

Editör: Doç. Dr. Mustafa TEKİN

# SÜNNET SOSYOLOJİSİ

Ankara 2013

## C) İLK MÜSLÜMAN TOPLUMUNUN OLUŞUMU VE HZ. MUHAMMED (sav): KARDEŞLEŞTİRME ÖRNEK OLAYI ÜZERİNE TARİHSEL BİR DİN SOSYOLOJİSİ İNCELEMESİ

*Doç. Dr. Mustafa ARSLAN\**

### Giriş

Dinler belli bir sosyo-kültürel yapı ve sosyal grup içerisinde doğarlar. Her ne kadar tarih üstü kutsal bir takım mesajları içerseler de onlar, bu dünyada bir topluluk ya da dinsel bir sosyal grup içerisinde ortaya çıkar ve hayatîyetlerini devam ettirirler. Bu ilk dini topluluk ya da dini grup ne kadar başarılı ve kalıcı olursa din de dünyada o derece kalıcı olur ve hayatîyetini devam ettirir. İlk dinsel topluluk dini sonrakilere aktaran ilk kaynak ve kanaldır. Sonraki nesillerin din adına öğrendikleri dinsel esaslar temelde bu ilk dini topluluğun yapısı içerisinde ortaya çıkan şeyleri içermektedir. Weber'den esinlenerek söyleyecek olursak, sahip olduğu karizma sayesinde ilk dini topluluk, sonraki müminler için bir ilk örneklik teşkil edecektir. Şayet söz konusu din, ilk tebliğciden itibaren objektifleşip toplumsal bir niteliğe bürünmezse, daha ilk başta "ölü doğmuş bir cenin" gibi dünyadaki hayat sahnesinden çekilecektir. Yeni ortaya çıkan bir din için en hayati husus, bireyi aşip toplumsal nitelik kazanarak bir

---

\* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

topluluğa, sosyal bir gruba mâl olma becerisini gösterebilmesidir. Bu sebeple de din sosyolojisi açısından dini topluluk ya da dini gruplar, özellikle de ilk dini topluluklar/gruplar çok önem arz ederler.<sup>1</sup> Bir dini grubu bütünleştiren ve ondan sosyolojik bir ünite ortaya çıkaran kavramlar, ayinler ve formlar ve bunların hem dini ve hem de doğal gruplarla karşılaştırılması Wach'a göre din sosyolojisi açısından oldukça ilgi çekicidir.<sup>2</sup>

Dünya sahnesine ilk kez çıkan bir din için en önemli husus, mesajlarını içselleştirecek, başka insanlara ve sonraki nesillere aktaracak bir ilk topluluğa sahip olmaktır. Şüphesiz her din, inananları birbirine bağlayan birleştirici bir niteliğe sahiptir. Bu özelliği sayesinde aynı dinsel ilke ve prensiplere inananlar bir dinsel birlik meydana getirirler. Ancak dinin mesajını başka insanlara ve sonraki nesillere etkin biçimde aktarabilmek için ilk dini topluluğun çok sağlam bir grup içi dayanışma ve birlikteliğe sahip olması gereklidir. Ancak böylelikle, ilk dini topluluk olması nedeniyle karşılaşacağı tepkilere ve başka bir takım zorluklara göğüs gerebilir ve bütüncül yapısını koruyabilir. Bu sebeple onun, çevresine ve sonraki nesillere dinin mesajını iletilebilmesi ve ilk dini topluluk olması nedeniyle gördüğü büyük zorluklar karşısında varlığını devam ettirebilmesi sağlam bir topluluk/grup yapısına bağlıdır. Böylelikle yeni din, nesiller boyu hayatiyetini devam ettirme imkanını elde edecektir. Başka bir deyişle, bir dinin yayılması ve hayatiyetini nesiller boyu devam ettirebilmesi, ilk dini topluluğun, varlığını her koşul altında devam ettirebilecek sağlam bir yapıda olmasına bağlıdır.

Bu çalışma, yukarıda değinilen konunun öneminden hareketle, "İslam dininin sonraki nesillere aktarılmasında etkin olan ilk dönem Müslüman topluluğun nasıl ortaya çıktığı ve

<sup>1</sup> (Freyer, 1964; Günay, 1998)

<sup>2</sup> (Wach, 1995: 66)

burada Hz. Peygamberin nasıl bir yöntem izlediği” konusuna odaklanmaktadır. İslamın ilk dönemine bakıldığında, birincil toplum tipi özelliği taşıyan kabilesel bir topluluktan evrensel özellik taşıyan yeni bir toplum ortaya çıkarıldığı görülecektir. Genelde evrensel, müesses dinlerin içinden çıktığı sosyal yapılarla açıkça zıtlık içerisine girdiği bilinmektedir. Burada şu sorular akla gelmektedir: Bir şehirden başlayarak İslam’ın önce bütün yarımada sonra da bütün dünyaya yayılmasında Hz. Muhammed’in başarısı nasıl oluşmuş ve gelişme göstermiş, bulunduğu toplumda karşılaştığı sorunlara süreç içerisinde nasıl çözümler bulmuştur? Aile, klan ve kabile gibi dağınık toplumsal grupları ve çok tanrılı bir dini içerisinde barındıran *segmenter* (parçalı) bir toplumsal yapıdan, tek bir ilaha inanan ve bu inanç etrafında oluşan yeni bir toplum nasıl ortaya çıkarılmıştır? İlk Müslüman toplum nasıl oluşmuş, sosyal yapıda bütünleşme nasıl sağlanmıştır? Bu süreçte Müslümanlar nasıl bir toplumsal değişim sürecinden geçmişlerdir? Şüphesiz bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir. Konunun genişliği sebebiyle biz bu makalemizde Müslümanların “değişim ve yeniden toplumsallaşma” sürecinde önemli bir evre, bir ilk adım olan ve Hicret sonrası Medine’nin ilk dönemlerinde vuku bulan “kardeşleştirme/*mu’âhât*” kurumunu farklı yönleriyle ele almak istiyoruz. Bu sebeple bu yazının hedefi Müslüman toplumun ilk oluşum sürecini anlamaya çalışmaktır.

Bilindiği gibi İslam’ın Mekke döneminde Müslüman bireyin yetiştirilmesi, Medine döneminde ise Müslüman bir toplumun oluşumu söz konusudur. İlk İslam toplumu hicri ilk asırda doğmuş,<sup>3</sup> Mekke’de oluşturulan kültürel kişilik sistemine dayalı olarak Medine’de yeni bir toplum ve toplumsal düzen kurulmuştur.<sup>4</sup> Mekke dönemine bakıldığında birden

<sup>3</sup> (Er, 1998: 147; Hodgson, 1993: I/117)

<sup>4</sup> (Hamidullah, 1986: 12; Hodgson, 1993: I/121; Bilgiseven, 1985: 140; de Vaux, 1997: V/476)



fazla kişinin oluşturduğu Müslüman bir topluluktan sosyolojik olarak bahsedilebilir. Ancak, Mekke’de böyle küçük, hatta “azınlık”<sup>5</sup> denebilecek bir topluluk/cemaat oluştursalar da Müslümanlar, içlerinde belli rol ve statüye sahip oldukları ve rahatça işlev görebilecekleri, teşkilatlı özgür bir toplum niteliği taşımamaktaydılar. Hatta varlıklarını devam ettirme sorunu olan, kendilerinin işkence ve ölümlere maruz kalmaları yanında liderlerinin bile birçok sıkıntıya maruz kaldığı hatta ölüm tehditleri aldığı bir topluluktular. Toplum olmanın gereği birçok şeyden mahrum küçük bir dini topluluk olmaktan çıkıp sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik yönlerden bir toplum formasyonu kazanmaları, baskı ve tecrit altında yaşadıkları Mekke’den hicret edip Medine’de yaşamaları ile birlikte gerçekleşmiştir. Tarihçilerin İslam tarihini Hz. Muhammed’in Mekke’den Medine’ye Hicret etmesiyle başlatması<sup>6</sup>, yine Hz. Ömer’in İslam takvimini Hicret’le başlatması bu sebeptir.<sup>7</sup> Sonraki dönemde İslam toplumu olarak adlandırılacak olgunun çekirdeğini oluşturduğu söylenen<sup>8</sup> Muhacir ve Ensar grubu da bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bu dönemin genel özelliğine bakıldığında Müslümanların bir meşrûiyet sorunu yaşadıkları görülür. Bu sebeple Hz. Muhammed, yeni dini sürekli ayakta tutacak ve temsil edecek bir toplum inşa etmek zorunda kalmıştır. Mekke’de güvenlik sorunu yaşayan dar bir grubun dışında, her yönüyle bağımsız ve güvenlik içinde yaşayan bir toplumun oluşması genel kanaate göre Akabe bîatları ile başlamış, hicretin akabinde önce Müslümanlar (Muhacir ve Ensar) arasında sonra

<sup>5</sup> (Seyyid, 1991: 31)

<sup>6</sup> (Zeydan, 2004: 79)

<sup>7</sup> Taberi tarih koymanın ilk olarak Hz. Muhammed tarafından yapıldığını belirtmektedir. Önce mektup ve hükümlere tarih koymazken Hicretten itibaren tarih koymaya başlamıştır (Taberi, 1980: II/380). Bu durum hicretin Müslümanların durumundaki iyileşmeyi ve toplulaşmasındaki önemi göstermesi açısından önemlidir.

<sup>8</sup> (Cabiri, 1997: 111)

da Yahudileri de kapsayan tüm Medineli gruplarla sözleşmeler yapılmıştır. Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik (*mu'âhât*) sözleşmesinin de içinde olduğu (dini) grup içi nitelik taşıyan sözleşmeler ile Yahudi'lerin de dâhil olduğu bütün Medine yaşayanlarını kapsayan ve Müslümanlarla Müslüman olmayanların oluşturduğu üniteyi ortak temelde birleştiren sözleşmeler pratikte kalıcı yeni bir toplum yapısının başlangıcını temsil ediyordu.<sup>9</sup> Özellikle Hz. Muhammed'in Medine'ye ulaşmasından sonra ilk iş olarak Mekke halkından Kureyşli Muhacirler ve Medine halkından Ensar arasında yaptığı kardeşlik sözleşmesinin önceliği ve önemini vurgulamak gerekir. Önceleri birbiriyle çatışan iki rakip kabile (Evs ve Hazrec) ve birbirlerine yabancı olan iki topluluk (Ensar ve Muhacir) tek bir organizma halinde kardeşlik sözleşmesi ile bir araya getirilmiştir. Bu sözleşme yeni bir toplumun inşası için konulan ilk temel taşıdır.<sup>10</sup> Başka bir deyişle Muhacir - Ensar kardeşliği (*mu'âhât*) ilk İslam toplumunun çekirdeğini temsil eder.<sup>11</sup> Bu süreçte oluşturulan evrensel bir inanç sistemi ve bağlılarına mensubiyet duygusu "devlet örgütünden ve hatta kurumlardan daha köklü ve kalıcı bir şey"<sup>12</sup> olarak günümüze kadar gelmiştir. Fazlurrahman'a göre bu mensubiyet duygusunun günümüze kadar gelmesi ve on dört asır sonra yaygın bir coğrafya ve belli bir sayıya ulaşması, ilk dönemlerden itibaren içyapısındaki gelişimin içeriği ile alakalı bir konudur. Şüphesiz siyasal bir birlikten çok daha kalıcı ve köklü bir birliktelik ve birlik tasavvuru geliştiren İslam bu özelliklerini ilk dönemlerde kazanmış ve tarihsel süreç içerisindeki İslami mensubiyet duygusu bu ilk temel birlik duygusu üzerinde devam etmiştir. Bu sebeple ilk dönemde Müslümanlar arasındaki toplumsallaşmaları incelemenin ayrı bir önemi vardır. İlk dönemde oluşturulan dini birliktelik/men-

<sup>9</sup> (Watt, 1961: 89; 1986: 157; Hizmetli, 1991: 145)

<sup>10</sup> (Zeydan, 2004: 80)

<sup>11</sup> (Uğur, 1980: 106)

<sup>12</sup> (Fazlurrahman, 1992: 1-2)

subiyet duygusu ve bütüncül toplum yapısının incelenmesi, böyle sağlam yapıya sahip bir toplumun ne şartlar altında kurulduğunu, bu köklü niteliğini nasıl kazandığını da gözler önüne serecektir.

İlk dönem Müslüman topluluğunu, özellikle de toplumsallaşma sürecini anlamada “kardeşleştirme (*mu’âhât*)” olarak adlandırılan sürecin ayrı bir önemi vardır. Bu süreç Müslümanların Mekke’den hicret ettikten sonra Medine’deki birçok problemle yüz yüze kaldıkları hayati bir dönemi ifade etmektedir. Müslümanlar Mekke’deki güvensiz ortam sebebiyle ve yeni dini taşıyabilecek ortamı oluşturmak amacıyla Medine’ye gelmişlerdi. Bu da yeni bir toplumun inşası ile mümkündü. Hz. Muhammed’in düşüncesinde teşkilatlı bir toplumsal birlik fikrinin Hicret’in başlangıcından itibaren mevcut olduğu ileri sürülmüştür. Bu fikir süreç içerisinde dikkatli biçimde sürdürülmüş ve peyder pey yapılan düzenlemelerle geliştirilerek uygulamaya sokulmuştur.<sup>13</sup> Ancak bunun başlangıçta kolay olmadığı açıktır. Çünkü Müslümanlar Medine’ye ilk geldiklerinde ortada çok büyük bir kaos mevcuttu. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed toplumunun bütünleşmesini sağlamak ve yeni bir toplumsal birlik oluşturmak için atacağı adımlar yanında aynı zamanda mevcut aktüel sorunlara da pratik çözümler bulmak zorunda idi. Bir tarafta Evs ve Hazrec olarak ikiye bölünmüş ve aralarında husumet olan Ensar, diğer tarafta geldikleri ortama ve iklime tamamen yabancı, ekonomik açıdan yoksun durumda ve aynı zamanda da güvensizlik duygusu içerisinde olan Muhacirler; öte tarafta ise Müslümanlara iyi gözle bakmayan Evs ve Hazrec içerisindeki putperest Araplar, Yahudiler ve Müslümanlar üzerinde tehditleri artarak süren Kureyş’liler vardı. Şüphesiz aynı güvensiz ortam, Mekke müşriklerinin saldırı tehdidi sebebiyle Ensar için de geçerliydi. Medine’nin imkanları açısından bakıldığında Hicret ile büyük bir nüfus hareketi oluşmuş, varolan sosyal tabakalarda deği-

<sup>13</sup> (Watt, 1961: 90)



şiklikler olmuştu. Medine'nin eski dönemine oranla toplum içindeki *sosyal statü ve roller karmaşıklaşmıştı*.<sup>14</sup> Bu anlamda Medine'nin büyük bir *sosyal değişim süreci* ile karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz.

İleride yöntem bölümünde açıklayacağımız gibi, tarihsel olaylar hakkında sosyolojik yorumlar geliştirmede dikkati çeken "yorumlayıcı tarihsel sosyoloji" geleneği, sosyo-kültürel değişimi açıklamada diğer yöntemler yerine "süreç"ler üzerinde durmayı önemsemektedir.<sup>15</sup> Değişimin daha çok sonuçlarını belirten diğer yöntemlere oranla süreç yöntemi, değişimin mekanizmasını ve sebeplerini açıklar. "Olguların mevcut varoluşlarının durduğu ve onun yerine başka bir şey oldukları" süreçler üzerinde durarak belli bir olayın değişen yönleri ve arka planı daha iyi gözler önüne serilebilir. Hicret sonrası Medine'ye bakıldığında İslam tarihi açısından önemli bir süreçle karşı karşıya kalındığı görülecektir. Sadece tarihsel anlamda önemli bir süreç olmakla kalmayıp, bunun yanı sıra yapısal değişimlerin gerçekleşmesi anlamında da ileriki olaylarda belirleyiciliği olan bir süreçten geçilmektedir.

Bir sosyal yapıya şeklini veren değişkenler doğal kaynaklar, bunları işlemek için kullanılan teknoloji, nüfus, sosyal organizasyon ve değerler sistemi olarak sıralanabilir. Bu yapısal değişkenler birbirine bağlı olduğu için toplum genelde görece bir denge içerisindedir. Bunlardan herhangi birindeki bir değişiklik bu görece dengeyi bozar ve hepsinde yeni değişiklikler meydana getirir. Öyle ki, bu zincirleme reaksiyonlar sonucu toplum bir zaman sonra yeniden fonksiyonel bir bütün haline gelir ve görece bir dengeye kavuşur.<sup>16</sup> Hicret sonrası Medine'ye bakıldığında, önceki duruma oranla nüfus hareketleri, toplumun teşkilatlanması ve değerler sisteminde köklü ve ani

<sup>14</sup> Bkz. (Watt, 1961: 14-22; Küçükkeskici, 1999: 75-107).

<sup>15</sup> Tarihsel olaylardaki sosyo-kültürel değişimi açıklama stratejileri arasında süreç yönteminin üstünlüğü konusunda bkz. (Geertz, 1968: 57-60).

<sup>16</sup> (Kıray, 1974: 3)



değişimlerin olduğu kolayca görülür. Bu köklü değişiklikler sonucunda, eski yapının dönüşümü zorunlu hale gelmiş, yeni ve farklı bir yapının gerekliliği gün yüzüne çıkmıştır.

Böyle bir ortamda toplumun yeniden yapılanması, bunu yaparken de ayrıca aktüel sorunlarını da çözmesi gerekiyordu. Bu sebeple Hz. Muhammed'in bir yandan Muhacirlerin iskânı ve yeni toplumsal yapıya uyumları ile uğraşırken, diğer yandan da hem Yahudi hem de putperest Medineli Arapların güvenini kazanmanın, onlarla çatışmadan anlaşmanın yollarını aramaya çalıştığını görüyoruz. Bu iç güvenlik endişesine, dışarıdan Mekkeli putperest Arapların tehdidini de eklemek gerekir. Bu önemli dönemde Ensar ve Muhacir grupları arasında yapılan kardeşlik sözleşmesi (*mu'âhât*) stratejik bir adımı ifade etmektedir. Kardeşleştirme sistemi ile zor durumda olan Müslümanların toplumsal bir dayanışma içerisine girmeleri sağlanmış, farklılaşma ihtimali olan ünitelerin ortak inanç ve normlar etrafında ve sosyal-yapısal<sup>17</sup> (örneğin, Muhacirlerin Ensarın ailelerine katılmaları, mirasta ortak, mülkiyette ise çalışma karşılığı ürüne ortak olmaları gibi) bir takım eylemlerle yekvücut olarak bütünleşmeleri söz konusu olmuştur.

<sup>17</sup> Sosyal yapının temel unsurları, dolayısıyla mahiyeti konusunda sosyologlar arasında bir tartışma söz konusudur. Anlaşmazlık sosyal yapının en temel unsurlarının kurallar, roller ve sosyal kurumlardan mı meydana geldiği ya da bunların sosyal mekanizmalar ve süreçlerden mi doğduğu konusunda odaklanmaktadır. Sosyal unsurların birbirleriyle ilişkisi, buradan yapısal düşünce üzerine odaklaşma daha belirgindir. Buna göre sosyal yapı, belirli amaç ya da amaçlar kümesini gerçekleştirmek için "ayırt edilebilir parçaların sistemli bir ilişkiye girmesiyle" ve nispeten düzenli işlemleriyle oluşan bütünü ifade etmektedir. Sosyal yapı toplumda mevcut olan kurumlar toplamıyla kesinlikle karıştırılmamalıdır. Daha çok toplumdaki başlıca sosyal grupların birbirlerine karşı durum takınmasını ve bununla bağlı olarak toplumun alacağı şekil ve karakter etrafında cereyan eden çekişmeleri ifade etmektedir. Görüldüğü gibi sosyal yapı denildiğinde bir toplumu oluşturan temel sosyal gruplara atıf yapılmaktadır. Kardeşleştirme ile Medine'de yeni toplumu oluşturacak temel iki grubun yapısal anlamda bütünleşmesine çalışıldığı söylenebilir.

Mekke'deki güvensizlik ortamı sebebiyle Medine'de İslam'ı tarihsel süreçte taşıyabilecek yeni bir toplumun oluşmasında ilk adım atılmış, Medine'de Müslümanlar tarafından oluşturulan "grup/ünite" yapısal olarak tezahür etmiştir. Bu sebeple kardeşleştirmeye, özel din kardeşliği anlaşması ile doğan "özel İslam kardeşliği" nitelemesinin yapıldığı, onun İslam toplumunun ana rüknü olduğu, hatta İslam uygarlığının başlangıcı sayıldığı da ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Bu kadar olmasa da en azından kardeşleştirmenin evrensel bir din olan İslamiyet'in bağımsız dini bir toplulukta tezahür etmesinde önemli bir evre olduğu söylenebilir. Bu anlamda kardeşlik sözleşmesi, Müslümanların bir toplum, sosyolojik anlamda "teşkilatlı" dini bir sosyal grup olmalarında bir ilk durumu ifade etmesi ve yeni topluluğun "toplumsal" dayanağını oluşturması açılarından önemlidir. Bu sayede Müslümanlar ilk kritik dönemi birlik içinde atlatmış ve Medine dâhilinde diğer sosyal gruplara (Yahudilere ve putperest Araplara) karşı yekpare bir blok halinde temsil olunmuşlardır. Nitekim bu sosyal ünitenin hukuki temelini oluşturan hükümler sonradan gerçekleştirilen Medine vesikasının ilk yirmi üç maddesi ile de yazılı hükme bağlanmıştır.

Görüldüğü gibi kardeşleştirme hadisesinin Müslümanların dini toplumsallaşma sürecinde çok önemli yeri vardır. Kardeşleştirme (*mu'âhât*) hadisesinden önce Müslüman topluluk henüz toplumsal anlamda organize olmamıştı. Bu sebeple Müslümanların organizeli, bütünleşmiş bir yapı olarak tarih sahnesine çıkmasının ilk evresini ve gelişim seyirini anlamada, yine sonraki dönemlerdeki farklılaşma ve bölünmelerin arka planını anlamada kardeşleştirme olgusunun önemli bir yeri vardır. Ancak bu önemine rağmen Kardeşleştirme olayı genelde pek üzerinde durulmayan, kısaca değinilerek geçilen bir hadise olarak görülmüştür. Kimi yazar

---

<sup>18</sup> (Hizmetli, 1991)

ve tarihçiler onun önemini küçümseme yoluna giderken<sup>19</sup> kimileri de olayı sadece İslam kardeşliğinin bir örneği olarak önemsemekte ve örneklendirme açısından değerlendirmektedir ki, bunları da genelde İslam tarih kitapları oluşturmaktadır. Olayı Müslümanların ilk dönem dini toplumsallaşmaları ve teşkilatlanmaları açısından değerlendiren ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunan çalışmalar tespit edebildiğimiz kadariyle yok denecek kadar azdır. Şüphesiz bu durumun, Turner'in deyişiyle söylersek, "İslam konulu sosyolojik çalışmaların belli bir geleneğinin olmamasıyla ve İslami konular üzerine modern araştırmanın en az düzeyde olmasıyla"<sup>20</sup> yakından alakası vardır. Din sosyolojisi klasiklerinden hiç birisi, başka pek çok dinler üzerine derinliğine araştırmalarda buldukları halde, İslamiyet konusunu başlı başına ele alıp ayrı ve özel bir araştırma konusu olarak değerlendirmek suretiyle derinleştirmemiş, hatta bazı durumlarda ondan hiç söz etmemişlerdir.<sup>21</sup> Gerçekten de İslam'a ilişkin sistematik çalışma alanı sosyolojide, dinler tarihinde ve fenomenolojide ihmal edilen bir alandır ve İslam hakkında önemli sosyolojik çalışmalar bulmak bazı istisnalar dışında çok zordur.<sup>22</sup> Varolan çalışmaların çoğunun da sosyolojik bir model çerçevesinde yazılmadığı görülmektedir.<sup>23</sup> Şüphesiz bu durumun çalışmamız açısından da bir takım zorluklar

<sup>19</sup> (Kaetani, 1924: 159)

<sup>20</sup> (Turner, 1991: 12, 19)

<sup>21</sup> (Günay, 1982: 246)

<sup>22</sup> Şüphesiz bu durumun, sosyolojik alanda İslam konulu çalışmalardaki yetersizliği göstermesi yanında İslam'ın anlaşıl(ama)mısıyla da yakından ilgisi vardır. Örneğin İzutsu, İslam öncesi Arabistan'ın sosyal ve siyasal teşkilat prensibi olan kabileciliğin çeşitli yazarlarca çokça işlendiğini, ancak İslam'ın anlaşılması açısından çok önemli olan İslam'ın toplumsallaşması, nasıl bir topluluk haline geldiği fikri üzerinde fazla durulmadığına işaret etmektedir (İzutsu, 1975: 72). Yine Hamilton R. A. Gibb de bu olgunun yani İslam'ın bir toplulukta vücut bulması sürecinin anahtar konumuna, İslam tarihi ve kültürünün bu düşüncenin tarihsel gelişimi göz önünde tutularak araştırılmasının gerekliliğine ve önemine vurgu yapmaktadır (Gibb, 1963).

<sup>23</sup> (Berkes, 1958: 81; Günay, 1998: 180)



doğurduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu zorlukların mümkün olabildiğince üstesinden gelebilmek için yöntem konusuna özel bir ağırlık vermenin gerekli hatta zorunlu olduğunu düşünüyoruz.

#### **Yöntem Konusunda**

İslam tarihindeki bir olayı din sosyolojisi açısından inceleme konusu yapmak bir anlamda tarihsel sosyolojinin de alanına girildiği anlamına gelmektedir. Sosyolojide özellikle 1950 ve 1960'lı yıllarda geçmişle ilgili çalışmaların pek önemsenmediği bilinmektedir.<sup>24</sup> Tarihsel sosyoloji çalışmalarının tarihsel mi yoksa sosyolojik mi olduğuna dair tartışmalar genelde yapıla gelmiştir. Ancak, bu arada tarihsel olaylarla ilgili bilimsel sosyolojik çalışmaların<sup>25</sup>, sosyoloji ve tarihi yakınlaştırma çabalarına da<sup>26</sup> şahit olmaktadır.

Sosyoloji ve Tarih arasındaki ilişkiler Peter Burke'in deyişle bir sağırlar diyalogu gibi, diyalogla anakronizm arasında gidip gelmiştir. Sosyoloji kuramcıları özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısındakiler tarihe ilgi duymuşlardır. Örneğin Alman sosyolog F. Tönnies ve İskoç din antropologu J. Frazer kariyerlerine tarihçi olarak başlamışlardır. Yine Burke'e göre bu dönemin ünlü sosyologları olan Pareto, Durkheim ve Weber'in her üçü de iyi tarih bilmekte idi. İçlerinde Weber'in tarihsel çalışmaları da vardı ve dikkatini sosyolojiye yoğunlaştırmasından sonra da tarihsel çalışmalar yapmaktan çekinmedi. Kendisine malzeme sağlamak için tarihe dayandı ve tarihçilerden kavramlar aldı. Örneğin, ünlü "karizma" fikri Rudolf Sohn adlı bir kilise tarihçisinin erken dönemde kilisenin "karizmatik örgütlenmesi"ni tartışmasından gelmektedir. Burke, Weber'in kendisini; sosyolog olmaktan ziyade bir siyasal iktisatçı ya da karşılaştırmalı tarihçi olarak gördüğünü

<sup>24</sup> (Skocpol, 2002: 364)

<sup>25</sup> yapıldığına (Turner & Abercrombie & Hill, 1994: 200; Skocpol, 2002)

<sup>26</sup> (Örneğin, Mills, 1979; Ergun, 1982)



kaynaklarıyla göstererek belirtmektedir<sup>27</sup>. Yaptığı din sosyolojisinde de Weber, tarihsel verileri temel dayanak olarak kullanmaktadır<sup>28</sup>. Ülkemizde ise Baykan Sezer'in, Türk sosyolojisinin merkezine yöntem olarak "tarih"i oturtmakta olduğu, tarih ve tarihsel bilgi temelli/yönelimli bir sosyolojik yöntemi merkez aldığı bilinmektedir<sup>29</sup>.

Tarihsel metinlerin sosyolojik analiz için kullanılmasının önemi din sosyolojisinde daha bir öne çıkmaktadır. Çünkü din tarihsel bir süreç içinden günümüze geldiği için, ondaki bireysel ve toplumsal fenomenleri tespit amacıyla tarihsel materyallere din sosyolojisinde başvurula gelmiştir. Bu belli bir dinin toplumsallaşmasını inceleme yönünde olduğu gibi, farklı dinlerin tarihinde karşılaştırmalar yapan sosyolojik fenomenlerin analizi biçiminde de olabilmektedir. Nitekim Mensching, ilk yönteme uygun olarak tek bir dinin, Hıristiyanlığın objektifleşerek farklı tiplere ayrılması gibi özel tarihsel bir olayı din sosyolojisi açısından incelerken örneğin Wach<sup>30</sup>, din sosyolojisi adlı çalışmasında birçok dinlerden karşılaştırmalı örnekleri kullanarak genel bir din sosyolojisi çalışması yapmıştır.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi belli bir dini, sosyokültürel çevresi ile etkileşimi ve belli bir süreç bağlamında ele alan tarihsel içerikli din sosyolojisi çalışmaları olduğu gibi, bütün dinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesine yönelik çalışmalar da söz konusu olmaktadır.

Bir tarihsel sosyolojik inceleme, şu karakteristiklerin tümü ya da bir kaçına sahip olmalıdır: "En temel olarak zamana ve mekana somut bir şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sorarlar. İkinci-

<sup>27</sup> (Burke, 1994: 9-10)

<sup>28</sup> (Weber, 1966)

<sup>29</sup> (Sezer, 1988: 32; 1993: 80; Kızılcılık, 2000: 138)

<sup>30</sup> (1995)

<sup>31</sup> Ayrıca Wach'ın literatürde pek görülmeyen İslam konulu bir çalışması için bkz (Wach, 1948)

cisi, süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi, sonuçların nedenlerini açıklamada zamansal ardışıklığı da ciddiye alırlar. Üçüncüsü, pek çok tarihsel çözümlenme, bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçların açığa çıkmasından anlam çıkarmak için, önemli eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimine dikkat eder. Son olarak tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül türden toplumsal yapıların ve değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatırlar. Zamansal süreçlerin ve bağlamların yanı sıra, toplumsal ve kültürel farklılıklar da tarihsel yönelimli sosyologların asli ilgi alanıdır.<sup>32</sup> Sosyolojide tarihsel çalışmaların yükselişi, siyasal bilim ve antropolojideki tamamlayıcı gelişmelerin bir ayağı olarak gelişmiştir.

Sosyoloji disiplininin genelde dışında tutulmaya çalışılan tarihsel sosyoloji, büyük ölçekli yapıların ve uzun süreli değişim süreçlerinin doğası ve etkileri konusunda süren bir araştırma geleneği olarak adlandırılırsa, aslında akademik sosyoloji disiplini içinde her zaman çekim merkezine sahip bir alan olarak görülebilir<sup>33</sup>. Kutsalın (bireysel ve toplumsal) tezahürlerinin sergilendiği zengin bir alan olarak din tarihi çok önemlidir. Özellikle din sosyolojisinde dinlerin tarihinin ayrı bir önemi vardır. Bir dinin hangi süreçlerden geçtiği, oluşum ve gelişim sürecinde hangi sosyo-kültürel çevreyle nasıl bir etkileşim içerisine girdiği ve bunun sonucunda dindeki nesnelleşmelerin nasıl bir seyir izlediği gibi birçok konu dinlerin geçmişine bakılarak öğrenilebilmektedir. Ancak toplumsal olayların tarihsel düzlemde incelenmesi belli bir yöntemi gerekli kılmaktadır.

Tarihsel bir olayın sosyolojik incelemesinde genel olarak üç yöntem uygulanmaktadır: İlki, "genel sosyolojik modelin bir tarihsel vakaya uygulanması"dır. Bu yöntemin olumlu

<sup>32</sup> (Skocpol, 2002: 2)

<sup>33</sup> (Skocpol, aynı yer)

yönleri varsa da “modelin, tarihsel örneğe uygulanmasından önce verili sayılmak zorunda kalınması” ve bu sebeple yani model verili olduğundan her bir tarihsel vakaya uygulanmasında sorun çıkabilme ihtimali gibi tuzaklara da insanı götürebilmektedir. İkinci yöntem “nedensel düzenliliklerin tarihte bulunabileceğini” varsayar. Bunun için tarihte iyi tanımlanmış bir sonucun ya da örüntünün yeterli bir açıklamasını geliştirmeyi hedefler. Araştırmacı bu yöntemde mevcut herhangi bir model ya da teoriye değil, önemli tarihsel örüntüleri açıklamaya yetecek somut nedensel konfigürasyonların keşfi için çaba harcar. Israrla “neden” sorusunu sorar ve çoğunlukla karşılaştırmalı incelemelere yönelir. Bu yöntem daha çok karşılaştırmalı çalışmalar için elverişli olduğundan bizim çalışmamız açısından uygun görünmemektedir. Tarihsel karşılaştırma yapmanın mümkün olmadığı tarihsel vakalara uygulanamaması ve özellikle tarihsel kayıtların her zaman uygun karşılaştırmalara imkân vermemesi gibi sebepler yüzünden çalışma kuru ve mekanik bir hale gelebilmektedir. Tarihsel olaylar hakkında sosyolojik yorumlar geliştirmek için üçüncü yöntem “kavramları kullanmak”tır. Tarihsel olayları inceleyen sosyologlar arasında yaygın kabul gören bu yaklaşım daha çok “ne oldu” sorusunu sorar ve tarihsel olay ya da olayların anlamlı yorumlarını arar. Bu sebeple “yorumlayıcı” tarihsel sosyoloji olarak da adlandırılmaktadır. Burada teori ya da modellere karşı olma söz konusu değildir. Kavramsal yeniden yönlendirme ve kavramsal açıklık konuları öne çıkar ve konuları tanımlamak ve bir tarihsel örnek olay incelemesinden hareketle tarihsel örüntülerin seçimine yol göstermek üzere genel ve açık kavramlar kullanılır. Burada her vakanın belirli özelliklerini saptamak için bazı kavramların sabit nokta olarak kullanımı söz konusudur. Bu “kavram”lar ve ayrıca da “karşılaştırma”lar aracılığıyla bir tarihsel olayın belirli özellikleri aydın-



latılmaya çalışılır. R. Bendix, A. Gouldner, C. Geertz gibi tanınmış sosyologlar bu ekolün başta gelen temsilcileridir<sup>34</sup>.

Bu son yöntemden hareketle çalışmamızda “sosyal bütünleşme, dayanışma, ikincil toplumsallaşma, toplumsal sözleşme, dini grup” kavramları kullanılarak İslam tarihindeki belli bir olayın yorumlanmasına çalışılacaktır. Bu yönteme olabildiğince bağlı kalarak, çalışmamızın tarihsel bir olayı ele alması sebebiyle, tümünden bir tarihsel çalışma olması gibi riskleri aşmayı amaçlamaktayız. Ayrıca çalışma, herhangi dinsel ya da başka türlü bir olgunun biçimlenişinin, içinde gerçekleştiği sosyo-kültürel bağlamdan soyutlanarak ele alınamayacağını savunmaktadır. Bu sebeple çalışmada ele alınan tikel dinsel bir tarihsel olayın, bu olayın biçimlendiricisi olan insanların inançları yanında sosyo-kültürel koşulları ile de bağlantılandırılması yoluna gidilecektir.

#### **Önceki Çalışmalar**

İslam’ın toplumsallaşması, sosyo-kültürel muhteva ile etkileşimi ve onun gelişim gösteren kurum ve meşru sistemlerinin evrimi konusunda yapılan çalışmaların çok ileri düzeyde olmadığını ve genelde Medine Vesikası’nın biçimsel analizine odaklandığını belirtmek gerekir.<sup>35</sup> Bu anlamda İslam toplumunun, eskisi gibi kabilesel özellik göstermeyen ama tam olarak dinsel bir nitelik de kazanmamış olan ilk dönem formel yapısı hakkındaki çalışmalar yetersizdir. Bu dönemde gerçekleşen kardeşleştirme (*mu’âhât*) kurumu hakkında müstakil iki makale mevcuttur.<sup>36</sup> Bunun yanı sıra Medine’nin ilk dönemini konu edinen çalışmalar içerisinde konunun ele alındığını görmekteyiz. Kardeşleştirme konusunun ilk İslam

<sup>34</sup> (Skocpol, 2002: 364-377)

<sup>35</sup> Medine Vesikası temelinde Türkiye dışında ve içinde birçok çalışma ve güncel tartışma yapılmaktadır. Ancak bu tartışmaların akademik ve ilk eserlerin karşılaştırmalı tahlilini de içerecek biçimde yapıldığını söylemek güçtür. Vesika çevresinde yapılan dikkate değer çalışmalar için bkz. (Serjeant, 1964; 1994; Hamidullah, 1941 ve 1962; Gil, 1974).

<sup>36</sup> Lichtenstätter, 1942; Simon, 1989.



tarihi kaynaklarında var olduğunu görürüz.<sup>37</sup> Asıl önemli Muhacir ve Ensar kardeşliğinden sahih hadis kitaplarının da bahsetmesidir.<sup>38</sup> Tefsir kitaplarında ise özellikle Enfal 72-75, Ahzab 6 ve Haşr 9. ayetlerin yorumlarında kardeşleştirme söz konusu edilir.<sup>39</sup> Bunun yanında bu olaya ya hiç değinmeyen ya da çok genel olarak bahseden kaynaklar da olmuştur.<sup>40</sup> Kardeşleştirmeden bahsedenler arasında onun anlam ve işlevinin açık olmadığını iddia edenler<sup>41</sup> yanında onun işlevsel yönüne ağırlık verenler daha çoğunluktadır.<sup>42</sup> Kardeşleştirmenin askeri ünitelerin oluşturulması ve düşmana

<sup>37</sup> İlk İslam tarihi kaynağı olan İbn İshak'ın siyerinde kardeşleştirmeden bahsedildiğini İbn Hişam nakletmektedir. (İbn Hişam, 1985: II/176-178). Yine İbn Sa'd (1985: I/238), İbn Kesir (1977: III/226), İbn Seyyidinnâs (1992: I/321), İbn Habîb (1942: 70), Belâzûri (1959: 271) eserlerinde kardeşleştirmeden bahsederler.

<sup>38</sup> Buhârî Edep, 67, Kefâle 2; Müslim Fedâilu's-Sahabe: 203-206; Ebû Dâvud Ferâiz 17, İmâre 20; Müsnef: I/90, 317, 329.

<sup>39</sup> Örneğin, İbn-i Kesir (1993: VII/3388-3393), Kurtûbî (1998: VIII/37), Zemahşerî (tsz.: II/240), Beydâvî (tsz.: I/393), İbn Cevzî (1986: VI/354), (Yazır, 1992: IV/2439).

<sup>40</sup> Yakubi (1964: 2/31) bu olaydan çok genel olarak kısaca bahsederken, Taberî (1982) hiç değinmemiştir. Aynı şekilde Ahmed Cevdet Paşa da (1985) Muhacir ve Ensar kardeşliğine değinmez. Bu konuya yeterince değinmeyenler arasında batılı doğu bilimciler de bulunmaktadır. Örneğin Simon (1989), Enfâl suresinin 75. ayetini yorumlarken Nöldeke'nin (1909), ayetin neshedici olduğundan şüphesi bulunduğunu ve olayın anlaşılabilir olduğunu söylediğini, Ahzâb suresi 6. Ayeti yorumlarken de sorunu yanlış anladığını; ayrıca Paret'in (1971: 192, 398), Enfâl 72, 75 ve Ahzâb 6. ayetleri ele alırken kardeşleştirmeden tesadüfen bahsettiğini ve konu ile kardeşleştirme arasında bağlantı kurmadığını zikretmektedir. Nitekim bu durumu biz, ilgili ayetlerin tefsirinde *mu'â-hâtan* bahsetmeyen Ateş (1995: III/1107-8), Derveze (1998: V/383-4) ve Esed'in (1996: I/341/) yorumlarında da aynen görmekteyiz. Her üç müfessir de aynen Nöldeke ve Paret'in yaklaşımlarıyla örtüşen yorumlarda bulunmakta ve sonuçta çözümsüzlükle karşı karşıya kalmaktadırlar.

<sup>41</sup> (Kaetani, 1924: 159). Bununla birlikte Kaetani kardeşleştirmenin amacının Müslümanlar arasında barış ve ittifakı sağlamak, Muhacir ve Ensar arasındaki rekabeti engellemek olduğunu da zikreder.

<sup>42</sup> İşlevsel yöne vurgu yapanlar genelde onun, dayanışma (Miras, 1981: VII/77; Küçükkeskici, 1999: 100; Sarıçam, 2003: 141), yeni bir topluma intibak (Hamidullah, 1991: I/181; Er, 1998: 146; Umerî, 1992: 28), himaye (Buhl, 1997a: 461; Şiblî, 1977: I/207), gruplaşmayı önleme (Es'ad, 1983: 547) işlevlerinden bahsetmektedirler.

karşı daha güçlü olmak için birbirlerine kenetlenme anlamında sırf stratejik olduğu da ifade edilmektedir<sup>43</sup>.

Kardeşleştirme konusunu ele alan bu çalışmaların temelinde sosyolojik incelemeler olmadığı açıktır. Sırf kardeşleştirme konusunu incelememekle beraber, Hicret sonrası Muhacirlerin Medine'ye uyumu açısından kardeşleştirmeyi ele alan Er'in çalışması<sup>44</sup> konunun psiko-sosyal açıdan incelenmesi yönünden önemlidir. Er makalesinde Muhacirlerin uyum problemlerine, bunların psikolojik ve sosyo-ekonomik çözümlerine değinmekte ve entegrasyonun asabiyet duygusu ile takviyesine işaret etmektedir.

Daha çok tarihsel yaklaşıma sahip olsa da, sırf kardeşleştirme konusunu ele alması açısından ise iki çalışma dikkat çekicidir. Yukarıda da belirttiğimiz bu iki makaleden ilkinin sahibi Lichtenstäter kardeşleştirme kurumunun, kan bağının yerini alan yeni tip örgütsel form, tamamen genel bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Lichtenstäter<sup>45</sup> yorumunu, kardeşleştirme kurumunun, geleneksel uygulamalar olan *civarn* basit, *hilfin* ise temelde bir uygulaması olduğu ve kardeşleştirmenin kan bağı temelindeki *hilf* kurumu aracılığıyla organize edilen soy ilişkileri olduğu fikrine dayandırmaktadır. Ancak onun açıklamalarında, gerçek ya da varsayılan yakınlığın teşkilatlı bir yakınlık bağı ile nasıl aşıldığının cevabı yoktur. Kardeşleştirme konusunda ikinci makalenin sahibi Simon ise, kardeşleştirme deneyiminin geçiciliğine değinerek,

(i) kabilecilikten uzaklaşma ve bölgesel organizasyona sahip yeni İslam toplumu arasında bir ara form olduğunu söylemekte,

(ii) yeni kurulacak İslam toplumu ile ilişkisinin kurulması gerekliliğine vurgu yapmaktadır<sup>46</sup>

<sup>43</sup> (Watt, 1956: 248)

<sup>44</sup> (1998)

<sup>45</sup> (1942: 47)

<sup>46</sup> (Simon, 1989: 11).

Ancak bu ilişkiye vurgu yapmakla birlikte Simon, ilişkinin mahiyeti ve tarihsel süreç içerisindeki durumu hakkında bir fikir beyan etmemektedir. Simon'un bu tespitinin önceki çalışmalara göre bir ileri adım olduğunu kabul etmekle birlikte, kardeşleştirmenin kurulacak olan yeni dini toplulukla ilişkisinin geniş bir değerlendirilmesi yapılmalıdır. Bu değerlendirme kardeşleştirmenin mahiyeti ve ileriki dönem Müslüman toplumun yapısı hakkında daha tutarlı bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Ayrıca, kardeşleştirmenin yeni İslam toplumunun oluşumuna Onun ifadesiyle sadece "kısa süreli bir işlev gördüğü"<sup>47</sup> hususu tartışmalıdır. Simon burada Buhl<sup>48</sup> ve benzerlerine paralel olarak kardeşleştirmenin Bedir'den sonra kaldırıldığını ve geçici bir uygulama olduğunu söylemektedir. Kardeşleştirmenin sırf geçici bir uygulama olduğunu söylemek kanaatimizce eksiktir. Kardeşleştirmenin bazı özellikleri zaman içinde restorasyona uğramış olsa da onu var eden mantık sürekli devam etmiştir. Çünkü Müslüman topluluğu oluşturan toplumsal temel -Muhacir ve Ensar- mevcut farklılıkları ile ortadadır. Bu sebeple Medine'deki yeni topluluğun dengesi Hz. Muhammed ölene kadar sürekli Muhacir ve Ensar dengesi üzerine kurulmuştur. İleride değineceğimiz gibi, Hz. Muhammed hayatı boyunca Muhacir ve Ensar arasındaki farklılaşmayı dikkate almıştır.

#### **Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Arka Plan**

##### ***Sözleşme Kültürü ve Hz. Muhammed***

Kardeşleştirme, Simon'un<sup>49</sup> iddia ettiği gibi sırf geçici bir uygulama değil, bazı değişikliklere uğramakla birlikte, süreklilik arz eden bir uygulamadır denilebilir. Özellikle toplumsal olaylara "bir yerde bitti" şeklinde yaklaşmak bazı durumlarda gerçeğe uygun fotoğrafı almamıza engel olabilir. Tersine,

<sup>47</sup> (Simon, 1989: 117)

<sup>48</sup> (1997a: 461)

<sup>49</sup> (1989)



bir sürecin parçası olarak değerlendirmek gerekir. Belli bir tarihsel süreçteki sosyal şartlara uygun bir olgunun sürece uygun belli değişimler geçirerek varlığını devam ettirmesi mümkündür. “Birincil toplum” niteliği taşıyan ve o anki topluluk yapısına uygun olan kardeşleştirme tarzı uygulamaların, değişen toplum şartları sebebiyle toplum genişleyip farklı bir nitelik kazanınca değişmemesi düşünülemez.

Hız. Muhammed Medine'nin ilk dönemlerinde farklı kabilelerden müteşekkil karışık unsurlardan tek bir yapı ortaya koymak zorunda idi. Bu en azından farklı unsurlar arasındaki olası çatışmaları önlemek için gerekli idi. Kaynaklar, Hız. Muhammed'in Medine'deki ilk görevinin toplumun bütünleşmesini sağlamak olduğu konusunda hem fikirdirler<sup>50</sup>. Ayrıca doğrudan bireyi hedef alan dinsel çağrı tam anlamıyla meyvelerini vermemiştir. Gerçi İslam dini ilk dönemlerinden itibaren bireyciliğe vurgu yapmıştır. İleriki dönemlerde bireyi hedef alan ve farklılıkların olabildiğince giderildiği yekpare bir yapının giderek ortaya çıkmasıyla “birincil toplum” yapısına ait kardeşleştirme gibi basit organizasyonların da değişime uğraması doğaldır. Kardeşleştirme gibi kurumlar küçük ve kapalı toplumların yapısına uygundur. Bu sebeple kardeşleştirme ilk haliyle devam etmemiş ancak, etkileri kalıcı olmuş ve yeni toplum yapısına yani bireyi esas alan bir dini yapı ile birleşik bir toplumun yapısına uygun olarak değişik biçimde de olsa varlığını devam ettirmiştir. Süreç içerisinde daha bütüncül ve yekpare bir nitelik kazanan yeni toplumun bireyleri eski kabile toplumuna kıyasla bireysellik kazandıklarından, kardeşleştirmede olduğu gibi kabilesel nitelikli koruyucu kardeşlik ya da karşılıklı iki kişinin kardeşliği yerine, evrensel dinin temel özelliği olarak, toplumun tamamının inanç bağı etrafında toplandığı bütüncül bir kardeşlik<sup>51</sup> evresine geçilmiştir.

<sup>50</sup> (Hamidullah, 1986: 13; Watt, 1961: 49)

<sup>51</sup> (Hucurat, 49/10)



Müslümanların süreç içerisinde bireysellik kazanmalarında, (İslam'ın temelde bireyi esas alan evrensel niteliğine ilave olarak) kardeşleştirme uygulamasının da önemli rolünü belirtmek gerekir. Kardeşleştirme sistemine bakıldığında bireysel bağ üzerine kurulduğu görülür. Muhacirlerden her bir bireyin sorumluluğu, aralarında sözleşme (*ahid*) ile Ensardan başka bir bireye verilmekte ve iki gruptan karşılıklı iki birey kardeş yapılmaktadır<sup>52</sup>. Toplum, her birisi başka bir bireyle irtibatlandırılan fertlere ayrılmıştır. Bununla Akabe ittifakını oluşturan bağa ek olarak yeni bir bağ oluşturulmuştur. Bu yeni bağ, Muhacirler açısından bireysel konumu güçlendirerek buldukları bu yeni toplumda özgür tasarrufta bulunma imkanına kavuşturmuştur. Uygulama bu anlamda, sosyal değişimin buhransız olmasını sağlayan ve sosyal çözülmenin önüne geçerek toplumsal dengeyi sağlayan bir nevi "tampon mekanizma" örneğini andırmaktadır.<sup>53</sup>

Ancak, kardeşleştirmenin etkisinin devam ettiğini tekrar vurgulamak gereklidir. Buna örnek "İslam'da *hif* yoktur. İslam câhiliye döneminde var olan *hif*i ancak kuvvetlendirir"<sup>54</sup> şeklindeki hadistir. Burada bir taraftan kardeşleştirmede uygulanan *hif*in İslam'da olmadığı vurgulanırken akabinde *hif*in İslam dinince şiddetli biçimde uygulandığı ifade edilmektedir. Bu ifadeye göre, "kabileciliğe ait *hif* kurumu artık Müslümanlarca uygulanamaz, çünkü kabilecilik (hadisteki ifadesiyle *câhiliye*) İslam'dan farklı bir sistemi ifade etmektedir fakat *hif*in mantığı ve işlevleri (örneğin, ahitleşme, yardımlaşma, sözünde durma, mazlumu himaye etme vb.) İslam'da ilke olarak daha güçlü şekilde mevcuttur." Burada önceki kabile toplum yapısı içindeki bir kurum reddedilmekte, ancak ondaki işlevsel yön İslam'ın kendi mantık ve değer

<sup>52</sup> (Şibli, 1977: 1/210)

<sup>53</sup> "Tampon mekanizma" ve "tampon fonksiyon" kavramları için bkz. (Kıray, 2000: 20, 91).

<sup>54</sup> (Müslim, Fedâilu's-Sahabe: 204)

sistemi içerisinde kabul görmektedir.<sup>55</sup> Nitekim Buhârî'deki başka bir hadiste Enes b. Malik'e Peygamberin "İslam'da *hilm* yoktur" sözü hatırlatıldığında O, "evet yoktur" diye bir şey söylememekte, "Hz. Muhammed'in kendi evinde Kureys (Muhâcirler) ve Ensar arasında antlaşma yaptığını (*hâlefe*)" ifade etmektedir<sup>56</sup>. Burada dikkati çeken bir diğer bir nokta Enes b. Malik'in kendi evinde yapılan kardeşleştirmeden bahsederken "Hz. Peygamber aramızda kardeşleştirme (*mu'âhât*) yaptı ifadesi yerine "*hilm* yaptı (*hâlefe*)" ifadesini kullanmasıdır ki bu kardeşleştirmenin, Arap kabile sistemi içerisindeki yaygın bir kurum olan *hilm*'in bir çeşit uygulaması, devamı olduğuna çok açık bir delildir. Kardeşleştirmenin üzerine oturduğu temel esas Araplarca biliniyordu ve o da *hilm* idi. *Hilm* kabile sistemi içinde, kabilelerin ve şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Bu anlamda o, Arap kabileciliğinin orijinal bir formu olarak düşünülebilir<sup>57</sup>. *Hilm* farklı şekillerde olurdu. Birincisi savunma amaçlı idi. Kabileler arasında çıkabilecek savaşları önlemeye dönük olan caydırıcı özelliği vardı. Bir anlamda günümüzde siyasi-askeri-kültürel işbirliği antlaşmalarına benzemektedir. İkincisi, mazlumun hakkını almak için mücadele etmektir. Hz. Muhammed' in de katıldığı *hilm'ül fūdūl* uygulaması buna bir örnektir<sup>58</sup>. Ayrıca müstakil halde bulunan grupları birleştirmek ve bir kişiyi baş gruba

<sup>55</sup> Hz. Muhammed'in şu iki hadisi de bu görüşümüzü güçlendirmektedir. Hz. Muhammed "Cahiliye'de öyle bir *hilm* / sözleşmeye katıldım ki, onu kızıl develerle bile kesinlikle değişmem (Müsned, I/190, 193)." diyerek özlemle katıldığı *Hilm'ul Fūdūl*'a bir daha olsa tekrar katılacağını beyan etmektedir. Bu hadis iyi amaçlı bölgesel ve uluslararası ilişkileri olumlu bir anlamı da içermektedir (Yaman, 1998: 143). Yine başka bir hadiste "Cahiliye döneminin faziletleri ile İslam'da amel edilir (Buhârî, Enbiya, 8; Menakıb, 1)" denilmektedir.

<sup>56</sup> (Miras, 1981: VII/73)

<sup>57</sup> (Goldziher, 1967: 65)

<sup>58</sup> (Özkuyumcu, 1998, 29)

dahil etmek gayesi ile de yapılırdı<sup>59</sup>. *Hilf* sadece sözleşme kurumu değil aynı zamanda aile oluşturucu/genişletici işlev de görmektedir<sup>60</sup>.

Görüldüğü gibi *hilf* Arap toplumu içerisinde temel, yapısal bir sosyal kurumdu ve toplumda kurucu işlevlere sahipti. Bu sebeple olsa gerek yukarıda değindiğimiz Buhârî, Müslim hadislerinden anlaşılana<sup>61</sup> Hz. Muhammed adalet ve yardımlaşma amaçlı bütün *hilfleri* doğrulamaktadır. Çünkü *hilfin* mantığında yardımlaşma, dayanışma ve sözleşme kültürü içkindir. Sorunları sözleşerek, akitleşme ile çözüme ulaştırma söz konusudur. Bu özellik Hz. Muhammed'in bağlı olduğu ve dedesi Abdulmuttalib'in bir zamanlar yöneticiliğini yaptığı Kureyş'e yabancı değildi. Kureyş *hilfler* aracılığı ile tedrici olarak oluşmuştur<sup>62</sup>. Kabile tek bir atanın soyundan gelen insanların oluşturduğu bir toplumsal yapıdır. Ancak, soy denen şey saf haliyle sadece çöllerdeki vahşi Araplarda ve buna benzer yapılarda mevcuttur. Soylar karışır<sup>63</sup>. Aşiret yapısı için soy bir gerçeklik olsa da kabile için soy konusu bir yanılsamadan ibarettir<sup>64</sup>. Şehir yaşantısı ve özellikle kabile halinde yaşayanlar arasında *hilfler* aracılığı ile gelişen kabileler, soy birliklerinden daha farklı bir yapıyı ifade ediyorlardı. Dağınık Arap kabileleri, coğrafya ve *hilf* gerektiren sebeplerden dolayı süreç içinde tedrici bir gelişim geçirmişlerdir. Kureyş de bu şekilde oluşmuştu ve bunu gerçekleştiren ilk kişi olan Kusay'a bu başarılarından dolayı "toplayıcı" lakabı verilmiştir. Kusay'dan başlayarak bütün Kureyş yöneticileri sözleşmeler yaparak varlıklarını ve nüfuzlarını devam ettirmişlerdir. Böylelikle çevrelerinde bir güvenlik kuşağı oluşturmuşlardır. Kureyş *hilfler* aracılığı ile çevre kabileler ve Bizans,

<sup>59</sup> (Van Arendank, 1997: V-1/486)

<sup>60</sup> (Günaltay, 2002: 195)

<sup>61</sup> (Ayrıca, Müsned, I/317)

<sup>62</sup> (Seyyid, 1998: 26)

<sup>63</sup> (İbn Haldun, 1988: I/435)

<sup>64</sup> (Seyyid, 1998: 28)



Sasani, Habeşistan, Himyeri gibi komşu devletler arasında nüfuzunu bu şekilde genişletmiş, ticari faaliyetlerini huzur ve güvenlik içinde yürütmüşlerdir ve bu sebeple kendilerine “*mücebbirûn*” (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) ismi verilmiştir<sup>65</sup>. Çevre ülkelerle diplomatik ilişkiler kurmaları ve ticarete ileri olmaları onları çevrelerindeki diğer kabilelere oranla seviye açısından daha yüksek kıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple toplumunun yüksek kültürünü temsil eden Kureyş’e mensup olan Hz. Muhammed de bu kültür içinde yetişmişti. Kureyş içinde yetişmesi, ailesinden bazılarının Mekke’de yönetici olarak görev yapması, ticaret vasıtasıyla çevre ülkelerle teması onun, *hîlf* sayesinde sağlanan güvenliğin imkanlarının önemini görmesini sağlamış olmalıdır.<sup>66</sup>

Kureyş’in, çevre kabile ve ülkelerle antlaşmalar yaparak ilişkilerini karşılıklı güven anlayışı içerisinde genişletmesine Kuran’da *ilâf* kavramıyla değinilmektedir (Kureyş, 106/1-2). Burada *ilâf* sisteminin övülmekte olduğunu görüyoruz. *ilâf* antlaşmak, sözleşme yapmak anlamlarına gelmektedir ve ahit ve eman, yolcuların tehlikelerden emin biçimde gidip gelmeleri için yasakçılık ve himaye tarzında verilen icazet (pasaport) ruhsatına benzer, emir ve taahhüt anlamlarını da içermektedir. Kureyş suresinin ilk iki ayetinde ise *ilâf*, Kureyş’in birbirleriyle ya da başkalarıyla ahitleşmesi, antlaşması anlamlarını ifade etmektedir ve bu sebeple Kureyş suresinin ilk ayetini müfessirler “ticaret seferleri için etrafla ülfetleşerek anlaşıp sözleşmeleri için” şeklinde anlamlandırmışlardır.

<sup>65</sup> (İbn-i Sa’d, 1985: 1/75; Özkuyumcu, 1998, 29)

<sup>66</sup> Serjeant, Hz. Muhammed’in sözleşmelerle toplumsal birliği sağlama eğiliminin kadim Arap geleneğindeki “hakem” geleneğinden geldiğini ileri sürer. Serjeant incelediği Medine sözleşmesinin üzerinde yıllardır çalıştığı Hadramevt *havta* sözleşmeleri ile şaşkıncı derecede benzediğini tespit etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed uzak geçmişten beri varlığını sürdüren Arap siyasi kalıplarına yani kadim Arap hakem geleneğine uygun hareket etmiştir (Serjeant, 1994: 68). Serjeant’ın bu tespiti ile bizim *hîlf* hakkındaki yorumlarımız yaklaşım olarak paralellik taşımaktadır.

dırmaktadırlar. Çevre kabileler ve devletler, bu özelliği sebebiyle Kureyşlilere “ashâb-ı *ilâf*” yani ülfet ilişkisi sahipleri demektedirler<sup>67</sup>.

Dolayısıyla Hz. Muhammed antlaşma ve sözleşmeler yaparak toplumsal gelişmenin söz konusu olduğuna dair örnekleri hem yaşadığı Arap toplumunda hem de üyesi olduğu Kureyş kabilesi içerisinde görmüştü. Ayrıca bu antlaşma ve sözleşme kültürünün, toplumsal gelişimin yanı sıra sığınma amaçlı “koruma” işlevi görme yönü de vardı. Bu sebeple Hz. Muhammed’in Akabe biatlarından itibaren sürekli sözleşmeler yaptığını görüyoruz. Bu hem Müslüman gruplar arasında hem de Müslümanlarla Yahudiler ve Müşrik Araplar arasında olmuştur. Dolayısıyla kanaatimize göre Hz. Muhammed’in uğraşını sadece “davet ve savaş” gibi iki kavram arasına sıkıştırmak yanlıştır. Hz. Muhammed şüphesiz bir peygamber olarak sürekli tebliğde bulunmuştur. Bunun yanı sıra özellikle Kureyş ve Medine Yahudileriyle savaş da yapmıştır. Ancak bu süreçte “sözleşmeler”in rolü göz ardı edilmemelidir. Örneğin Weber, Hz. Muhammed’in savaşçı grupların eliyle genişleme stratejisi güttüğünü söyler. Ona göre İslam belirli bir sınıfın savaşçı dinidir ve Hz. Muhammed’in amacı savaşçı klanların ganimete dayalı çıkarlarını örgütlemekten ibarettir.<sup>68</sup> Aslında Hz. Muhammed’in stratejisine bakıldığında önce sözleşmelerle yola çıktığı görülür. Bu sözleşmelerin bozulması ile savaş söz konusu olmuştur. Örneğin Mekkelilerin herhangi bir antlaşmaya yanaşmaması, Hz. Muhammed ve Müslümanlar üzerinde sürekli baskı ve yok etme siyaseti uygulaması savaşı kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim ilk savaş ayeti “zulme uğramaları sebebi ile savaşa izin verildi” (Hacc, 22/39) şeklindedir. Yine Yahudilerle yapılan savaşlar, Mekke’nin fethi gibi olaylar yapılan sözleşmelerin bo-

<sup>67</sup> (Yazır, 1992: IX/493)

<sup>68</sup> (Weber, 1969: 51, 87). Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz: (Turner, 1991)

zulması ile ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yeni topluluğun oluşum sürecinde “sözleşmeler”in çok önemli rolü vardır. Hatta evrensel nitelikli yeni teşkilatlanmanın “sözleşmelerle” başladığı söylenebilir. Sözleşmelerin toplumu “bütünleştirme” yanında yeni toplumsal örgütlenmenin kamuoyu nazarında “meşrulaştırılması” anlamında da katkısı olduğu belirtilmelidir. Yeni toplum örgütlenmesinin Hz. Muhammed ve arkadaşları gibi elit bir kesim tarafından kararlaştırılıp topluma dikte edilmediği, tersine toplumu oluşturan grupların ortaklaşa katılımı ile oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Muhammed’in sözleşmelere verdiği önemi ilkin Mekke’de İslam’ı anlatırken karşılaştığı sıkıntılı günlerde görmekteyiz. Dinsel mesajın Mekke’de yayıldığı dönemde Kureyş’liler Hz. Muhammed ve Müslümanları toplum dışına iterek illegal saymışlardı<sup>69</sup>. Hz. Muhammed’in de bağlı olduğu benî Hâşim klanının başına ölen Ebu Tâlib’in yerine Ebu Leheb’in geçmesiyle Hz. Muhammed’in himayesi kaldırılmış yani klan dışına itilmiştir. Özellikle klan ve kabile yapısına sahip birincil toplum tiplerinde kişinin klanın dışına itilmesi adeta ölümle eş anlamlıdır<sup>70</sup>. Çünkü bu tip basit toplumlarda kişinin güvenliği bulunduğu klan tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla klan dışına itilmek hem güvenlik şemsiyesinin kişinin üstünden kaldırılması hem de hukuk dışılık (illegalite) anlamına geliyordu. Ebu Leheb’in bu girişimi ile Hz. Muhammed apaçık bir güvenlik sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple Hz. Muhammed İslam’ı çevre kabilelere anlatmak zorunda kalmıştır. Burada İslam’ı kabul etmeleri yanında kendisi ve kendisine bağlı Müslümanları koruma amaçlı akitleşmeyi de gündeme getirmiştir. Hacc ve panayır-lara katılmak için gelen kabile reisleriyle Mekke’de, diğerleri ile de (örneğin, Zühel, Kinde, Kelb kabileleri, Hanîfe oğulları vb.) kendi muhitlerine giderek görüşmeye çalışmıştır. Kabile

<sup>69</sup> (Hamidullah, 1991: 115)

<sup>70</sup> (Mensching, 1994: 29)



reislerinin Hz. Muhammed'in çağrısına verdikleri yanıtla bakıldığında, saf dinsel kaygılarla değil siyasi konjunktür, saltanat arzusu ve ticari menfaat gibi sebeplerden ötürü Hz. Muhammed'in mesajına ilgi gösterdikleri ya da olumsuz cevap verdiklerini görmekteyiz.<sup>71</sup> Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in getirdiği din yanında onlara kendisini ve kendisine bağlı Müslümanları koruma üzerine bir akitleşmeyi gündeme getirmesi ister istemez çağrısına siyasal bir içerik katıyordu. Burada konumuz açısından bizi ilgilendiren husus, Hz. Muhammed'in dini tebliğ yaparken sözleşmeyi de ileri sürdüğü gerçeğidir.

Aynı husus adı üstünde Akabe biatlarında da söz konusu olmuştur. II. Akabe biatında Evs ve Hazrec'den oluşan Medineli grupla Hz. Muhammed arasında karşılıklı sözleşme yapılmıştır. Sanıldığı gibi tek taraflı bir söz alma ya da bey'at söz konusu değildir. Evs ve Hazrecliler Hz. Muhammed'e "canlarını, mallarını, çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi kendisini koruyacaklarına, itaat edeceklerine, her türlü şartta mali yardımı yapacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, hiç kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına" dair söz verirken, Hz Muhammed'den de kendilerini hiçbir zaman bırakmaması için söz aldılar. Hz. Muhammed onlara Allah kendisini zafere ulaştırdığında kendisi ile sözleşme yapanlara vefa göstermeye devam edeceğini belirterek: "Kanım sizin kanınızdır. Siz bendensiniz ben de sizdenim. Savaşıklarınızla savaşır barışıklarınızla barışırim" diye söz vermiştir<sup>72</sup>. Bunu takiben Medine'nin ilk dönemlerinde Hz. Muhammed dönemin zor şartları sebebi ile Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesi akabinde Müslümanlarla Yahudiler arasında da sözleşmeler yapmış-

<sup>71</sup> Ayrıntı bilgi için bkz. (Keskioğlu & Berki, 1988: 141; Câbirî, 1997: 174).

<sup>72</sup> (Keskioğlu & Berki, 1988: 174)

tır.<sup>73</sup> Bütün bunlar Hz. Muhammed'in hareketinde sözleşmelere verdiği yeri ve değeri göstermesi açısından önemlidir.

Sözleşmenin semavi dinler açısından da çok büyük önemi vardır. Semavi dinlerin tümü Allah'la kulları arasında var olduğuna inanılan ve Tevrat, İncil ve Kuran gibi kutsal metinlerde geçen bir ahitleşme yani sözleşmeye dayanır. Tevrat İsrail oğulları ile Tanrı arasındaki sözleşmenin bir ifadesidir. Hristiyanlıkta ise Tanrı İsa'nın şahsında insanlıkla yeniden bir ahitleşme yapmıştır. Hristiyanlık anlayışına göre, önceki sırf İsrail oğullarına aitken, yeni ahit bütün insanlığa yöneliktir<sup>74</sup>. Bu sebeple Tevrat'a Eski Ahit, İncil'e de Yeni Ahit ismi verilmiştir. Allah ve İnsanlar arasındaki sözleşmeye Kuran'da da sayısız kere dikkat çekilmiştir. Bu konuda Kuran'da "*ahd, va'd, akd, mîsak, bi'at, zimme*" kavramlarının geçtiğini görmekteyiz. *Va'd* kavramı Allah'ın, sözünde duran insanlara Ahirette ecini verme sözünü ifade ederken<sup>75</sup>, diğer kavramlar, insanın yeryüzündeki hayatıyla gerek kendi aralarında gerekse Allah'la olan ilişkileriyle alakalıdır ve bu kavramlar arasında nüanslar olsa da konumuzu yani sözleşmeyi ifade etmesi anlamında aynı anlam evreni içerisinde yer alırlar<sup>76</sup>. Bu kavramlar bağlamında Kuran'da sözleşme ilk insanın yaratılışında söz konusudur. Allah Hz. Adem'den ve kıyamekte gelecek tüm insanlardan tek tek kendisinin Rabliği (Âraf, 7/172) ve başkalarına ibadet etmeme (Yâsin, 36/60) konusunda söz almıştır. Bu söz Allah ile çeşitli peygamberler (Bakara, 2/125; Âraf, 7/134; Tâhâ, 20/115) ve toplumlar (Bakara, 2/40) arasında tarihsel süreç içerisinde devam etmiştir. Kuran'daki örneğin, *ahd* kavramını içeren ayetlerde karşılıklı bir sözleşme söz konusudur. Allah insanlardan *ahd* almış

<sup>73</sup> Hz. Muhammed'in Muhacir ve Ensar arasında ve özellikle Yahudilerle yaptığı birçok *ahd* ve *muahede* yani sözleşmelere örnek için bkz: (Sırma, 1994; Serjeant, 1994).

<sup>74</sup> (Küçük, 1988: 562)

<sup>75</sup> (Yurdagür, 1988: I/535)

<sup>76</sup> (Ünal, 1990: 109-117)

insanlara da *ahd* vermiştir (Bakara, 2/40). Aynı şekilde Kuran ve hadislerde verilen sözde durmaya da çok önem verildiğini görmekteyiz. İster Allah'a ister insanlara olsun verilen sözler insanı bağlar ve sorumlu kılar. Verilen sözde durma, başka bir deyişle ahde vefa olgun müminin nitelikleri arasındadır (Müminün, 23/8; Meâric, 70/32). Ayrıca Kuran'da Müslüman olmayanlara karşı dahi verilen sözlerde durulması tavsiye edilmektedir (Tevbe, 9/1, 4, 7). Verilen sözde durma, güvenilir olma konusunda Hz. Muhammed'in de birçok hadisi vardır<sup>77</sup>. Bütün bunlardan anlaşılan sözleşme kültürü, Hz. Muhammed'in yaşadığı kültürel ortama ve bağlı olduğu öğretilere hiç de yabancı olmayan bir kavramdır.

Burada bazı metinlerde geçen bir yanlışlığa değinmek gerekir. Genelde kardeşleştirmeyi konu alan kitaplarda kardeşleştirme önce işlenip ardından Medine sözleşmesinin konu edildiği görülür.<sup>78</sup> Buradan sanki Hz. Muhammed'in, önce Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik akdi yaptığı, daha sonra da Medine sözleşmesini gerçekleştirdiği yani Müslümanlar arasında ve Yahudiler arasında sözleşmeler yaptığı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Halbuki bu konuda ilk kaynak olan Siret-i İbn-i Hişam'a bakıldığında, yazarın sadece Muhacir ve Ensar arasındaki muahede yani sözleşmeye ve Yahudilerle sulh, saldırmazlık antlaşması yaptığına değindiği, akabinde de Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesini (*mu'âhât*) zikrettiği görülecektir.<sup>79</sup> Bu yukarıda zikrettiğimiz eserlerin tam tersi bir yaklaşımdır. İbn Kayyim ise Muhacir ve Ensar

<sup>77</sup> Bunlardan bir kaçını için bkz: (İbn Hanbel, II/349; III/54, 135; Buhârî, Şehadet, 28; Müslim İman, 107, 164; Tirmizi İman, 32 )

<sup>78</sup> Önce kardeşleştirme konusunu işleyip ardından, hatta Mescid-i Nebevinin inşası, ezanın tespiti gibi konulardan sonra Medine vesikasını konu edinen çalışmalar için bkz: (Not: ilk sayfa sayıları kardeşleştirmenin, ikinciler ise Medine vesikasını işleyen sayfa sayılarını gösterir: Köksal, 1981: I/105-115 ve 173-178; Hamidullah, 1991: I/180-182 ve 188-211; Keskiöğlü & Berki, 1988: 202-206 ve 207-210; Umerî, 1992: 26-37 ve 48- 68; Aydın, 2001: 121-123 ve 123 ve 126).

<sup>79</sup> (1985: II/172, 176)



arasındaki sözleşme ile kardeşliği bir arada kardeşleştirme başlığı içerisinde işlemekte, akabinde Yahudilerle sulh antlaşmasından bahsetmektedir.<sup>80</sup> Olayı ilk haber veren İbn Hişam'ın, Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşme yazısını ve akabinde karşılıklı kardeşleştirme akdini zikretmesine ve başka yeni çalışmalara<sup>81</sup> bakarak biz kardeşleştirmenin, günümüzde Medine vesikası diye adlandırılan sözleşme ya da sözleşmeler zincirinden önce ve sanki ondan bağımsızmış gibi değil, aksine onunla aynı konsept içinde değerlendirilmesinin gerektiği kanaatini taşımaktayız.<sup>82</sup> Kardeşleştirme ve Medine vesikası denilen sözleşmeler zinciri iki ayrı süreci değil, bir sürecin iç içe geçmiş halini ifade etmektedir. Medine'deki ilk günlerin kaos hali sebebi ile Hz. Muhammed, muhtemelen önce Muhacir ve Ensarı bir araya getirip aralarında sözleşme(ler) yapmış, sonra da Yahudilerle sözleş-

<sup>80</sup> (İbn Kayyim, 1990: III/1065-1067). İbn Hişam'ın stiline uygun olarak olayı işleyen başka örnekler için bkz: Mevlana Şibli (1977: I/207, 214); Sarıçam (2003: 139, 142); Zeydan, (2004: 80); (Şakir, 1993: I/375). Zeydan kardeşleştirme ile vesika sürecini ayırmamakla birlikte birden fazla sözleşme sürecine de işaret etmektedir. Şakir de önce Muhacir ve Ensar arasında kardeşlik sözleşmesi olduğunu ardından Yahudilerle saldırmazlık anlaşması düzenlendiğini söylemektedir. Daha da önemlisi, Serjeant, İbn İshak ve İbn Hişam'ın bu takdim tehirine atıfta bulunurken, Vesikanın, Hamidullah'ın düzenlemesine göre 12. maddesi, kendi düzenlemesine göre sekiz vesikadan ilkinin 3a maddesindeki "Mü'minler kendi aralarında bir *müfrec*'i yani mensup olmadığı bir halkın arasında bulunan zor durumdaki borçlu Müslümanı bu halde bırakmayacaklar, fide ya da kan diyeti gibi borçlarını örf tarafından belirlenen esaslara göre vereceklerdir" ifadesinin sonucunda kardeşleştirmenin gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir (Serjeant, 1994: 75).

<sup>81</sup> (Serjeant, 1994)

<sup>82</sup> Burada kardeşleştirmenin Medine vesikasından önce olup olmaması da ayrı bir tartışma konusudur. (Kardeşleştirmenin tarihi hakkında farklı rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Şulul, 2003, 185-89). Çünkü yukarıda değindiğimiz bazı çalışmalar kardeşleştirmeyi Medine vesikası diye adlandırılan sözleşmelerden önce zikretmekte, ondan bağımsız düşünmekte ya da en azından Medine vesikasının ilk bölümünü oluşturan Muhacir ve Ensar arasındaki sözleşmeden bahsederken kardeşlik konusunu ele almamaktadırlar. Halbuki biraz sonra açıklayacağımız sebepler dolayısıyla kardeşleştirmeyi Medine vesikası diye adlandırılan sözleşme daha doğrusu sözleşmeler zinciri içerisinde değerlendirmek kanaatimizce daha doğrudur.

me(ler) yapmıştır. Günümüzde Medine vesikası diye adlandırılan Muhacir ve Ensar (Evs ve Hazrec) arasındaki yazılı antlaşma anında ya da hemen akabinde Hz. Muhammed Muhacirlerle, Ensarı oluşturan Evs ve Hazrec kabileleri arasında ikili kardeşlik uygulaması yapmış olmalıdır. Kardeşleştirilenin Medine vesikası denilen sözleşmeden önce değil de o sözleşmeler zinciri içerisinde, daha doğrusu Medine'deki karışıklık sebebiyle ilk zamanlarda gerçekleştirilen sözleşmeler zincirinin ilk halkalarından birini oluşturduğuna dair bir diğer delilimiz de Enes b. Malik hadisidir. Yukarıda kaynaklarını zikrettiğimiz ve Buhari, Müslim ve Ebu Dâvud'da geçen Enes b. Malik hadisi kardeşleştirme hakkında delil olarak ileri sürülmektedir.<sup>83</sup> Ayrıca ilginç olan bir husus da, bu hadisin Medine sözleşmesi için de delil olarak ileri sürülmesidir.<sup>84</sup> Yukarıda *hif* konusunu işlerken genişçe açıkladığımız Enes b. Malik hadisinde ise Enes b. Malik, "kendi evinde Hz. Peygamberin Kureyş (Muhâcirler) ve Ensar arasında antlaşma yaptığını" ifade etmektedir.<sup>85</sup> İbn Kayyim da Enes b. Malik hadisini kardeşleştirme için kullanmaktadır.<sup>86</sup> Ayrıca Ebû Dâvud'un, Enes b. Malik rivayetine şunu eklemesi ilginçtir: "Resulullah bizim evde Ensar ve Muhacir arasında iki veya üç defa dayanışma akdi yaptı"<sup>87</sup>. Bütün bunlardan çıkan sonuç kardeşleştirme akdinin yapıldığı mekan ile Medine vesikasının yapıldığı söylenen mekanın (tabii tek bir vesika olduğu farz edilirse) aynı olduğudur. Birden fazla olduğu farz edilirse, ki biz o görüşü kabul ediyoruz, o zaman da Ensar ve Muhacirin arasındaki ilk sözleşmenin yapıldığı dönem içerisinde, muhtemelen hemen akabinde kardeşlik

<sup>83</sup> Bkz. Miras, 1981: VII/73. Ayrıca Köksal, 1981: I/110; Algül, 1986: I/328; İbn Kayyim, 1990: III/1065; Havva, 1991: II/46 vd.; Umerî, 1992: 29.

<sup>84</sup> Hamidullah, 1991: 189; Köksal, 1981: I/173; Önkâl, 1981: 87; Umerî, 1992, 55.

<sup>85</sup> (Miras, 1981: VII/73)

<sup>86</sup> (İbn Kayyim, 1990: III/1065)

<sup>87</sup> (Ebû Dâvud, Ferâiz, 17)

sözleşmesi de uygulamaya geçirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu durum kardeşleştirme ve Medine sözleşmesi denilen sözleşmelerin aslında aynı sürecin yani, Medine’de vuku bulan sözleşmeler döneminin bir parçası olduğu gerçeğini ortaya çıkarır.

Konunun daha iyi açıklanması için günümüzde “Medine vesikası” diye yanlış olarak adlandırılan sözleşme metninin yekpare bir metin olmadığını incelemek gerekmektedir. Aslında yukarıda değindiğimiz kardeşleştirmeyi ayrı ve önceden gelen bir olay olarak değerlendiren yaklaşım, Medine vesikasını yekpare bir sözleşme metni kabul etme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların tümüne göz atıldığında Medine vesikası diye adlandırılan belgenin yekpare bir belge olmadığı yolunda tartışmaların olduğu görülür.<sup>88</sup> Zaten vesikanın hangi tarihte yazıldığı hakkında farklı rivayetler de bu sebeple söz konusu olmaktadır. Vesikanın tamamının hicretten hemen sonra kaleme alındığını<sup>89</sup> ileri sürenler olduğu gibi, vesikanın iki parça olduğundan hareketle Müslümanlarla ilgili bölümün hicretten hemen sonra, Yahudilerle ilgili bölümün ise, Bedir savaşından sonra kaleme alındığını ileri sürenler de vardır.<sup>90</sup> Ancak her iki bölümün, örneğin Muhacir ve Ensar arasındaki ilişkiyi içeren (1-23. maddeler) ilk bölümün iki ayrı sözleşmenin birleştirilmiş hali<sup>91</sup> olduğu, aynı şekilde vesikanın ikinci bölümünü oluşturan ve Yahudilerle ilişkileri düzenleyen (24-47.) maddelerin de bir defada değil, ihtiyaç duyuldukça par-

<sup>88</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Serjeant, 1964 ve 1994; Aydın, 1991; Umeri, 1992; Sırma, 1994).

<sup>89</sup> (Gil, 1974)

<sup>90</sup> (Hamidullah, 1991: I/190). Bunun tam tersini, yani Müslümanlarla ilgili bölümün Bedir savaşından sonra (Umeri, 1992: 55), Yahudilerle ilgili bölümün ise Bedir savaşından önce kaleme alındığını ileri sürenler de vardır (Sırma, 1994: 53; Umeri, 1992: 55) .

<sup>91</sup> (Serjeant, 1994: 75)



ça parça düzenlendiğini ve bu sebeple birden fazla<sup>92</sup>, hatta çeşitli zamanlarda yazılmış sekiz ayrı belgenin<sup>93</sup> bir araya getirilmesinin söz konusu olduğu da ileri sürülmektedir.

İlk dönem İslam tarihine bakıldığında özellikle Yahudiler için sürekli "ahit"ten ve bu ahdin bozulduğundan söz edilmektedir.<sup>94</sup> Bütün bunlardan anlaşılan Hz. Muhammed, ilk dönem Medine'sinin zor koşulları sebebiyle, önce Muhacirler ile Evs ve Hazreç kabile mensuplarını bir araya getirmiş, onları hem yazılı kayıtlarla birbirlerine bağlamış hem de aralarında karşılıklı, ikişerli kardeşlik akdi yaparak bu birlikteliği pratikte sağlamlaştırıcı adım atmıştır. Ardından da Yahudilerle antlaşma ya da antlaşmalar yapmış ve böylece Medine'nin iç huzurunu sağlayacak, diğer taraftan da kendisini belli eden dış düşmana karşı birlikte olmayı temin edebilecek siyasi bir yapılanmaya gitmiştir. Hem iç hem de dış güvenliği sağlamak ve Medine'de yeni bir toplumsal yapı oluşturmak için de süreç içinde sadece bir kez değil, gerektiği her safhada sözleşmeler yapmış, yapılan sözleşmelere aykırı davranışlarda ise önceki sözleşmeleri hatırlatıcı yol izlemiştir. Dolayısıyla sözleşmeler Medine'deki yeni yapının altyapısını oluşturma işlevi görmüşlerdir.

Bu sözleşmelerle, yeni toplumsal örgütlenmenin hem birlik içinde sağlam bir yapıya kavuşması hem de Arap kamuoyu önünde meşru olması sağlanmıştır. Çünkü Medine'de kurulan toplumsal yapı önceki Arap toplumunda görülmeyen bir nitelik arz ediyordu. Medine'deki yeni yapı

<sup>92</sup> (Watt, 1956: 227)

<sup>93</sup> (Serjeant, 1994: 81)

<sup>94</sup> Bu konuda bkz. (Sırma, 1994: 52; Serjeant, 1994: 80-88). Yahudilerle (Beni Kaynuka, Beni Nadir, Beni Kurayza) yapılan üç savaş ve yine Yahudi liderlerinden Ka'b Bn. Eşref'in öldürülmesi ve Uhud savaşı çerçevesinde Yahudilerle oluşan ilişkilerin ayrıntısına bakıldığında farklı tarihlerde sürekli şekilde bir "ahd"den (ahdi bozma ve ahdi yenilemeden) söz edildiğini görülmektedir. Bu da Yahudilerle birden fazla sözleşmenin yapıldığı kanısını güçlendirmektedir.

Muhacirleri, Evs ve Hazrec kabilelerinden oluşan Ensarı, Yahudi topluluklarını ve Medineli müşrik Arapları bir araya getiriyordu. Bu anlamda mevcut Arap toplumuna yabancı bir yapı söz konusu idi. Arap toplumunda bırakın farklı toplulukları bir araya getirmeyi, farklı klan ya da kabileleri bile bir araya getirmek hayal bile edilemezdi. Bunu yukarıda değindiğimiz gibi Kureyş, Kusay sayesinde bir parça yapmış ve böylelikle Araplar ve çevre ülkeler nezdinde büyük bir itibar kazanmıştı. Ancak Kureyş'in yaptığı sadece yakın klanların bir araya getirilerek bir kabilenin bir site devletini idare eder hale getirilmesi idi. Dönemin Ortadoğu toplum yapısına bakıldığında dini ve siyasi birliğe sahip olduğu görülür. İslamiyet'in ilk döneminde Ortadoğu tek tanrılı ve siyasi olarak da merkezileşmiş bir görünüm arz ediyordu<sup>95</sup>. Arabistan ise akrabalık ilişkilerinin yoğun olduğu parçalı (*segmenter*) yapıya sahip bir kabile toplumu idi. Bu parçalı yapının sürekli kendini yenilemesi Arabistan'da daha geniş birleşik bir yapının oluşmasını imkânsız kılıyordu. Lapidus'a göre Arabistan İslam ile birlikte Ortadoğu tipi bir niteliğe bürünecektir. Bunun ilk başlangıcı Hz. Muhammed tarafından Medine'de atılmış, bu yapı genişleyip önce Arabistan'ı ve Ortadoğu'yu kapsayarak bölgesel nitelik kazanmış, sonra da bütün İslam dünyasına dağılarak evrensel nitelik kazanmıştır. Ancak belirttiğimiz gibi Medine'deki toplumsal yapı önceleri karmaşık bir durum arz ediyordu. Bu karmaşık ve hatta çelişik yapılardan müteşekkil yeni bir yapı oluşturmak Hz. Muhammed'le birlikte mümkün olmuştur. Yeni toplumsal yapı oluşturulurken de mevcut farklılıkları ve çatışma ihtimali olan unsurları ortadan kaldıracak ya da asgariye indirecek mekanizma sözleşmeler olmuştur. Hz. Muhammed bütün bu uğraşları sayesinde Medine'nin ilk dönemlerinde Müslümanların "güvensizlik" ortamına düşmesinin önüne geçmiştir.

<sup>95</sup> (Lapidus, 1997: 38, 41)

“Güven ve güvensizlik” konusu insan yaşamının en temel sorunlarının başında gelir. Bu sebeple insan her zaman kendi dünyasını sağlama almaya çaba sarf eder. İstikrarlı kolektif yaşam, basit çıkarlardan başka şeylere dayanmalıdır ve güven burada odakta yer almaktadır. Güven konusunun son yıllardaki en etkin ismi Anthony Giddens’tir<sup>96</sup>. Giddens güveni “bir kişi ya da sistemin inandırıcılığına güven duyma” şeklinde tanımlar ve güvenin bazı özelliklerinin bütün toplum tipleri için geçerli olduğu kanaatindedir. Giddens’in güven analizinde merkezi konumda olan “ontolojik güvenlik” kavramı, insanların kişisel kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları güvene işaret eder. Özü itibarı ile belirsiz ve tehdit edici bir konumda olan insan “sorgulanmayan” gün-birlik yaşam tarzı ile derinlere kök salmış endişelerden korunur.<sup>97</sup> Bu anlamda mevcut geleneksel yapı, geçmişten bugüne süregelen zaman içerisinde ve gündelik uygulamalar dahilinde ontolojik güvenin yani kişinin öz kimliğinin sürekliliğini sağlar.

Modern dönemde bir kentli bireyin varlığı günlük rutin davranışlar, güven ritüelleri sürdürülerek onaylanır ya da dışlanır.<sup>98</sup> Geleneksel, özellikle de birincil ilişkilerin hakim olduğu topluluklarda ise kişideki güven duygusu doğrudan kendi klan ya da kabilesi ile bağlantılıdır. Bu sebeptendir ki klan ya da kabile dışındaki kişiler sadece yabancı değil aynı zamanda “düşman” sayılırlar<sup>99</sup>. Medine’nin Hicret sonrası durumu göz önüne getirildiğinde insanların, bireysel ve toplumsal anlamda bir güven sorunu, risk ve endişe ihtimalleri ile karşı karşıya kaldıkları kolaylıkla anlaşılacaktır. Burada her kesimin kendine has riskleri söz konusu idi. Muhacirler

<sup>96</sup> (Giddens, 1994)

<sup>97</sup> (Marshall, 1999: 289)

<sup>98</sup> (Giddens, 1991)

<sup>99</sup> (Mensing, 1994: 27)



Hicret ile sadece Kureyş'i değil bütün bir kabilecilik sistemini arkalarında bırakmışlar ve bırakın kabile farklılığını iklim ve mekan açısından bile yabancı oldukları bir yere gelmişlerdi. Önceleri birbirleriyle şiddetli savaşı göze alacak derecede aralarında düşmanlık olan Evs ve Hazrec için de yeni bir durum söz konusu idi. Medine'nin yeni durumu Muhacirler, Evs, Hazrec ve Yahudileri içine alan daha geniş çaplı bir iletişim ağını gerekli kılıyordu. Bunlardan da önemlisi, Muhacirlerin korunması ve barındırılması sebebiyle Kureyş'in Medine'yi tehdidi idi. Farklı klan ya da kabilelerden oluşan yeni yapının getireceği muhtemel gerginlikler ve Kureyş tehdidi Medine'de güvenliği birinci sorun haline getirmişti.

Burada Muhacir ve Ensarın sürekli muhatap oldukları vahyin niteliğine ve içlerinde sürekli kendileriyle birlikte olan Hz. Muhammed'in karizmatik varlığına işaret etmek gereklidir. Medine'nin kaos ve güvenlik sorunu olan ilk dönemlerinde, hatta Mekke döneminin zor günlerinde Hz. Muhammed'in mesajının içeriği ve kişiliğinin etkisi bağlılarına sürekli güven telkin etmiştir. Hz. Muhammed İslamiyet gelmeden önce ve sonrasında sürekli çevresine güven telkin eden bir kişiliğe sahipti. Henüz İslamiyet gelmeden onun çevresine karşı nasıl inanılmaz bir güven telkin ettiğine dair kaynaklarda pek çok örnekler bulmak mümkündür.<sup>100</sup> Bu sebeple Mekkelilerce kendisine "*el-Emîn*" lakabı verilmiştir. İslamiyet'i tebliğe başladıktan sonra da Hz. Muhammed güven konusuna önem vermiş ve iman ile güvenilir kimse olma arasında sıkı bir bağ bulunduğunu bildirmiştir<sup>101</sup>. Bu anlayışa göre, "iman" ile "güvenilir olmak" ve "güven duymak" arasında yakın bir ilişki vardır<sup>102</sup> ve güven imanın adeta bir sosyal tezahürü olmaktadır. Genel anlamıyla da din zaten güven düzenleyici bir araçtır. Dinsel inançlar olay ve durumlar-

<sup>100</sup> Bkz. (Sarıçam, 2003: 272-4).

<sup>101</sup> (Sarıçam, 2003: 273)

<sup>102</sup> (Kurt, 2000: 279)

la ilgili deneyimlere güvenilirlik enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler<sup>103</sup>. Bütün bunlar inananların adeta kozmik bir güven evreni içerisinde olmalarını sağlamış, ontolojik güvenlik hissi vererek kişiliklerini sağlamlaştırmış ve böylelikle karşılaştıkları zorluklara dayanmalarını sağlamıştır.

Ancak bu kişisel ve manevi desteğin toplumsal bazı mekanizmalarla desteklenmesi ve toplumsal hayatta da güvenlik atmosferinin oluşturulması gereklidir. Değilse kişisel yaşamda kendisi ile barışık ve güven içinde yaşayan bir insan, toplumsal yaşantısında da aynı yansımayı bulamazsa bu durumun, kişilik yapısında ve akabinde bağlı olduğu inançta bir takım negatif etkilerinin olması kaçınılmaz olacaktır. İnsanın temel içgüdülerinden birisi varlığını devam ettirmektir. Bu amaçla kişi, hayatını güvenli şekilde sürdürmeyi sağlayacak koşulları çevresinde oluşturmak için gayret eder. Bu durum toplumsal bağlamda güvenli ve huzurlu bir yaşam problemini meydana getirir. Kişinin toplum içinde hayatını devam ettirmesi bir güvenlik atmosferi oluşturmakla mümkündür.

Fakat toplumsal hayatta bu güvenlik atmosferinin oluşturulması kolay değildir ve bu sorun siyaset felsefesinin temel konularının başında gelir. Çünkü insan yaratılış gereği toplumsal bir varlıktır ve toplumsal hayatta çeşitli kişi ve grupların kişisel, bağlı olduğu sınıf ve statüye has talepleri ve çıkarları söz konusudur. Toplumsal yaşantıda herkes her şeyi yapmak isteyebilir ve Hobbes'un doğa yasalarının ilk maddesi gereğince "herkesin her şeyi yapma hakkı vardır". Ancak bu ilkenin toplumsal hayatta bir çatışmaya sebebiyet vermesini engelleyecek yegane şey sözleşmelerdir<sup>104</sup>. Bu bağlamda Hobbes ve Locke insanoğlunun doğal durumdan medeni duruma geçişte sözleşmenin önemine vurgu yap-

<sup>103</sup> (Giddens, 1994: 95)

<sup>104</sup> (Hobbes, 1993: 96)

maktadırlar. Bu konu siyaset felsefesinde devletin ya da teşkilatlı toplumun nasıl meydana geldiği temel problemi ile ilişkilidir. Bu soruna siyaset felsefesinde verilen cevaplardan en önemlisi, devleti insanların uzlaşım anlaşılarak oluşturdukları bir varlık olarak gören yaklaşımdır. Buna göre insanlar, varlıklarını güven altına almak için, birbirlerine söz vererek uzlaşmışlar, sözleşmişlerdir. Devlet ya da medeni durum bu “sözleşme”nin ifadesi olarak doğmuştur (Hobbes). İnsan bir “toplumsal sözleşme” (*contrat social*) ile ve kendi özgür iradesi ile devleti, medeni durumu meydana getirmiştir (J.J. Rousseau).<sup>105</sup>

İnsanların doğal durumdan medeni duruma geçme ihtiyacını açıklamada, Siyaset felsefesinde öncü kuramlara sahip olan Locke ve Hobbes “doğal durum ve medeni durum” ayrımı yapar. Burada konumuzla alakalı olan husus Locke ve Hobbes’un, doğal durumdan medeni duruma geçişin sözleşme sonucu olduğunu söylemeleridir. Sözleşme burada belirleyici konumdadır. Sözleşme ile insanlar teşkilatlanma ve medeni bir konuma ulaşma imkânına sahip olmaktadır. Ancak burada bir sorun vardır. Bazen yeni bir medeni toplumsal düzen kurulurken yönetici erk, daha önceki doğal konumda sahip olunan bazı hakları toplumun elinden alabilir. Hatta Hobbes’a göre bu durumda yönetici, yönetilene karşı hiçbir sorumluluğa sahip değildir. Onlar kendisi ile değil birbirleriyle sözleşme imzalamışlardır. Bu sebeple yöneticinin gücü mutlak ve tartışılmaz. Yöneticinin toplumun anarşi içerisinde sürüklenmesini önlemekten başka bir görevi yoktur. Ancak Locke, insanın doğal durumda yaşama, sağlık, özgürlük, mülk edinme gibi doğal hakları olduğunu söyler. Ona göre medeni hayata geçişin nedeni bunların terk edilmesi değil, daha üst düzeyden bir güvence altına alınmasıdır. Yönetim bu hakları sınırlayamaz<sup>106</sup>. Çağdaş demok-

<sup>105</sup> (Elibol, 1993: 117).

<sup>106</sup> (Arslan, 1994: 125-6)



rasinin kuramsal mimarı olan Locke Hobbes'un tersine sözleşmelerle elde edilen yeni medeni-toplumsal durumda eski doğal hakların güvence altına alınmasının gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Görüldüğü gibi sözleşmeler, medeni ve teşkilatlı bir toplumsal durum için temel olmakta ve böylelikle eski doğal hakların da güvence altında olduğu huzur ve güven ortamında medeni ve teşkilatlı bir yapıya geçiş mümkün olmaktadır.

Jean-Jacques Rousseau da "sözleşme" kavramına, özgür bir toplumsal düzen kurmanın temel koşulu olarak bakmaktadır. Fransız Devrimini hazırlayan temel metinlerden olan Toplum Sözleşmesi'nde "özgürleşme" konusuna değinir. Tahakküm, köleleşme karşısında özgürleşmeye vurgu yapar. Rousseau'ya göre "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur". Bunun sebebi sahte toplum sözleşmesidir<sup>107</sup>. Ona göre sahte toplum sözleşmesi yerine genel iradeyi (*volunté générale*) dile getiren gerçek bir toplum sözleşmesi (*du contrat social*) yapılabilirse özgür bir kamu düzeni kurulabilir düşüncesindedir<sup>108</sup>. Konumuzla alakalı olarak değinilmesi gereken yön, Rousseau'ya göre özgür bir kamu düzeninin temel koşulu toplumsal sözleşmedir ve gerçek bir toplumsal sözleşme özgürleşmeyi, aksi durum ise köleleşme ve tahakkümü doğurur. Buna göre toplumu oluşturan bireyler ya da gruplar kendi özgür iradeleri ile genel bir iradeye ulaşmaya çalışmaktadır. Yoksa onlar adına birisi karar alıp düzenleme yapma söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi modern siyaset felsefesinde doğal ya da komünal durumdan medeni duruma geçişte sözleşmelerin işlevi vurgulanmaktadır. Bu duruma Spencer ve Durkheim gibi sosyologların da değindiğini görmekteyiz<sup>109</sup>. Hatta sözleşme, komünal ve basit toplumlarla karmaşık toplumları

<sup>107</sup> (Rousseau, 1986)

<sup>108</sup> (Rousseau, 1999)

<sup>109</sup> (Aron, 1989: 230)

birbirinden ayırt edici bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Karmaşık geniş toplum tiplerinde insan ilişkileri ailesel (kan bağımlı) olmaktan çok sözleşmesel niteliklidir<sup>110</sup>. Sözleşmeler Arap toplumunda farklı kabileler ve ülkeler arasında, başka bir deyişle kabile dışındakilerle gerçekleştirilirken, Hz. Muhammed tarafından Medine toplumu dahilinde gerçekleştirilmiş oluyordu. Bu şüphesiz yeni bir durumu ifade etmektedir. Çünkü Hz. Muhammed Medine'ye geldiğinde karışık unsurlardan yeni bir toplum oluşturma gerçeği ile karşı karşıya kalmıştı. Böylelikle Müslümanlar, her ne kadar bir site devleti çapında da olsa karmaşık bir toplum yapısına ilk adımı atmış oluyorlardı. Medine'deki parçalı yapı, aynı zamanda yeni medeni bir toplumun da çekirdeğini oluşturmuştur. Locke ve Hobbes'un, "doğal durumdan medeni duruma" geçişin temel koşulu, Durkheim'in de basit ve karmaşık toplumları ayırıcı bir öge olarak gördükleri "sözleşme"nin, Medine'nin ilk dönemlerinde bu bağlamda önemli bir işlev gördüğü açıktır. Öncekine oranla daha karmaşık bir yapıya geçilmiştir. Bu süreçte kardeşleştirme bir "geçiş mekanizması" olarak işlev görmüştür.

Kardeşleştirme karşılıklı iki kişi arasında yapılmakla birlikte ana amaç olarak iki grubun ya da iki sosyal ünitenin toplumsal anlamda entegrasyonu idi. Nitekim karşılıklı bireyler arası kardeşlik olsa da Medine sözleşmesinde görüldüğü gibi maddelerdeki ifadeler iki temel gruba yöneliktir. Bu amaç etrafında kardeşlik, İslam anlayışı temelinde ve İslam kardeşliği çerçevesinde sürmüştür. Ancak belirtilmesi gereken şey, Hz. Muhammed'in Ensar ve Muhacirinin iki grup olarak kardeşliğine sürekli vurgu yapmış, iki sosyal grup arasındaki dengeyi ölene kadar gözetmiştir.<sup>111</sup>

<sup>110</sup> (Fichter, tsz.: 209)

<sup>111</sup> Ensar ve muhacirinin iki grup olarak anılmaları ve zaman zaman iki grup arasında ortaya çıkan sorunlar ve çatışma ihtimali için bkz. (Es'ad, 1983: 547; Kandehlevi: 1990: 1/349-351)

### 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 üniteden 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 Müslümanlar, toplumsal yaşantılarını kabile yapısı içerisinde sürdürmektedirler. Bu durum Medine Vesikasını oluşturan 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 Hazreclilere 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 fidye



ödeme söz konusu idi<sup>112</sup>. Bu durum, yani İslam toplumunun kabile yapısında ilerlemesi uzunca bir süre devam etmiştir<sup>113</sup>. Bu sebeple özellikle Müslümanlardan oluşan iki gruba 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<sup>114</sup>. 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 kültleri hakim kılma eğilimine girerler<sup>115</sup>.

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<sup>116</sup> özellikle ilk dönemlerde kendisini taşıyacak, kendi içinde bütünlüğünü sağlamış ve ortak inanç ve mensekleri olan bir gruba sahip olması hayatini devam ettirmesi açısından çok önemlidir. Çünkü

<sup>112</sup> (Hamidullah, 1991: 207)

<sup>113</sup> (Lapidus, 1997: 38)

<sup>114</sup> (Weber, 1963: 395-117; Wach, 1995: 293-6; Mensching, 1994: 253-9)

<sup>115</sup> (Wach, 1995: 293)

<sup>116</sup> (bkz. Günay, 1998: 288)

ister dini içerikli olsun ister olmasın bir sosyal sistemin varlığı, kendisini meydana getiren kısımların bir bütün teşkil edecek surette birbirlerine bağlı kalmalarına, bütüncül bir yapı oluşturmasına bağlıdır. Toplumun ya da bir sosyal grubun istikrarı ve devamı bütünleşme derecesi ile yakından alakalıdır. Bu sebeple bir dine inananların asgari düzeyde bütünleşmeleri varlıklarının devamı için gereklidir.

Bütünleşme bir olma demek değildir. Bütünleşme bir özdeşim ve benzerlik konusu olmaktan çok bir yapı ve işlev konusudur. Bu sebeple sosyal bütünleşme farklılıkları önlemez fakat farklılıkları eşgüdümle ve yönlendirir<sup>117</sup>. 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 bütünleşmeler 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 olduğu kanaatindeyiz.

Ancak, ilk dönemdeki birlik ve dayanışmanın insanlık tarihine örnek olacak birçok özelliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre İslam toplumunun yapısının oluşmasına iki açıdan yaklaşılmasının gerektiği kanaatindeyiz:

<sup>117</sup> (Fichter, tsz: 204)

i) İlk olarak İslam toplumunun çekirdeğini oluşturan Muhacir ve Ensar arasındaki bütünleşmeyi 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 çalışmada 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 birçok yeniliğin toplumdaki karmaşıklık ve kaosun ertesinde geldiği sosyologların belirttiği bir gerçekliktir<sup>118</sup>. 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<sup>119</sup> 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.

<sup>118</sup> (Günay, 1998: 247)

<sup>119</sup> (örneğin, Nisa 4/13, 59)



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<sup>120</sup>. 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 Mekke'den göç edenler, Muhacirler (Haşr, 59/8), Medineli Müslümanlar ise onlara yardım eden, kol kanat verenler 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 sülâhler, kökenlere ve geçim imkanlarına sahipti. Ayrıca, Muhacirlerin o dönemin yüksek kültürüne sahip Kureyş'ten olması

<sup>120</sup> (Kandehlevi: 1990: I/350 vd.)

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 pozisyonunda olduğunu ve Ensarı öven çokça rivayetin olduğunu görürüz.<sup>121</sup> Buradan anlaşılan, Hz. Muhammed, Ensarın kendisini ikinci sınıf pozisyonunda 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<sup>122</sup>. 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.<sup>123</sup> Burada konumuz açısın-

<sup>121</sup> Bkz. Ensar ve Muhacir hakkındaki rivayetler: (Kandehlevi, 1990: I/347-361; Miras, Tecrid, X, 16-19, 1527-8).

<sup>122</sup> (Reckendorf, 1997: IV/277)

<sup>123</sup> Bu durum hem Hz. Muhammed hayatta iken, hem de Onun ölümünden sonra söz konusu olabiliyordu. Örneğin, Beni Mustalik gazvesinde Hz. Ömer'in sucusu ile bir Hazreclî arasında önemsiz bir meseleden çıkan ufak bir olay, münafıkların 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 Hz. Muhammed'e kendi kabilesini koruyor iddiasında bulunması üzerine Hz. 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 Hz. Peygamberin ölümü sonrası görülmüştür. Örneğin Sakife toplantısındaki halife seçiminde Ensar ve Muhacir sınıfı iki temel grup olarak belirmiş ve önce Ensarın adayı ön planda iken Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde'nin iradeleri ile Kureyş'ten bir

dan önemli olan nokta, İslam toplumunu oluşturan iki ayrı sınıfın o dönemde de toplumsal bir gerçeklik olarak varlığını muhafaza etmesidir. İslam toplumunun yapısının 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<sup>124</sup>. 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 ihtilaf- lar çıkmıştır. Fakat yapılan müdahaleler ile kavgalar önlenmiştir<sup>125</sup>. Ensar arasında İslam'a ilk girenler, yine Medine'de ilk zamanlar peygamber ve Muhacirlere maddi yardım yapanlar ve İslamın yayılması için yardım edenler genellikle Hazreclilerdi. Evslilerin başlangıçta peygambere çekingen davrandığı, hatta kısmen hasmane davrandığı rivayet edilmektedir<sup>126</sup>. Hz. Muhammed, kardeşleştirmeye Evs'lilerin çok azını dâhil etmiştir. Kardeşleştirmeye katılanlar genelde Hazrec'lilerdi. Akabe'de peygambere ilk biat edenler Hazrec'lilerdi. İki tane Evsli olduğu da rivayet edilmektedir<sup>127</sup>. Hazrec'liler ikinci Akabe biatına da katılıp Hz. Muhammed'in

---

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 Hz. 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).

<sup>124</sup> (Kandehlevi: 1990: I/356)

<sup>125</sup> (Algül, 1998: XI/542)

<sup>126</sup> (Reckendorf, 1997: IV/277)

<sup>127</sup> (Algül, 1986: I/541)



korunması ve Medine'ye çağrılmasına 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 (Kureyş'e) oy vermişlerdir<sup>128</sup>. Ayrıca, Evs ve Hazrec arasında zaman zaman karşılıklı övünmeler de söz konusu oluyordu<sup>129</sup>.

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 örneklerindedir. Bir toplumunun varlığını devam ettirebilmesinin unsurlarının bir bütün teşkil edecek şekilde birbirlerine bağlı kalmalarına, bütüncül yapı oluşturmasına 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

<sup>128</sup> (Reckendorf, 1997: IV/419)

<sup>129</sup> (Kandehlevi: 1990: I/347)

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.

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<sup>130</sup>.

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.<sup>131</sup> 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 gelme-

<sup>130</sup> (Fichter, tsz: 206; Günay, 1998: 312)

<sup>131</sup> (Er, 1990: III/454)

den 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.<sup>132</sup> 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 sağlamaktır.<sup>133</sup> Medine’nin ilk dönemlerine bakıldığında dini idealler yanında toplumsal düzen fikri ve beklentisi Medine’lilerde hâkim bir kanaat olarak gözüküyor. Şüphesiz bu kaos ortamı Hz. Muhammed için yeni bir fırsatı da ifade ediyordu. Toplumunu yeni fikir ve idealler doğrultusunda toparlamak için uygun bir ortam söz konusu idi.

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.<sup>134</sup> 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 önem-

<sup>132</sup> (Sarıçam, 2003: 111)

<sup>133</sup> (Watt, 1961: 59)

<sup>134</sup> (Fichter, tsz: 206)



lidir ve ileride değineceğimiz gibi Hz. Muhammed buna her zaman önem vermiştir.

Ancak sadece inançlarda ortaklık sağlayarak sağlam ve dengeli bir toplum oluşturmak m¼mk¼n değildir. O toplumu oluşturan toplumsal b¼t¼nl¼đ¼ sağlayıcı eksikliklerin değiderilmesi gereklidir. Örneğin, ortak inanç etrafında toplan-salar 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 birlikteliği-ne 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 amaç-lanan 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 gün¼birlik yardımlaşmaları kullanma yerine kardeşleştirme gibi yapısal bir entegrasyon yöntemine başvurmaya iten sebep Medi-ne’de aniden ortaya çıkan hızlı toplumsal değişim ve Mekke site devletinin ani saldırı ihtimali idi. Çünkü başta da belirtti-đimiz 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 göstermiş-ti. Böylece Medine’deki yeni oluşum arasında hem dayanışma sağlanmış hem de dışarıdan gelen saldırıya karşı geçici olma-makla birlikte acil bir b¼t¼nc¼l 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 dayanışma” 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 sahipler 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 anlama da sahiptir. Durkheim<sup>135</sup> bunu “toplumsal dayanışma tamamıyla ahlaki bir fenomendir” ifadesiyle ortaya koymuştur. Ayrıca Durkheim dinin, sosyal dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlayan temel bir faktör olduğu ve aynı zamanda dinin bizzat insanın kendisini kuşatan kolektif sosyal hayata bağımlılığının 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 konu-

---

<sup>135</sup> (1984: 2)

su değildi. Muhacirler yeni göçmen bir topluluk olarak belirgin bir eşitsiz konum içerisinde idiler.<sup>136</sup> 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 faktördür. İnsanları bir arada tutmada ortak inancın etkin rolü vardır. Bireyler ortak inanca ve aynı kutsala sahip olduklarından kendilerini birbirlerine bağlı hissederler<sup>137</sup>. 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

<sup>136</sup> Muhacirlerin Medine'de karşı karşıya kaldıkları problemler ve çözüm yolları konusunda geniş bilgi için bkz: (Hamidullah, 1986:13-14; Er, 1998: 146-168).

<sup>137</sup> (Nisbet, 1974: 175; Aron, 1989: 226)



ilkelerinden ziyade yeni bir temel üzerinde inşa etmiştir. Bu temel, bireyi esas alan ve evrensel ilkelere sahip nitelikteki 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<sup>138</sup>. Ancak, Mekke kardeşleştirme konusunda bir takım şüpheler vardır<sup>139</sup>. Böyle bir olay olsa da olmasa da İslam öncesi Arap kültüründe bu tarz sanal akrabalıkların kurulduğu bilinmektedir<sup>140</sup>. 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.

<sup>138</sup> (Watt, 1961, 11)

<sup>139</sup> (Bkz. İbn Kayyim, 1990: 1066; Umeri, 1992: 27)

<sup>140</sup> (Günaltay, 2002: 195)

### **Bir Bütünleşme Süreci Olarak Yeniden Dini Toplumsallaşma**

Bütünleşme terimi genellikle özümseme, kültürel kaynaşma, toplumsallaşma ve akkültürasyon gibi sosyal süreçleri ifade eder<sup>141</sup>. Bu anlamda bir toplumu oluşturan unsurların entegrasyonu çok boyutlu bir olgudur. Yukarıda değindiğimiz hususlar yanında toplumsallaşma olgusunun da bu bağlamda ele alınması gerekmektedir.

Toplumsallaşma bireyin, toplumun kültürünü öğrenme ve içselleştirme sürecidir<sup>142</sup>. 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.

---

<sup>141</sup> (Fichter, tsz: 200)

<sup>142</sup> (Bozkurt, 2005: 111).

içinde vuku bulan ve yetişkinleri ilgilendiren sosyalleşme-  
dir.<sup>143</sup>

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 değişme 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 uyumuna 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<sup>144</sup>. Aile kurumu toplum kültürünün yaratılması, yaşatılması ve korunması görevlerini yerine getirerek toplumun devamlılığını sağlar. Özellikle geleneksel toplumlarda aile,

<sup>143</sup> (Bozkurt, 2005: 115; Dönmezer, 1982:151)

<sup>144</sup> (Bozkurt, 2005: 123)



üretim ve tüketim faaliyetlerinin yapıldığı, psiko-sosyal ihtiyaçların yanı sıra fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarının da gideildiği bir kurumdur. Antropolojik bulgulara göre bilinen ilk aile tipi klan ailedir. Klan ailede aile ile toplum aynıdır, ailenin dışında bir sosyal hayat yoktur<sup>145</sup>. 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<sup>146</sup>. Klan kendisine ait olan birey için en kuvvetli sosyal destekti. Bireylerine hukuksal himaye bahşediyor ve güvenliğini sağlıyordu.<sup>147</sup>

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<sup>148</sup>. 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<sup>149</sup>. Hz. Muhammed dinini yaymaya başladığı zaman Araplar baba erkil aile ve totemsiz *hay* halinde bulunuyorlardı.

<sup>145</sup> (Eroğlu, 1996: 89)

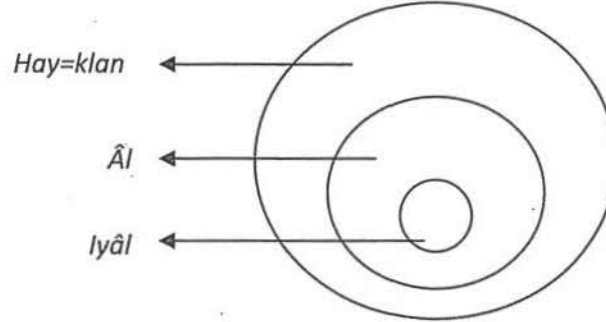
<sup>146</sup> (Dönmezer, 1982: 213)

<sup>147</sup> (Freyer, 1964: 43)

<sup>148</sup> (Bkz. Günaltay, 2002: 193-4)

<sup>149</sup> (Uğur, 1980: 16)

**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<sup>150</sup>. Ancak her halükarda ortak soy kabilenin temeli idi. Hak ve ödevler arada kan bağı olan akrabalara karşı kabul ediliyordu<sup>151</sup>. Kabile düzeni de toplumun temel esasını oluşturuyordu. Toplumsal yaşamın gelişmesiyle kan bağı olmayan kişilerin de kabileye katılımı mümkün oldu ve suni akrabalık (*şebep-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 olur-

<sup>150</sup> (Karaman, 1991: 553)

<sup>151</sup> (Mensching, 1994: 27)

lardı. Bu yöntem yanında kan bağı olmayan yabancı bir kişinin aileye veya *hay'a* katılımı *hilm* ve *mu'âhât* yoluyla olabilirdi<sup>152</sup>.

Daha önce sözleşme kültürü başlığı altında *hilm* değindiğimizden, bu konuyu tekrar etmek istemiyoruz. Ancak konumuz açısından yani aileye katılım yönüne değinmek gerekirse *hilm* ile kişi esir düştüğünde fidye veremediği zaman *hay'in* damgasıyla damgalanır ve o *halif* sıfatıyla *hayın* bireyi olurdu. *De'iy'den* farkı, onun gibi miras hakkı olmakla birlikte, öldürüldüğünde diyeti *hay* fertleri gibi tam olmazdı, diğerinin yarısı olurdu. Ayrıca *hilm* fertler arası değil *haylar* 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 *hilm* vasıtası ile bir konfederasyon ya da ittifak kurarak geçici veya sürekli olarak birleşebilirlerdi. Bu sistem bir tür güvenlik kurumu<sup>153</sup> idi. Böylelikle kabile üyelerinden veya diğer kabilelerden gelecek misillemeler engellenmeye çalışılırdı<sup>154</sup>. Bu

<sup>152</sup> (Günaltay, 2002: 195; Ateş, 1996: 380-84)

<sup>153</sup> Burada *hilm* 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. *Hilm* ve *mu'âhâtta* 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 yer geldiğinde uygulamak üzere önermiştir (Tevbe, 9/6).

<sup>154</sup> (Watt, 1961: 146)



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, *hîlf* (ittifak), *civâr-velâ* (sığınma) vb. aracılığıyla bir kabileye mensup kişiye veya bir kabile grubuna/ittifakına 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.

Genelde *mu'âhât* (kardeşleştirme), *hîlf*'in devamı bir uygulama sayılsa da Günaltay, *mu'âhâtı hîlfe* benzeyen ve kan bağı olmayan kişilerle akrabalık kurulabilen bir uygulama olarak değerlendirmektedir<sup>155</sup>. *Mu'âhat* geleneğine göre bir kişi yabancı biriyle kardeşleşirse ona hakiki kardeş gözüyle bakılır, karşılıklı olarak birbirlerinin miraslarına 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 geleneğe göre, aralarında kardeşlik/*mu'âhât* sözleşmesi 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<sup>156</sup>.

Görüldüğü gibi Hz. Muhammed zamanında, her ne kadar klan (*hây*) ve kabileler kan bağına göre işlese de, ortak nesilden gelmeyen kişilerin kabileyne bağlantısı vardı ve sayıları

<sup>155</sup> (Günaltay, 2002: 195)

<sup>156</sup> (Günaltay, 2002: 198)

hiç de az sayılmazdı<sup>157</sup>. Bazıları geçici, bazıları ise sürekli idi. Her iki grup da, özellikle sürekli bulunanlar klan/kabile üyesi ile evlilik yapıp, ister kadın ister erkek nesil çizgisine bağlı olsun, kabilenin diğer normal üyeleri gibi bir kabile insanı olmaktaydılar. Bunlar da kan bağı ile kabileye bağlı olanlar gibi korunurlardı. Burada karışık bir soy kütüğü söz konusudur. Bu durum sonraki toplumsal ilişkileri açıklayıcı niteliktedir.

Bütün bunlardan hareketle kardeşleştirme olayına baktarsak, onun geleneksel kabile ilişkilerinin (hem isim hem içerik olarak) bir yansıması olduğunu görürüz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Medine'nin ilk dönem kaos ortamında Muhacir ve Ensar gruplarının bütünleşebilmeleri için İslam öncesi uygulanan kabile dayanışmasından yararlanılmış, en önemli ve en köklü toplumsallaşma aracı olan aile kurumunun bir ögesi, yani aynı soydan olmayanları aileye/klana dahil etme mekanizması olan *hulf* ve *mu'âhât* uygulaması devreye sokulmuştur. Yeniden bir toplum inşa etmede yeni dinin öğretileri yanında eski kabile geleneğinden de yardım alınmıştır<sup>158</sup>. Başka bir deyişle bu olayda yeni din olan İslam'ın rolü yanında ondan önceki sosyo-kültürel yapının etkisi de söz konusudur.

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 bulunduğu sosyal grupların dinin taşıyıcısı olduğu, dinsel 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 merasimlere katılma yoluyla birbirlerine sıkıca kaynaşırlar. Sırf dini gruplarda ise,

<sup>157</sup> (Watt, 1961: 146)

<sup>158</sup> (Er, 1998: 161-2)

üyelerini birbirine bağlayan temel bağ dindir. Bu durum, dinin sosyal hayatta doğal topluluklar dışında ve onlardan tamamen farklı yeni bazı topluluk şekillerini yaratabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır. 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<sup>159</sup>. Şüphesiz bu iki safhalı ayırım mutlak değildir<sup>160</sup>. Bazen bir toplumda sadece birisi olabilir. Ancak belirttiğimiz gibi ikisinin birbirini takip ettiği durumlar da olabilir. Nitekim Mensching'e göre evrensel din, bireye hitap eden ve büyük şahsiyetler tarafından kurulan bir din olarak topluluk özelliği gösteren belli bir organik birliğin çözülmesi olayına dayanır.<sup>161</sup>

Bu safhalar arası geçişler şüphesiz ansızın olmaz. Doğal ve dini bağların kesiştiği veya doğal ya da dini özelliklerin tam anlamıyla söz konusu olmadığı durumlar da olabilir. Kardeşleştirme örneği böyle bir niteliğe sahip görünüyor. Burada kabile sistemine ait özellikler söz konusu olsa da sırf kabilesel bir organizasyondan 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.

<sup>159</sup> (Freyer, 1964: 39)

<sup>160</sup> (Günay, 1998: 239)

<sup>161</sup> (Mensching, 1994: 132)



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”<sup>162</sup>. 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<sup>163</sup>. 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,

<sup>162</sup> (Wach, 1995: 147)

<sup>163</sup> (Watt, 1961: 175)

doğal formların kullanılmasıdır. Değilse yeni dinin topluluk oluşturuvcu işlevi çok açık biçimde mevcuttur ve bu gücü sayesinde Mekke'de bütün zorluklara rağmen küçük de olsa bir "din kardeşliği" cemaatı oluşturulmuştur.<sup>164</sup> Bu sebeple Mekke döneminde davette esas rolü "inanç"ın, Medine de ise, bu inanç yanında esas rolü, özellikle doğuş döneminde "kabile"nin oynadığı ifade edilmektedir<sup>165</sup>.

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<sup>166</sup>. 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. Toplumun siyasi ve sosyal yapısının evrimi ve

<sup>164</sup> 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; Bayyığıt, 1994: 158; Durmuş, 2003).

<sup>165</sup> (Watt, 1961: 147; Câbirî: 1997: 99). 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 bütün 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 saldıranlardan (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 dışı 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).

<sup>166</sup> (Günay, 1998: 318)

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<sup>167</sup>. Bu sebeple Hz. Muhammed'in eski toplumdaki farklı yeni inançlara sahip bilinçli bireylerden müteşekkil yeni bir ünitenin 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<sup>168</sup>. Bu yöneticilik kabiliyeti sayesinde, Medine'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

<sup>167</sup> (Wach, 1995: 147, 154)

<sup>168</sup> (Watt, 1961: 59)



Alevilik, musahip kurumuyla bu örneği kendi iç dayanışmasını kuvvetlendirmek amacıyla kullanmaktadır. Musahiplik iki kişi ya da ailenin, kendi deyimleri ile “canı cana malı mala katacak” kardeş olmasıdır<sup>169</sup>. Musahiplik, bu iki birey ya da ailenin, sosyolojik anlamda toplumsal ve grupsal sözleşmeye dayanarak, dinsel bir ritüelin yerine getirilmesi ve dayanışma birliği kurması sağlanmaktadır<sup>170</sup>. 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.<sup>171</sup>

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 Muhacirlere hurma arazilerini paylaşma teklifi yaptıkları rivayetlerde geçmektedir<sup>172</sup>. Ancak Hz. Muhammed bu teklifi reddetmiş mülkiyetin kendilerine ait olması gerektiğini söyleyerek, birlikte çalışıp üründe, kazançta ortaklık yapmalarını salık vermiştir. Yine meşhur rivayetteki<sup>173</sup> Sa’d bn. Ebî Reb’î’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

<sup>169</sup> (Cebecioğlu, 1997: 518)

<sup>170</sup> (Cengiz, 2000: 142)

<sup>171</sup> Musahiplik kurumunun, Kardeşleştirme olayına ve Kuran’dan bazı ayetlere dayandırılması konusunda “içeriden” bir değerlendirme için bkz. (Onarlı, 1998; Kaygusuz, 2005).

<sup>172</sup> (Buhari, Kitâbu’l Mezara’at, 2172; Şibli, 1977: I/208)

<sup>173</sup> (Buhârî, Menâkıbü’l-Ensâr, 3; Nikâh, 68)

yukarıda değindiğimiz mirasta ortaklığın ise pratikte tatbiki- ne rağmen sınırlı bir etkisi vardı. Ancak, kardeşler arasındaki bağı kuvvetlendirici etkisini belirtmek gerekir. Fakat mirasın ortak kılındığına sırf bu durum yeterli bir açıklama olamaz. Sebep büyük ihtimalle eski *hily-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 anlaşılıyor. 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 incelenmiştir. Kardeşleştirme, din sosyolojisinin temel postülalarından olan din-toplum etkileşimine, yine sırf dini gruplardaki doğal bağların etkisinin devamına iyi bir örnektir. Bir dinin oluşu-

mu 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.

Evensel 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 öğesi olan *hifl* ve *mu’âhât* mekanizması devreye sokulmuştur. Böylelikle, yeni toplumun üyelerinin, manipüle olmadan ve bir iç çatışmaya meydan vermeden birlik içerisinde yaşamaları 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 çözülmelerin 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 bölge-



sel 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.

Hz. Muhammed Medine'deki yeni toplumu parçalı bir sosyal yapı içerisinde çıkarılmıştır. 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 Hz. Muhammed toplumsal yapının devamı açısından ölene dek gözetmek durumunda kalmış, ana toplumsal yapıyı bu iki unsur üzerine kurmuştur. Ayrıca bu toplumsallaşma sürecinde, Hz. 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 tartışmalara<sup>174</sup> katkı sağlayabilir kanaatindeyiz. Ancak bu, ileriki çalışmaların konusudur.

---

<sup>174</sup> Bu konudaki tartışmalar için bkz: (Weber, 1969: 51, 262; Turner, 1974: 234-5; Turner, 1991: 53).