

SOSYAL BİLİMLERDE VE İSLAM'DA DİN ANLAYIŞI

İzzet ER*

GİRİŞ

Tabiî yapısı icabı medeni olan insan, toplu yaşama alışkanlığına sahiptir. Hiçbir fert maddi ve manevi ihtiyaçlarını yalnız başına temin edemediği gibi, insanî karakterini kazanabilmesi için de bir cemiyete muhtaçtır. İnsanın ruhi hayat ve saadeti kadar, maddî refah ve huzuru da, teneffüs ettiği hava kadar, etrafını çevreleyen sosyal yapıdan kaynaklanır. İnsan, bu sosyal yapı içinde beşeri karakterini kazanmaya çalışırken ona ve onun içinde yer alan kendisi gibi daha başka kişilere karşı vazifelerinin yanında bir takım haklara da sahiptir¹. Yaşadığımız cemiyetin devamı ve refahı için bu zaruridir. Binaenaleyh, sosyal hayatı tanzim eden bir takım kanun, yönetmelik vs. prensiplerin hepsi, fertlerin cemiyete, cemiyetin fertlere karşı vazifelerinden ve mukabil haklarından bahseder. Herkesin vazifesini bilip hakkına razı olması ve yerine getirmesi, kişide bunların toplum için son derece hayati önem taşıdığına dair sağlam ve kati bir inancın olmasına bağlıdır. Bir başka ifade ile vazife ve hakkın kudsiyetine inanılması icab eder. Çünkü insan, çoğu kere nefsanî (egoist) arzu ve düşüncelerin esiri olarak şahsi menfaatinden başkasını dikkate almayabilir. İşte bu noktada din, sunmuş olduğu itikadî, ahlakî, hukukî, iktisadî vb. hüküm ve değerlerle², onların tesiri altında gelişen örf ve adetler³ vasıtasıyla insanda vazife ve hakkın kudsiyeti fikrini uyandıracak, kendi aleyhine de olsa, kalpten gelen samimi bir duygu ile bunlara riayeti sağlayan manevi bir "iç kuvvet" ve saik olacaktır⁴.

* Prof. Dr.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi.

¹ Lundberg ve ark., Sosyoloji, I, Çev: Özer Ozankaya, Ank. 1970, s. 5.

² Hans Freyer, İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çev: Tahir Çağatay, Ank. 1977, s. 190 vd.; A. Kurtkan, Sosyolojik Açından Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, İst. 1977, s. 111; E. Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İst. 1977, s. 52, 177.

³ Kurtkan, a.g.e., aynı yer.

⁴ Kurtkan, a.g.e., aynı yer; A.H.Akseki, İslam, İst. 1966, s. 75.

İnsan hayatında, giderek cemiyet hayatında, toplumsal yapılarda, sosyal müessese ve münasebetlerde varlığı hissedilen din⁵, öteden beri çeşitli ülkelerde bilim adamları, özellikle sosyal bilimciler tarafından ele alınmıştır. Sözü edilen bilim adamlarından bazıları, incelemelere istinaden din, din-toplum ilişkileri hakkında bir takım genel değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Ancak din, din-toplum ilişkileri hakkında ortaya konan değerlendirmeler bütün toplumların sosyal realiteleriyle uyuşmamış, aynı bilim adamlarının içinde yetiştikleri ve inceleme konusu yaptıkları toplumların dışındakilere mensup kimselerin anlayışlarını yansıtıcı özellikler göstermemiştir⁶. Hatta aynı toplum içinde yetişmiş iki bilim adamının (Weber ve Marx gibi) değerlendirmeleri arasında bile çok büyük farklılaşmalar görülmüştür. Her ne kadar bazı sosyal bilimciler işin başında böyle bir şey yapmayı erteleseler bile, söz konusu farklılaşmalar, bizi "Din Nedir?" sorusunun cevabını aramaya sevk etmiştir.

SOSYAL BİLİMLERDE DİN

Dinin ne olduğunu ortaya koymanın pek çok güçlükleri vardır. Bilindiği gibi, bir değil, birçok din vardır ve bu sebeple din bilimleri çerçevesinde bugüne kadar, hem "efradını cami, ağyarını mani", hem de herkesçe benimsenebilir bir tarif yapmak mümkün olmamıştır. "Din" kelimesi, bir yahudi, bir budist vb. zihninde aynı imajı uyandırmış da değildir. Hatta bazı ortak özelliklere sahip olmasına rağmen bir müslüman ve hıristiyanın "din"den anladıkları da önemli ölçüde birbirinden farklı olabilmektedir. Birincisi için Rasulullahın getirdikleri, hiçbir yanını dışarıda bırakmamak kaydıyla hayatın bütününe kuşatırken, ikincisi için "daha işin başında Sezar'ın hakkını Sezar'a vererek" hayatın önemli bölümünden elini eteğini çekmiş, mesajları "hayatın küçük bir bölümüne inhisar" etmiştir⁷. Bu noktada din tariflerinden önce, tarifi tanımakta fayda vardır.

Bilindiği gibi, tarif, herhangi bir kelimeye, onu veya işaret ettiği objeyi diğerlerinden ayırmak için bir takım özellikler verme işlemidir⁸. Birbirinden çok farklı olayların bulunduğu bir dünyada inceleme yapmak

⁵ Lundberg ve ark., Sosyoloji, II/137.

⁶ M.S. Aydın, Beşeri İlimler ve Ahlaki Değerler, Diyanet Dergisi, c. XXI, Sayı: 3, Ank. 1985, s. 42; Abdullah Draz, Allah İnancı ve Din, Çev: Bekir Karlığa, Bir Yay., İst. ts, s. 44; İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, Islamic Sociology, Cambridge 1985, s. 13-17; M.Halil Ömer, Nahve İlimin İctimaiyyin Arabiyyin, Bağdat 1984, s. 326.

⁷ M.S.Aydın, Din Felsefesi, İstanbul, 1992, s. 5-6; W.M.Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, Çev: M.S. Aydın, Ank. 1982, s. 21; M. Hamidullah, İslam Peygamberi I-II, Çev. M. Sait Mutlu, Salih Tuğ, İst. 1966, 1969, II/157; H. Freyer, Din Sosyolojisi, Çev: Turgut Kalpsuz, Ank. 1964, s. 75; Ş. Mardin, Din ve İdeoloji, İst. 1983, s. 320.

⁸ H. Martin, The Logic and Rhetoric of Exposition, s. 9-36'dan naklen Recep Yaparel, Dinin Tarifi Mümkün mü? Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, c.IV, İzmir 1987, s. 403.

durumunda olan bilim adamı, bu hadiselerin hangisinin kendi alanı dahil, hangilerinin hariç olduğunu tespit etmek için bazı kriterler seçer ve onlara göre hareket etme zarureti duyar. İhtiyaç duyulan kriterlerin belirlenmesi işi, bir anlamda "tarif işlemi"dir. Sonuçta tarif, hadiseler denizinde araştırmacının pusulasıdır; pusulasız hedefe varmak oldukça güçtür. Buna göre, "Tarifler bir dereceye kadar ihtiyaridir; araştırmanın yürütülmesinde kullanılan vasıtalar"dır."⁹

Bugüne kadar iki türlü tarif yapılmıştır: Hakikî (réel), ismi (nominal). Din sosyolojisinde ise, substantive (esasi) ve fonksiyonel tariflerden söz edilir¹⁰. İzutsu da bu konuda daha semantik açıdan esasî ve izafî tasnifini tercih eder¹¹. Bu tasniflerde ifadeler değişse de, herkesin aynı maksada doğru yöneldiği söylenebilir. Biz ilk tasnifi esas alarak açıklamalarımıza devam edelim.

Hakiki tarifler, tarif edilen objenin mahiyetiyle, nominal tarifler kelimelerin ifade ettikleri anlamlarla ilgilidir. Bu bakımdan hakiki tanımlar, objelerin mahiyetlerini açıklamayı gaye edindiklerinden keyfi olmayıp tarif edilenin tabiatına, esasına bağlıdır. Yani tarifi yapan ona istediği gibi anlam veremez, tanımlanacak objenin yapısına uymak zorundadır. Nominal tariflerde ise durum aksidir, hale, zamana ve tarifi yapanın kişiliğine göre keyfidir, izafidir. Yukarda zikredilen tariflerdeki ihtiyarilik de, işte buradan kaynaklanmaktadır¹².

Din problemi bahis konusu olunca, pek çok kavramda ortak bir anlam birliği sağlayabilen insan, niçin aynı başarıya ulaşamıyor? Problem, tarif edende mi, tarif edilen dinde mi? Hakikaten din, insanın tamamıyla görebileceği bir şey olmadığı için mi, yoksa kendisini çok farklı şekillerde ortaya koyduğu için mi tarifinde zorlanılmaktadır? Veya tarifin ortaya atıldığı zamanın sosyo-kültürel yapısı mı değişik görüşlerin meydana gelmesine vesile olmaktadır?¹³ Bu faktörlerin her birinin belirli ölçülerde de olsa, tarifleri etkilemeleri söz konusudur. Aşağıda bazı tarifleri sunarken bu hususları görmek kabil olacaktır.

Her ne kadar üzerinde ittifak sağlanmasa da, bazı tariflerin yapıldığı bilinmektedir. Batı dünyasında daha çok nominal tarifler ağırlıktadır; reel tarifler çok azdır. Önce reel olanları görmekte yarar vardır kanaatindeyim.

Reel tariflerin genellikle "din (religion)" kelimesinin menşei (etimolojisi)nden hareketle yapıldığı görülür. Böylesi yaklaşımlara göre,

⁹ J.M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, s. 4'den naklen R. Yaparel, a.g.m., s. 404.

¹⁰ P. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev: Ali Coşkun, İst. 1993, s. 91.

¹¹ T. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev: Süleyman Ateş, Kevser Yay. Ank. ts. s. 21.

¹² Bkz. H. Martin a.g.e.e, s. 10'den naklen R. Yaparel, a.g.m., s. 404; N. Öner, *Klasik Mantık*, Ank. 1974, s. 35-36.

¹³ Krş.: R. Yaparel, *Dinin Tarifi Mümkün mü?*, s. 403-405.

religion-din, gizli tutmak veya sıkıca sarmak, tereddüt etmek anlamına gelen "religare"den türetilmiştir. Leetantius ise, aynı kökten religion-din kelimesini türetmekle beraber bağlanma, yani tanrıya tutunma ve gönülden bağlanma karşılığında kullanmıştır. Ünlü hatip Çiçero, onu tekrar tekrar okumak, titizlikle tekrarlamak manasına olan "relegere" kökünden türetmeye çalışmıştır¹⁴. Rhys Davids ise, "kanuna" bağlılık, kılı kırk yaracak tarzda vicdanlı bir düşünce şekli anlamına gelecek şekilde "lex"e dayandırarak religion kelimesini türetmeye yeltenmiştir. Bu son şekle göre, din, ilk dönemlerdeki gibi kanun, yasama anlamında değil, örf adet, yerleşmiş, kabul görmüş örnek manasında tanrıya yönelik bir saygıyı ima ve ihtiva eden şeylerin yerleşik düzenine duyulan bir vazife duygusunun karşılığıdır. Smithe'e göre de religion-din, Latince "religio"dan türetilmiştir. "Bir kişinin, herhangi bir şeyin kendisi için religio olduğunu söylemesi, o şeyin kişi için yapıp yapılmaması konusunda ağır bir yük yüklenmesi" demektir¹⁵.

Şimdi Nominal bazı tariflere geçebiliriz. Şöyle ki:

"Din, akla ve duyguya karşı olmakla beraber onlardan bağımsız olup değişik görüntü ve isimler altında insana sonsuz kavrama ve idrak etme kabiliyeti kazandıran bir melekedir" (Max Müller).

"Bir düşünce tarzı olarak din, yaratılanlar vasıtasıyla Yaratanın görünmeyen yönlerinin idrak edilmesidir"(F.B. Jevons)

"Dinin aslı mutlak bir bağımlılık hissinden kaynaklanmaktadır." (F. Schleiermacher).

"Din, varlıkların sergiledikleri nizamın önemine ve tesirine karşı gösterilen tedrici uyanıştır." (G.M. Stratton)

"Din, bütün vazifelerimizde ilahi emri bilip tanımamızdır" (E. Kant).

"Din, kendisiyle kutsal bir kozmosun inşa edildiği beşeri bir girişim ve iki adımdan oluşan bir meşrulaştırma sürecidir." (Berger).*

Leuba'nın kitabında (A psychological Study of Religion, s. 339-360), akla, duyguya, fonksiyona (ilgili objenin gördüğü işe) ağırlık verenler diye üç sınıfta topladığı 48 tarifte olduğu gibi bazı tariflerde, genel olarak bakıldığında dinin bilgi veren (kognitif) bir şey olduğu hakkında iddialar ağırlık kazanır; konunun psikolojik cephesi ihmal edilir. Bazılarında ise, kognitif yanı dışlanacak şekilde, ahlak ve duygu yönü ön plana çıkarılır. Bir kısmında da din, ya tanrı kavramından tamamen soyutlanmış toplumsal bir kurum olarak, ya da akılla izahi pek mümkün olmayan "tasavvuru imkansızın idraki ve ifadesi" şeklinde takdim edilir. Bazılarına göre, din, kültürün sadece bir kısmını oluşturur. Bir psikolog için din, çoğu defa

¹⁴ André Laland, Vocabulaire Technique et Critique la Philosophie, Paris 1983, s. 915-918.

¹⁵ Bkz.: R. Yaparel, a.g.m., s. 407.

* P. Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, s. 16.

yaşanan bir tecrübe, bir sosyolog için dayanışma ve kaynaşma fonksiyonu olan sosyal bir olay, bir başkası için metafizik ve irrasyonel bir alemi tasavvur ve onunla ilişkidir. Kimileri için esrarengiz bir güce karşı görev düşüncesiyle yapılması gereken pratiklerdir.

Çok daha genel bir açıdan bakılırsa, sözü edilen tariflerin hemen hemen hepsi insan merkezli-homocentrik'tir. Yani din, insanın, kutsalı kavramasıdır, idrak etmesidir, tecrübesidir, tanınmasıdır, duymasıdır, manevi uyanışıdır, çabasıdır, düşüncesidir, arzudur, iştiağıdır, ihtiyacıdır, davranışıdır, esrarengiz bir güce yönelmesidir, tapmasıdır, inancıdır, tavrıdır, onunla ilişkisidir. Rasyonalitesi olan insanın duyuş, inanış ve hareketleridir. Şematize edilecek olursa, şöyle bir şekilde karşılaşırlar:

DİN ⇒ İNSANIN ⇒ kutsalı kavrama, idrak, tecrübe, tanıma ve duymasıdır.

DİN ⇒ İNSANIN ⇒ manevi uyanışı, çabası, düşüncesi, arzusu, iştiağı, ihtiyacı ve davranışı

DİN ⇒ İNSANIN ⇒ esrarengiz bir güce yönelmesi, tapması, inanması, tavrı, onunla ilişkisidir.

Bu şekilden hareketle, çok rahat bir şekilde dinin muhatabı insan olduğu için böyle bir şema ortaya çıkarılabilmıştır denebilir. Belki bu doğru da olabilir. Ama bir doğru daha var ki, o da eski Yunan felsefi geleneğine sahip, Rönesans, reform, aydınlanma ve 1789 Fransa ihtilali dönemlerini geçirmiş, her şeyin onun tasdikıyla vücut bulduğu bir anlayışı temsil eden kilisenin tahakkümünden kurtulmuş bir ortamda, toplumda mezkur tariflerin yapılmış olduğunu düşünürsek, durum biraz daha farklılaşacaktır. Dikkat edilirse, burada, söz konusu tariflerdeki din anlayışında tanrının bir dahli, müdahalesi yoktur, hep insanın şu veya bu tarz bir takım fiilleri, bilgisi ve tecrübesi dindir. Bu, ister istemez en güçlü dönemini XVII ve XVIII. asırlarda idrak eden, her şeyi akılla bilebilen ve aleme müdahale etmeyen, köşesine çekilmiş veya emekli olmuş bir deist-rasyonalist (akılcı) anlayışı hatıra getirmektedir. Hakikaten bu dönem, kilise ile bilimin arasının açıldığı, din adamlarının tanrı ve din adına bilimsel faaliyetlere müdahalelerinin arttığı, buna karşılık tabiatla ilgili taze bilgilere, genel-geçer sonuçlara ulaşan batılı bilginlerin tanrıya ve dini inançlara başvurmadan alemi ve her şeyi açıklayabildiklerine kani oldukları bir dönemdir. Yine bu dönem, çok ileri gidilerek akıl, "Tanrının var olduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır; dolayısıyla vahye gerek yoktur" düşüncelerinin hem deistlerde, hem de tabii din anlayışını savunanlarda kendini gösterdiği bir dönemdir. Ki deist anlayış, Aristoteles'e kadar indirilebilen aleme müdahale etmeyen bir uluhiyet telakkisine sahiptir. Bilindiği gibi, Aristoteles'in tanrısı, alemin yaratıcısı değil, ilk muharrikidir. Yine deist anlayış akla ve bilime gösterilen büyük bir güvene de sahiptir. Yaratma olmayınca, akıl ve bilim her şeyi açıklayabildiğine göre, aleme, insanlara ve onların faaliyetlerine karışan, yönlendiren "müdahaleci" bir uluhiyet anlayışına, kendisi, alemdeki olaylar ve beşeri faaliyetler hakkında insana bir takım bilgiler kazandıracak ilahi

bilgiye, vahye de ihtiyaç duyulmaması gayet normaldir¹⁶. Kısacası tanrı bir deus otiosus (atıl tanrı) haline getirilmişti. Bu tanrının kural koyuculuğu da yoktur; aleme hükmetmede, toplumların sosyal sistemlerini düzenlemede, insanlar, rasyonalitesi ve bilimiyle daha mahirdir. Halbuki bu husus bütün düşünce sistemlerinde ve özellikle dinlerde çok nazik bir noktadır¹⁷. Dinlerin sosyal hayatla ilişkilerinin tanrı anlayışlarıyla sıkı irtibatı vardır. Şayet bir toplumda tapılan yüce varlığın kainatı yaratıp bir köşeye çekildiğine, sosyal hayatın problemleriyle ilgilenmediğine, ilgilenmemesi gerektiğine inanılıyorsa, orada dinin sosyal hayatta fazla bir etkinliğinin olmasını beklememek gerekir; burada din, genelde hep vicdan işi olarak telakki edilebilir, dinden müstağni, hatta ona muhalif bir sosyal hayat kurulabilir. Yine bir toplumda, Allah'ın her şeyi yarattığı gibi, insanların sosyal hayatı ile de ilgilendiğine, prensipler koyduğuna inanılıyorsa, orada din, gerçekten sosyal hayatla içiçedir, ondan ayrılmaz; seküler anlayışla dini sosyal hayattan uzaklaştırma, atma denemeleri beklenen sonucu vermez, toplumda bu konuda problemler sürüp gider. Ve yine bu toplumlarda kişilerin iç ve dış dünyasına hakim unsurlar arasında farklılaşma olacağı için çift şahsiyetli insanların artma ihtimali vardır. Ayrıca, aynı toplumlar sosyal entegrasyonlarını sağlamada da güçlük çekeceklerdir.

Özetle belirtmek gerekirse, batıların din anlayışındaki religion kelimesinin filolojik yapısında tanrının kural koyuculuğu yok denecek kadar azdır. Buna yok demek daha doğru olabilir. Alemi ve toplumu düzenlemede bilim ve rasyonel anlayış sayesinde insanın kendisine son derece güveni vardır; başkasının bilgisine ihtiyacı yoktur. Tanrı aşkın bir konumda olup insanın kendisi için yapacağı bazı hizmetleri bekler. Dolayısıyla insan hem bilginin kaynağı, hem de konusudur. Din de, malum insan merkezli-homocentric anlayışın ürünüdür ki, söz konusu bu yaklaşım, bilginin kaynağında sadece aklı, duyu organlarını ve doğru haberi gören bir epistemolojik düşüncenin yansımasıdır denilebilir. Bu bakımdan batıda, toplumsal problemlerin çözümünde, belirli zamandan sonra -1789 ihtilalinden sonra denebilir- sosyal bilimler, sosyal bilim uzmanlarınca pek tasvib edilmemesine rağmen kural koymaya, toplumu düzenlemeye yönelmişlerdir demek mümkündür.

İSLAMDA DİN ANLAYIŞI

Batıda kullanılan "religion" kelimesinin İslam toplumlarındaki "din" in tam karşılığı olup olmadığı tartışılmaktadır. M. Watt'a göre bu iki kelime eş anlamlıdır ama "bir müslüman için, hayatın her yönünü içine aldığı halde,

¹⁶ M.S. Aydın, Din Felsefesi, s. 173-176.

¹⁷ İsmail Raci Faruki, Tevhid, Çev: Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İst. 1995, s. 13.

sıradan bir Avrupalı hıristiyan için religion, hayatın ancak küçük bir bölümünü içine almaktadır"¹⁸.

Dinleri çeşitli yönlerden ele alanların makul ve güvenilir tesbitlerde bulunmaları, herşeyden önce bütün dinleri birleştiren ortak özellikler üzerinde durmalarına ve topluca ihtiva ettikleri müşterek noktaların belirlenmesine bağlıdır. İslamiyetin, Hıristiyanlığın, Mecusiliğin, Budizmin, putperestliğin ve diğer dinlerin her ne kadar birbirlerinden kaynak, mahiyet, gaye ve değerler yönünden farklılıkları varsa da, hepsi ortak bir isimde, "din" de birleşmektedirler¹⁹.

İslam toplumlarında din kelimesinden ne anlaşıldığını ortaya koymak maksadıyla dinin semantik ve filolojik tahlilinin ışık tutucu olacağı kanaatindeyiz.

İddia edilenlerin²⁰ aksine, din arapça asıllı bir kelimedir. "Dane", "dane li" ve "dane bi" gibi farklı türevlerinin olması, dinin değişik yönlerinin ortaya konulmasını kolaylaştırmaktadır. İdare etmek, zaptetmek, kudretle yönetmek, hesaba çekip hüküm vermek manalarına gelen bir masdara kök olan birinci kelimeye göre din, hükümrancılık ve mülkiyet demektir. İslami literatürdeki "deyyan" kelimesi de yine aynı kökün türevi olup "hükümü geçerli olan" anlamındadır.

"İtaat etme", "boyun eğme", "teslim olma" manasındaki ikinci şekle göre ise din, "itaat etmek", "boyun eğmek", "ibadet etmek", "kul olmak" ve "korkmak" demektir. Ed-Dinü li'l-lah-Din Allah içindir cümlecisi ile kastedilen "Allah'a boyun eğilir, itaat edilir, ibadet edilir, kul olunur" anlamındadır.

Üçüncü şekle göre de din, kişinin benimsediği, bağlandığı, uyduğu teorik ve pratik yola, usule, adete isim olmuştur. Ki, "din ve mezhep edindi, inandı, benimsedi, adet, kanun edindi" manasına gelen kökten türemiştir²¹.

İslam öncesi, dinin "adet ve huy, karşılık vermek ve ta'at" olmak üzere üç kök manasından söz eden İzutsu, özellikle tâ'at anlamına çok vurgu yapar. Ona göre, "din, kelimesinin bu itaat manası, ortada görülmeyen, fakat sahne arkasında kahir bir güce sahip birinin bulunduğu fikrini de" bünyesinde taşır²². Fakat bu fikir "dane" nin harf-i cersiz kullanımında esasen mevcuttur.

¹⁸ M. Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 21.

¹⁹ Kur'an, III/19, 83, 85; IX/33; XLII/22; CVIII/1; LIX/6. Ayrıca Bkz. M. A. Draz, Din ve Allah İnancı, s. 33.

²⁰ D.B. Macdonald, "Din", İA, III/590.

²¹ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Beyrut, ts. XIII/169-171; M.H.Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Ank. 1979, I/1061-1062, VI/4428, VIII/5641; G. Tümer, "Din", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İst. 1994, IX/312-320.

²² T. İzutsu, a.g.e., s. 212.

Bir başka yaklaşımla her üç kullanım dikkate alındığında din, iki taraf arasında birinin hakimiyetine, otoritesine ve kahir gücüne, diğerinin kahir güce boyun eğmiş itaatkar davranışına dayalı karşılıklı bir ilişkidir; aynı kelime iki taraftan biri için kullanıldığında emir ve hakimiyet, otorite, güç, diğer taraf için bağlılık, boyun eğme ve itaat, iki taraf için ilişkiler göz önüne alınarak kullanıldığında ise, bu ilişkileri düzenleyen emir ve düsturlardır²³. Bunu şöyle şematize etmek kabil olabilir:

DİN

Kahir, otorite sahibi, koruyucu yüce varlık	İtaat ve teslimiyet esasları	İtaatkar varlık
---	------------------------------	-----------------

Bu açıklamalardan, bir dinde otorite sahibi bir güç, buna itaat eden, ona göre daha az güçlü bir varlık ve ikincinin nasıl saygı duymasını, boyun eğmesini belirleyen teslimiyet prensipleri gibi ana özellikleri tesbit etmek mümkündür.

Öyleyse, dinleri birleştiren, bütün dinlerde bulunması gereken ortak özelliklerden birincisi yüce bir otoriteye dayanmış olmaktır²⁴. Durkheim her ne kadar dinin uluhiyet fikrinden müstağni olmasını teklif ediyorsa da²⁵, totemizmdeki "mana"nın kudsiyetini nereden aldığını, niçin böyle bir şeye ihtiyaç duyulduğunu izah edememiştir. Üstelik tanrısız dinler olarak gösterdiği Budizm, Şinizm, Konfüçyanizm gibi dinlerin gerçek durumları da onu doğrulamamıştır.

Sözü edilen ortak özellik putperestlikte de mevcut olmasına rağmen İslam düşüncesinin Cahili tanrı anlayışını reddettiği bilinmektedir. İslam toplumlarındaki sosyal meseleleri daha iyi kavrayabilmek için önce cahili tanrı anlayışını, bilahare İslamın uluhiyet telakkisini açıklamak gerekmektedir.

Gerek arap edebiyatının, gerek Kur'an'ın beyanına göre, araplarda Allah inancı mevcuttu. Edebiyatı bir tarafa bırakıp Kur'an'ı dikkate alırsak söz konusu inancın şu yapısal özelliklerini görebiliriz:

Cahiliye dönemi anlayışında Allah,

1) Dünyanın yaratıcısıdır²⁶,

2) Yağmuru yağdırandır, daha genel olarak yeryüzündeki herşeye hayat verendir²⁷.

²³ M.A.Draz, a.g.e., s. 36-38.

²⁴ B. Topaloğlu, "Allah" Mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İst. 1989, II/471.

²⁵ E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1968, s. 40-49.

²⁶ Kur'an, XXIII/84-85, 88-89, XXIX/61, XXXI/25.

²⁷ Kur'an, XXIX/ 63, , XXXIX/38.

- 3) Yemin törenlerine başkanlık eder²⁸,
- 4) Hayatın sıkıntılı ve tehlikeli dönemlerinde kendisine sığınılır (Geçici denebilecek bir monoteizm objesi, yardım istenecek tek varlık)²⁹,
- 5) Ka'be'nin rabbidir³⁰.

Ayrıca her kabilenin taş, ağaç veya başka şeylerden yaptıkları müstakil adı olan kendi ilahları da vardı. İlah denilince her kabile kendi tanrısını anlardı. Bunlar yukarıdaki özelliklere sahip üstün ilah Allah'ın yanında kendilerine yardımcı olacak ilahlardı (şüreka)³¹. Aynı maksatla onlara ibadet ederler, övgüler dizerler, şükranlarını sunarlardı.

Görüleceği üzere, cahiliye düşünce sisteminde Allah, üstün varlıkların başında olmakla beraber diğer tanrılara (şüreka) karşı değildi, Ayrıca o, arapların kabile hayatlarına ilişkin diğer önemli alanlara, mesela Allah'la, dinle ilgili olmayan kişisel ve toplumsal hayat geleneklerini yansıtan alanlara oranla az bir yer işgal ederdi³². Bir başka deyişle o alanlarda baş köşe insana aitti; Onun karşısında durabilecek hiçbir güç yoktu. Bu bakımdan cahiliye arabının dünya görüşü insan merkezli-homocentric'ti³³. Orada Allah, Yunan tanrıları gibi, kendi ihtişamı ve yeterliği içinde, insandan uzak duran, onun hareketlerine karışmayan bir deus otiosus (atıl tanrı) idi³⁴. Batıda hakim din anlayışında da homocentric ve deus otiosus özelliğinin varlığına daha önce işaret edilmişti.

İslam böyle bir uluhiyet anlayışını kabul etmez, ona göre, Allah, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda var denmeğe layık tek gerçek varlıktır; kendisine denk olabilecek hiçbir şey yoktur. Ontolojik bakımdan da durum aynıdır; varlık dünyasının merkezinde hep Allah vardır; insan da dahil bütün varlıklar hep O'nun yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadır, bu yönden O'na eş olabilecek başka bir şey yoktur³⁵. Yerde ve gökte ne varsa hep O'nundur.

Bu varlık dünyasında Allah'la insanın dört çeşit ilişkisi vardır: Birincisi yukarda biraz sözünü ettiğimiz ve yaratan-yaratılan ilişkisi denebilecek en yüksek kemal sahibi Allah ile varlığını Allah'a borçlu, varlık dünyasının temsilcisi insanın ontolojik ilişkisi; ikincisi sözlü (yukardan

²⁸ Kur'an, V/53, VI/109, XVI/38, XXIV/53, XXXV/42.

²⁹ Kur'an, VI/10-41, X/22, XXV/18, XXIX/65, XXXIV/52, XXXI/32.

³⁰ Kur'an, CVI/3. Ayrıca bkz.; B. Topaloğlu, a.g.m., II/471-473; T. İzutsu, a.g.e., s. 95; M. Çağrıci, "Arap" Mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İst. 1991, III/317.

³¹ Kur'an, X/18, XXXIX/3. Ayrıca bkz.: B. Topaloğlu, a.g.m., II/473; M. Çağrıci, a.g.m., III/317.

³² T. İzutsu, a.g.e., s. 41.

³³ T. İzutsu, a.g.e., s. 70.

³⁴ I. Faruki, a.g.e., s. 42.

³⁵ T. İzutsu, a.g.e., s. 69.

aşağıya - vahiy) veya sözsüz (aşağıdan yukarıya dua ve ibadet) haberleşme ilişkisi; üçüncüsü Rab-kul ilişkisidir. Rab-kul ilişkisi kendisinin Rab olması sebebiyle Allah'ın mutlak izzet, celal, kudret, kemal vs. sahibi olmasını gerektirdiği gibi, kul olması dolayısıyla insanın mütevazi, itaatkar ve kuldan istenen diğer özelliklere sahip olmasını gerektirir. Dördüncü ilişki ise, ahlakidir. Allah'ın sonsuz nimetleri karşısında şükür ve takvayı gerektirir.

Hakikaten Allah'la insan arasında kurulan bu ilişkiler, insanlar arasında söz konusu ilişkileri tanıyıp onları yaşayan ve varlık prensibi olarak seçen bir toplum vücuda getirir. O toplum insanları önce, ontolojik bakımdan Allah'ı kendilerinin yaratıcısı olarak tanır, en büyük nimet olan varlığını, hayatını O'nun ihsan ettiğini, kaderini O'nun belirlediğini bilir. Haberleşme ilişkisiyle, can-ü gönülden Allâh'ın emirlerine boyun eğmek, kurtuluşa ermek için O'nun gösterdiği yolda gitmek gerektiğinin şuurundadır. Üçüncü ilişkiyle, cahiliye devrindeki gibi Allah'a odaklanmamış her türlü inanç ve geleneklerden tamamıyla sıyrılıp O'na kulluğa yaraşır biçimde, kulluğun gerektirdiği tarzda tam bir teslimiyetle hareket etmek ve boyun eğmek icab ettiğini anlar ve gereğini yapar. Ahlaki münasebetle de, Allah'ın nimetlerine karşı şükretmesini, nankörlüğü halinde gazabından gereği gibi korkmanın şuuruna erer³⁶.

Bu topluma katılmanın adı "İslam, Müslüman olmak" tır. Arapça'da bu "esleme" ile anlatılır. Zaten "bir insanın Müslüman oluşu, birçok şeyi ifade eder" , ama bizim özel bakış açımızdan bu, herşeyden önce bencillikten, kendi gücüne güvenmekten vazgeçip alçak gönüllü, halim selim bir kul olarak efendisi Allah'ın huzurunda durmak demektir. Aşağıdaki şemada B (İslam) yi,

ESLEME

A (Cahiliye)

B (İslam)

(Şema T. Izutsu'dan alınmıştır)

A (Cahiliye)'dan ayıran temel özellik bu kulluktur. "Hayatın A kısmı bu teslimiyet ve tevazuya aykırı düşer, insanı Allah'a teslim olmaktan alıkoyan özellikleri (hamiyyete'l-cahiliyye) gösterir. İnsanın kendi gücüne güvenmesi, kendini yeterli ve müstağni görmesi, sınırsız benlik (egocentrism), mutlak bir serbestiyet; insani olsun, ilahi olsun, hiçbir otorite karşısında eğilmeme, hulasa kulluğa aykırı düşen her şey A kısmında vardır. Tarihi bakımdan da bu, İslam'dan önceki Arap düşüncesinin en belirgin

³⁶ T. Izutsu, a.g.e., s. 70-72, 88.

vasıflarından biri idi³⁷. Cahiliye yani A insanının görüşüne göre, hiç kimse kendisinden sınırsız bir teslimiyet ve tevazu istemeğe yetkili değildir; o kendi kendinin rabbidir; tevazu ve teslimiyet kime karşı olursa olsun, ona göre hür doğmuş arabı köleleştirmekten başka bir şey değildir³⁸, homocentric karakterinin, hakimiyetinin, kendi kendine yeten iradesinin kaybedilmesidir. Cahiliye arabı işte bunun için İslam'a karşı çıkmıştır. Her şeyin merkezinde Allah'ın yer aldığı theocentric anlayışa, İslam anlayışına karşı çıkmıştır. Halbuki cahiliye döneminde Allah kişisel ve toplumsal hayatın sadece özel bir alanında yer alırdı. "Kur'an'ın dünya görüşünde Allah kavramı üzerine kurulan ve onun etrafında sıralanan bir kavram insicamı vardır" yeni sistemde bütün (ferdi ve toplumsal) alanlar ve anahtar terimler bu merkezin, bu odak kelimenin nüfuzu altındadır. Hiçbir şey, bunun etkisinden kurtulamaz. Yalnız din ve imanla ilgili kavramlar değil, bütün moral kavramlar, hatta evlenme, boşanma, miras, ticareti ilgilendiren senetler, borçlar, faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamıyla dünya hayatıyla ilgili şeyler de bu düşünce ile yakından alakadardır³⁹. Bir başka deyişle "Allah, Yunan felsefesindeki Allah gibi kendi ihtişamı ve yeterliği içinde bulunan, insandan uzak duran, insanın hareketlerine karışmayan bir varlık değil, aksine insanın işlerine çok karışan"⁴⁰ kural koyan bir varlıktır. Binaenaleyh İslam ulemasının din tarifi, hemen hemen bütün İslami bilimlerde "Dünyada ve ahirette insanların huzur ve saadetlerini sağlamak gayesiyle Allah tarafından kulu ve rasulü Muhammed vasıtasıyla bildirilen emir ve düsturlardır" şeklinde olmuştur. Ki bu tarifte faal, ne yaptığını bilen, hakim, otoriter, yarattığı kulların huzur ve saadeti için prensipler, esaslar koyan ve bunu yine onların arasından seçtiği bir peygamberi vasıtasıyla bildiren mutlak kudret sahibi bir Allah'ın varlığı, bilhassa vurgulanmaktadır.

SONUÇ

Bu durum karşısında bir Avustralya yerlisinin veya Hintlinin veyahut Avrupalının insan, cemiyet ve din telakkisinin Müslüman toplumun telakkisiyle her noktada uyduğuna kim iddia edebilir? C.P. Charnay'ın da isabetle vurguladığı gibi⁴¹, günümüz sosyal bilimcileri daha çok uzak doğu dinleri, ilkel dinler ve Hıristiyan toplumların inançları, kültürleri üzerine bina edilmiştir; böyle bir temele dayanan sosyolojik yaklaşımların, yukarıdakilerden oldukça farklı Müslüman toplumlar için yeterli olduğu söylenemez. Çünkü Müslüman toplumların din ve Allah telakkisi, dünya görüşleri ve hayat anlayışları, hukuki yapıları ve prensipleri, sosyo-

³⁷ T. Izutsu, a.g.e., s. 190.

³⁸ T. Izutsu, a.g.e., s. 191.

³⁹ T. Izutsu, a.g.e., s. 40-41.

⁴⁰ T. Izutsu, a.g.e., s. 88.

⁴¹ J.-P. Charnay, Sociologie religieuse de l'Islam, Paris, 1977, s. 47.

ekonomik yapılarının günlük hayattaki tezahürleri çok farklıdır, yukarda söylendiği gibi Allah merkezli-theocentric'tir. V. Monteil, bu maksatla esasen İslam'ın kendi bünyesiyle uyumlu olan zihniyetinin ve inanç sisteminin araştırılması, sosyolojik değerlendirmelerin onlar üzerine bina edilmesi gerektiğine kanidir⁴². Bize göre de işin esası böyle olmalıdır. Çünkü işin sırrı, İslami paradigmanın oluşturulmasında anahtar rol oynayan "DİN" ve "ALLAH" kavramlarında gizlidir. İslam toplumlarını inceleyen sosyal bilimcilerin, bu hususu bilhassa dikkate almaları gerekmektedir.

⁴² V. Monteil, Les Arabes, Paris 1957, s. 105.