

Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik

İhsan TOKER¹

Abstract

Prophethood is a social concept as well as a theological one. This concept has been described or discussed in social thought. In this article this social concept is examined in its sociological dimensions. For that purpose it was determined three categories. The first category is phenomenological perspective and it is represented here by Max Weber and Joachim Wach. The second is theological-empirical perspective that represented by Ibn Khaldun. And the third is activist perspective that represented by Ali Shariati. Although they are different categories, all these three perspectives have some characteristics in common. It has been critical theological debates on the concept of prophethood in the past, however it is still have importance in the modern era since it's dialectics with human societies.

Key words: Prophethood, İbn Khaldun, Ali Shariati, Max Weber, sociology of religion

Peygamberlik dini terminolojinin en çok kullanılan kelimelerinden biridir. Çünkü belli bir büyüklüğe sahip bütün kültürlerde bu kavramın bir şekilde yer bulması söz konusudur. Modern döneme kadar insanlık tarihindeki gelişmelerde peygamberlerin doğrudan bir çok etkilerinin varlığı söz konusu olmuştur. Modernlikle birlikte peygamberlerin fiili varlıklarının sona erdiği görülmektedir. İçinde bulunduğumuz dönemde onların bu yokluklarının, bu dönemin sözde akla indirgenmiş araçsalcı kültürü ile ilişkili olup olmadığı elbette sorulması gereken bir soru olarak ortada durmaktadır.

Peygamber kavramı elbette herşeyden önce ilahiyat alanını ilgilendiren bir konudur. Örneğin Yahudi ve Hristiyan teolojilerinde peygamberlik başta gelen konular arasında yer almaktadır. Keza İslam bilimlerine ilişkin literatürde de, özellikle hadis ve kelim olmak üzere bu konu büyük bir önem taşımış ve çeşitli görüş ayrılıklarına konu olmuştur.

Modern dönemde ortaya çıkan beşeri disiplinlerde de yine peygamberliğin çeşitli açılardan ele alındığı görülmektedir. Sözelimi dinler tarihi ve din psikolojisi gibi alanlarda bu konularda çeşitli araştırma boyutları ortaya çıkmıştır. Ama bu konu sosyoloji içerisinde daha özel bir görünüm kazanmaktadır. Özellikle din sosyolojisi çerçevesinde bir çizgi, çeşitli dinsel kavram ve kurumların fenomenolojik düzeyde karşılaştırmalı olarak ele alınmasıdır. Nitekim bu disiplinin ta başlangıcında Max Weber de bu yönde çalışmalar gerçekleştirmiş², onun izleyicisi Joachim Wach da bu çizgiyi kitabında³ sürdürmüştür.

Tabii ki sosyolojik bakış açıları, Batıdakilerle sınırlı değildir. İslam toplumları ve kültürleri bünyesinde de bu konunun çeşitli şekillerde ele alındığından söz edilebilir. “Umran ilmi”nin kurucusu, dolayısıyla bir anlamda sosyolojinin habercisi olan İbn Haldun, bunlardan biridir. Yine aksiyoner planda İranlı düşünür Ali Şeriati'nin de bu konuda çeşitli yaklaşım biçimleri geliştirdiği görülmektedir.

Bu makalede, konuya ilişkin toplumsal düşünce ve sosyolojik birikimden sadece üç kişinin yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Şüphesiz, peygamberliğin sosyolojik boyutu bu kişilerin görüş ve çözümlemelerinden ibaret olamaz. Zaten peygamberliğin toplumsal ve kültürel konumuna ilişkin olarak da bu görüşler üzerine odaklanmanın çok ötesinde bir takım sorunlu alanlar bulunmaktadır. Ancak bu tür çalışmalardan önce, konunun kuramsal düzeyde geçmişte ve günümüzde nasıl ele alındığının tespit edilmesi önem taşımaktadır. Bunun için özel bir din sosyolojisi temelinde Max Weber, klasik İslam toplumsal düşüncesi ve “umran ilmi” temelinde İbn Haldun ve son olarak da modern dönemde aktivist bir İslami toplumsal bilgi inşası çerçevesinde Ali Şeriati üzerinden, peygamberlik ile toplumsal ve kültürel şartlar arasında ne gibi bir bağlantının bulunduğu noktasında bir betimsel çalışma yapılması

1 Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

2 Bkz. M. Weber, *Sociology of Religion*, transl. Ephraim Fischhoff, London: Methuenn and Co. Ltd. 1956; Weber, *On Charisma and Institution Building. Selected Papers*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1968.

3 J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago, 1951.

amaçlanmıştır. Bu, bir taraftan deistik/laik, diğer taraftan geleneksel/kutsayıcı yaklaşım biçimlerinin ortasında, onlardan daha farklı sosyal düşünce modellerinden hareketle konuya ilişkin sosyolojik bir kazanımın elde edilmesi, böylelikle insanlığın maneviyat ve kültür etkileşimi çerçevesindeki temel kavramlarından birinin bazı toplumsal boyutlarının keşfedilmesi gibi bir çabayı temsil etmektedir. Bu amaçla söz konusu üç grup düşünürün görüşleri tasvir edilecek, sonuç kısmında da bunlarla ilgili bir takım genel tespitler ve karşılaştırmalar yapılacaktır.

Fenomenolojik yaklaşım: Max Weber

Weber'in bakışıyla peygamber katıksız bir karizma taşıyıcısıdır. Ve dini öğretim ve ilahi emirleri ilan eder.⁴ Weber, "peygamber"i din ile ilgili diğerlerinden çok farklı bir otorite olarak görmektedir.⁵ Kullandığı terminoloji itibariyle o, "karizmatik liderliğin dini bir tezahürü"dür. Karizma sayesinde dini lider, kendisini takip edenler arasında yaratıcı nitelikli bir zihniyetin oluşumuna yol açmaktadır. Bundan dolayıdır ki, kurumsallaşmış ya da geleneksellik içerisinde kalmış bir ortamda bu karizmatik etki, reformcu ya da devrimci denebilecek bir değişmeyi ortaya çıkartabilmektedir. Ancak bu karizma peygamberlik misyonunun ilk döneminde çok güçlü ve etkili olmasına karşılık, özellikle peygamberin ölümünden sonra bu gücün canlılığında azalma meydana gelir; ki Weber bunu "karizmanın rutinleşmesi" olarak adlandırmaktadır.⁶

Weber'e göre yaklaşık olarak İlyas zamanına rastlayan eski İsrail peygamberlik dönemi, tüm Orta Doğu ve Yunan dünyasında güçlü peygamberlik propagandaları dönemi olmuştur. Muhtemeldir ki, peygamberlik bütün türleri ile, özellikle de Orta Doğu'da olmak üzere Asya'daki büyük dünya imparatorluklarının doğuşu ve uzun bir aradan sonra uluslar arası ticaretin yoğunlaşması ile bağlantılı haldedir. Ona göre eski Yunan peygamberlikleri ile Yahudi, Fars ve Hindu peygamberlik hareketleri çağdaştırılır. Hatta muhtemelen Konfüçyüs öncesi Çin ahlak hareketinin başarıları da bu döneme rastlamaktadır.⁷ Bununla birlikte onun Çin ve Hint coğrafyası ile Mezopotamya ve Arabistan bölgelerini, iklim ve İnanış özellikleri açısından birbirinden ayırdığı⁸ görülmektedir ki, bunun peygamberlik algılarında da farklılaştırıcı etkisinin varlığı söz konusudur.

Weber, biri "din yenileyicisi", diğeri din kurucusu" olmak üzere peygamberlikle ilgili iki tipten bahsetmekle birlikte, bunlar arasında kesin bir ayırmda bulunmayacağından söz etmektedir.⁹ Bunların birincisi, eski bir vahyde yeni bir anlam ortaya koymaktadır. Bu, fiili ya da kurgusal olabilir. İkincisi ise tamamen yeni vahiyler getirmektedir. Weber'e göre bu iki tip birbiriyle bağlantılıdır.

Weber'in peygamberlik konusundaki diğer bir ikili bir tipolojisi ise "ahlak peygamberi" ve "örnek peygamber" şeklindedir. Birincisi yani ahlak peygamberliği, peygamberin bir Tanrı ve onun iradesine ilişkin –bu irade somut bir emir de olabilir, soyut bir norm da- ilanının bir aracı olmasını ifade etmektedir. Weber buna Zerdüşt ve Muhammed'i örnek vermektedir. Tanrı tarafından görevlendirilmiş kişiler olarak bu peygamberler, ahlaki bir görev olarak itaat talep etmektedirler. Bunun yanında peygamberin örnek bir şahsiyet olması, şahsi örnekliliği ile başkalarına dinsel kurtuluşun yollarını göstermesi söz konusu ise ve bu örnek peygamberin va'zu nasihat ettiği şeyler, ilahi bir görev ya da ahlaki itaat görevine ilişkin hiçbir şey söylemeyip, kurtuluşa ihtiyaç duyanların öz-İlgilerine kendisini yönlendiriyorsa ve bu peygamber onlara kendi yürüdüğü yolu takip etmelerini tavsiye ediyorsa, burada onun, "örnek peygamber" adını verdiği ikinci tip bir peygamber söz konusudur. Bu sonuncusunun çok açık örneği olarak ise Buddha zikredilmektedir.

4 M. Weber, On Charisma and Institution Building, s.253.

5 Wach, a.g.e.

6 Ü. Günay, Din Sosyolojisi, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 337.

7 On Charisma and Institution Building, 255 vd.

8 Ibid, s.264-65.

9 Ibid, s.253

Her ne kadar Çin ve Orta Doğu da da bazı örneklerinden söz edilebilirse de örnek peygamberlik, Hindistan peygamberliğinin temel bir özelliği olarak görünmektedir. Buna karşılık ahlaki tipte peygamberlik Weber'e göre Orta Doğu ile sınırlıdır. Bu bölgedeki irksal farklılıklar bu noktada herhangi bir önem taşımamaktadır. Bunun da sebebi, ne Vedaların ne de Çinlilerin klasik kitaplarının, Orta Doğu ve İran'da ortaya çıkan ahlaki peygamberlik tipini mümkün hale getirmemesidir.¹⁰

Weber'in konuyu ele alış tarzında dinsel bir otorite tipi olarak peygamber'in benzer başka otoritelerden farklılığını dile getirerek onu betimleme çabasının öne çıktığı görülmektedir. Ona göre her şeyden önce Peygamber, etik ve örnek düzeyde din adamı sınıfından gelmeyen normal bir insandır. Zaten gücünü de din adamlarından değil, normal insanlardan almaktadır. Peygamberlik kendi doğası gereği rahipçe girişimlerin büyüsel unsurlarını farklı ölçülerde değer kaybına uğratar. Örneğin Buda ve çağdaşları ya da İsrail peygamberleri, büyücü ve kahinleri hem reddetmiş hem de tüm büyüsel unsurları küçümsemiş ve bunları faydasız görmüşlerdir. Buna göre kurtuluşun ancak ezel ile özel ve anlamlı bir ilişki yoluyla elde edilebilmesi söz konusudur.¹¹

Weber peygamber ile *din adamı/rahibi* karşılaştırmakta ve bunlar arasında kesin ayrımlar yapmaktadır. Ona göre "şahsi" çağrı, peygamberi rahipten kesinlikle ayırt eden bir unsurdur. Peygamber karizma vasıtasıyla yeni vahiyler ilan etmektedir. Buna karşılık rahip kutsal bir geleneğe hizmet etmektedir. Hemen hemen hiçbir peygamberin rahiplikten gelmemiş olması dikkat çekicidir ve aslında tesadüfi değildir. Kural olarak Hintli kurtuluş öğreticileri Brahmanlar değildirler. Keza İsraili peygamberlerde de durum böyledir. Yalnız Zerdüş'tün durumu istisnai görünmektedir; çünkü muhtemelen o rahipler soyundan gelmiş olabilir. Rahip, peygamberinkine tamamen zıt bir biçimde kendi makamıyla kurtuluşa ilişkin nesnelere (goods) dağıtmaktadır. Bazen rahipler için da kişisel karizma söz konusu olabilir; ancak bu durumda da rahip, makamını meşru hale getirecek şekilde ruhbanca bir kurtuluş teşebbüsünün bir üyesi olmaya devam etmektedir.¹²

Ayrıca peygamberin bu çerçevede benzersiz tecrübesi ile yerleşik düzene meydan okuması ve yaratıcı bir mesaj paralelinde kendi takipçilerinin yaşamları üzerinde önemli değişiklikleri gerçekleştirmesi gibi bir durum söz konusudur. Halbuki rahip örneğinde aksine yerleşik düzenlerin bir parçası olmak ve yalnızca kurumsallaşmış bir geleneksel yapının sürdürülmesi noktasında son derece kritik bir role sahip bulunmaktadır.¹³

Yine Weber'e göre peygamberler *ıslahatçılardan* farklıdır. Tarihteki ıslahatçı örnekler olarak Weber tarafından Shankara ve Ramanuja (Hindu ıslahatçılar) ile Luther, Calvin ve Wesley (batılı karşılıkları) zikredilmektedir. Bunları peygamberlerden ayırt eden yön, Weber'e göre onların temelde yeni bir vahiy getirme ya da belli bir ilahî güç adına konuşma iddiasında bulunmamaları gerçeğidir. Bunun karşısında Allah adına yeni vahiy Muhammed'i andıran Mormon kilisesinin kurucusunu ve her şeyin ötesinde de Yahudi peygamberleri karakterize etmektedir. Weber bunun için başka örnekler de vermektedir.¹⁴

Weber'e göre ne *felsefî ahlakçılar* ne de *sosyal ıslahatçılar*, peygamberleri çok yakından andıran özelliklere sahip olsalar bile peygamber değillerdir. Mesela Konfüçyüs ya da Platon sadece bir felsefe okulunun öğretmeni konumunda bulunmaktadır. Bu türden figürleri peygamberlerden ayıran yön onların,

¹⁰ İbid, s.263.

¹¹ Bkz. M.Weber, Sociology of Religion, "Religious Community".

¹² M. Weber, On Charisma and Institution Building, s.254.

¹³ Ünver Günay, Din Sosyolojisi, s.336-37.

¹⁴ On Charisma and Institution Building, s.261-62.

peygamberlerin ayırt edici bir özelliği olarak yaşamsal duygusal vazı nasihatten yoksun bulunmalarıdır. Bu vaaz ne telaffuz edilen sözler, ne sayfalar ve ne de Kur'an'daki sureler örneği vahyin kitabı anlamında onlarda söz konusu değildir. Peygamberin gösterdiği etkinlikler, günümüz bakımından bir öğretmenin "girişim"inden çok demagog ya da gazetecinininkine daha yakın durmaktadır. Yine Sokrat'ın etkinliği, peygamberin etkinliğinden doğrudan vahyedilen bir dinsel görevin olmaması ile ayrılmak durumundadır. Sokrat'ın istidadı, hiçbir şekilde gerçek anlamda bir dinsel ahlakın vicdanı ile karşılaştırılmaz. Yaşam biçimleri bakımından kurtuluşa ilişkin mistik ritüel peygamberliğe yakın durmalarına (örneğin Fisagor) karşılık, kendi özel anlamı içerisinde peygamberlik şahsi vahy yoluyla dinsel bir kurtuluş hakikatinin ilan edilmesinin söz konusu olmadığı yerde bu gibi kişiliklerle buluşmamaktadır. Weber bu niteliğin, peygamberliğin ayrılmaz bir damgasını oluşturduğunu vurgulamaktadır.¹⁵

Weber ayrıca yeni bir dini topluluğun oluşması için peygamberin bunu ilan etmesinin şart olmadığını da tespit etmektedir. Bu tür oluşumlar peygamber olmayan ıslahatçılar tarafından da üretilebilmektedir. Weber bu arada peygamberler arasında peygamberlere tabi olan insanların onun kişiliğine (örneğin Zerdüş, İsa ve Muhammed gibi) ya da öğrettiği şeye (örneğin Buda ve İsraili peygamberler gibi) kapıldıkları noktasında da ikili bir sınıflamayı dile getirmektedir.¹⁶

Tecribi ve teolojik yaklaşımlar karışımı: İbn Haldun

İbn Haldun, bildiği gibi yazmış olduğu tarih kitabıyla değil, onun giriş kısmı [Muqaddima] ile meşhur olmuş ansiklopedik nitelikte bir İslam bilginidir. Onun, kendi dönemine kadar geçen süre içerisindeki İslami kültür ve diğer topluluklara ait bilgileri büyük bir vukuf çerisinde betimleyip çözümlediği görülmektedir.

Ona göre her şeyden önce nübüvvet yani peygamberlik akli değil, şer'i bir husustur. O bunu Mukaddimesi'nin başlarında filozofların nübüvvetin aklılığı ile ilgili delil getirme çabalarını ele alırken ifade etmektedir. Bu filozoflar, peygamberliğin varlığını ve onun insanların doğal yaşamının bir parçası olduğunu ispat etme gayreti göstermektedirler. Onların düşünüş tarzına göre, insanlara adaletsizliği yasaklayan bir unsurun bulunması söz konusudur ve bu da onlara göre Allah tarafından farz kılınmış ve bir insan vasıtasıyla tebliğ edilmiş olan şeriata dayanmak durumundadır. Bu şeriati tebliğ eden kişi, Allah'ın ona verdiği bir takım özelliklerle diğer insanlar arasından temayüz etmektedir ki, bu da insanların kendisine teslimiyet göstermesi ve tebliğ ettiği şeylerin kendisinden kabul edilmesi noktasında gereklidir.

Eski bilgelere ait bu düşünme biçimi İbn Haldun tarafından eleştirilmektedir. Çünkü ona göre her şeyden önce bu görüş kesin bir delile dayanmamaktadır. İbn Haldun varlık alemi ve insani yaşamın yer yer bu durum olmaksızın da tamamlandığına dikkat çekmektedir. Yani bir yönetim ve insanları kontrol altına almanın şer'in dışında asabiyet yoluyla da gerçekleştiği de göz önünde bulundurulmak durumundadır. Ayrıca İbn Haldun'un başvurduğu bir başka kanıt da, kendilerine kitap gönderilen, yani vahye tabi olan topluluklar ve peygamberlere tabi olanların, diğer dinlere [Mecusiler/putperestler] oranla sayılarının azlığıdır. Bu kesin olan nüfus çokluğunun yanı sıra peygamberlik dışı örgütlenen bu toplulukların kendi devletleri ve toplumsal ürünlerinin varlığı da bir gerçektir. Yine o, kendi döneminde Kuzey ve Güney'deki farklı iklimlerde de durumun bu yönde olduğunu belirtmektedir. Peygamberlerin görülmediği bu tür toplumlarda da anarşi ortamına karşı etkili bir nehyedici/yasakçı, yani otoritenin varlığı görülebilmektedir. Dolayısıyla ona göre peygamberliğin toplumsal zorunluluğu konusundaki filozofik görüşler hatalıdır. Nübüvvet akli değil, şer'idir. O ancak şer'i yoldan anlaşılır. Nitekim ümmetin önceki mensupları da bu yönde bir görüşe sahip olmuşlardır.¹⁷

İbn Haldun, peygamberliğin toplumsal şartlarla ilişkisini coğrafi bakımdan da belirlemeye çalışmaktadır. Bilindiği gibi o yedi iklim belirlemektedir. Ona göre Aşırı sıcak durumdaki Güney iklimleriyle son derece soğuk

¹⁵ İbid, s.260-61.

¹⁶ İbid, s.253-54.

¹⁷ İbn Haldun, Mukaddime, I, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, s.215-216.

durumdaki Kuzey iklimleri karşısında sıcak ve soğuk bakımından tedricen yumuşayan ve ılımlı hale gelen dördüncü iklim, insanların toplumsal yaşam şartları (umran) bakımından en uygun olanı olarak görülmektedir. Üçüncü ve beşinci olarak belirlenen bölgeler de [iklim] ılımlı hava şartlarına çok yakın bulunmaktadır.

İşte İbn Haldun bu üç iklimde herşeyin coğrafi duruma paralel olarak ılımlılık özelliği gösterdiğini, dolayısıyla insanların toplumsal yaşamlarını daha mümkün hale getirdiğini ileri sürmektedir. Nitekim “[b]eden, renk, ahlâk ve din bakımından en mutedil olan insanlar burada yaşarlar”. Bizim için en çarpıcı olan şey ise, onun peygamberlerin bile çoğunluk itibarıyla burada yaşadıkları yönündeki tespitidir. Çünkü İbn Haldun’a göre gerek Güneyde gerek Kuzeydeki iklimlerde peygamberlerin bulunduğu ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ona göre bunun sebebi, görünüm ve gidişat yönünden insan türünün en mükemmel örneklerinin nebiler ve rasullere özel olmasıdır.¹⁸

İbn Haldun, peygamberlik konusunu değerlendirirken yukarıdaki görgül/tecrübi yaklaşım biçimlerinin yanında spekülatif/teolojik çizgiler içerisinde yer alarak da açıklamalarda bulunmaktadır. Onun üçlü *nefs sınıflaması* bunun bir örneğidir. O, bu sınıflamasında peygamberleri üçüncü tür bir nefis kategorisinde zikretmektedir. Ona göre üç tür beşeri nefis bulunmaktadır. Birinci türdeki nefis, ruhani idrake, melekleşme mertebesine ulaşma kabiliyetinden yoksun olan insanların nefsidir. Bu nefis, yukarı yerine aşağı istikamete yönelip, hayal ve hissediş temelinde sınırlı kalır. Temel bilgiler kısmında kalıp daha ileriye geçemez.

İbn Haldun’un belirlediği ikinci tür nefis ise ruhani akıl ve bedene muhtaç olmadan bir idrake varma kabiliyetine sahiptir. İdrak sahası, önceki temel bilgiler idrak sahasından geniştir. Burada bir iç gözlemler uzayı (batını müşahedeler) söz konusudur. Evliya tipi insanların sahip oldukları nefis türü budur. Bu kişiler din bilimleri ve Rabbani marifetlere aşinadırlar. Yine kurtuluşu hak edecek kişiler de berzah aleminde bu imkanı elde edeceklerdir.

Üçüncü tür ise beşeriyetten ve insanlara özel cismaniyet ve ruhaniyetten de sıyrılıp mele-i a’lâya geçme kabiliyetine yaratılış olarak sahip bulunan nefistir. Kısa süreliğine de olsa bu nefis türüne sahip olanlar, fiili olarak melek haline gelebilmektedirler. Melekleri iştirmek, ilahi hitabı duymak bu sayede onlar için mümkün hale gelmektedir. Bu kişiler beşeriyetten sıyrılarak vahy ortamını yaşayabilmektedirler. Nitekim Allah, peygamberleri bu fitrat üzere yaratmıştır. Peygamberler bedensel/fiziki engellerden arındırılmıştır. Onların cismani engellerden uzak kılınmaları, yaradılışlarındaki masumluk [ismet] ve doğru yönde davranış [istikamet] nitelikleri sayesinde gerçekleşmektedir. Nefislerindeki “ibadet istekliliği” engellerin ortadan kalkarak kendilerinin söz konusu istikametlilik dairesinde yollarına devam etmelerini sağlamaktadır. Peygamberler bu şekilde melekler alemine yönelmektedirler. Bu, onların çalışıp kazandığı bir şey olmayıp, Allah onları bu fitrat üzere yaratmıştır. Ne var ki, onların bu istikamete yönelip, beşeri varlıklarından sıyrılarak telakki etikleri şeyleri [ahkâm] tekrar insanlardaki idrak düzeyine inerek insanlara ulaştırmak durumundadırlar.¹⁹ Görüldüğü gibi İbn Haldun’a ait bu anlatımda yatay ve dikey, tecrübi ile tecrübe-üstü boyutlar bir arada bulunmaktadır.

Yine bu baptan olarak İbn Haldun, peygamberlerin bir takım hususiyetlerine de değinmektedir. Buna göre peygamberler, Allah’ın insanlar arasından seçtiği kişilerdir; onlar Allah’ın hitabına mazhar olmuşlar ve Allah ile kulları arasında bir vasıta ve vesile kılınmışlardır. Peygamberler insanlara kendileri için hayırlı olanın ne olduğunu tarif ederler, onları hidayete teşvik edip, cehennemden uzak tutmaya çalışırlar. İnsanlar için bilinmez olan gaybtan haber verirler. Daha önce de belirtildiği üzere bu bilgileri sadece Allah’ın onlara öğretmesi ile kazanmaktadırlar. Peygamberlerin verdiği haberlerde temel özellik ve zorunluluk, İbn Haldun’a göre onların doğru sözlü kişiler olmalarıdır.²⁰

Bu noktada İbn Haldun, vahy ile ilgili bilinen bir takım tasvirleri kitabında tekrarlamaktadır. O, bunun yanında vahy gelmeden önce peygamberlerde, iyi huy sahibi olup, kötü huylardan uzak kalma özelliğinin bir alamet oluşturduğunu da belirtmektedir. Bu aslında günahsız ve masum olmanın [ismet] kendisidir.²¹ Ayrıca insanları din, namaz, sadaka vs. türünden ibadetlere çağırmaları ve namusa [iffet] göndermede bulunmaları da, peygamberlere ait belirtilerden sayılmaktadır.²²

18 İbn Haldun, Mukaddime, I, s. 259; krş. Muqaddimah, tab. sâlisah, Beyrut: Dâru İhyâu Turâsul- Arabî, İt., s.82.

19 Mukaddime, I, s.288 vd; krş Muqaddimah, s.97 vd.

20 Mukaddime, I, s.276; krş Muqaddimah, s.91.

21 Mukaddime, I, s.277; krş Muqaddimah, s.92.

22 Mukaddime, I, s.278; krş Muqaddimah, s.93.

Bu konuda sayılan bir başka özellik, peygamberlerin kendi toplulukları içerisinde soy bakımından üstün konumda olmalarıdır. İbn Haldun bu konuda Allah'ın peygamberi kendi kabilesinin güçlü ve zorlu kişilerinden gönderdiğine dair hadise göndermede bulunmaktadır. Onun için bunun anlamı, Peygamber'in bir kabile bağı [asabe] ve güce sahip olması cihetiyle onu, karşıtlarının [kafirler] saldırgan tutumları karşısında korunaklı bir duruma getiriyor olmasıdır; o bu sayede kendi elçiliğini insanlara tebliğ edip, Allah'ın istediği şeyleri tamamlayacaktır.²³ İbn Haldun ayrıca yine bir peygamberlik belirtisi olarak uzun uzadıya mucizeler ve mucize kavramı üzerindeki farklı görüşler üzerinde durmaktadır.²⁴

Nihayet, peygamberlik özellikleri bakımından İbn Haldun'un, Peygamber'in siyasi otoritesini de kabul eder çözümlenelerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre peygamberler [nebler] yerine göre siyasi nitelik/potansiyel taşıyan şer'i otorite sahibi insanlardır. Bunun da temelinde, sadece dünyaya ait maslahatı göz önünde bulunduran siyasi ahkama karşı, ahretteki kurtuluşu talep eden şer'i düzenlemelerde bulunma gerçeği yatmaktadır. İbn Haldun'a göre şer'i hükümler uyarınca, dünya ve ahiretteki durumları bakımından herkesin şer'i hükümlere göre idare edilmesi bir zorunluluk oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu siyasi niteliğe de bürünen otorite biçimi, şeriat ehline ait bir yetki halini almaktadır. Peygamberler bu otoriteye zaten sahiptirler. Ancak bu otorite onlarla sınırlı kalmamış, onlardan sonra da yerlerini alan kimseler de bu görevi sürdürmüşler, böylece *hilafet* adı verilen düzen oluşmuştur.²⁵

İbn Haldun'u burada farklı kılan şey, onun tabii ve siyasi *mülk* ile *hilafet* arasında yaptığı analitik ayrımlar olarak görünmektedir. Bu sınıflandırmasıyla onun aslında dini otorite ile siyasi otorite arasında ayırdığı ileri sürülmüştür.²⁶ Oysa onun yapmak istediği şey, bugünkü laik düşünme biçimlerinin yapmak istediği biçimde dini ve dünyevi otoriteleri kesin olarak birbirinden ayırıp, dini sadece uhrevi olan bir alana hasretmek değildir. Onun şer'a olan bütün göndermeleri bunu yalanlar nitelik taşımaktadır. Bu bakımdan İbn Haldun'un tecrübi bilgi düzeyindeki izlediği hattı hareket ve gerçekçiliği paralelinde yaptığı, din olmadan da siyasal yönetimin [mülk] mümkün olduğu doğrultusundaki tespit yanlış anlaşılacak suretiyle onun adeta bugünkü laik düşüncenin din alanında öncülüğünü yaptığı şeklinde bir yorum üretilmiştir. Bu, İbn Haldun'un olgusal ve ideal arasındaki ayrımının, onun ideal üzerinde reelin hakim olması şeklinde düşünmesini gerektirdiğini varsayan, yanlış bir yorumdur. Mukaddime bir bütün olarak ele alındığında, bundan bu "laik" düşüncenin çıkmayacağı açıktır.

Toplumcu-aktivist yaklaşım: Ali Şeriatî

Ali Şeriatî, bir yandan İslami aktivizmi, diğer yandan toplumsal düşünürlük ve sosyolojik yaklaşımı kendi eklektik zihninde bir araya getiren ilgi çekici bir örnek oluşturmaktadır. Nitekim, peygamberlikle ilgili bu makalede de, ona ayrı bir yer vermeyi gerektirecek çözümlenmelerinin bulunduğu görülecektir. Onun bu konudaki yaklaşımını belirleyen temel bir çizgi, İslam'ın belli bir çağda çıkıp sabitlemiş bir gelenek olmasından çok, ta ilk insandan bu yana İslam'ın süreklilik arz eden toplumcu bir diyalektiğin genel adını temsil ettiği şeklinde nitelenebilecek bir yeniden-yorumlamalar dizisidir.

23 Mukaddime, I, s.278-279; krş Muqaddimah, s.93.

24 Mukaddime, I, s.279 vd.; krş Muqaddimah, s.93 vd.

25 Mukaddime, I, s.421; krş Muqaddimah, s.190-91.

26 Mesela bkz. Mukaddime, I, s.421-422, 15 nolu dipnot.

Nitekim Şeriatî'nin, peygamberlerin işlerindeki süreklilik için bazı ilginç anlatım tarzlarına başvurduğu görülmektedir. Sözelimi o, Yusuf ile ilgili bir anlatıya göndermede bulunarak, vefat eden Yusuf'un mallarının dağıtımını sırasında Şuayb'ın, kimsenin işine yaramayacak asaya sahip çıktığını, bağında kullanırken çamura saplanıp kalan bu asanın daha sonra oraya gelen Musa tarafından çekilip çıkartıldığını ve Firavun'a tekrar giderken bu asayı tekrar yanına aldığını vurgulamaktadır. Bu asa çağının sihirlerini yutmuş ve kavmiyle nehirden geçip kurtulmalarını sağlamıştır. Yani asa örneğinde Musa'nın risaleti, Yusuf'a bağlanmış olmaktadır; başka bir deyişle de tarihteki hareket ve akımlar mesafeler kapatılmak suretiyle birbirine bağlanmaktadır.²⁷ Zaten İslami söylem de bu sürekliliği sürekli vurgulamaktadır. Yine Ali Şeriatî, bu durumu başka bir şekilde de şöyle ifade etmektedir:

Kanaatimce, Peygamber için düzenlenen ve onu Âdem'e bağlayan soy ağacı, jenerik ve ırksal bir soy ağacı değildir. İdeolojik, itikadî ve akidevî bir soy ağacıdır. Oysa Peygamber'in, (çocukları) gidip paylarını alsınlar diye soy ağacı düzenleyeceği evladına vakfedilmiş bir gayri menkulü yoktu. Kendisinin ve Müslümanların bu kadar üzerinde durmaları ideolojisinin bir parçasıydı. Tarih boyunca hareketlerin tüm büyük rehberleri ve kahramanlarıyla tarihsel bağ kurmak ister. (...)²⁸

Üstelik peygamberin misyonu olan *tevhid* inancı da kuramsal değil, pratik olanı yani toplumsal işaret etmektedir. Şeriatî, Peygamber döneminde tevhid gündeme geldiğinde o bunu felsefî bir konu olarak dile getirmediğini, “putlar değil, Allah evrenin işlerini çekip çevirmektedir” demekten öte şeyler kastedtiğini şöyle ifade etmektedir:

Ama hayır! Bu söz, muvahhit olan benim konumumu toplumumda ayırt etmektedir; yani bir muvahhit olarak ben inanıyorum ki “Güç ve kuvvet ancak Allah'tandır.” Bu bir şiardır. Yani? Yani şu ana kadar korktuğumuz güçlerden ...²⁹

Şeriatî peygamberlerin toplumsal rollerini, alışlagelen dinsel rollerine yeğliyor görünmektedir. Nitekim bu yöndeki bir özellik olarak ona göre peygamber dindarlaştırma gayesi taşımamaktadır. Ne İbrahim Peygamber'den önceki peygamberler, ne onunla İslam Peygamberi arasında gelenler, ne de Peygamber'in kendisi, insanlığı dindar yapmak için gelmemişlerdir. Buna gerek yoktur, çünkü insan zaten fitratı gereği dindardır. Dolayısıyla bu peygamberlerin hiçbiri, “insan toplumlarında dinî hissiyat ortaya çıkarmak için gelmemiş”lerdir. Her bir peygamber, dindar bir topluma gönderilmiştir; toplum dindardır, ve bir din de zaten mevcuttur. Şeriatî şöyle devam etmektedir:

Şu halde tanıdığımız bu büyük peygamberlerimizden hiçbirinin toplumlarda Tanrı'ya tapmayı tebliğ etmek için gelmedikleri sonucuna varabiliriz. Çünkü bütün toplumlar, hiç tereddütsüz, tanıdığımız peygamberler gönderilmeden önce zaten Tanrı'ya tapıyorlardı. O halde ne yapmak üzere gelmişlerdi?

Şeriatî kendi sorduğu sorunun cevabını yine kendisi vermektedir. Peygamberler sadece tek bir işi yapmak üzere gelmişlerdir; o da *şirkin* yerine *tevhid*i geçirmektir. Onra göre şirk, zannedildiğinin aksine dinsizlik değil, bir dindir. Müşrik de dindar kişi olup, inançlıdır, tapmakta, ibadet etmektedir. Örneğin kurban, bir müşrik eylemi olarak bir şirkirdir ve dolayısıyla bir dindir. Yani bu kurban etme duygusu dinsizlik değil, dindarlığı ifade etmektedir. Nitekim Şeriatî, müşrikler örneğinde dindarlık seviyesinin, muvahhitlerden çok daha muhkem olduklarını belirtmektedir. Şirkin yok edilmesi ve kökünün kazınmasına bu denli önem verilmesinin ardında yatan temel de budur. Yine bu sebepledir ki, tevhid, dinsizlik karşısında din konumunda değildir; o inanmamaya karşı Tanrı'ya tapınma durumunu ifade etmemektedir.³⁰ Yine onun ifadeleriyle:

Peygamberlerimiz ibadetsizliğin yerine Allah'a ibadeti geçirmek için gelmemiş olmaları bir yana; hatta aksine ibadetleri hafifletmek için gelmişlerdir. Yani her yerde toplumlar peygamberlerimizden çok daha fazla Allah'a ibadet ediyorlardı. Bunlar “birine ibadet edin” dediklerinde onlar yüz tanesine ibadet ediyorlardı! Bunlar Tanrı'ya ibadeti, yani bir mabuda tapmayı icat etmek için gelmediler. (...)³¹

27 Bkz. A. Şeriatî, Dünya Görüşü ve İdeoloji, çev. Kenan Çamurcu, Ankara: Fecc, 2011. s.221-22.

28 İbid, s.222.

29 İbid, s.178-79.

30 İbid,s.48-49.

31 İbid, s.49

Şeriatı ayrıca, peygamberleri toplumsal olarak ayrıcalıklı durumda olan her bir statüden ayırmaya gayret etmektedir. O, bu vesile ile bir kere daha toplumcu yönünü bütün yalınlığıyla ortaya koymaktadır. Ona göre Allah'ın elçisinin insanların kurtuluşunu, tutsak hale gelmiş kitlelerin özgürlüklerini ve zillet içerisindekilerin izzetlerini sağlama sorumluluğunu üstlenmek durumunda olduğunu belirtmektedir. O, "hanlık sarayının kapısında eğilmemeli, insanın Allah'a kulluktaki aşk ve fitratını, baskı gücünün ve paranın ayaklarına sermemelidir." Tevhid düzeninin Rabbi, elçisini ümmiler, yani kitle, yani tarihin yoksun kurbanları arasından seçmektedir. Allah'ın elçisi bu ümmiler, bu mahrumlar cinsinden olmak, onların yanında bulunmak durumundadır. Yine bundan dolayı o;

Aristokratların, yöneticilerin, filozofların, âriflerin ve toplumun seçkinlerinin diliyle değil, kitlenin diliyle, halkın diliyle konuşmalıdır. Çünkü onun muhatabı halktır. Çünkü onu gönderen, halkın Tanrısıdır, halkın rabbidir, halkın melikidir, halkın dostudur.³²

Yine Şeriatı nazarında Peygamber'i farklı kılan, onun gerçekleştirdiği "tarihin en büyük ve köklü devrimi" olmuştur. Şeriatı, bunun Peygamber'in kişiliğiyle doğrudan bağlantılı olduğunu söylemektedir. O, insanların genel olarak kişiliklerini oluşturduğunu ifade ettiği; anne, baba, okul, toplum ve kültürden oluşan beş etkenin Peygamber'in hayatında etkili olmadığını belirtmektedir. O, dünyaya geldiği zaman babasını görememiş, annesi ise küçükken sağ olduğu halde süt anneye gönderildiği için onun üzerinde etkili olamamıştır. Gençliğinde yine çöle gönderilerek şehrin, onun üzerinde kendi kalıplarını gerçekleştirilmesine izin verilmemiştir. Üstelik onun içinden çıktığı toplumun yaygın bir kültüre sahip olmaması da dikkat çekicidir. Ve kendisi de ümmi olduğu için okul kalıplarından korunmuştur. Şeriatı'nın ifadeleriyle onun büyük ruhu, "hiçbir kültürün, medeniyetin veya dinin eğitimi"yle zedelenmemiştir. Bu görünüşteki mahrumiyet hali, Şeriatı'ya göre tarihteki en büyük rolü oynayacak olan kişi için en büyük üstünlük ve ayrıcalık olmuştur.³³

Bu bakımdan, daha önce de belirtildiği gibi Şeriatı, peygamberlerin filozofların, ulemanın, sanatçıların ya da avamın bir parçası olmadıklarını savunmaktadır. Tam aksine onlar tarih yapmakta, toplumu değiştirmekte, toplum inşa etmekte, devrim yapmaktadırlar. Şeriatı, İslam peygamberinin doğuşuyla ilgili bir anlatıda geçen Fars ateşgedesi, sarayın yıkılması ve gölün kuruması motiflerinden yola çıkarak Muhammed'in gelmesiyle ölen üç sembol olarak servet, güç ve dini aldatmadan söz etmektedir. Yine Mesih de, İbrahim de aynı özelliği taşımaktadırlar.

Örneğin İbrahim filozof değildir, saygın bir bilim insanı hiç değildir. Bir marangoz çırağıdır. Sonra çoban olmuştur. Ama en sonunda önce doğunun, sonra da Batının tarihinde en büyük rolü oynayan kişi olmuştur. Musa da böyledir. Ailesinden koparılmış ve zillet halindeki İsrail kavminin bir mensubu olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki, daha sonra Firavun'un sarayında eğitim görecektir. Müteakiben oradan kaçacak ve çoban olarak Şuayb'a sığınacaktır. Sonra bol bir elbise içerisinde ve budaklı bir asa ile Firavun'a, Karun'a ve Bel'am'a karşı mücadeleye girip, zafer kazanacaktır.

Yine Mesih için de aynı durum söz konusudur. O, yazı yazmayı bilmemektedir, eğitim görmemiştir. O da filozof değildir; yetimdir, kimsesizdir, toplumsal bir dayanağı bulunmamaktadır, korumasız bir balıktır. Oysa daha sonra o, Musa'nın ardından yeryüzünde "insanlık tarihinin en büyük değişimcisi" haline gelmiştir.³⁴

Bütün bunların altında yatan şeylerden biri, onun mahrumiyete verdiği sıra dışı önem olarak gözükmektedir. Şeriatı, "el-muflisu fi emânilleh", yani her şeyi tükenmiş olanın Allah'ın koruması altında olması ilkesini vurgulamaktadır. Müflis ne satın alınabilen ne de korkutulabilen kişidir. Ve onun ifadeleriyle:

Bütün gerilemeler, şu iki kelimeden, "istemek ve sahiplik"ten dolaydır. Ad, haysiyet, unvan, kanun, para, mülk, makam, mevki, rütbe vb. şeyler istemek ve bunlara sahip olmak, bunların korunması ve istediğimiz şeyi elde edip korumak için koşulları, konumları ve durumları korumaktır gerilemelerin kaynağı.³⁵

32 İslambilim I, 228-229. Ayrıca bkz. A. Şeriatı, İslam Sosyolojisi Üzerine, s.56.

33 İslam Sosyolojisi Üzerine, s.63-65.

34 A. Şeriatı, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s.90 vd.

35 İslambilim I, s.200.

Bunlardan hareketle Şeriatî'nin en çok üzerinde durduğu şeylerden birinin, dinin ve bu arada peygamberin ve peygamberliğin halkçı bir çizgide yeniden inşası olduğu söylenebilir. O, Peygamber'in "mele" gibi, "mütref" gibi, "rahip" gibi toplumdaki ayrıcalıklı sınıflardan değil, bunların karşısında yer alan alelade insanlardan ve okuma yazması olmayan [ümmî] kitleden başladığını söyleyerek bunu teyid etmektedir. Nitekim bunun içindir ki, ona göre Peygamber'in sünneti, sırf onun söz ve fiillerini içermekle kalmaz. Bu ikisinden daha önemli olan şey, onun fikri ve toplumsal düzeydeki mücadele yöntemidir.³⁶ Yani Peygamber'in toplumdaki konumu onun söz ve fiillerinden ziyade toplumsal nitelikteki tasarruflarıdır.

Bu arada Şeriatî, olumlu anlamda tarihi dönüştürmek için ideoloji kelimesini kullanıyor görünmektedir. Ve bu bakımdan da ideolojinin destekçilerinin filozof ya da bilim insanları değil, ümmiler ve halk arasından çıkmış aydınlar olduğunu söylemektedir. Buna karşılık bilgiler, filozoflar ve sanatçılar sürekli olarak egemen güçlerin safında yer almışlardır; onun deyişiyile "hep egemen güçlerin vekili, "evet efendim"çisi, meşrulaştırıcısı ve dikkat dağıtıcısı olmuşlardır."³⁷

Bu ideolojik rehberlik süreklilik taşıyor görünmektedir. Çünkü Şeriatî'nin anlatımıyla, her ne kadar aydınların rolü o dönemde de söz konusuysa da, önce peygamberlik döneminin, ardından da bu peygamberliğin mirasçılarının insanların toplumsal kurtuluşa ermelerindeki bir defa daha devamlılığı söz konusudur. Birinci döneme bakacak olursak:

Peygamberliğin son bulmasına kadarki insanlık tarihi boyunca nübüvvet, din adı altında, din şeklinde ve vahy esasına göre insanlık toplumuna kılavuzluk etmiş, hidayete erdirmiş ideolojik hareketler olmuştur. Bu imanların bütün liderleri de ümmî idi, halk kitlesi içinden çıkmıştı, çobanlardandı, geçmişte egemen düzenlerin kurbanı olmuş en mahrum sanayi işçilerindendi. Bunların hiçbiri filozof, sanatçı, bilgin, âlim, fizikçi ya da edebiyatçı değillerdi. Arabistan'a bakın: Bu zamanda yedi tip insan seçkindi ve peygamber bunlardan hiçbirine mensup değildi: İslam Peygamberi tüccar, [aynen] değildi, şairlerden değildi, yabancı dil uzmanı değildi, yabancı ülke görmüş değildi, bilge değildi, kassas (yani edebiyatçı) ve hikaye anlatıcısı değildi. Kimdi? Okuma ve yazma bilmeyen bir ümmiydi. Bir anda kavminin kurtarıcısı, kendi neslinin kurtarıcısı, kendi zamanının kurtarıcısı, kendi sınıfının kurtarıcısı olan ve insanlığı kurtarma mesajı veren bir şahıs olduğunu görüyoruz.³⁸

Şeriatî'nin hattı hareketinden, insanlığın bu peygamberler ağırlıklı döneminin yerini artık hassaten aydınlar döneminin aldığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan da Şeriatî Peygamber ile aydını paralel bir hale getiriyor görünmektedir. Çünkü ona göre peygamberliğin son bulmasından (hatemiyet) önce aydınların ideolojisinin halk kitlesi içerisinde ve bir çile halinde oluşması söz konusudur. Bu şartlarda bu ideoloji bir mesaj, ya da bir hareket şeklinde veyahud da önceki mesajın tamamlanıp sürdürülmesi çerçevesinde ortaya çıkıyordu. Şeriatî, bu ideolojinin suskun ve zillet içerisindeki bir halka dayanmak durumunda olduğunu ve böylelikle de bilinçsizlikten bir başkaldırı doğrultusunda bir dönüşümün yaşandığını düşünmektedir. Peygamberliğin sona ermesi bu hareketi ortadan kaldırmamıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla da artık peygamberliğe de zorunlu bir bağlılığı bulunmamaktadır. Çünkü onun ifadesiyle ideoloji, peygamberlik kurumundan sonra işçiler, çiftçiler, yoksun kesimler, avam kesiminden olan insanlar, öğrenciler (ve bu sefer) bilim insanı, hoca ya da filozoflar arasından çıkabilen aydınlar ve bilinç sahibi kişiler eliyle devam ettirilmektedir. Şeriatî bunu, ideolojinin bütün toplum katmanlarına, özellikle de halk kitesine hitap etmesine bağlar görünmektedir.³⁹

36 İbid,s.199.

37 A. Şeriatî, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s.92-93. Şeriatî başka bir yerde de peygamberlerin ideal ve seçkin insanlar olmadıklarını belirtmektedir. Söz konusu olan da mustazaf halktır. Bkz. Dünya Görüşü ve İdeoloji, s.223.

38 İbid, s.92.

39 Bkz. A. Şeriatî, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s.93.

Sonuç

Peygamberler insanlığın toplumsal ve kültürel tarihine damgalarını vurmuş olan figürler olarak görünmektedirler. Öyle ki, bu tespitin inanç-aşırı bir durumu işaret ettiği de açık bir şekilde söylenebilir. Ayrıca onların etkilerinin geçmişle sınırlı kalmadığı da aşıkardır. Bununla birlikte içerisinde bulunduğumuz toplumsal koşullarda “peygamberlik”in nerede olduğu/durduğu doğrultusunda son derece sosyolojik bir soru da ortada durmaktadır. Geleneksel/seküler türünden ikilemleri giderek daha fazla aştığımız şu post-seküler ortamda dinin yerine ilişkin bakış açılarımızı geliştirirken bu soruya bigane kalmamız düşünülemez.

Herşeyden önce insanlığın bu konuya ilişkin geçmişteki ve bugünkü tecrübelerinin meydan okuyucu bir çeşitlilik arz ettiğinin anlaşılmasının önemli olduğunu düşünüyorum. Zaten içerisinde bulunduğumuz zaman da bizi bu konuda çok serbest bırakmıyor. İnsanlığın sekülerlik (ve tabii bilimsellik) adına bütün yaşantıları tek bir çerçeveye sığdırma isteğinin sözde evrenselciliğinin dışında bir yerlerden bu tür konulara bakılması gerektiğine de inanıyorum. Dinlerin, disiplinlerin, insanların giderek daha fazla iç içe geçer hale geldikleri [buna olumlu ya da olumsuz bakılması konusundan bağımsız olarak] bir dönemde peygamberliğin de, diğer bazı kavramlarda olduğu gibi dikey ve yatay boyutlarıyla birlikte yeniden düşünülmesinin vakti gelmiş olabilir.

Tabii burada ağırlık toplumsal düşünce ve sosyolojik boyutlara verilmiş durumdadır. Buna uygun olarak, bu konuda literatürden hareketle üç yaklaşım biçimi özelinde konuya hitap edilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımlar, öyle zannediyorum ki, bu konudaki düşüncelerimizi/düşüneceklerimizi belli yönlerden etkileyebilecektir. Çünkü bu yaklaşım biçimlerine esas alınan simalar, düşünce ve bilim alanında temayüz etmiş olan İbn Haldun, Weber ve Şeriatî gibi kişilerden oluşmaktadır.

Bu üç kişinin tespitlerinin bir çok yerde örtüştüğünden söz edilebilir. En azından toplumsal boyutlarıyla peygamberliğin ele alınış bakımından nelerin öne çıktığı noktasında belli bir takım kesişmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Sözgelimi insanlığın coğrafi farklılaşması ile peygamberlik tezahürleri arasında bir bağ kurulması noktasında İbn Haldun ile Weber’in buluştuğu görülmektedir. Yine peygamberlerin içinden geldikleri ya da takipçilerinin toplumsal konularının tespiti hususunda da yine Weber ile Şeriatî’nin yakınlaştıkları görülmektedir. Bu ortak noktalar daha artırılabilir.

Bununla birlikte üçlü bir yaklaşım çeşitliliğinin de ima ettiği üzere bu, aynı zamanda farklılıkların tezahür edip, görünür hale geldiği bir konudur. Kullanılan alt başlıklar zaten bu farklılıkları daha belirgin hale getirmeye yönelik girişimlerdir. Bu bakımdan İbn Haldun’un eklektik bir yaklaşım biçimine sahip olduğu burada ileri sürülmektedir. O, bir taraftan sıra dışı bir tarihçi kimliğine sahiptir ama diğer taraftan tüm varlığıyla İslami kültürün de içerisine dalmış bir kişiliktir. Nitekim onun satırlarında tecrübi ve bu dinsel içerikli bilgilerin bir sarkaç hareketi gibi yer değiştirmesinin de bundan kaynaklandığını düşünüyorum. İbn Haldun’un düşüncelerinin daha standard bir şekilde anlaşılması çabalarının uzun bir tarihi bulunmaktadır. Ancak bunun gelecekte de devam edeceğini söylemek, herhalde bir kehanet oluşturmayacaktır. Laiklik yanlılarının onu epey zorladıkları yönünde epey bir kanıt ileri sürülebilir. Bununla birlikte onun dinsel yaklaşım biçimlerinin de yeniden ele alınması gerekebilir. Nitekim Kadir Canatan haklı olarak İbn Haldun’un inşa ettiği Muhammed imgesi ile tarihsel Muhammed arasındaki mesafeliği işaret etmiştir.⁴⁰ O, bu şekildeki sunumla Peygamber’in insanlardan ziyade meleklerle yakın kılınmak suretiyle toplumsal davranışlarda bir model olmaktan çıkartılmış olmasından yakınmaktadır. Bu, onun da belirttiği gibi, aslında İbn Haldun’un biyografisiyle tutarlı bir durumu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan bugüne dönüp baktığımızda bizim, acaba, yaklaşımlarımızda bu biyografiklik ilkesinden ne kadar muafız diye sormamız gerek miyor mu?

Neyse ki, diğer iki örnek çağdaş kişilerden oluşuyor. Bunlardan Weber, -sosyolojinin kurucu babalarından biri olduğuna göre- modernliğin kuramsal yönleri üzerinde söz sahibi biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Weber’in bu noktadaki konumunun, din sosyolojisinin sınırları içerisinde bir kimlik kazandığı söylenebilir. Bu, dinsel olguların görünürlük kazandığı çerçevelerin betimlenip, karşılaştırıldığı bir din sosyolojisi alt yaklaşımını temsil etmektedir. Taşdığı üstünlük, insanlığın olgusal düzeydeki tecrübi çeşitliliğinin mümkün olduğunca kuşatılması noktasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim Weber’de bu konunun kültürler-arası, coğrafyalar-arası, toplumsal konular-arası durumu yansımaktadır. Ancak konu, burada kalmakta, daha derin ya da farklı bir çerçeve kurma yönünde bir teşebbüs görülmemektedir. Sözgelimi bu konunun günümüzdeki seküler kültür ile kesişim ve çatışmaları üzerinde durulması

40 Bkz. K. Canatan, ‘Tarihçi ve Sosyolog İbn Haldun’un Hz. Muhammed İmgesi’, Kur’ani Hayat, 11.

farklı vukuf imkanları doğurabilirdi. Muhtemelen seküler yargılar, peygamberliği bir de akademik ya da bürokratik otoritelerle kıyaslamalara girişmeyi engellemişlerdir.

Son olarak Şeriatı'ya bakacak olursak, onda da tam aksine kuramsal kaygıların, ivedilikle halledilmesi gereken pratiklere ve toplumsal eylemliliğe feda edildiğini görüyoruz. Çağının aydın hareketlerine karşı duyarlılığı Şeriatı'yi bu konuda da dikkat çekici ve cezbedici tespitlerde bulunması noktasında yaratıcı kılmış görünmektedir. Onda, dinin diliyle çağın dili arasında bir uyumluluk yaratılması bakımından oldukça yoğun bir çabaya tanık olunmaktadır. Bununla birlikte onun yaklaşımı da kusurlardan hali değildir. Kısa yaşamına sığdırmak zorunda kaldığı çok sayıda tespiti, yer yer zorlamalar ve çelişkilerle dolu eklettik içeriklerden oluşmaktadır. Ama kanaatimce daha ciddi olanı, bu konuda da ortaya koyduğu üzere, onun tersinden bir sekülerleşmeyi de –toplumsal pratik adına- kuramlaştırmasıdır. Teolojik ve toplumsala bir arada yeren İbn Haldun'a karşılık, onda bu dünyanın asliliği ilkesi ile birlikte, denge seküler taraf lehine iyice çökmüştür. Ancak bu, düşünülmelidir ki, tecrübelik ile bağlantısı da oldukça tartışmalı bir, belki, sekülerliğin dinleşmesi olarak da adlandırılabilir bir durum oluşturmaktadır. Bunun peygamberliğin yatay düzeyde bile anlaşılması bakımından ortaya koyduğu sınırlılıklar ortadadır.

Her şeye rağmen, Batı'dan ve Doğu'dan, geçmişten ve çağımızdan, seküler kültürden ve dini kültürden gelen bu insanların ortaya koydukları yaklaşım biçimleri bizim için çok sayıda öğretici unsuru barındırmaktadırlar. Kendi iç tutarlılıkları bakımından ele alındıklarında, konuya ilişkin yaklaşımlarından daha çok yararlanılabilecektir. Onları bunca betimlemeden sonra eleştirel bir çerçeveden geçirmek, bizlerin de muaf olmadığı eleştiriden geçme ve öz-düşünümsellik noktasından onlara bakmak, onları reddetmekten çok, daha zenginleştirici yeni inşalar yolunda onlardan daha fazla yararlanmanın önünü açabilir.

Bibliyografya

- CANATAN, Kadir, 'Tarihçi ve Sosyolog İbn Haldun'un Hz. Muhammed İmgesi', Kur'ani Hayat, 11
- GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İBN HALDUN, Mukaddimah, tab. sâlisah, Beyrut: Dâru İhyâu Turâsul- Arabî, İt.
- _____ Mukaddime I-II, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- ŞERİATİ, Ali, Dünya görüşü ve İdeoloji, çev. Kenan Çamurcu, Ankara: Fecr, 2011.
- _____ İslambilim I, çev. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Fecr, 2011.
- _____ İslam Sosyolojisi Üzerine, çev. Kamil Can, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- WACH, Joachim, Sociology of Religion, Chicago: The University of Chicago, 1951.
- WEBER, Max, On Charisma and Instution Building. Selected Papers edited and with an Introduction by S. N. Eiesnstadt, Chicagon and London, The University of Chicago Press, 1968.
- _____ Sociology of Religion, transl. Ephraim Fischhoff, London: Methuenn and Co. Ltdş 1956.