hızlı toplumsal değişim ve Mekke site devletinin ani saldırı ihtimali idi. Çünkü başta da belirttiğimiz gibi, Hicret ile Medine nüfusunda ani bir artış olmuş, toplumu oluşturan unsurlara yeni yapısal bir unsur eklenmiş, Hz. Muhammed'in gelmesiyle siyasal liderlik sorunu ortaya çıkmış ve Mekke site devletinin saldırı ihtimali baş göstermişti. Böylece Medine'deki yeni oluşum arasında hem dayanışma sağlanmış hem de dışarıdan gelen saldırıya karşı geçici olmamakla birlikte acil bir bütüncül yapı oluşturulmuştur.

Toplumsal bütünleşme ve toplumsal dayanışma kavramlarını Durkheim eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Dayanışma, bir toplum veya grup içinde yer alan fertlerin kendi aralarında veya grupların birbirleriyle olan sosyal münasebetlerinde, karşılıklı yardımlaşma, işbirliği, ortak tavır ve müşterek faaliyete bağlı olarak gelişen sosyal bağlılık duygusudur. "Toplumsal da-

yanışma” genelde sınıfların, statü gruplarının, zengin ve fakirin varlığını sürdürdüğü bir toplumda farklı gruplar ve bireyler arasındaki dayanışmayı ifade eder. Bu anlamda dayanışma, adalet ve hakkaniyet duygusuna dayalıdır. Her bir birey ve grubun, içerisinde eşit varlıklar olmaya hak kazandıkları bir topluma ait olma duygusuna sahip olmaları gerekir. Dengeli ve uyumlu bir toplumsal yapı için bu gereklidir. Şayet bir toplumun üyeleri, içinde yaşadıkları topluma ait olma duygusuna sahip olsalar ve toplumdaki eşit ve adil konumlarını kabul ediyorlarsa o zaman bireyler ve gruplar arası dayanışmaya dayalı birleşik bir toplum söz konusudur. Toplumsal dayanışma toplumsal adalete dayalı olsa da çok güçlü bir manevi, ahlaki anlamda da sahiptir. Durkheim bunu “toplumsal dayanışma tamamıyla ahlaki bir fenomendir” ifadesiyle ortaya koymuştur (1984: 2). Ayrıca Durkheim dinin, sosyal dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlayan temel bir faktör olduğu ve aynı zamanda dinin bizzat insanın kendisini kuşatan kolektif sosyal hayata bağlılığının ve ona boyun eğişinin bir tezahürü olduğu üzerinde de durmuştur.

Bu anlamda dayanışma bir toplumun temelidir. Dayanışmanın hem hakkaniyet, adalet duygusuna dayanması hem de “moral” bir fenomen olmasına konumuz açısından yaklaşırsak Kardeşleştirmenin bir “dayanışma formu” olarak ortaya çıktığını görürüz. Çünkü Medine’nin ilk dönemlerindeki kaos ortamında tüm bireylerin içerisinde eşit varlıklar olarak yer aldıkları bir toplumsal yapı doğal olarak söz konusu değildi. Muhacirler yeni göçmen bir topluluk olarak belirgin bir eşitsiz konum içerisinde idiler.³⁴ Kardeşleştirme uygulaması ile bütün bireylerin toplumsal hayat içerisinde fiziksel anlamda eşit varlıklar olmasına, bazılarının diğerine oranla hak mahrumiyeti içerisinde bulunmamasına çalışılmış, bu durum bireyler arasında moral bir etki sağladığından farklılıkların asgariye inmesine ve dayanışmaya sebep olmuştur. Zor durumda kalanlarla yardımlaşmanın kardeşlik olgusuna bağlanarak belli bir sürece yayılması ile sağlanan dayanışma, bireyler arasında ortak bir toplumsal bilincin oluşmasına da ortam hazırlamış olmalıdır. Şüphesiz bu durum, bireylerin toplumu oluşturma nedenini ve nasılını arayan Durkheim’in, bunu kolektif bilinç olgusuna dayanan bir dayanışma kavramı ile açıklaması durumu ile örtüşmektedir.

Dayanışmadan söz edilirken dinin bizzat kendisini de belirtmek gereklidir. Durkheim’e göre din bizzat toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayan bir fak-

tördür. İnsanları bir arada tutmada ortak inancın etkin rolü vardır. Bireyler ortak inanca ve aynı kutsala sahip olduklarından kendilerini birbirlerine bağlı hissederek (Nisbet, 1974: 175; Aron, 1989: 226). Ayrıca her dinin kendi içinde bağlıları arasında dayanışmayı kuvvetlendirici ilkeler söz konusudur. İslam’da zekat, sadaka, cemaatla namaz, gülümseme ve selam verme gibi *birincil* ilişkileri ibadet kabul etme vb. hususlar toplumsal dayanışmayı güçlendirici işlevler görmektedir. Medine’de Müslümanların dayanışma ve bütünleşmesinde dinin ve karizmatik bir şahsiyet olarak peygamberin konumu önemli olmuştur. Bu anlamda Hz. Muhammed’in dayanışmayı önce Mekke’de kurduğunu belirtmek gerekir. Evrensel bir din olması sebebiyle İslam, yeni dini topluluğun dayanışma esasını, bulunduğu dönemde cari olan kabile toplumunun aile, statü ve kabile aidiyeti gibi ilkelerinden ziyade yeni bir temel üzerinde inşa etmiştir. Bu temel, bireyi esas alan ve evrensel ilkelere sahip nitelikteki

Medine’de Müslümanların dayanışma ve bütünleşmesinde dinin ve karizmatik bir şahsiyet olarak peygamberin konumu önemli olmuştur.

inanç esasları idi. İslam’la birlikte kabile dayanışmasından bireyciliğe doğru kaçınılmaz bir hareket söz konusu olmuştur. Kuran’ın ahlaki emirleri temelde bireyseldir. Herkesi kendi davranışlarından sorumlu tutar. Bireyseliğin kabulü Kuran’da merkezi konumda olsa da yeni din faydalı sosyal işlevlerini devam ettirmesi sebebiyle kabile dayanışmasını muhafaza ediyordu. Çünkü Mekke’de kamu güvenliği klanlar tarafından sağlanmakta idi. Hz. Muhammed bu sistemin süregelen etkisi sayesinde güçlü muhalefete rağmen Mekke’de yaşamaya ve çağrısını sürdürmeye devam edebildi. Ancak Mekke’de Müslümanlar arası kardeşlik duygusunun güçlü olduğu görülür. Mekke’de Müslüman olanların çoğu bu sebeple klanlarına yabancılaşmışlardı. Artan muhalefet aralarındaki birlikteliği daha da kuvvetlendirmiş olmalıdır. Bu birbirlerine bağlılık duygusunu güçlendirmek ve klanlarından ayrılanlara destek olması için Watt, Mekke’de de Hz. Muhammed’in kardeşleştirme (*Mekke mu’âhâtı*) gerçekleştirdiğini belirtmektedir (Watt, 1961, 11). Ancak, Mekke kardeşleştirme konusunda bir takım şüpheler vardır (Bkz. İbn Kayyim, 1990:

1066; Umeri, 1992: 27). Böyle bir olay olsa da olmasa da İslam öncesi Arap kültüründe bu tarz sanal akrabalıkların kurulduğu bilinmektedir (Günaltay, 2002: 195). Medine’de karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmek ve farklı klan ve kabilelerden olan Müslümanların entegrasyonu için bu kabile dayanışmasından yararlanılmıştır. Evrensel bir din olarak ortaya çıkan İslam’ın doğal birliktelik olan kabile davranışlarından etkilenmesi konusuna toplumsallaşma olgusu bağlamında değinmek istiyoruz.

Bir Bütünleşme Süreci Olarak Yeniden Dini Toplumsallaşma

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

Medine’de karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmek ve farklı klan ve kabilelerden olan Müslümanların entegrasyonu için bu kabile dayanışmasından yararlanılmıştır.

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

Toplumsallaşma sırf çocuklukla alakalı değil, devamlı işleyen karmaşık bir süreçtir. İnsan, hayatının çeşitli aşamalarında, özellikle önemli sosyal değişim süreçlerinde de yeniden toplumsallaşmaktadır. Bu anlamda sosyalleşme birincil (*primary socialization*) ve ikincil / yeniden sosyalleşme (*Secondary socialization / resocialization*) diye ikiye ayrılmaktadır. Birincil sosyalleşme erken çocukluk döneminde, aile

içinde ve küçük arkadaş grupları içindeki bilgi, dil, motivasyon, duygu ve heyecan yönünden çocuğun şekillendirilmesi ve topluma uyumlu olarak geliştirilmesi demektir. İkincil sosyalleşme ise birincil sosyalleşme üzerine kurulu, sonraki hayatta, örneğin meslekte, çeşitli gruplar ve dernekler vb. içinde vuku bulan ve yetişkinleri ilgilendiren sosyalleşmedir (Bozkurt, 2005: 115; Dönmezer, 1982:151).

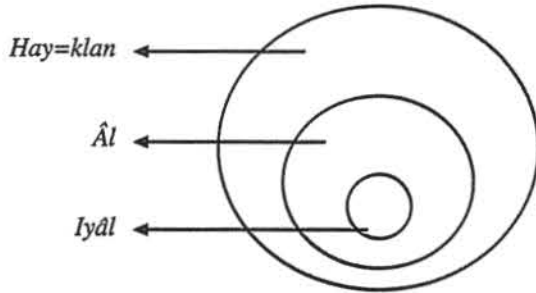
Toplumsallaşmanın “kişi ile diğer kişi ya da kişiler arasında gerçekleşen ve sonunda toplumsal davranış kalıplarının kabulünü ve uygulanmasını sağlayan bir karşılıklı etkileşim süreci” olduğu düşünülürse kardeşleştirme olayının aynı zamanda hem Ensar hem de Muhacir grupları açısından hızlandırılmış bir yeniden sosyalleşme süreci olduğu söylenebilir. Değişen sosyal şartlar karşısında bireylerin uyum sorununu çözmek için yeniden sosyalleşmeleri gerekmektedir. Bu anlamda sosyal değişim yeniden sosyalleşmeyi gerektirmektedir. Medine’ye gelen Muhacir grubu kalabalıktı ve yeni durum Medine’deki toplumsal dengeyi alt üst etmişti. Hem nüfuz olarak hem de oluşması gereken yeni ittifaklar açısından yeni bir toplumsal durum ortaya çıkmıştı. İkinci olarak her ne kadar Ensar ev sahibi olsa ve Muhacirlerin Medine’ye uymuna yardımcı olma konumunda ise de, kabul ettikleri yeni dini Muhacirlerden öğrenme, bir anlamda dini sosyalleşme ihtiyacı içinde idiler. Bunun yanı sıra yeni dinin ilkelerinin gelişimi devam ediyordu ve yeni inen emirlerin öğrenilmesi ve içselleştirilmesi anlamında her iki grubun beraber bir dini toplumsallaşma süreci içerisinde oldukları da söylenebilir. Ancak şüphesiz en zor durumda olan Muhacir grubu idi ve bu grubun daha önce açıkladığımız gibi toplumsal yapıya sorunsuz olarak acilen adapte edilmesi gerekli idi. Bu sebeple kardeşleştirme olayında aile kurumunun devreye sokulduğunu görüyoruz.

Toplumsallaşma sürecinin en önemli aracı aile kurumudur (Bozkurt, 2005: 123). Aile kurumu toplum kültürünün yaratılması, yaşatılması ve korunması görevlerini yerine getirerek toplumun devamlılığını sağlar. Özellikle geleneksel toplumlarda aile, üretim ve tüketim faaliyetlerinin yapıldığı, psiko-sosyal ihtiyaçların yanı sıra fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarının da giderildiği bir kurumdur. Antropolojik bulgulara göre bilinen ilk aile tipi klan ailedir. Klan ailede aile ile toplum aynıdır, ailenin dışında bir sosyal hayat yoktur (Eroğlu, 1996: 89). Birbirine daimi kan akrabalığı ile bağlı bulunma esas olmakla birlikte, daimi kan bağı bulunmayan fakat böyle olduklarını sanan kişilerin

de içinde olduğu akrabalık örgütlenmesiyle oluşan bir sosyal birliktir (Dönmezer, 1982: 213). Klan kendisine ait olan birey için en kuvvetli sosyal destektir. Bireylerine hukuksal himaye bahşediyor ve güvenliğini sağlıyordu (Freyer, 1964: 43).

Klan, totemli ve totemsiz olmak üzere iki çeşide ayrılmaktadır. Totemli klan ise ana erkil ve ata erkil olmak üzere iki kısımdır. İslamiyet'in ortaya çıktığı çağlarda Araplar, toplumsal hayat açısından totemli klan ve ana erkil totemli klan devirlerini geçirmiş, baba erkil totemsiz klan yani *hay* haline yükselmişlerdi. *Hay*'lar meraları, kuyuları, tanrıları olan ve ortak mülkiyete sahip örneğin, Beni Temim, Beni Esed gibi ünitelerdi. *Hay*'lar içinde, *âl* diye ayrılan bunun içinde de '*iyâl*' ismi altında toplanan daha küçük topluluklar bulunuyordu. Her *hay* çeşitli sayıda *âl*'leri her *âl* de çeşitli sayıda '*iyâl*'leri içeriyordu (Bkz. Günaltay, 2002: 193-4). Görüldüğü gibi İslam öncesi Arap toplumsal üniteleri biri toplumsal aile, diğeri doğal aile diye ayrılabilir iki küme halinde bulunuyordu. Filan oğulları (Beni filan) diye anılan *hay*'lar, dinsel ve hukuksal bir yeri olan klanlardı. *Âl* ve '*iyâl*'ler ise dini ve hukuki bir müeyyideye başka bir deyişle toplumsal işlerliğe sahip olmayan doğal ailelerdi (Uğur, 1980: 16). Hz. Muhammed dinini yaymaya başladığı zaman Araplar baba erkil aile ve totemsiz *hay* halinde bulunuyorlardı.

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



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

söz konusu idi (Karaman, 1991: 553). Ancak her halükârda ortak soy kabilenin temeli idi. Hak ve ödevler arada kan bağı olan akrabalara karşı kabul ediliyordu (Mensing, 1994: 27). Kabile düzeni de toplumun temel esasını oluşturuyordu. Toplumsal yaşamın gelişmesiyle kan bağı olmayan kişilerin de kabileye katılımı mümkün oldu ve suni akrabalık (*sebeb-i asabe*) diye adlandırılabilir durum gelişti. Böylelikle klanın normal üyesi sayılan bireylere karşı hak ve ödevler söz konusu olabiliyordu. *İstilhak* denilen bu yöntem ile aileye katılan kişi eğer hür ise *de'iy*, köle veya esir ise alan adamın *mevlâ*'sı olurdu. Özellikle hür olarak aileye katılan yani *de'iy*, ailenin öz evladı gibi sayılır, ölüm olduğunda aile mirasında hakkı olur, kendisi öldüğünde de aile fertleri ona varis olurlardı. Bu yöntem yanında kan bağı olmayan yabancı bir kişinin aileye veya *hay*'a katılımı *hulf* ve *mu'âhât* yoluyla olabiliyordu (Günaltay, 2002: 195; Ateş, 1996: 380-84).

Daha önce sözleşme kültürü başlığı altında *hulf* değindiğimizden, bu konuyu tekrar etmek istemiyoruz. Ancak konumuz açısından yani aileye katılım yönüne değinmek gerekirse *hulf* ile kişi esir düştüğünde fidye veremediği zaman *hay*'ın damgasıyla damgalanır ve o *halif* sıfatıyla *hay*'ın bireyi olurdu. *De'iy*'den farkı, onun gibi miras hakkı olmakla birlikte, öldürüldüğünde diyeti *hay* fertleri gibi tam olmazdı, diğerinin yarısı olurdu. Ayrıca *hulf* fertler arası değil *hay*lar ve kabileler arası da olurdu. Burada aileye katılım ve mirastan daha çok himaye ve kabileler arası ittifak kurma açısından bir işlev söz konusu idi. Geniş kabilelerde gelenek, kimseye itaat etmeden başlı başına özgür olarak yaşamak ve askeri gücü sayesinde üyelerinin güvenliğini sağlamaktır. Şayet bir kabilenin işleri kötü gider ve sayıca azalırsa kendini yeterince savunamaz. Güçlü bir kabilenin korumasına girmelidir. O zaman güçlü olan kabileye bağımlı ve aşağı bir konumda olacaktır. Bu durum genelde zamanla asimile olma sonucunu doğurmuştur. Güçler ortak olduğunda kabileler *hulf* vasıtası ile bir konfederasyon ya da ittifak kurarak geçici veya sürekli olarak birleşebilirlerdi. Bu sistem bir tür güvenlik kurumu³⁵ idi. Böylelikle kabile üyelerinden veya diğer kabilelerden gelecek misillemeler engellenmeye çalışılırdı (Watt, 1961: 146). Bu güvenlik sistemi, klan içerisindeki bir bireye veya ittifaka dahil bir klan ya da kabileye dokunmayı imkansız kılıyordu. Çünkü, bir bireye yapılan kötülük veya eziyet bütün kabileye, yine ittifak içindeki bir kabileye yapılan kötülük de bütün ittifak

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

Bütün bunlardan hareketle kardeşleştirme olayına baktarsak, onun geleneksel kabile ilişkilerinin (hem isim hem içerik olarak) bir yansıması olduğunu görürüz.

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

Görüldüğü gibi Hz. Muhammed zamanında, her ne kadar klan (*hay*) ve kabileler kan bağına göre işlese de, ortak nesilden gelmeyen kişilerin kabileyne bağ-lantısı vardı ve sayıları hiç de az sayılmazdı (Watt, 1961: 146). Bazıları geçici, bazıları ise sürekli idi. Her iki grup da, özellikle sürekli bulunanlar klan / ka-bile üyesi ile evlilik yapıp, ister kadın ister erkek nesil çizgisine bağlı olsun, kabilenin diğer normal üyeleri gibi bir kabile insanı olmaktadır. Bunlar da kan bağı ile kabileye bağlı olanlar gibi korunurlardı. Bu-rada karışık bir soy kütüğü söz konusudur. Bu durum sonraki toplumsal ilişkileri açıklayıcı niteliktedir.

Bütün bunlardan hareketle kardeşleştirme olayına ba-

karsak, onun geleneksel kabile ilişkilerinin (hem isim hem içerik olarak) bir yansıması olduğunu görürüz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Medine'nin ilk dönem kaos ortamında Mühacir ve Ensar gruplarının bütün-leşebilmeleri için İslam öncesi uygulanan kabile da-yanışmasından yararlanılmış, en önemli ve en köklü toplumsallaşma aracı olan aile kurumunun bir ögesi, yani aynı soydan olmayanları aileye / klana dahil etme mekanizması olan *hilf* ve *mu'âhât* uygulaması devreye sokulmuştur. Yeniden bir toplum inşa etmede yeni dinin öğretileri yanında eski kabile geleneğinden de yardım alınmıştır (Er, 1998: 161-2). Başka bir de-yişle bu olayda yeni din olan İslam'ın rolü yanında ondan önceki sosyo-kültürel yapının etkisi de söz ko-nusudur.

Bu problem din sosyolojisinde “doğal ve sırf dini gruplar” kavramlaştırımı altında ele alınmaktadır. Üyelerinin birbirine kan veya evlilik (aile), komşuluk ve arkadaşlık gibi doğal ve organik bağlarla bağlı bu-lunduğu sosyal grupların dinin taşıyıcısı olduğu, din-sel ve toplumsal durumun çakıştığı gruplara “doğal dini gruplar” denir. Burada aynı organik topluluğa mensup kimseler, aynı zamanda doğal olarak dini inançları paylaşırlar ve ortak dini faaliyetler ve me-rasimlere katılma yoluyla birbirlerine sıkıca kayna-şırlar. Sırf dini gruplarda ise, üyelerini birbirine bağlayan temel bağ dindir. Bu durum, dinin sosyal hayatta doğal topluluklar dışında ve onlardan tama-men farklı yeni bazı topluluk şekillerini yaratabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır (Bodur, 1989: 43). Din sosyolojisinde bu iki dini grup şekli, iki ayrı dini-toplumsal durumu ifade ettiği gibi, aynı zamanda doğrudan doğruya birbirini takip eden iki safhaya da işaret etmektedir (Freyer, 1964: 39). Şüphesiz bu iki safhalı ayrım mutlak değildir (Günay, 1998: 239). Bazen bir toplumda sadece birisi olabilir. Ancak be-lirttiğimiz gibi ikisinin birbirini takip ettiği durumlar da olabilir. Nitekim Mensching'e göre evrensel din, bireye hitap eden ve büyük şahsiyetler tarafından ku-rulan bir din olarak topluluk özelliği gösteren belli bir organik birliğin çözülmesi olayına dayanır (Mensching, 1994: 132).

Bu safhalar arası geçişler şüphesiz ansızın olmaz. Doğal ve dini bağların kesiştiği veya doğal ya da dini özelliklerin tam anlamıyla söz konusu olmadığı du-rumlar da olabilir. Kardeşleştirme örneği böyle bir ni-teliğe sahip görünüyor. Burada kabile sistemine ait özellikler söz konusu olsa da sırf kabilesel bir orga-nizasyondan bahsedilemez. Çünkü, Müslümanlar

zaten İslam'ı tercih ederek klanlarına yabancılaşmışlar, hicretle de bütün kabile bağlarından kopmuşlardı. İslam ve eski dinsel yapı arasındaki farklılık çok açıktır. Ayrıca, sırf dini grup niteliklerine tamamen uyan bir organizasyon niteliğine de sahip sayılmaz. Çünkü yukarıda açıkladığımız gibi topluluğun örgütleniş tarzı, evrensel niteliğe sahip yeni dinin ilke ve zihniyetini içermekle birlikte, geleneksel kabile organizasyonuna ait formlara da sahipti. Başka bir deyişle kardeşleştirme olayı, hem "doğal" hem de "sırf dini" yani yüksek, evrensel dinlere ait niteliklere sahiptir. Bu durum kardeşleştirme olayının "ikili karaktere" sahip olduğunu göstermektedir.

Kardeşleştirmenin bu ikili özelliğinin zor bir dönemden geçen Müslüman topluluğun yapısal anlamda birliğini sağlamada işlevsel rolü olmuştur. Çünkü "doğal ile dinsel bağların kesiştiği gruplarda grup içi ahenk güçlüdür, eksiksizdir. Sosyal ve dini faktörler mükemmel bir karışım meydana getirir" (Wach, 1995: 147). Dolayısıyla her ikisinin söz konusu olduğu durumlarda bütünleşme daha güçlü olacaktır. Taraftarlarının sosyal yaşamını bütünleştirmede İslam'ın büyük başarı gösterdiği genelde ifade edilmektedir. İlk Müslüman topluluğun oluşumunda dini temel yanında sosyal bir yapı da söz konusu idi. Watt'a göre başarı sadece bir yapı oluşturmak değildi. Ayrıca kabileye ait değer nitelikli bazı tutum ve davranışları kendisine katabilmesi, içselleştirmesi idi (Watt, 1961: 175). Kabile üyeleri arasındaki kardeşlik duygusundan doğan bu tarz bir tutum Müslüman topluluğun üyeleri arasındaki güçlü kardeşlik duygusuna yol açmış görünmektedir.

Görüldüğü gibi ilk Müslüman topluluğun sosyalleşmesinde doğal kabilesel formlar etkili olmuştur. Bu formlar sayesinde daha sağlam bir bütünleşmenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Ancak burada dinin kendi içinde bir mekanizma kurarak "din kardeşliği" kavramını geliştirdiğini (Hucurat, 49/10) belirtmek gerekir. Genelde bütün evrensel dinler ve bunların oluşturduğu sırf dini gruplar, bizzat dinden kaynaklanan bir bağla üyelerini bir arada tutacak, onları din kardeşliği bağıyla bağlayacak mekanizmalar geliştirmektedirler. Zaten evrensel dinle ortaya çıkan yeni inanç ve anlayış tarzı, belli bir toplumsal organizasyonu gerekli kılacaktır. Bu sebeple evrensel dinlerde "din kardeşliği" esasına dayanan sırf dini gruplar ortaya çıkmaktadır. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz, evrensel, yüksek bir din olarak İslamiyet'in doğuşu sırasında, kendi topluluğunu oluştururken,

özellikle kardeşleştirme örneğinde, hem dini hem de geleneksel, doğal formların kullanılmasıdır. Değilse yeni dinin topluluk oluşturuca işlevi çok açık biçimde mevcuttur ve bu gücü sayesinde Mekke'de bütün zorluklara rağmen küçük de olsa bir "din kardeşliği" cemaatı oluşturulmuştur.³⁶ Bu sebeple Mekke döneminde davette esas rolü "inanç"ın, Medine'de ise, bu inanç yanında esas rolü, özellikle doğuş döneminde "kabile"nin oynadığı ifade edilmektedir³⁷ (Watt, 1961: 147; Câbirî: 1997: 99).

Müslümanlar zaten İslam'ı tercih ederek klanlarına yabancılaşmışlar, hicretle de bütün kabile bağlarından kopmuşlardı. İslam ve eski dinsel yapı arasındaki farklılık çok açıktır.

Dolayısıyla yerel, geleneksel etkilerden bahsetmek dinsel etkilerin göz ardı edildiği anlamına gelmemelidir. Bu durum din sosyolojisinde bir postüla olarak kabul gören din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, yerel ve doğal formlar bazı durumlarda sırf dini gruplarda da etkili olabilmektedir (Günay, 1998: 318). Ancak, Wach'a göre toplumsal ahengin anlamı ile dinsel ahengin anlamını karıştırmamak gerekir. Dinsel durumda kişiler arası ilişkiler ikincildir, önemli olan Tanrıyla birlikteliktir ve dinsel bütünleşmenin üzerinde oturduğu temel budur. Topluluğun siyasi ve sosyal yapısının evrimi ve değişimleri ve bunların geleneksel dinden ortaya çıkardığı etkiler yanında, ayrıca bağımsız dinsel gelişmeyi de hesaba katmak gerekir. Dinsel deneyimin kendine has bir diyalektiği vardır. Sosyal ve siyasal etkinliklerle dinsel etkinlikler arasındaki sıkı benzerlik ve karşılıklı iç içe girmişlik durumu söz konusu olsa da, din bizzat kendisi için farklı ve bağımsız gelişimini korur (Wach, 1995: 147, 154). Bu sebeple Hz. Muhammed'in eski toplumdan farklı yeni inançlara sahip bilinçli bireylerden müteşekkil yeni bir ünitinin oluşumunu hedeflediğini belirtmek gereklidir. Farklı klan ve kabilelerden müteşekkil yeni bir topluluğun bütünleşmesinde etkin faktör Hz. Muhammed'in Medine'de bulunuşu ve peygamber olarak tanınması idi. Otoritesinin ve prestijinin altında yatan dinsel temel, rakip kandaş gruplar arası çatışmaların üstüne çıkmasını sağlıyordu. Bunun yanı sıra kişisel beceri ve yöneticilik kabiliyeti de başarısında etkili idi (Watt, 1961: 59). Bu yöneticilik kabiliyeti sayesinde, Medi-

ne'nin ilk dönemki kaos ortamında farklı klanlar arasında bütünleşmeyi sağlayabilmek için kabilesel formları da sisteme dahil ederek düzeni sağladığı ve sağlam bir yapı oluşturduğu söylenebilir.

Eski toplum yapısına ait doğal formların kardeşleştirme örneğinde çok belirgin olarak mevcut olmasının sebebinin, Medine'nin ilk döneminde Müslüman topluluğun kapalı ve küçük bir topluluk (community) olması ile yakın ilişkisi vardır. Kardeşleştirme (*mu'âhât*) gibi kurumlar kapalı toplumlar için daha uygundur. Medine'deki sosyal yapı zamanla genişleyince bu uygulama bazı açılardan değişikliğe uğramıştır. Çünkü, toplumsal yapı genişledikçe kardeşleştirme gibi uygulamaları yapmak mümkün değildir. Kardeşleştirme örneği birincil toplum tipine uygun olduğundan, İslam tarihinde bazı küçük dini toplulukların bu uygulamayı örnek alıp dayanışma ve bütünleşmeleri için kullanmaları dikkat çekicidir. Örneğin Alevilik, musahip kurumuyla bu örneği kendi iç dayanışmasını kuvvetlendirmek amacıyla kullanmaktadır. Musahiplik iki kişi ya da ailenin, kendi deyimleri ile "canı cana malı mala katarak" kardeş olmasıdır (Cebecioğlu, 1997: 518). Musahiplik, bu iki birey ya da ailenin, sosyolojik anlamda toplumsal ve grupsal sözleşmeye dayanarak, dinsel bir ritüelin yerine getirilmesi ve dayanışma birliği kurması sağlanmaktadır (Cengiz, 2000: 142). Alevilikte merkezi önemi olan bu kurum, Alevilerce Medine'deki kardeşleştirme olayına dayandırılır ve iniş sebebi bu olay olan ayetler de kurumun varlığına dini delil olarak gösterilir.³⁸

Kardeşleştirme örneği birincil toplum tipine uygun olduğundan, İslam tarihinde bazı küçük dini toplulukların bu uygulamayı örnek alıp dayanışma ve bütünleşmeleri için kullanmaları dikkat çekicidir.

Kardeşleştirmenin küçük topluluklara has bir uygulama oluşu, komünal (ortak) yaşamdan bazı örneklerin onda mevcut olup olmadığı problemini ortaya çıkarmaktadır. Mülkiyet ve ailede (eş ve mirasta) ortaklık gibi konular sebebiyle, Medine'de gerçekleştirilen kardeşleştirmede sanki komünal bir yaşam söz konusu imiş gibi bir izlenim ilk başlarda doğabilir. Ancak dikkat edildiğinde bunun mümkün olmadığı görülecektir. Ensar'ın, zor durumda kalan Muhâcir-

lere hurma arazilerini paylaşma teklifi yaptıkları rivayetlerde geçmektedir (Buhari, Kitâbu'l Mezara'at, 2172; Şibli, 1977: I/208). Ancak Hz. Muhammed bu teklifi reddetmiş mülkiyetin kendilerine ait olması gerektiğini söyleyerek, birlikte çalışıp üründe, kazançta ortaklık yapmalarını salık vermiştir. Yine meşhur rivayetteki (Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 3; Nikâh, 68) Sa'd bn. Ebî Reb'i'nin, kardeşliği Abdurrahman bn. Avf'a malının yarısını önermesi ve iki eşinden birisini boşayıp kendisine nikahlamak istemesini ise Abdurrahman bn. Avf kabul edilebilir bir teklif olarak görmemiştir. Kaynaklarda çokça zikredilen bu olaydan Hz. Peygamberin haberinin olmayışı da ayrıca önemlidir. Yine yukarıda değindiğimiz mirasta ortaklığın ise pratikte tatbikine rağmen sınırlı bir etkisi vardı. Ancak, kardeşler arasındaki bağı kuvvetlendirici etkisini belirtmek gerekir. Fakat mirasın ortak kılınmasına sırf bu durum yeterli bir açıklama olamaz. Sebep büyük ihtimalle eski *hîlf- mu'âhât* geleneğinin etkisidir. Bu uygulamalarda kardeşler mirasa ortak oluyordu. Ancak, sorunlara sebep olduğundan kısa süre sonra bunun Kuran'ı Kerim emri ile (Enfal, 8/72-75) kaldırıldığını görüyoruz. Bütün bunlar kardeşleştirmede komünal (ortak) bir yaşamın varlığına örnek olamaz kanaatindeyiz. Başlarda Ensar'ın, aralarında bir peygamberin bulunması, Onu ve diğer Müslümanları koruma gibi duyguların verdiği şeref ve coşku arasında her şeyi paylaşma gibi bir eğilime girdikleri anlaşıyor. Yeni bir fikrin etrafında toplanan kitlesel oluşumlarda her şeyini paylaşma, feda etme gibi duygular ortaya çıkabilir. Ancak bunun ileri boyutlarda ve uzun süreli olması mümkün olmayıp insan doğasına da aykırıdır. Hz. Muhammed'in arazi mallarının ortak mülkiyetine bu sebeple karşı çıktığı söylenebilir. Abdurrahman bn. Avf örneği ise tekil bir uygulama olup, bu örnekten hem Hz. Peygamber haberdar olmamış hem de Abdurrahman bn. Avf eski geleneklerin etkisi ve yeni durumun sıcak coşkusu içerisinde yapılan teklifi kabul etmemiştir.

Sonuç

Sonuç olarak, kardeşleştirme olayı araştırmacıların fazla dikkatini çekmeyen bir konu olsa da aslında farklı yönleriyle ele alınması gereken önemli bir olaydır. Bu çalışmada dini irdelemekten çok, din tarihinde önemi olan tikel bir olgunun sosyo-kültürel süreçle bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır. Bu sebeple kardeşleştirme olgusu, İslam'ın, üzerinde inşa olduğu sosyo-kültürel yapı ile etkileşimi bağlamında ince-

lenmiştir. Kardeşleştirme, din sosyolojisinin temel postüllarından olan din – toplum etkileşimine, yine sırf dini gruplardaki doğal bağların etkisinin devamına iyi bir örnektir. Bir dinin oluşumu sadece dinsel metinlerin dünyayı ya da toplumu tek yönlü dönüştürmesi süreci değildir. Din aynı zamanda, ilk dini grubun oluşumundan itibaren sosyo-kültürel etkenlerle karşılıklı etkileşimlerin de bir sonucudur.

Evrensel nitelikli yeni dinin ilkelerine göre bir toplum oluşturulurken, yeni kurulan topluluğun birlik ve dayanışmasının sağlanması ve “yeniden sosyalleşmenin” gerçekleşebilmesi için o topluluğun önceki sosyo-kültürel öğelerinden de faydalandığı görülmektedir. Hz. Peygamber, yeni toplumun oluşumunda dinsel öğeler yanında doğal / yerel formları da kullanmıştır. Bu anlamda kardeşleştirme örneği, sırf dini gruplarda doğal grupların etkisi bağlamında bir ideal örnek olaydır.

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

Bu anlamda kardeşleştirme örneği, Müslüman topluluğun zor durumlarda dayanışma ve bütünleşmelerini sağlamak, toplumsallaşmalarını tamamlamak üzere kullandıkları bir “geçiş organizasyonu” olarak işlev görmüştür. Çok güçlü bir dayanışma kabiliyetine sahip olan bu toplumsal mekanizma sayesinde ani sosyal değişimin buhransız olması sağlanmış, bu tip dönemlerde çıkması muhtemel olan toplumsal çözümlerin de önüne geçilmiştir. Kardeşleştirme, yavaş yavaş etkisini kaybetmeye yüz tutan kabilecilikten bölgesel organizasyona; yine artık etkisini kaybetmeye başlamış doğal topluluktan sırf dini zemin üzerinde oluşacak olan bölgesel ölçekli bir oluşuma yönelişte bir geçiş formu olma işlevi görmüştür. Kardeşleştirme bu anlamda kabile temelinde bir organizasyon olsa da onu aşan özelliklere sahip görünmektedir. Bu sebeple bu uygulama bazı açılardan değişikliğe hatta dönüşüme uğramış fakat kanaatimize göre bütün etkileri ile ortadan kalkmamıştır.

Hız. Muhammed Medine’deki yeni toplumu parçalı bir sosyal yapı içerisinde çıkarmıştır. Farklı mekan ve klanlardan, hatta bölgelerden gelen nüfustan, yeni bir inanmışlar topluluğunu başlangıçta bir denge üzerine oturtmuştur. Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik üzerine kurulan bu dengeyi Hız. Muhammed toplumsal yapının devamı açısından ölene dek gözetmek durumunda kalmış, ana toplumsal yapıyı bu iki unsur üzerine kurmuştur. Ayrıca bu toplumsallaşma sürecinde, Hız. Muhammed’in savaş ve çatışmadan ziyade sözleşmelerle hareket ettiğini vurgulamak gerekir. Savaş, sözleşmelere uyulmaması durumunda söz konusu olmuştur. Çalışmamızda geniş olarak değindiğimiz bu konu, İslam’ın “bir savaşçı dini olup olmadığı” ya da “İslam’ın bir savaşçı grubun etkisinde geliştiği” şeklindeki tartışmalara³⁹ katkı sağlayabilir kanaatindeyiz. Ancak bu, ileriki çalışmaların konusudur. ■

dipnotlar

³² Bkz. Ensar ve Muhacir hakkındaki rivayetler: (Kandehlevi, 1990: I/347-361; Miras, Tecrid, X, 16-19, 1527-8).

³³ Bu durum hem Hız. Muhammed hayatta iken, hem de Onun ölümünden sonra söz konusu olabiliyordu. Örneğin, Beni Mustalik gazvesinde Hız. Ömer’in sucusu ile bir Hazrecli arasında önemsiz bir meseleden çıkan ufak bir olay, münaflıkların da araya girmesiyle neredeyse Muhacir ve Ensar grupları arasında bir çatışmaya dönüşecek seviyeye gelmişti (Es’ad, 1983: 547). Yine Huneyn savaşı sonrası ganimet dağıtımında Ensar’dan hiç kimseye ganimet verilmemesi sebebi ile Ensarın buna sesli olarak itiraz etmeleri ve bazılarının Hız. Muhammed’e kendi kabilesini koruyor iddiasında bulunması üzerine Hız. Muhammed’in bütün Ensar topluluğunu bir yere toplayarak onları yatıştırıcı biçimde konuşarak durumu sakinleştirmesi (Buhârî, Menâkibü’l Ensar, 1-2; Kandehlevi: 1990: I/349-351) bu duruma örnek olarak verilebilir. İki grup arasındaki rekabetin ortaya çıkması olasılığı realitede Hız. Peygamberin ölümü sonrası görülmüştür. Örneğin Sakife toplantısındaki halife seçiminde Ensar ve Muhacir sınıfı iki temel grup olarak belirmiş ve önce Ensarın aday ön planda iken Hız. Ebubekir, Hız. Ömer ve Ebu Ubeyde’nin iradeleri ile Kureys’ten bir halife seçilmesini sağlamış ve iktidar Emevilere kadar Muhacirlerde kalmıştır (Buhl, 1997: XIII: 452; Kandehlevi: 1990: I/360-1). Hilafetin Kureys’e tahsisi ile Ensar yavaş yavaş siyaset sahnesinden çekilmiştir. Ensarı öven çokça rivayetin varlığını bazı bilginler, onların unutulmalarına ve kenara itilmelerine karşı bir tepki olarak değerlendirmektedirler. Özellikle Hız. Peygamber öldükten sonra İslam’a hizmetlerine oranla hiç mütenasip olmayarak bir kenara atılmış olmalarını takbih ettirmek ve aynı zamanda duydukları ıstırapı hafifletmek için hadis rivayetlerine baş vurmuşlardır (Hatiboğlu, 1967: 22).

³⁴ Muhacirlerin Medine’de karşı karşıya kaldıkları problemler ve çözüm yolları konusunda geniş bilgi için bkz: Hamidullah, 1986:13-14; Er, 1998: 146-168.

³⁵ Burada *hulf* benzeyen diğer bir güvenlik ve himaye kurumu

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

³⁶ Toplumsal dayanışmanın oluşturulması ve birlik sağlanmasında İslamın işlevselliği (*tevhid, nusret, zekat, îsâr* kavramları vb.) ve iç dinamikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Günay, 1998: 316; Bayyigit, 1994: 158; Durmuş, 2003.

³⁷ Bu durum kardeşleştirme olayı yanında Medine vesikası diye adlandırılan sözleşmeler zincirindeki antlaşma maddelerinde de görülebilir. Bu ifadelerde, Muhacirlerin güvenlikle alakalı konuda kan bağı grubu gibi işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, bir Muhacirin kan diyetini ödemedi bütünü Muhacirler ortak sorumluluğa sahiptiler. Muhacirler sözleşmelerde tek klan hükmünde idiler ve adları da "Kureyşli Muhacirler" olarak geçmekte idi. Bunlar tek bir klan hükmünde olarak diğer sekiz Medine klanı ile ittifak halinde idi. Bu dokuz grup bir diğerini saldırlardan (özellikle Mekkelilerden) korumak için birlik içinde oldular. Bu nedenle Hz. Muhammed Medine'ye gittiğinde oluşan yeni siyasi yapının biçimsel olarak geleneksel çizgide inşa olduğu söylenebilir. Ancak bir farkla ki, kabile denilen bu sosyal yapı, artık kandaşlığa bağlı ve dışa kapalı mahiyette bırakılmayarak yepyeni bir fikri sisteme de bağlanıyordu. Bu yeni "kabile" anlayışına göre, sosyal yapı tamamen bireyin rıza ve iradesine dayalı dinamik bir organizasyon haline dönüştürülmüştü. Bkz. Hamidullah, 1991: 192; Watt, 1961: 147.

³⁸ Musahiplik kurumunun, Kardeşleştirme olayına ve Kuran'dan bazı ayetlere dayandırılması konusunda "içeriden" bir değerlendirme için bkz. Onarlı, 1998; Kaygusuz, 2005.

³⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz: Weber, 1969: 51, 262; Turner, 1974: 234-5; Turner, 1991: 53.

bibliyografya

- Ahmed Cevdet (1985). *Kıyas-ı Enbiya*, (Haz. M. İz), I-V, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Algül, Hüseyin (1986). *İslam Tarihi*, Gonca Yayınları, İstanbul.
- Algül, Hüseyin (1998). "Evs", *İA*, XI, TDV İSAM, İstanbul, s. 542.
- Aron, Raymond (1989). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. K. Alemdar), 2. Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Arslan, Ahmet (1994). *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Atalay, Orhan (1999). *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ateş, Ali Osman (1996). *İslama Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Ateş, Süleyman (1995). *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, I-VI, Milliyet Yayınları, İstanbul.

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

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

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

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

Beydâvî, Nâsuriddin Ebî Said (Tsz.). *Envârü'l Tenzîl ve Es-rârü'l Te'vîl*, I-II, Dersaadet Kitabevi, İstanbul.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Eroğlu, Feyzullah (1996). *Davranış Bilimleri*, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul.
- Es'ad, Mahmud (1983). *İslam Tarihi Tarih-i Dîn-i İslam*, (Çev. A.L. Kazancı-O. Kazancı), Marifet Yayınları, İstanbul.
- Esed, Muhammed (1996). *Kur'an Mesajı / Meal-Tefsir*, (Çev. C. Koytak-A. Ertürk), I-III, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Fazlurrahman (1992). *İslam*, (Çev. M. Dağ-M. Aydın), 2. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara.
- Fichter, Joseph (tsz.). *Sosyoloji Nedir*, (Çev. N. Çelebi), Toplum Kitabevi, Konya.
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*, (Çev. H. Kalpsüz), Ankara.
- Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed*, Yale Un. Press, New Heaven and London.
- Gibb, Hamilton A.R. (1963). "The Community in Islamic History", *Proceeding of American Philosophical Society*, vol. 108. (aktaran, İzutsu, 1975)
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self Identity- Self and Society in the Late Modern Age*, Basil Blackwell.
- Giddens, Antony. (1994). *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. E. Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Gil, Moshe (1974). "The Constitution of Medina: a Reconsideration", *Israel Oriental Studies*, 4: 44-66.
- Goldziher, Ignaz (1967). *Muslim Societies* (Trans. C.R. Barber & S.M. Stern), George Alen & Unwin.
- Günaltay, Şemseddin (2002), "İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Çeşitleri", *Marife*, (Yay. Hz. C. Zorlu), 1 (3), s. 189-199.
- Günay, Ünver (1982). "J.P. Charney'in "Sociologie Religieuse de l'Islam", Paris Sindbad 1977 Eserinin Tanıtımı", *AÜİFD*, S. 5, s. 245-7, Erzurum.
- Günay, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Hamidullah, Muhammed (1941). "The First Written Constitution in the World", *Islamic Review*, August-November, 296-303.
- Hamidullah, Muhammed (1962). *İslamın Hukuk İlmine Yardımları*, (Çev. S. Tuğ), İstanbul.
- Hamidullah, Muhammed (1986). "Hz. Muhammed Gayri Müslimlere Nasıl Davrandı", *İlim ve Sanat*, (Çev. S. Seyfi), II, s. 12-18. Ankara.
- Hamidullah, Muhammed (1991). *İslam Peygamberi*, I-II, (Çev. S. Tuğ), 5. Baskı, İrfan Yayıncılık, İstanbul.
- Hatiboğlu, M. (1967). *Hazreti Peygamberin Vefatından Emvilerin Sonuna Kadar Siyasi – İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Doçentlik tezi. Ankara.
- Havva, Said (1991). *El Esas Fi's Sünné*, Çev. Kurul, Aksa Yayınları, İstanbul.
- Hizmetli, Sabri (1991). *İslam Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara.
- Hobbes, Thomas (1993). *Leviathan*, Çev. S. Lin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hodgson, Marshall G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni*, I-III, (Ed. M. Karabaşoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul
- İbn Cevzî, Ebü'l Ferec Abdurrahman (1986). *Zâdül Mesîr fi İlmi't Tefsîr*, Beyrut.
- İbn Habîb, Muhammed (1942). *Kitâbü'l Muhabber*, (Tahk. E. Lichtenstätter), Haydarâbat.
- İbn Haldun (1988). *Mukaddime*, I-II, (Çev. S. Uludağ), 2. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul.
- İbn Hanbel (1982). *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- İbn Hişam (1985). *İslam Tarihi: Siret-i İbn Hişam*, I-IV, (Çev. H. Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (1990). *Zâd'ul Meâd*, I-IV, (Çev. M. Can), Cantaş Yayınları, İstanbul.
- İbn Kesir, Ebu'l Fidâ (1977). *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, 2. Baskı, Beyrut.
- İbn Kesir, Ebu'l Fidâ (1993). *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (Çev.), Çağrı Yayınları, İstanbul.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh, Muhammed (1985). *Et-Tabakâtü'l Kübrâ*, I-VIII, Beyrut.
- İbn Seyyidinnâs (1992). *Uyûnu'l Eser fi Fünûni'l – Meğâzi ve-Siyer*, I-II, (Tahk. M. El-Hadravî), Beyrut.
- İzutsu, Toshihiko (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Kevser Yayınları, Ankara.
- Kadı Beydâvi (tsz.). *Envârü't Tenzil ve Esrârü'l Te'vil*, Der-saadet, İstanbul.
- Kaetani, Leone (1924). *İslâm Tarihi*, III, Tanin Matbaası, İstanbul.
- Kandehlevî, M. Yusuf (1990). *Hayâtü's Sahâbe: Peygamberimiz ve İlk Müslümanlar*, Divan Yayınları, İstanbul.
- Karaman, Hayrettin (1991). "Asabe", *İA*, C. III, TDV İSAM Yayınları İstanbul, s. 452-3.
- Kaygusuz, İsmail (2005). "İnançsal ve Toplumsal Akrabalık: Musahiplik", www.alewiten.com. Erişim, Mayıs 2005.
- Keskiöğlu O. & Berki, A.H. (1988). *Hz. Muhammed ve Hayatı*, 12. Baskı, DİB Yayınları, Ankara.
- Kıray, Mübeccel B. (1974). "Sosyal Yapı ve Nüfus Etkileşimi", *Âmme İdaresi Dergisi*, TODAİ, VII, S. 4, s. 3-10.
- Kıray, Mübeccel B. (2000). *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, 3. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Kızılcık Sevgin (2000). *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Köksal, Mustafa Âsım. (1981). *İslâm tarihi Hz. Muhammed (as.) ve İslamiyet*, Şamil Yayınevi, İstanbul.
- Kurt, Abdurrahman (2000). "Sosyal Güven ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, 9, s. 277-289.
- Kurtûbî, Muhammed İbn Ahmed (1998). *El- Câmi'ul Ahkâmî'l Kur'ân*, I-X, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut.
- Küçük, Abdurrahman (1988). "Ahid", *İA*, c. I, TDV İSAM, İstanbul, s. 532-533.
- Küçükeskici, Mustafa (1999). *Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, S.Ü. SBE. Yayımlanmamış Doktora tezi, Konya.
- Lapidus, Ira M. (1997). *İslam Toplulukları Tarihi*, (Çev. Y. Aktay), I, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lichtenstätter, I. (1942). "Fraternization (Mu'âkhah) in Early Islamic Society", *Islamic Culture*, 16, 47-52.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akın-hay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

- Mensching, Gustav (1994). *Dini Sosyoloji*, Çev. M. Aydın, Tekin Kitabevi Konya.
- Mills, C. Wright (1979). *Tomlumbilimsel Düşün*, Çev. Ü. Oskay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Miras, Kamil (1981). *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XIII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara.
- Nisbet, Robert (1974). *The Sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press.
- Nöldeke, Th. (1909). *Geschichte des Qorans*, 2. Aufl. Vollig umgearb. Von Fr. Schwally, vol. I. Leipzig. (Aktaran, Simon, 1989).
- Onarlı, İsmail (1998). "Medine Vesikası ve Alevilik", *Kervan Dergisi*, S. 66, İstanbul.
- Önkal, Ahmet (1981). *Resûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, Konya.
- Özkuyumcu, N. (1998). "Hilf", *İA*, c. XVIII, TDV İSAM, İstanbul, s. 29-30.
- Paret, R. (1971). *Der Qoran: Kommanter und Konkordanz*. Stuttgart-Berlin-Cologne-Mainz. (Aktaran, Simon, 1989).
- Reckendorf H. (1997). "Ensar", *İA*, c. IV, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 277.
- Reckendorf, H. (1997). "Evs", *İA*, c. IV, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 419.
- Rousseau, Jean-Jacques (1986). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999). *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. V. Günyol), Adam Yayınları, İstanbul.
- Sarıçam, İbrahim, (2003). *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Serjeant, R. B. (1964). "The Constitution of Medina", *The Islamic Quarterly*, 8, 1-2: 47-52.
- Serjeant, R. B. (1994). "Sünnet Camiâsı, Yesrib Yahudileriyle Yapılan Muahedeler ve Yesrib'in Tahrir'i: Sözde 'Medine Anayasası'nda Yer Alan Vesikaların Tahlil ve Tercümesi", *Bilgi ve Hikmet*, (Çev. M. Çiftkaya), S. 5, s. 68-90.
- Seyyid, Rıdvan (1991). *İslam'da Cemaatler Kavramı*, Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Sezer, Baykan (1988). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi, İstanbul.
- Sezer, Baykan (1993). *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, Sümer Kitabevi, İstanbul.
- Sırma, İhsan Süreyya (1994). "Medine Vesikasının Mevsukiyeti İle İlgili Bazı Veriler", *Bilgi ve Hikmet*, S. 5, s. 46-54.
- Simon, Róbert (1989). "Some Observations on the Institution of Mu'ākhah: Between Tibalism and Umma", *Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure* içinde, (English Trans. Feodora Sós), akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat. Budapest.
- Skocpol, Theda (2002). *Tarihsel Sosyoloji*, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Şibli, Mevlana (1977). *Asr-ı Saadet İslam Tarihi*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul.
- Şulul, Kasım (2003). *Hiz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Taberi, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (1982). *Tarih-i Taberi Tercemesi*, (Çev. M. Can), I-III, Konya.
- Turner, B. S. (1974). *İslam, Capitalism and the Weber Theses*, *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, No. 2, 230-243.
- Turner, B. S. (1991). *Weber ve İslam*, (Çev. Y. Aktaş), Vadi Yayınları, Ankara.
- Turner, B. S. & Abercrombie, N. & Hill, S. (1994). *The Penguin Dictionary of Sociology*, Penguin Books Ltd., 3. Ed., England.
- Uğur, Mücteba. (1980). *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Umerî, E. Ziya (1992). *Medine Toplumu*, (Çev. N. Yıldız), 2. Baskı, Risale Yayınları, İstanbul.
- Ünal, Ali (1990). *Kuran'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Van Arendank, C. (1997). "Hilf", *İA*, c. VIII, MEB Yayınları, Eskişehir: 486.
- Wach, Joachim (1948). "Spiritual Teachings in Islam: A Study", *The Journal of Religion*, Vol. 28, No. 4, s. 263-280.
- Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ü. Günyol), İFAV Yayınları, İstanbul.
- Watt, W. Montgomery (1956). *Muhammad at Medina*, Oxford.
- Watt, W. Montgomery (1961). *Islam and The Integration of Society*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Watt, W. Montgomery (1986). *Hiz. Muhammed Mekke'de*, (Çev. M. Rami Ayas, A. Yüksel), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- Watt, W. Montgomery (1995). *Hiz. Muhammed'in Mekke'si*, (Çev. M.A. Ersin), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara.
- Weber, Max (1966). *The Sociology of Religion*, Social Science Paperbacks, London.
- Yakubî, İbn Vahid Ahmed b. Ebi Ya'kub (1964). *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-III, Necfe.
- Yaman, Ahmet (1998). *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Fecr Yayınları, Ankara.
- Yazır, M. Hamdi (1992). *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul.
- Yurdagör, Metin (1988). "Ahid", *İA*, c. I, TDV İSAM, İstanbul: 534-535.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (tsz.). *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut.
- Zeydan, Corci (2004). *İslam Uygarlık Tarihi*, C. I, (Çev. N. Gök), İletişim Yayınları, İstanbul.