

sünnet

sosyolojisinin imkanı

-islam sosyolojisine “sünnet”ten başlamak-

Mustafa TEKİN

Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“Sünnet Sosyolojisi”, bir kavramsallaştırma olarak bir çok soru ve tartışma stoğunu beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce kavramın hangi bağlamda kullanıldığı; merkez ve periferisiyle ne tür tartışmalara referansta bulunduğu netlik kazanması gereken bir noktadır. Bir başka deyişle, ilgili tartışma alanları açıldıkça, belki kavramın ne tür bir “yol”u tanımladığı daha iyi anlaşılacaktır. Aslında “Sünnet Sosyolojisinin İmkani” gibi bir başlığın, sünnet sosyolojisi kavramsallaştırmasının meşruiyetine dair bir tartışmayı ihtiva edeceğini anlamak zor olmasa gerektir. Bu durum entelektüellerce ilk başta, sosyolojinin İslam’ın içinde meşrulaştırılması ya da İslam’ın sosyoloji içindeki meşruiyet arayışları şeklinde değerlendirilebilir. Ya da ilk bakışta bildik ve zamanı geçmiş bir tartışma olarak okunabilir. Fakat meselenin bir üst başlık olarak “İslam sosyolojisi” kavramsallaştırması ile değil de, “Sünnet Sosyolojisi” üzerinden tartışmaya açılmasına tam da bu noktada dikkat çekmeliyiz. Zira Sünnet bu bağlamdaki tartışmalara daha somut açılımlar getirecek gibi görünmektedir.



“Sünnet Sosyolojisi” kavramsallaştırması, ilk bakışta iddialı gibi durmaktadır. Belki sorunu öncelikle “Sünnet” ve “sosyoloji” arasındaki ilişki şeklinde vazetmek, iddiacı yaklaşımlara karşı gardını almış kimi ilgili entelektüelleri daha az kızdırabilir ya da ilgisinin dağılmasına sebep olabilirdi. Fakat tam da bu noktada, “Sünnet Sosyolojisi”nin ilmi temellerde bir tartışmasına geçmeden önce, kavramsallaştırmanın psikolojik etkisi, Türkiye ve İslam dünyası açısından tarihsel arkaplanı ve konuyla ilgili entelektüel belleklerdeki anlam ve hedefi üzerine kısa bir analiz yapmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

“Sünnet Sosyolojisi” kavramsallaştırmasına ilk itiraz, “Sünnet” ve “Sosyoloji” gibi iki farklı anlam dünyasına ait kelimelerin biraradalığının imkanına dair getirilecektir. Çünkü İslam ve Sosyoloji üzerine yapılan tartışmalar da bu noktada düğümlenmektedir. Vahy-i bâtin¹ da denilen sünnetin Batılı temelde yapılan sosyoloji ile birlikteliği nasıl mümkün olacaktır? Burada öncelikle sosyolojinin bir bilim olarak temel karakteristiklerini tartışmak gerekmektedir.

“Sünnet Sosyolojisi” kavramsallaştırması, ilk bakışta iddialı gibi durmaktadır. Belki sorunu öncelikle “Sünnet” ve “sosyoloji” arasındaki ilişki şeklinde vazetmek, iddiacı yaklaşımlara karşı gardını almış kimi ilgili entelektüelleri daha az kızdırabilir ya da ilgisinin dağılmasına sebep olabilirdi. Fakat tam da bu noktada, “Sünnet Sosyolojisi”nin ilmi temellerde bir tartışmasına geçmeden önce, kavramsallaştırmanın psikolojik etkisi, Türkiye ve İslam dünyası açısından tarihsel arkaplanı ve konuyla ilgili entelektüel belleklerdeki anlam ve hedefi üzerine kısa bir analiz yapmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Aydınlanma öncesi Ortaçağ Avrupası’nda insan, toplum, dünya ve evrene dair tüm açıklama biçimleri özünde dini idi. Tanrı, bütün açıklama biçimlerine nüfuz etmiş olarak veba salgınından, cüzzam hastalıklarına, fakirlikten sosyal statülerin belirlenmesine kadar bir dizi sosyal olay ya da olguda belirleyici bir rol oynamaktaydı. Tabii ki Tanrı adına konuşan ruhban sınıflarının bu açıklamada ciddi pay sahibliğini belirtmek gerekmektedir. İlerleyen süreçte,

açıklama biçimlerinde teolojik arkaplan ve içerikten hümanist bir karaktere doğru dönüşüm olduğunu görmekteyiz. “Bilim”in tebellür etmesine doğru giden bu süreç, Tanrı’yı referans olmaktan çıkararak, insani üretim mekanizmalarını anlatmaktaydı. Ortaçağ’da Hıristiyan teolojisinin hakim olduğu bir dönemden itibaren Aydınlanma’nın hümanist karakteri ve bakış açısına giden süreçte, insan ve Tanrı’nın bilgi bağlamındaki konumu ve hiyerarşisi de yavaş yavaş değişime uğramıştır. Aydınlanma öncesi dönemde, Tanrı bilgisinin mutlaklığı ve bu bağlamda insan üzerindeki mutlak egemenliği, ilerleyen süreçte giderek Tanrısal bilgiye insanın ulaşabileceği düşüncesine doğru evrildi. Süreç içerisinde Tanrı’nın mutlaklığı, Tanrı’nın kendisini de belirlediği evrensel yasaların mutlaklığına doğru dönüşmektedir. Nitekim Bodin’den yaklaşık kırk yıl önce Fransız John Calvin’in teoloji alanında Tanrı’yı başlangıçta kabul ettiği yasalarla evreni yöneten mutlak hakim durumunda gören bir düşünce geliştirmeye çalışması söz konusu idi.² Yine John Preston (1587-1628) Tanrı’nın hiçbir doğa yasasını değiştirmeyeceği kabulünü ortaya atmıştır.³ Bu süreçte aşama aşama Tanrı-insan ilişkisine dair klasik hiyerarşi de bozuldu. Doğrusu bilimin üzerine dayandığı temel varsayımlardan biri, bu bağlamda ulaşılan noktayı imlemekteydi. Bu, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngören ve aslı itibarıyla teolojik bir moda bürünen Newton modeliydi. Böylece Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabilirdik. Doğrusu doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulunduğu şeklindeki kartezyen dualizmi bunun zeminini sağlayan birinci varsayım idi.⁴ İnsanın Tanrı gibi bilebileceği söylemi, bilimin hümanist, seküler yapısını net bir biçimde ortaya koymaktaydı. Böylece Tanrı ile insan arasında ontolojik bir farklılık kalmadığı gibi, Tanrı’dan bağımsız, ilkelerini insanların bulabileceği bir evren, dünya, giderek toplum tasavvuru oluşmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak mihaniki evren düşüncesi, bir yandan dünyaya insanlara müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışını getirmiş; öte yandan Tanrı ile insan arasındaki alanların ayrışması keskinleşmiştir. Böylece yaşadığımız evrenin dışına çıkılarak, aşkınlığa referansın insan hayatındaki belirli alanlara inhisar ettirilmesi trajedisine yüzyüze kalınmıştır.

Bilimin aşkın olana referans yapmadan tabiatta var olan evrensel yasalara ulaşabilmesi, her şeyden önce insani imkan ve enstrümanlara dayanmaktadır. Bundan dolayı inşa ettiği Aydınlanmacı bir akli referans

haline getirirken, dikkatleri de tabiat ve sosyal alanda var olan nedenselliklere çekmiştir. Aydınlanma'nın özelde kilise ve geçmişin tüm geleneklerine acımasız bir eleştiri getirerek⁵, akla vurgusu bu bağlamda önemlidir. Nitekim Lucretius'dan Russell'a kadar eleştirel rasyonalist geleneği belirleyen dinin tabiatı ve kaynağına dair görüşler, tüm dinlerin aklın askıya alınmasından, bilim ve hakiki bilginin yokluğundan; kısaca batıl inançtan meydana gelmesindedir. Bu görüş, 18. Yüzyıl Fransa aydınlanmasından daha fazla etkili ve parlak bir şekilde Avrupa tarihinde ifade edilir. Voltaire'in "Dictionary", Helvetius'un "Treatise on Man", La Mettrie'nin "Man a Machine", Condorcet'nin "Outline of an Historical View of the Progress of the Human Mind", ve Holbach'ın "System of Nature" gibi bu tür eserlerinde dinin – özellikle en çok Hıristiyanlığın- yalnızca cahillik ve irrasyonelliği gerektiren bir batıl inançlar yığını olduğu kanaati açıktır.⁶ Bu bağlamda "Akıl, ne sadece olgulara dayalı gerçeğe, basit tecrübe verilerine ne de vahiy, gelenek veya otorite kanıtına referans verir. Akıl, gözlem ile birlikte hakikat kazancı için bir kolaylıktır. Sadece bilgi ve haber elde etmek için değil, bir de öncelikle geleneksel düşünce biçimini değiştirmek için de, ansiklopedi yazarları onun fonksiyonlarını bu açıdan değerlendirdiler."⁷ Yine felsefeler dini, ruhun gerçek tabiatından ilerleyen bir güç olarak görmediler. Onlar dini yalnızca evren ve insan hakkında bir zihni önermeler bütünü şeklinde gördüler; ve açıkça bu önermeler yanlışlandığından bu yana, akla inancın yayılması ile emin bir şekilde onların nihai tasfiyesinin mümkün olabileceğine dair kestirimlerde bulundular.⁸ Son kertede bilimle felsefe arasındaki ayrışmanın Auguste Comte tarafından boşanma olarak ilan edilmesini⁹ bu çerçevede okumak mümkündür.

Bilimin birebir nedensellik, akıl, duyular ve deneyler üzerine yoğunlaşması, seküler bir nitelik kazandığı gibi, bunun doğal bir sonucu olarak aşkınlıkla bağlantısı kopuk bir şekilde içkin ve dış dünyaya odaklanmış bir bilgi anlayışını getirmiştir. Buna göre bilim, olaylar arasında sebep-sonuç bağının kurulması suretiyle genel kavramlara ulaşmak şeklinde tebellür etmekteydi ve deneyime dayalı idi. Bilimsel araştırma bilimin gerçekleşmesini sağlayan kuralların akla ve deneye dayanarak yapılmalıdır. Böylece insandan hareket ederek içinde yaşadığımız dünyayı ve evreni yakından tanımak; iç yapısını öğrenmek, ondan yararlanarak daha akılcı ve güçlü bir toplum düzeni kurmak¹⁰ mümkün hale gelecektir. Bu da son kertede insanın doğa üze-

rindeki hakimiyetini, bilimin ilan edilen bir amacı olarak ortaya koymaktadır.¹¹ Tanrı'nın hakimiyet alanlarından el çektirildiği böyle bir durumda, insanın yeni ikame alanları da belirlenmiş olmaktadır.

Genel bir çatı olarak bilim, hem tabiat hem de sosyal bilimleri kapsamaktadır. Batı'daki gelişim tarihi itibarıyla sosyal bilimler, tabiat bilimlerinin biraz gerisinden gelmektedir. Fakat sosyal bilimlerle tabiat bilimleri arasındaki bariz fark ya da tartışma konusu olarak, sosyal bilimlerde tabiat bilimlerindeki kadar bir kesinliğin olamayacağı hep dile getirilmektedir. Özelde bunun konusunun "insan" olmasıyla direkt bağlantısı vardır. Ancak sosyal bilimlerin de genel amaç ve özelliklerine bağlı bir takım karakteristikleri de bulunmaktadır.

Genel bir çatı olarak bilim, hem tabiat hem de sosyal bilimleri kapsamaktadır. Batı'daki gelişim tarihi itibarıyla sosyal bilimler, tabiat bilimlerinin biraz gerisinden gelmektedir. Fakat sosyal bilimlerle tabiat bilimleri arasındaki bariz fark ya da tartışma konusu olarak, sosyal bilimlerde tabiat bilimlerindeki kadar bir kesinliğin olamayacağı hep dile getirilmektedir.

Sosyal bilimler ve özelde sosyoloji de bir bilim anlayışı temelinde inşa olundu. Toplum ve toplumsal olaylar üzerine odaklanan sosyoloji, nedensellik ilkeleri çerçevesinde toplumda cari olan yasaları ortaya çıkarmayı, toplumun işleyiş kurallarını ortaya koymayı hedeflemekteydi. Sosyolojinin Avrupa'da bu şekilde ortaya çıkışı, hiç şüphesiz yaşanan konjonktürle birebir ilintilidir. Sanayileşmenin ortaya çıkması, kentlere göç, yeni üretim biçimleri, Fransız İhtilâli, imparatorluk yapılarının giderek çözülmesi vb. birçok nedenler Avrupa'da "toplum" üzerine gözlerin çevrilmesine sebep olmuştur. Diğer yandan Avrupa toplumlarının giderek sekülerleşen yapısı sonucu Tanrı'nın dünyevi alandan ve özelde toplumdan el çektirilmesi, bir düzen verici olarak din ve Tanrı'dan sonra toplumların düzeninin nasıl sağlanacağı gibi bir temel soruyu/sorunu gündeme getirmiştir. Bundan dolayı "ilerleme" ile birlikte Avrupa toplumlarında "düzen" iki önemli parola haline gelmiştir. Bu bağlamda önemli bir tespit yapan Jean Baudrillard, "Tanrı düşüncesinin buharlaşması bizi gerçeklik ve bu gerçek dünyayı dönüştürme ideali denilen bir bakış açısıyla karşı karşıya getirmiştir. Bu düşünceye bizi dünyayı bir gerçeğe yani teknik ve

bütünsel bir gerçekliğe dönüştürmemize yol açmıştır”¹² demektedir. Diğer yandan, Batılı ilk sosyologlar olan Auguste Comte ve Emile Durkheim’in özelde Fransız İhtilâli sonrasında karmaşıklaşan Fransa toplumunda “düzen” arayışlarını, sosyoloji ve düzen fikriyle yakından ilintisine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda sosyoloji, Tanrı’nın yeryüzünü terkedişi sonrasında (dolayısıyla dinin daha önce düzen verici bir unsur olarak kayboluşunun ardından) bu düzeni sağlama konusunda kendisine rol yüklenen bir bilim olmuştur. Bu bağlamda Henry De Saint Simon’un kitabının “Avrupa Toplumunun yYeni Baştan Düzenlenmesi”¹³ olması ilginçtir.

Pozitivist felsefenin ağırlıklı etkisi, din sosyolojisinde de uzun süre devam etmiştir. Dinî, kendisine özgü anlamı ve yapısı içinde değerlendirmek yerine, olguların objektif olarak kendini açığa çıkaran bilgiler verdiği varsayımına dayanarak dinin olgusallaş(tırıl)abilen boyutları üzerinde durulmuş, çok önemli diğer boyutlarını ve insan hayatı için çizdiği anlam dünyasını reddetme eğilimine girilmiştir.

Dinin bir düzen verici referans olarak oynadığı rol, Tanrı’nın çekilmesinden sonra oluşan vakum ile daha net olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Auguste Comte’un pozitivist postülalar yayarken paradoksal olarak bir “Pozitivizm İlmihali” ortaya çıkarması; Durkheim’in bir yandan toplumu tanımlaması öte yandan dine toplumda işlevsel bir rol yüklemesi, aslında din ve toplum ilişkileri bağlamında yaşanan travmaları ve sosyolojisinin ortaya çıkışının nedenlerini göstermesi bakımından önemlidir. Durkheim, yaptığı çalışmada ilkel törenlerde kullanılan kutsal objelerin semboller olduğunu onayladı, fakat onların grubu ve özellikle grubun ahlaki normlarını sembollerle anlatmaları gerektiği sonucuna vardı. Tanrı, bu bakış açısından toplumun somutlaşmış bir biçimi haline geldi.¹⁴ Yine varoluşsal ilgiler etkisinde kalmayan Durkheim, toplumun, bir zorlayıcı (kollektif güç) güç olarak işlediğini ve düzeni emniyete aldığını iddia eder. Durkheim için gerçeklik toplumdur. Toplum bireyin bilincini aşar, toplumsal sembolizm, kişileri kanaatin lekelemediği bir alana yükseltir ve böylece bilgi, algıyı kayıt altına almaya hazır olur. O nedenle bu yüceltilmiş çerçeveye, davranışı kontrol edecek zorunlu bir özgürlük verilir. İnsanlar, hem toplumun

geçmişini hatırlayan hem de geleceğini içine alan bir kollektif zihince kontrol edilir.¹⁵

Ayrıca toplumsal yararlılığın dogmadan üstün bir konuma geçmesi gerektiğine ilişkin görüş de yüzyılın tekrarlanan tavrı olarak görünmektedir.¹⁶ Yine Durkheim, “bilimsel statü peşindeki bütün bilgi alanlarının paylaştığı bir bilim modelinin olduğunu veri olarak almıştır. Bu model, nesnelliği ile çalışma nesnesine, çalışmayı yapan öznenen tamamen farklı olarak araştırmacının tetkikine tabi kılınabilen, gözlenebilen ve kesinlikle yansız ve ayrı bir dil içinde açıklanabilen orada bir şey olarak ele almıştır.”¹⁷ Bu bağlamda modern dünyaya ait bir girişim olan sosyal bilim, gerçeklik hakkında bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanmaktadır. O kendisini bilinçli olarak vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrulardan öte doğruları aramak diye tanımlamaktadır.¹⁸ Bu ise Allah’ın (CC) bir gerçeklik olarak modern insanın gündelik hayatında anlamını yitirmesi ile gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesini getirmektedir.¹⁹ Bu bağlamda toplumsal gerçekliğin de insanın kendi dışında verilmiş belirleyicilikleri gerilettiği veya ertelediği, onların egemenliklerini kırabildiği ölçüde varlık kazanacağı ve insan özgürlüğüne teka-bül edeceği belirtilmektedir.²⁰ Bu ise açıkça toplumsal gerçekliğin dindışı inşasının altını çizmektedir.

O günden bu yana genelde sosyal bilimlerde özelde ise sosyoloji ve din sosyolojisi alanında bir çok çalışmalar yapıldı, tartışmalar gerçekleştirildi Bu tartışmalardan birisi de, hem sosyal bilimlerin hem de din sosyolojisinin dine yaklaşımları konusunda olmuştur. Bu bağlamda din sosyolojisinin bağrında bir krizin çıkmış olduğunu söylemek mümkündür. Zira kurumsallaşması sürecinde konjonktürel olarak “dine” mesafesi ve buna paralel metod ve yöntemleri genel bir problematik oluşturmuştur. Her şeyden önce modernleşme teorileriyle de bağlantılı olarak din, ilerlemeci bir ideoloji içerisinde yeniden okunmuştur. Buna göre basit toplumlardan (ilkel?) karmaşık (Sanayi) toplumlarına doğru giden süreçte ilkel dinlerden monoteizme doğru bir evrilme olduğu varsayılmaktadır. Nitekim Emile Durkheim, Max Müller, Edward Taylor gibi sosyolog, din bilimcisi ve antropologlar insanlığın ilk dini formunu arama teşebbüsü içine girmişlerdir. Durkheim’in “Dini hayatın İbtidâi Biçimleri” kitabını bu bağlamda hatırlamak önemlidir. Bu arayışlar ise Batı toplumlarının meşrulaştırılması yönünde bir takım ideolojik eğilimleri tanımlıyor gö-

rünmektedir. Aynı zamanda dinin arkaik dönemlere aitliği gibi bir temel tezi de arkaplanında barındırmaktadır. Nitekim Comte'un teolojik safhadan başlayarak metafizik ve pozitif safhaya ilerlediği varsayılan toplum ve tarih görüşü bunu net bir şekilde göstermektedir.

Aydınlanma düşüncesinin ardından ve aslında Aydınlanma düşüncesi ile din, bir yanlış bilinç, irrasyonel durum, ilkel dönemlerden bakiye kalan bir fenomen olarak görülme eğilimindedir. Bu anlayışın din sosyolojisi açısından da "din" in neliğine dair yanlış algılamaları beraberinde getirdiği söylenebilir. Nitekim Marx dini bir afyon olarak görürken, yeni oluşan dualist yapıda dünyanın kutsal/profan ayrımı neticesinde din "kutsal", "irrasyonel", "metafizik", "büyüsellik" gibi anahtar kavramlar etrafında ve insan hayatının küçük bir bölümüne inhisar eden bir yapıda algılanır olmuştur. Halbuki Eliade'in deyişiyle "insan olarak yaşamak, bizatihi dini bir faaliyettir."²¹ Bu da, din sosyolojisinin içinde çıktığı coğrafyada bulunan dinin özelliklerinin tüm dinlere teşmil edilmesi gibi bir sonucu beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda bugün din sosyolojisinde, dinin tanımının tüm dinler için geçerliliği ciddi bir rezerv ile karşı karşıyadır. Sosyologlar yaptıkları din tanımı ile dini, sadece bir kültür ya da sosyolojik bakış açısına göre görme eğilimine girerek bir tanım yapmışlar; bu konuda dinlerin farklılıklarını göz önüne almadıkları gibi onların varoluşsal boyutunu da baktıkları zaviyenin doğal bir sonucu olarak ihmal etmişlerdir. Ali İzzetbegoviç'in deyişiyle, din sosyolojisi dinin özünü, biyoloji hayatı, psikoloji ruhu, tarih ise kendi dahili insani manasını kaçırmakta, gözardı etmektedir.²² Dolayısıyla fenomenin bizzat kendisini görmek, her şey bir izdüşüm olarak görülmediği takdirde ancak mümkün hale gelebilecektir.²³

Pozitivist felsefenin ağırlıklı etkisi, din sosyolojisinde de uzun süre devam etmiştir. Dini, kendisine özgü anlamı ve yapısı içinde değerlendirmek yerine, olguların objektif olarak kendini açığa çıkaran bilgiler verdiği varsayımına dayanarak dinin olgusallaş(tırıl)abilen boyutları üzerinde durulmuş, çok önemli diğer boyutlarını ve insan hayatı için çizdiği anlam dünyasını reddetme eğilimine girilmiştir. İlerleyen süreçte, bilimlerde pozitivist felsefe ağırlığını yitirirken, dine yaklaşımlarda eski bakış açısının farklı şekillerde eleştiriye uğradığını da görmekteyiz. Nitekim fenomenolojik yaklaşım, tarihsel din çalışmalarına bilimsel yaklaşımlar içinde bulunan üç eğilime de tepki gös-

termiştir. Bu üç eğilim; dini fenomenleri dinin kendisinin dışında yalnızca sosyoloji, psikoloji ya da antropoloji (bilimsel indirgemecilik) gibi disiplinlere uygun olarak açıklama; dinin kökeniyle ilgili teorilerin büyük bir kısmının gerisindeki evrimci varsayımlar ve dinin yansıtıcı teorilerle açıklanmasıdır.²⁴ Daha da ötede Vrijhof'un ifadesiyle, din sosyolojisinin teolojinin din tanımını terketmesinin bir zorunluluk olduğu sonucuna varılmıştır.²⁵ Dolayısıyla sosyal bilimlerin, bugün birden çok dünya görüşünün varlığını ciddiye almak için ne yapması gerektiği sorusunu²⁶, "dinler" için dile getirilerek bir tartışma zemini oluşturulmasının gerekliliği ortadadır. Öte yandan bir çok sosyolojik teoride; mesela yapısal-fonksiyonel ve çatışma teorilerinde açıkça, sembolik etkileşim teorisinde ise dolaylı ve muğlak olarak din toplumda meydana gelen bir çok olaydan biri olarak görülmektedir.²⁷ Bu durum, dinin varoluşsal boyutunu görmezden geldiği gibi, onun anlamlandırma projeksiyonu geliştirme nosyonuna da yabancı durmaktadır. Belirtilen çerçevede dini inanç konusunda üç farklı bakış açısının olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, dindar kişi, insani bir inşa olan toplumsal dünyanın gerçek yapısından habersizdir ve bu konuda yanlış bir bilince sahiptir. İkincisi, dini inançların doğru ya da yanlış olması önemli değildir, önemli olan bunların insan davranışlarına olan etkileridir. Üçüncüsü ise her ikisi de dünyayı kavramada ve anlam vermede bize yardımcı olduğundan din ile sosyoloji arasında bir çatışma bulunmamaktadır.²⁸

Din sosyolojisinin dine yaklaşımında bu sorunlardan konumuzla da bağlantılı olarak iki noktanın altını çizmeliyiz. Birincisi, din sosyolojisinin hümanist ve seküler bir karakterde yapılanmasıdır ki bu, Batı dünyasının Tanrı, insan ve evren algılayışındaki paradigmatik farklılığı ifade eder.

Çok kaba hatlarıyla değindiğimiz din sosyolojisinin dine yaklaşımında bu sorunlardan konumuzla da bağlantılı olarak iki noktanın altını çizmeliyiz. Birincisi, din sosyolojisinin hümanist ve seküler bir karakterde yapılanmasıdır ki bu, Batı dünyasının Tanrı, insan ve evren algılayışındaki paradigmatik farklılığı ifade eder. İkincisi ise, araştırma konusu yaptığı dinlerin kendi özgül karakterleri ve tanımını esas almak yerine kültürleştirilmiş ve indirgemeye tabi tutulmuş ve

daha çok Hıristiyan Batı'nın tarihsel ve kültürel özelliklerini üzerinde taşıyan bir din tanımını diğerlerine doğru teşmil etme. Bu durum, açıkçası özellikle İslamiyeti konu edinen din sosyolojisi çalışmalarında bir kriz noktasını teşkil etmektedir. Fakat bu arada mevcut din sosyolojisi anlayışının önemli katkılarda bulunduğunu da gözardı etmemek gerekir. Bu bağlamda Nasr'ın deyişiyle, "Allah (CC) ile münasebeti olmayan bir tabiat bilimi anlayışının sebep olduğu bunca bozulma ortada dururken, insanlar, samimi bile olsalar, modern bilimin İslam'ın teşvik ettiği ilm olduğunu iddia ederek ya da sanki modern bilim yokmuş gibi davranarak probleminden kaçılmaz."²⁹

Öncelikle "bir sosyolojimiz olmalı mı?" sorusuna cevap vermeliyiz. Zira müslüman dünyasında bir sosyolojiye gerek olmadığı farklı biçimlerde dile getirilmektedir.

Bu krizi aşmaya yönelik gerek Batı, gerekse İslam dünyasında tartışmalar ve çözüm arayışları tabii ki göze çarpmaktadır. Geçmişten bu yana İsmail Raci Faruki'nin "bilginin İslamileştirilmesi" tezinden başlayarak Ferid Ahmed, İlyas Ba Yunus, Ali Şeriatî, Ziyauddin Serdar, S. Hüseyin Nasr gibi bir çok isimler bunlar arasında sayılabilir. Biz burada bu tezleri, konuyu hacimce genişleteceği gerekçesiyle ele almayacağız. Ancak "Sünnet Sosyolojisi"nin imkanının (İslam Sosyolojisi) nasıl mümkün olacağına dair kısa bir tartışma yapmak istiyoruz.

Öncelikle "bir sosyolojimiz olmalı mı?" sorusuna cevap vermeliyiz. Zira müslüman dünyasında bir sosyolojiye gerek olmadığı farklı biçimlerde dile getirilmektedir. Bu yaklaşımda Fıkıh ile sosyal bilimler karşı karşıya getirilerek bir tezat konseptine oturtulmakta; "eğer sosyal bilimler gerçeğin tek sözcüsüyse, o zaman Fıkıh ilminin sadece tarihi bir değeri olacaktır. Günümüz sosyal meselelerini bizler sosyal bilimlerle açıklayıp çözeceksek Fıkıh ne işe yarayacaktır?"³⁰ sorusu ile sosyal bilimler fıkıha karşıt ve gerçeğin tek sözcüsü olarak konumlandırılmaktadır. Bu ise son kertede İslam dünyasının sosyal bilimlerinin Fıkıh olduğu iddiasını dillendirmektedir. Daha sonra tartışacağımız gibi, öncelikle Fıkıh normatif olup, bizim temellendirmeye çalıştığımız İslam sosyolojisi betimleyicidir ve gerçekliğin tek sözcüsü olma gibi bir iddiası yoktur. Fıkıh İslam toplumlarında

ferdin ne yapması gerektiğine yönelik toplumsal öğeleri de dikkate alan normatif kurallar koyacaktır. Halbuki İslam sosyolojisi, müslüman toplumlarında genel olarak din-toplum ilişkilerini, değişimleri, sorunları ve bunların nereden kaynaklandıklarına dair bir tartışma yapacak; ideal (Fıkıhi hükümler) ile varolan (mevcut) arasındaki mesafenin sebeplerine ve bunların giderilmesi için neler yapılabileceğine dair önerilerde bulunacaktır. Aslında Fıkıh ile İslam sosyolojisinin yardımlaşacağı alanlar böylece ortaya çıkmaktadır. İslam Sosyolojisi, doğası gereği farklı analizler ve yorumlar getirecektir. Fıkıh, İslam sosyolojisinin tüm işlevlerini göremez. Aralarında farklılık olduğundan dolayı Şentürk'ün iddiaları kabul edilebilir değildir.

Sorunun birinci kaynağı, bilimin hümanist ve seküler karakteridir. Bu ise, baştan içerik, yöntem ve metodlarda Tanrı'dan bağımsız bir şekilde işe başlamayı gerektirmektedir. Bu açıdan bilimin Tanrı'dan kopukluğuna bir son verilmelidir. Bildiğimiz gibi İslam'ın bakış açısından insan, çevre, tabiat ve dünya arasında bir uyum söz konusudur. Kainatta bulunan her şey Allah'ın (CC) yarattığı varlıklardır ki, büyük bir çeşitlilik ve renklilik oluşturmaktadır. Allah (CC) aynı zamanda tarihe, insana ve dünyaya müdahil olarak aktiftir. O, her an diridir ve ebedidir. İnsan da dahil olmak üzere kainattaki tüm varlıklar bir üst referans olarak Allah'a bağlıdırlar. Tabiat ve sosyal hayatta var olan düzen ve ilkeler, eşyanın tabiatından kaynaklanmayıp temelde Allah'ın eşya için öngördüğü ilke ve prensiplerdir. Bunun anlamı; Tanrı'dan kopuk, O'ndan bağımsız bir ilkenin işlemediğini önkoşul olarak kabul etmektir. Konumuzla bağlantılı bir ayrıştırma yapacak olursak, tabiat ve toplumda varolan ve işleyen kurallar Sünnetullah dediğimiz Allah'ın süreklilik kazandırdığı düzenli ilke ve prensiplerdir. İbn Haldun, meşhur kitabı Mukaddime'de ictimai hayatın çeşitli ilkelerini tespit ettikten sonra, sıklıkla "Bu, yaratanın mahlukları için koyduğu bir kanundur, Tanrı'nın bu kanunu hiçbir vakit değişmez"³¹ demektedir. Yine İbn Haldun, tarihe, rivayete yalan haberler karışmasının en önemli sebebini, ictimai hayatın tabiatının hallerini bilmemek olarak görmektedir³² ki, yani aslında bunun tabii ve sosyal kanunları; bir başka deyişle sünnetullahı bilmemek anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar "Sünnetullah"ın Kur'an-ı Kerim'de geçmiş kavimlerin helaki bağlamında kullanılan dar bir anlam çerçevesine sahip olduğunu ifade edenler varsa da³³,

tabiidir ki Kur'an-ı Kerim, bütün sosyal ilke ve düzenlilikleri ortaya koyan bir sosyal bilim kitabı değildir. Fakat sosyal hayatın kendi içinde işleyen ilke ve prensiplerinin bulunduğu bir gerçektir. Aksi halde hiçbir şekilde ilim yapılamaz. İbn Haldun da aslında, "geçmişler geleceğe suyun suya benzemesinden daha fazla benzer"³⁴ derken bu gerçeğe işaret etmektedir. Sosyal bilimlere İslami bakış açısı hiç şüphesiz bu ilke ve prensiplerin Allah'ı belirlediği gibi bir düşüncede değildir. Zira inanç olarak bu ilke ve prensipleri Allah'ın değiştirmeye gücü yeteceği kabul edilir. Öte yandan geçmişte bazı mucizelerle tabiatı işleyen kuralların geçici olarak tersine döndürüldüğü de bir gerçektir. Fakat bu, geçici ve ârızî bir durumdur. Dolayısıyla İslami temelde yapılacak sosyal bilimlerin Allah'dan (CC) kopuk ve hümanist bir karakterde olamayacağını ifade etmeliyiz.

"İslami temelde bir sosyal bilimler" ifademiz, bilginin İslamileştirilmesi tezinin bir savunusu değildir. "Bilginin İslamileştirilmesi" ifadesi, İslami etiketle bilginin dönüştürülebileceğine dair yanlış bir izlenim uyandırabilmektedir. Her ne kadar Faruki, kitabında paradigmatik dönüşüm önerileri yapıyor olsa da. Bu bağlamda bilgi ve İslami projeksiyon meselesinin tekrar tartışılması konu açısından uygun olacaktır. Bilgi, suje ile obje arasındaki bir bağ³⁵ ise, elde edilen bilginin, sujenin konumu ve projeksiyonu ile ilintisi inkar edilemez. Bu bağlamda bilginin insan ve toplumları ve çevresini (kendisi de dahil) bir algılama ve yorumlama biçimi şeklinde kabul edilmesi mümkündür.³⁶ Materyalist birisi de, objelere bu konum ve perspektiften bakarak bilgi üretecektir. Bu şekilde elde edilen bilginin İslamileştirilmesinden değil, yeniden İslami bir perspektiften ve farklı projeksiyonla bilgi elde etmek söz konusu olacaktır. Bir müslüman bu bilgiyi üretirken, Allah ile olan bağı koparmayacaktır. Bu bağlamda müslümanın ürettiği bilgi, İslami bir perspektif ve projeksiyon içinde kaldıkça "hikmet" niteliğini elde edecektir.

Öte yandan İslam'da tek bir Allah vardır. Allah ile insan arasında halık-mahluk gibi ontolojik ve mahiyet itibarıyla bir fark ve hiyerarşi söz konusudur. Ezeli ve ebedi olan Allah'ın kendisi gibi bilgisi de mutlaktır. İnsan bilgisi ise kesbe dayalı, görelî ve dayanıksızdır. Bu ise hem insanın kendi kendisine yeterli olmadığına hem de bilgi üretirken yardım alması gerektiğine³⁷ vurgu yapmaktadır. Her şeyden önce İslami bilgi, Allah Teâla'nın hem ilk hem de nihai olarak illet ve gayesi bulunduğu zincir ve diziler di-

şında bir mevcudiyet, hakikat ve değer olmadığına, ilahi iradenin tayin ettiği bağ dışında tasarlanan, bilinen veya değerlendirilen bir şeyin namevcut, sahte veya değersiz, ya da kasıtlı o bağ dışındaymış gibi gösterilen bir şey olduğunun idrakindedir.³⁸ Bu durumda Müslüman bir sosyologun tavrı, Allah'ın bilgisinden kopmadan toplumda cereyan eden olayları anlamlandırmak, toplumda var olan evrensel ilke ve prensipleri ortaya çıkarmak, çok girift bir ilişkiler ağı olan ictimai hayatın tabiatını anlamaya çalışmak olmalıdır. İlim, kelime itibarıyla; bir şeyin hakikatını anlama, bilme, marifet, yakîn³⁹ anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bilgi ile kurulan ilişki onun üzerinden bir tahakküm ilişkisi olmayıp, ele alınan fenomenin hakikatını anlamaya çalışmak ve son kerte Allah'ın yarattığı varlıklar arasında (insan, çevre, tabiat, bitki vb.) uyumlu ilişkileri yakalamaktır.

Allah (CC) aynı zamanda tarihe, insana ve dünyaya müdahil olarak aktiftir. O, her an diridir ve ebedidir. İnsan da dahil olmak üzere kainattaki tüm varlıklar bir üst referans olarak Allah'a bağlıdır. Tabiat ve sosyal hayatta var olan düzen ve ilkeler, eşyanın tabiatından kaynaklanmayıp temelde Allah'ın eşya için öngördüğü ilke ve prensiplerdir.

İkinci olarak, İslam'ın en önemli niteliğinin tevhid olduğunun vurgulanması gerekir. Burada Tevhid, yalnızca bir Tanrı telakkisi değil, bütüncül bir dünya görüşüdür.⁴⁰ Allah tüm varlıkların yegane referansı ve üst birleştiricisidir. Âlemlerin yaratıcısı olarak Allah'ın bilgisinin uyumsuz, eksik, çelişik olması düşünülemez. O'nun bilgisi her şeyi kuşattığı gibi eşyaya ait tüm bilgiler birbirleriyle uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcıdır. Dünya da gerek tabiat alanında gerekse sosyal alanda varolan görünürlükler ve çeşitlilikler, O'nda birleşerek anlam kazanırlar. Bu, literatürdeki meşhur ifadesiyle kesret içinde bir vahdeti içerir. Burada Allah'ın gerek tabiat gerekse toplum için koyduğu ilke ve prensipler hikmetin anlaşılması, doğru bilgi ile insanın tabiat ve toplumda diğer insan ve varlıklarla uyum ve denge içinde yaşamaya matuf olarak keşfedilmeyi beklemektedir. İnsan, Allah ve Allah'ın bilgisi ile bağı koparmadan ve diğer varlıklarla çatışma ilişkisine girmeden, tabiat ve topluma dair bilgi üretme cehdinde bulunacak, bu ürettiği bilgileri sinayacak ve böylece gerek tabiat gerekse top-

luma dair bilgi, söz ve eylemlerinde (praxis) isabetli olacaktır ki, biz buna hikmet diyoruz.

Ziyaeddin Serdar, İslam medeniyetinin parametrelerini sıralarken önceliği Allah'a teslimiyete vermektedir. O, daha sonra insanın farklı boyutları arasındaki uyum ve dengeye vurgu yapmakta; vasat ümmet niteliğini belirttikten sonra İslam medeniyetinin parametrelerini tayin edenin de ırk, coğrafya hatta dil değil, felsefi bakış olduğunu söylemektedir.⁴¹ Buradaki medeniyet kelimesi yerine bilimi koyduğumuzda, gerçekten İslami olanın farklılığının bir felsefi bakış (perspektif) olduğunu ifade edebiliriz. Kirmani, İslami bir sosyal bilime ait karakteristikleri şöyle ifade etmektedir: Bir ilim adamı ilmin kutsallığını, Marifetullahı tüm bilimin üzerine yerleştiren bilgi hiyerarşisini, Tüm gerçeklik düzenleri arasındaki karşılıklı bağılıkları, Allah'ın âyetleri olarak hadiselerin kutsi karakterini, Kur'anî vahiyde doğanın yer almasını, dikey sebebin ya da ilahi iradenin kendine tabi olan bu sebepleri inkar etmeden yatay sebeplere olan hakimiyetini bilmek zorundadır.⁴² Bunlara dair içerikleri yukarıda biz de tartışmıştık. Ancak Kirmani'de geçen "kutsal" kavramını biraz problemli görmekteyiz. Zira insanın özeldede ürettiği sosyolojik bilginin kutsallığı söz konusu olamaz. Bu durumda bir ilmi tartışmanın yapılması imkansız hale gelir. Fakat burada önemli olan varlıkların ilahi ile olan bağlantısını kaybetmemektir. Toplum için de bu bağlantı kaybedilmemelidir. Nitekim toplumun bu yapısı (bağlantısı M.T.) bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları varlıkların düzeni temeline oturmadığında, çıkar için kullanılmaya açık olmaktadır. Benzer şekilde çevredeki varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinde, insanların tasarımları için hammadde ya da araç olarak görülmeye açık hale gelmektedir.⁴³

Müslüman bir sosyologun tavrı, Allah'ın bilgisinden kopmadan toplumda cereyan eden olayları anlamlandırmak, toplumda var olan evrensel ilke ve prensipleri ortaya çıkarmak, çok girift bir ilişkiler ağı olan ictimai hayatın tabiatını anlamaya çalışmak olmalıdır.

Peki İslam sosyolojisinin dine yaklaşımında temel karakteristikler neler olacaktır? İslam sosyolojisi, İs-

lamı indirgemeci bir tanıma tabi tutarak, onu eksik ve yanlış bir şekilde tanımlamayacak; İslam'ın efradını cami ağyarını mani bir şekilde karakteristiklerini belirten tanımının esas alacaktır. Bu bağlamda İslam'ın bir din, bir dünya görüşü, uhrevi boyutu olan ve dünyaya projeksiyon sunan, tevhidi vb. karakteristikler bütüncül olarak dikkate alınacaktır.

İkincisi, İslam sosyolojisi, Kur'an ve sünnet başta olmak üzere, İslam'ın tarihsel süreci içerisinde varolmuş, etkileşime girmiş kavramlar üzerine öncelikle odaklanacaktır. Kendi dünya görüşü, tarihi, birikimi, zihin dünyası (tarihsel süreçte kavramdaki değişimler de dahil) üzerine bu kavramlar, müslüman toplumlarının sosyolojisi, toplumsal yapıların, olayların ve değişimlerin çözümlenmesi için ciddi ve gerçekçi birer analiz aracı haline geleceklerdir. Bu zamana kadar daha çok müslüman toplumlarının batılı zihin dünyasının hakimiyetindeki kavramlar üzerinden analizi, krizleri daha da artırmış görünmektedir. "İslami Antropolojinin Oluşturulması" adlı eserinde Davies, bu çabasında İslami antropolojiyi üzerine kurmaya çalıştığı "birbirini tanıma"nın (49/Hucurat, 13'e referansla, Teâruf M.T.) batı antropolojisinin dışındaki bir kaynaktan alındığını; böylece onun anlamı ve yorumunun çok değişik bir antropolojiye yol açtığını belirtmektedir.⁴⁴ Davies, temelde ne batı antropolojisini kötülemek ne de tamamen onun reddini istemektedir. Ona göre, yapılması gereken Batı antropolojisini kendi medeni durumu içerisinde anlamak, İslam antropolojisinin içeriği hakkında ortaya attığı soruların farkına varmaktır. Basit bir şekilde, kimse İslami kavramlar ile Batı antropolojisi yapamaz, fakat insanlığın doğası, kültür ve toplum hakkında önemli sorular ortaya atabilir, verilerin birikimi ve sorgulamasını yapılandırarak ve düzenleyecek kategoriler üretebilir. Böyle bir sorgulamanın İslami kavramsal temeli kurulduğunda ve açıklandığında Batı antropolojisiyle diyaloga girilebilir.⁴⁵ Görüleceği üzere Davies, İslami bir kavramdan hareketle bir inşa çabasına girilebilecektir.⁴⁶ Fakat kavramın İslami içeriği, meseleyi en temelinden felsefesine kadar tartışmayı içermektedir. Bunun gibi sosyal grup, değişim vb. bir çok sosyolojik konunun Kur'an, Sünnet ve onların tarihsel açılımlarında hangi kavramlar üzerinden nasıl analiz edildiği önemlidir.⁴⁷

İslam sosyolojisi, İslam'ı salt bir kültürel unsur olarak algılamaz. Bir dinin salt kültür olarak algılanması, Onun bir çok karakteristiklerinin ihmal edileceği anlamına geleceği gibi, İslam'ı amorf, iddiasız bir konuda algılamaktadır. Toplumsal bağlamda din ve

kültür ilişkisini iki düzeyde incelemek mümkündür. Birincisi, her din bir kültür oluşturur; bu gayet normal bir durumdur. Fakat dinin tamamen bir kültürel öge olarak görülmesi farklıdır. Batıda dine yaklaşımlarda indirgemeci tutumlardan birisi de budur ve oldukça sorunludur.

Dine yaklaşımda bir diğer problem, dinin kutsal olana referansla tanımlanmasıdır ki, dualist bir yapının kabul edilmesi anlamını taşımaktadır. Meselâ, Hıristiyanlığın izinden giden Batı, uzun bir süre dini, maddi ya da cismani gerçekliğe zit ve bazen de mistik olan manevi bir gerçeklik olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan Batı dünyası, “kutsal” ile “profan”, “saf” ile “kirli”, “dini” ile “seküler” arasındaki alışılmış dikotomileri tekrar etmektedir.⁴⁸

İslam sosyolojisi, İslami normları tartışma konusu yapmaz. Ancak onu da dikkate alarak toplumda müslüman hayatına değen tüm pratikler, anlayışları betimlemeli, anlamlandırmaya çalışmalıdır. Hatta sadece bunları betimlemekle kalmamalı; sosyal olaylar, değişimler vb. sosyolojik bağlamda analiz ederek bunların katkı ve zaafiyetlerini tartışmalıdır. Hiç şüphesiz bunların farklı zaviyeden yapılması, İslam sosyolojisi çalışmaları için bir zenginlik oluşturacaktır. Burada İslam, soyut bir düşünce olarak değil, kendilerini müslüman olarak gören kişiler ya da topluluklar tarafından yaşanan bir gerçeklik olarak ele alınmaktadır.⁴⁹

İslam sosyolojisi ideal ile olan arasındaki mesafeye değinerek bu mesafedeki sorunları ve onlara yönelik çözüm önerilerini de sunabilmelidir. Bu, “normatif İslam” ile “yaşanan İslam” veya “uygulanan İslam” şeklindeki ayrıştırmaya tekabül etmektedir. Normatif İslam, otoritesi bir çok müslüman grubun kültürel faaliyetlerini aşan talimatlar, normlar ve değerler bütünü olarak görünmektedir. Normatif İslam, ulema ve fukaha gibi uzmanlar tarafından meydana getirilen metinlerden tespit edilmektedir.⁵⁰ Buna göre İslam sosyolojisinin katkısı, Waardenburg’un deyişiyle, “yaşanan İslam”ı sosyolojik bakımdan analiz etmek, norm-pratik ilişkisi ve geriliminin oluşumundaki sosyal etkenleri ortaya çıkarmak olacaktır. Bu katkılar daha da genişletilebilir.

İslam sosyolojisinin konusu; İslam’ın toplumla buluşmasından itibaren meydana gelen sosyal olaylar, formlar, değişimler, gruplar, dış etkiler, mezhepler, prototipler, fıkıh, kelam vb. ilmi birikimlerin yapısı, İslam anlayışları ve buna etki eden nedenler ile anlam

dünyası, dünya görüşü, olgular, semboller vb. tüm dini sosyal olaylardır.

İslam sosyolojisi açısından önemli olan, inceleme konusunu yaptığı toplumla ilgili doğru bilgi kaynaklarına bağlanarak doğru ve isabetli bilgilere ulaşılmasıdır. Bu da daha önce değinildiği gibi birinci elden “hikmet” kavramını hatırlatmaktadır. Sözlükte “adalet, hilim, ilim, peygamberlik, veciz söz”⁵¹ gibi anlamlara gelen hikmet kavramının, bilgi yanında eylem de temel unsurlarındandır.⁵² Bundan dolayı hikmet, salt bir bilgi olmayıp hem Maturidi⁵³ hem de Fahreddin Razi’ye göre⁵⁴ söz ve amelde isabet demektir. Söz ve amelde isabetin ise doğru bilgiye dayanması gerektiği açıktır. Dolayısıyla bir konuya ilişkin öne sürülen görüş veya söz, gerçeğe tam bir uygunluk gösteriyorsa bu hikmetli bir söz olur. Fakat bu sözün eylem (amel) ile de doğrulanması gerekir. Çünkü teori ile pratik birebir tekabül etmedikçe hikmetin elde edilmesi veya tezahürü mümkün olmamaktadır. Buna göre hikmetin epistemolojiye bağlı olarak ahlakla da ilişkisi bulunmaktadır. İslam âlimleri buna dayanarak hikmetin öncesinde gerçeklik bilgisi, sonucunda hayırlı amel var demişlerdir.⁵⁵

Peki İslam sosyolojisinin dine yaklaşımında temel karakteristikler neler olacaktır? İslam sosyolojisi, İslamı indirgemeci bir tanıma tabi tutarak, onu eksik ve yanlış bir şekilde tanımlamayacak; İslam’ın efradını cami ağyarını mani bir şekilde karakteristiklerini belirten tanımının esas alacaktır. Bu bağlamda İslam’ın bir din, bir dünya görüşü, uhrevi boyutu olan ve dünyaya projeksiyon sunan, tevhidi vb. karakteristikler bütüncül olarak dikkate alınacaktır.

İşte konumuz açısından kritik nokta tam da burasıdır. Hikmet sosyal gerçekliğin bilgisini bize verebilecektir. Hikmetin hem söz hem de eylemlerde (amel) isabet ettirmek anlamından yola çıkarak, Sünnetin tarihsel alanda bilginin somut açılımı olduğunu söyleyebiliriz. Sünnetin bu konumunu birkaç açıdan açıklamak önemlidir. Öncelikle Kur’an-ı Kerim’in sosyal hayata kendisini açması, Hz. Peygamber ve sünnet üzerinden olmuştur. Bu açıdan Kur’an ve sünnet ayrılmaz bir bütündür. Hz. Peygamber (SAV) Veda hutbesinde, “size iki şey bırakıyorum. Onlara

sarıldıkça yolunuzu şaşırmasınız. Bunlar Kur'an ve Sünnettir"⁵⁶ derken, bu ilişkiye dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen "Andolsun ki, Rasûlullah sizin için, Allah'a ve Âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı (CC) çokça zikredenler için güzel bir ömektir"⁵⁷ ifadesi, bu birlikteliği ve ilişkiyi teyid etmektedir. Yine Sahabeden biri Hz. Aişe'ye (RA), Hz. Peygamber'in ahlakını sormuş. Hz. Aişe; "Sen hiç Kur'an okumuyor musun? Onun ahlakı Kur'an idi cevabını vermiş; buna bağlı olarak Hz. Peygamber yürüyen Kur'an şeklinde vasıflandırılmıştır.⁵⁸ Dolayısıyla Kur'an vahyinin anlaşılması, ancak sünnetle mümkün olmakta ve mütemmim hale gelmektedir. İzzetbegoviç'in deyişiyle, "Kur'an'ın bütün tefsirleri, Onun hadise (Sünnet M.T.) yani hayata başvurulmadan anlaşılmaz olduğunu göstermektedir."⁵⁹

İslam sosyolojisi, İslam'ı salt bir kültürel unsur olarak algılamaz. Bir dinin salt kültür olarak algılanması, Onun bir çok karakteristiklerinin ihmal edileceği anlamına geleceği gibi, İslam'ı amorf, iddiasız bir konumda algılamaktadır.

El-Evzai de Hasan B. Atiyye'den şu nakli yapmaktadır: Vahiy Rasûlullah'a inirdi. Onu tefsir eden sünneti de ona Cibril getirirdi. Evzai devamla, Kitabın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin kitaba olan ihtiyacından daha çoktur demektedir.⁶⁰ Dolayısıyla Sünnet te, Kur'an-ı Kerim gibi hikmetin temelindeki gerçeklik bilgisine haizdir. Aynı zamanda Sünnet, yukarıda geçtiği üzere hayırlı ameldir ki, bu durumda Sünnet'in hem hikmetin öncesi hem de sonrasında bulunduğunu ve aslında hikmetle kopmaz bir bağının söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu durum, İmam-ı Şafii'nin hikmeti sünnet şeklinde tanımlamasıyla⁶¹ da örtüşmektedir.

Sünnet-Hikmet ilişkisine bu şekilde bir değini, İslam sosyolojisine Sünnetten başlamanın; bir diğer deyişle, Sünnet sosyolojisinin önemli bir başlangıç noktasıdır. Zira doğru ve sağlıklı bilginin hikmetle elde edileceği; hikmetin de ana gövdesini Sünnetin oluşturduğu görülmektedir.⁶² Bununla birlikte Sünnet'in tarihsel alanda somutlaşmış ve açılım yapmış niteliği de Sünnet Sosyolojisi açısından bir başka önemli başlangıç basamağıdır. Tam da bu noktada Sünnet kavramını konumuzla bağlantılı olarak içeriklendirmeye çalışalım.

Sözlükte "iyisini de kötüsünü de kapsamak üzere yol, âdet anlamına gelen Sünnet"⁶³, belli bir standarda oturmuş davranış biçimlerini ifade etmektedir.⁶⁴ Bunun dışında beyan etme, belirleme, belli bir kural uygulama, muamele etme, örnek davranış sergileme, sünnet koyma, izinden gitmek ve yol izlemek anlamlarını da ihtiva etmektedir.⁶⁵ Bir kavram olarak Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini kapsamaktadır. Buna Şatbî, sahabe ve halifelerden nakledilen uygulamaları da eklemektedir.⁶⁶ Görüleceği üzere Sünnet, Hz. Peygamber'in etkisi ve kapsamı sadece kendisiyle sınırlı ferdi bir davranış biçimi olmayıp kolektif bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda Sünnetin bugüne gelinceye kadar müslüman toplumların ferdi ve sosyal hayatlarındaki bir davranış modu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sunna kavramı ile, Peygamber devrinden itibaren Hz. Muhammed tarafından öğretilmiş veya vazedilmiş bütün kaideler anlaşılmaya başlanmıştır.⁶⁷ Bu kaideler devamlılık arz edip sadece olağanüstü durumlarda değişmektedirler.⁶⁸ "Davranış modu" ifadesiyle iki noktayı birbirinden ayırmaktayız. Burada mod, formlar değişse de, arkasındaki değişmeyen değerlere atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla Sünnet, evrensel bir nitelik taşır, formları ise tarihseldir. "Her tarihsel davranışın arkasında tümel olarak bu hasletlerden biri, ya da bir kaç bulunur. İşte evrensel olan bu değerlerdir. Onların ortaya çıkmasını sağlayan formlar ise tarihseldir. Diğer bir ifadeyle, tikel durumlar tarihsel iken, bu tikel olayların ardındaki asıl neden olan tümeler evrenseldir."⁶⁹ Garaudy sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlaki anlamda Hz. Peygamber'e kılavuzluk eden prensiplerin, çağımızın tarihi şartları içerisinde yeniden değerlendirilmesini gündeme getirirken,⁷⁰ aslında teorik olarak ifade edileni somutlaştırmayı önermektedir. Anlaşılmaktadır ki, Sünnet, müslüman toplumlar için arkasında evrensel tümel değerlerin olduğu bir sosyal davranış modudur. Burada Sünnet, tüm zamanlar için geçerli ilke ve prensipleri vermektedir. Sünnetin bu şekilde belirleyici bir mod olmasının, tarihten günümüze tüm müslüman toplumların sosyal hayatının, değişimlerinin, siyasal, ekonomik formlarının vb. tüm sosyalliklerin anlamlandırılması açısından konumuzla bağlantısı açıktır. Sünnet, müslüman toplumlarında belirleyici bir arkaplan oluşturmaktadır.

Bu durum Sünnetin bir dünya görüşü oluşturucu niteliğine de vurgu yapmaktadır. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in yoluna özgü olarak kullanılan⁷¹ Sünnet, hayat için metod olma⁷² özelliğiyle önplana çık-

maktadır. Bu bağlamda Sünnetin müslümanlar için bir hayat tarzı olduğu⁷³ söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de de "Sünnetü'l-Evvelin" tabiri, kadim ümmetlerin hayat tarzını üzerine bina ettikleri yol⁷⁴ olarak kullanılmaktadır. Zira Sünnet, total olarak dünyaya karşı müslüman ferdi bir tavır almaya zorlamakta ve perspektif kazandırmaktadır. Kırbaçoğlu, Hz. Peygamber'in kendi döneminde İslam toplumu akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda bireysel, toplumsal ve evrensel boyutta hayatın her alanında esas aldığı ilke ve prensipler ile bir zihniyet ve dünya görüşü oluşturmasını sünnet şeklinde kavramsallaştırmaktadır⁷⁵ ki, sünnetin tüm zamanlarda böyle bir fonksiyonundan bahsetmek mümkündür. Müslüman toplumların sünnet üzerinden kazandığı zihniyet ve dünya görüşü, onların ekonomik, sosyal, kültürel vb. birçok sosyalliklerindeki eğilim ve trendlerin arkaplanını anlamada ciddi katkılar sağlayacaktır. Bildiğimiz gibi, Max Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" tezi başta olmak üzere bir çok çalışması, bu noktada odaklanmaktadır. Ülkemizde de Weber'in yolundan giden Sabri Ülgener'in zihniyet, ahlak ve din ilişkileri üzerine yoğunlaşan çalışmaları vardır.

Sünnetin tarihsel, kültürel ve sosyal alanda Kur'an-ı Kerim'in somutlaşmış biçimi olması, onu sünnet sosyolojisi açısından önemli bir karakteristik olarak merkeze taşımaktadır. Öncelikle Sünnetin "takip etmek" anlamından yola çıkarak, onun orijinal ve ilk anlamı itibarıyla model davranış ve örnek koymayı ifade ettiğini⁷⁶ söyleyebiliriz. Bu, sünnetin tarihsel ve kültürel anlamdaki ilk aşamasını göstermektedir. Dolayısıyla Sünnet, Hz. Peygamber'in dini-normatif içerikli uygulamaları bağlamında "uygulama" ifadesinin gösterdiği gibi yaşanmış bir duruma işaret etmektedir.⁷⁷ Bunun bir sonucu olarak sünnet, teoriyi realiteye çevirmiştir. Böylece Sünnet ile İslam form kazanmış ve yaşamaya başlamıştır. Böylece İslam'ın değerleri bazı şeylerin gerçekleşmesini hızlandırmış ve insanlar da buna itaat etmişlerdir.⁷⁸ Bu çerçevede toplumsal bir hüviyet kazanan Sünnet, sadece Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu ferdi bir davranış modeli olmamış; takriri Sünnet'in de çok iyi gösterdiği gibi Hz. Peygamber'in onayı ve otoritesi altında ümmetin inşasına katılımcı bir süreci işaret etmiştir. Bu somutlaştırmalar, sadece Hz. Peygamber döneminde değil, daha sonraki nesillerde de kendi tarihsel ve kültürel koşullarında yaşamaya devam etmiştir.

Tam da bu noktada Sünnetin sürekliliği, konusu, kapsamı gündeme gelmektedir. Süreklilik, değerler, dünya görüşü, davranışlar ve perspektifin nesilden nesile aktararak devam ettirilmesi bakımından olduğu kadar, değişimleri, farklı yapılanmaları, grupsal oluşumları, tarihsellikleri, kültürel farklılıkları, farklı kültürler içerisinde oluşan müslüman yaşamının farklı formlarını vb. görmek sosyoloji açısından önemlidir. Sünnet kavramının bizzat sözlüksel içeriklerinde bu anlamın da içkin olduğu görülmektedir. İbn Faris, Sünnet kelimesinin sîret-gidişât anlamında kullanılmasında; dökülen suyun damlalarının birbi-

İslam sosyolojisi açısından önemli olan, inceleme konusu yaptığı toplumla ilgili doğru bilgi kaynaklarına bağlanarak doğru ve isabetli bilgilere ulaşılmasıdır. Bu da daha önce değinildiği gibi birinci elden "hikmet" kavramını hatırlatmaktadır. Sözlükte " adalet, hilim, ilim, peygamberlik, veciz söz" gibi anlamlara gelen hikmet kavramının, bilgi yanında eylem de temel unsurlarındandır. Bundan dolayı hikmet, salt bir bilgi olmayıp hem Maturidi hem de Fahreddin Razi'ye göre söz ve amelde isabet demektir. Söz ve amelde isabetin ise doğru bilgiye dayanması gerektiği açıktır.

rini izlemesi ile, bir kişinin bir şeyi âdet edinerek bir-birinin peşi sıra yinelemesi arasındaki cereyan illetinin rol oynamış olabileceğini söylemektedir.⁷⁹ Yine "s-n-n" kökünden dökmek, yontmak, sivirtmek, sürmek ile sünnetin işlek yol anlamı da kelimenin süreklilik karakterinin⁸⁰ altını çizmektedir. Hz. Peygamber'in (SAV) uygulamalarına süreklilik kazandıran unsur tekrarlardır. Dolayısıyla önce Hz. Peygamber'in uygulamalarını defalarca görmekten dolayı, Sahabede bir amelî tevatür oluşmaktadır.⁸¹ Bunlar daha sonra tekrarlanarak bu süreklilik pekişmektedir. Tabii ki bu süreklilik süreç içerisinde form değiştirebilmektedir. Bu bağlamda sünnet, İmam Malik'in anlayışında olduğu gibi tarihle ve şu anla eşzamanlı giden ve onlardan kopmayan; bu süreçte ilerlerken devamlı bir şekilde kendi normuna bağlı kalarak form değiştiren, tarihselliğin formuna bürünen bir dünya görüşü olarak görülebilir.⁸² Dolayısıyla süreklilik bağlamında Sünnette zaman-mekan unsurunun aynı zamanda İslam siyasi düşüncesi ve klasik usul açısından da dikkate değer olduğunu⁸³ belirtelim.

Sürekliliğin devam ettirilmesi, sünnetin nesiller boyu kapsamı ve içselleştirilmesiyle de ilintilidir. Kabul etmek gerekir ki, Sünnet nesiller boyu tevarüs ederken insan hayatının tüm alanlarına farkında olmaksızın sinmiştir. Bundan dolayı toplumun dip dalgalarında gündelik hayatın rutin bir parçası haline gelebilir ve çoğu zaman da bir arkaplan oluşturarak belirleyiciliğini sürdürür. Kardavi, Sünnetin bu kapsayıcılığını uzunluk, genişlik ve derinlik boyutları içinde ele almakta ve hayatın hepsini kapsadığını belirtmektedir. O, uzunlukla insanın doğumundan ölüme dek, hatta ceninlik döneminden, ölümden sonrasına kadar bütün hayatını kapsayan, zaman dilimini; genişlik ile de; evde, çarşıda, mescidde, yolda, işte Allah (CC) ile olan ilişkide, kişi, aile, müslüman ve gayr-ı müslimler, hatta insan, hayvan ve bitkiler ile olan ilişkilerde dahi, kişinin daima sünnetin rehberliğinde yürümesiyle hayatın her sahasını kuşatmasını; derinlik ile de, vücut, akıl, ruh, zâhir, bâtın, söz, amel ve niyeti kapsayan insan hayatının iç yapısını kastetmektedir.⁸⁴

Sünnetin tarihsel, kültürel ve sosyal alanda Kur'an-ı Kerim'in somutlaşmış biçimi olması, onu sünnet sosyolojisi açısından önemli bir karakteristik olarak merkeze taşımaktadır. Öncelikle Sünnetin "takip etmek" anlamından yola çıkarak, onun orijinal ve ilk anlamı itibarıyla model davranış ve örnek koymayı ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Sünnetin sürekliliği bağlamında tartışılması gereken bir konu da, Sünnetin Hz. Peygamber'le birlikte Arap toplumunda geçmişi reddederek oluşup oluşmadığıdır. Doğrusu Sünneti, cahiliye döneminden tamamen kopuk olarak görenler vardır.⁸⁵ Fakat bu, doğru bir yaklaşım değildir. Bu durum için kopuş ve süreklilik kavramlarını birlikte kullanmak daha açıklayıcıdır. Burada geçmişten paradigmatik anlamda bir kopuş yaşanır; ancak geçmişten kimi unsurlar aynen kimileri de dönüştürülerek alınır; bir kısmı da reddedilir. Süreklilik ancak böyle sağlanmaktadır. Yoksa geçmiş tamamen iptal ve sıfırdan bir düzenleme sosyolojik anlamda realitelere ters düşmektedir. Goldziher İslami Sünnet anlayışının eski arap telakkisinin yeneden gözden geçirilmiş şekli olduğunu⁸⁶ söylemektedir. "Gözden geçirme" ifadesi, paradigmatik dönüşümü içerdiği oranda Goldziher doğrulanabilir.

Arkoun, Sünnetin daha öncesi ile paradigmatik olarak kopuş yaşadığını söylerken, bunu "tağüt" kavramı üzerinden örneklendirmektedir.⁸⁷

Son tartışma noktası, aynı zamanda sünnet-gelenek ilişkisini gündeme getirmektedir. Sünnet-gelenek ilişkisinde iki boyuttan bahsedebiliriz. İlki, geleneklerin sonraki nesle aktarılmasıdır ki, bunu yukarıda tartışmıştık. Nitekim Cahiliye arapları Sünnet kelimesi ile babalarından kendilerine intikal eden ve örnek davranışlar olan örf ve âdetleri kastederlerdi.⁸⁸ Bu durum toplumun geleneksel unsurlarının bir sonraki nesle tevarüs etmesini içermektedir. Fakat bunlar aynen devam ettirilmeyip zaman içinde dönüştürülebilir ya da kaybolabilirler. Kur'an-ı Kerim'den anladığımız kadarıyla peygamberler, tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi tevarüs ettikleri gelenekler konusunda seçmeci davranmışlar; bazıları terkederken bazıları vurgulanarak devam ettirilmiştir. Sünnet-gelenek ilişkisinde bir nokta da, peygamberlerin vurguladıkları sünnetler süreç içerisinde kaybolursa da, bir sonraki peygamber tarafından tekrar tarih ve kültür alanına çıkarılabilmektedir. Hz. Peygamber'in bu şekilde Hz. İbrahim'e (AS) dayanan sünnetleri bulunmaktadır. Sünnet-gelenek ilişkisinin ikinci boyutu da, sünnetin zamanla bir gelenek oluşturmasıdır. Bu durum, sünnetlerin sürekli uygulanarak bir sonraki nesle aktarılması ve süreç içerisinde gelenekleşerek bir form kazanmasıdır. Sünnet kavramının İngilizce karşılığının "tradition (Gelenek)" olması, bu açıdan ilginçtir. Hakikaten birçok müslüman toplumlarında sünnet, geleneksel davranış kalıpları ve formları oluşturarak, toplumda uygulanmaya devam etmektedir. Hatta çoğu zaman bunu uygulayan insanlar tarafından da Hz. Peygamber'in bir sünneti olduğu bilinmemektedir. Görüleceği üzere Sünnet sosyolojisi, gelenek bağlamında da ciddi bir araştırma ve analiz alanına sahiptir.

Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in praxisidir. Hz. Peygamber ile birlikte Sahabe tarafından uygulanmış ve her nesilde uygulanarak toplumsal pratiklerin içine yerleşmiştir. İnsanlar (Müslüman toplumlarda) aslında bu pratikleri, çoğu zaman Sünnet olduğunun farkına varmadan gündelik hayatlarında bir gelenek olarak uyguladılar. Bu pratiklerin aile, kültür, ekonomi, gündelik hayatta somutluklar kazanması ve bunu Sünnet üzerinden kazanması Sünnet Sosyolojisinin önemli bir imkanıdır.

Sünnet-örf ilişkisi açısından İmam Malik ve Medinelilerin amelî atfına da değinmeliyiz. Bilindiği gibi Hz.

Peygamber'in Sünnetinin yaygın olarak bulunduğu ve kurumsallaşmaya başladığı yer Medine idi. Neitekim Goldziher, Sünnetin ilk tatbiki konulduğu yerin Medine olduğunu söylemektedir.⁸⁹ Bu düşünceden yola çıkarak İmam Malik, medinelilerin amelini sünnetin merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda İmam Malik'in Muvattaı, arkasında normatif değerlerin bulunduğu belirli bir sünnet formunu; dolayısıyla belirli toplumsallık formlarını ifade etmekteydi. Kitabı'l Muvatta, Medine'de ve Medine muhitinde yaygın bir halde bulunan Sünnet ve icmaa göre, menâsik ve amellerinin tam bir tablosunu çizmek; icma ve Sünnetten hareket ederek, henüz tespit edilmemiş bulunan her şey için, nazari bir kıstas vermektedir. Abbasiler için Muvatta derin olan fikir ayrılıkları arasından "bastırılıp düzeltilmiş" (Muvatta'nın kelime manasıdır) bir yol göstermekteydi. İmam Malik'in Hicaz'daki dini amellere bakarak, karşılamak istediği işte bu ihtiyaç idi; Medine'de örf haline girmiş olan ilkeleri, sistem haline getirip, tedvin etmek istiyordu.⁹⁰ Görüleceği üzere Sünnetin arkaplanındaki evrensel ilkeler ve Medine ameli üzerinden türetilen praxisin bir toplumda uygulanması, sünnetin üzerinden ne derece kapsamlı sosyolojik tartışmaların yapılabileceğine bir işarettir.

Sonuç Yerine:

"Sünnet Sosyolojisi" başlığını taşıyan bu makalede, Batı orijinli olan din sosyolojisi bilimi, Batıdaki bilimin felsefesi, tarihi serüveni ve din sosyolojisinin dine yaklaşımı bağlamında kritik edilmekte; yaklaşımlarındaki sorunlu durumun paradigmatik açıdan tamamen farklı bir din ve toplum olan İslam ve müslüman toplumlarının sosyolojisini yapmak için yeterli olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Ardından "hikmet", "sünnet" kavramlarının içerik tartışmasıyla, "Sünnet Sosyolojisi" gibi bir kavramsallaştırmanın İslam toplumlarında sağlıklı sosyolojik araştırmalar için bir imkan olup olmayacağı tartışılmaktadır. Bu bağlamda sonuç sadedinde düşünce ve yaklaşımlarımızı aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Müslüman toplumlarının normatif-praxis gibi çift boyutlu ve kapsamlı ögesi olan Sünnet, soyut ve teorik tartışmalardan uzak, tekrarlanabilir ve süreklilik nitelikleri sosyolojik çözümler için iyi bir zemin olarak görülebilir. Aslında Kur'an-ı Kerim'in bir topluma değin ve bir kültür içinde somutlaşmış açılımı olan Sünnet, bu açıdan Kur'an-ı Kerim'den daha fazla toplumsallık ve kültürelilik taşımaktadır. Bunun anlamı; Kur'an ve Sünnetten herhangi birinin modern

tartışmalara tekabül eden "tarihsellik" ve "yerellik" gibi niteliklerden birini taşıyor olması değildir. Kur'an-ı Kerim, nasıl toplumla diyalojik bir ilişki içerisinde yirmi üç senede inmişse, Sünnet de Kur'an-ı Kerim'in somut kültürel ortamda ete kemiğe bürünerek ümmetin (büyük resmin) inşasını sağlamıştır. Bu büyük resim, süreç içerisinde kültürel, toplumsal unsurların formunda oluşmuştur. Tarihsel süreç içerisinde her bir toplum ve bu toplumlardan her bir nesilde Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ile yeniden temas, özelde Sünnetin farklı kültürel, tarihsel, toplumsal koşullar içerisinde çağdaş formlar olarak tebellür etmesini sağlamıştır. Öte yandan Sünnet, bir praxis olarak sonraki nesillere aktarım ile yinelenirken, yine kültür, tarih ve toplum da o toplumun ve neslin koşulları içerisinde bir forma bürünebilmektedir. Halk kitlelerinin sonraki nesillerde Sünneti gelenek içerisinde bulmaları söz konusudur ve gelenek önemli bir kısmıyla Sünnetin müslüman toplumlarında kültür ve toplumsallıkla yoğunlaştırılmış şeklidir. Tüm bu ilişkiler ağının "Sünnet Sosyolojisi" açısından bir imkan olduğunu söyleyebiliriz.

Müslüman toplumlarının normatif-praxis gibi çift boyutlu ve kapsamlı ögesi olan Sünnet, soyut ve teorik tartışmalardan uzak, tekrarlanabilir ve süreklilik nitelikleri sosyolojik çözümler için iyi bir zemin olarak görülebilir. Aslında Kur'an-ı Kerim'in bir topluma değin ve bir kültür içinde somutlaşmış açılımı olan Sünnet, bu açıdan Kur'an-ı Kerim'den daha fazla toplumsallık ve kültürelilik taşımaktadır.

Sünnetin kapsamının Sünnet sosyolojisinin imkanı açısından önemli olduğunu belirtmeliyiz. Sünnet, hem Kur'an-ı Kerim'in pratiği olarak, hem tarihsel dönemlerde formlar kazanmış olarak, hem Hz. Peygamber'in örneğinde farklı mezhep, ekol ve tarihatlarda İslam'ın yaşanma biçimlerine vücut vermiş olarak (meselâ; Ehl-i Sünnet, başlıbaşına İslam'ın bir ortodoksisi olarak "Sünnet"i merkeze alarak tanımlandığı çok geniş kapsamlı yapıdır) içinden farklı müslüman toplumlarının (dün ve bugün) din, gelenek, kültür vb. külliyatlı öğeleri ihtiva eden ve bu bağlamda tarihsel ve güncel çözümlere izin veren kapsamlı bir açılamdır. Sünnet Sosyolojisinin önemli imkanlarından birisi de budur.

İmam Şaffi'nin hikmeti Sünnet olarak görmesi, şöyle bir formülasyonu gündeme getirmektedir: Doğru bilgi+doğru eylem (amel)=Hikmet=Sünnet. Bu, sosyal gerçekliğin bilgisinin Sünnette de tezahür ettiğini gösteren bir done olarak okunabilir.

Metinde Bulaç'a atfen geçen hikmetin hayırlı ameli sonuçlaması ve bir ahlak tasavvuru da meydana getirmesinden hareketle, Sünnetin dünyayı, mü'minin faaliyetlerini ve sosyal olayları somut örneklikler üzerinden anlamlandırması mümkündür. Bu, ciddi bir arkaplan oluşturmaktadır. Dolayısıyla Sünnet Sosyolojisinin, modern sosyolojinin yaşadığı anlam sorununu aşacağını öne sürebiliriz.

Sünnet, tüm tarihsel ve kültürel (reel) açıklımlarıyla Müslüman dünyasının Allah, insan ve evren tasavvurlarını, sosyolojik açıdan (yeni bir perspektifle) incelenebilecek bir zeminde ve gündelik hayatın sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. alanlarında kendisini gösterebilecektir.

Müslüman toplumlarının fıkhi, birbirini izleyen sürekliliği "an"ların içinde ve birbirleriyle bağlantılı olarak Sünnetin gündelik hayata örnekliği ve enstantaneleri ile kurulmaktadır. Bu, Sünnet ile müslümanın toplumsal hayatında "küçük" ve "büyük" resimlerin birbiriyle ilintili olarak oluştuğunu ima etmektedir. Dolayısıyla "praxis"i tümel arkaplanı koruyarak genişletilebileceği ve evrensel ölçekte resmin büyütülebileceği bir esneklik de söz konusudur.

Tüm bu ilişkiler ağı içerisinde Sünnetin, yerlilik arayışlarında önemli bir imkan olduğunu söyleyebiliriz. Tüm içerimleriyle birlikte Sünnetin, İslam'dan başka hiçbir dinde olmaması dikkat çekicidir ve bir çok şeyde olduğu gibi ilmi çalışmalarda da müslüman toplumlarını ayrıcalıklı kılmaktadır. ■

notlar

- ¹ Murteza Bedir, Sünnet-Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı, İst., İsam Yay., 2006, s. 50.
- ² Stephen F. Mason, Bilimler Tarihi, çev. Umur Daybelge, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 2000, s. 158.
- ³ Stephen F. Mason, A.e., s. 164.
- ⁴ Gulbenkian Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın, çev. Şirin Tekeli, İst., Metis Yay., 1996, s. 12.
- ⁵ Irving M. Zeitlin, Ideology and the Development of Sociological Theory, Third Edition, New Jersey, 1987, 1987, ss. 1-7.
- ⁶ Robert A. Nisbet, The Sociological Tradition, 4th Edition, London, Heinemann Educational books Ltd., 1976, s. 222-223.
- ⁷ Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, Prin-

ceton, Princeton University Press, 1951, s. 14.

- ⁸ Robert A. Nisbet, a.g.e., s. 223.
- ⁹ Gulbenkian Komisyonu, a.g.e., s. 18-19.
- ¹⁰ Orhan Türkdöğün, Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İst., MEB. Yay., 1995, s. 13-14.
- ¹¹ Zygmunt Bauman, Sosyolojik Düşünmek, çev. Abdullah Yılmaz, İst., Ayrıntı Yay., 1998, s. 235.
- ¹² Jean Baudrillard, Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği, çev. Oğuz Adanır, Ank., Doğu Batı Yay., 2005, s. 13-14.
- ¹³ Cemil Meriç, Saint Simon-İlk Sosyalist, İlk Sosyolog, İst., İletişim Yay., 1996, s. 152.
- ¹⁴ Thomas F. O'dea, Sociology and the Study of Religion-Theory, Research, Interpretation-, Newyork, 1970, s. 225.
- ¹⁵ John W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri, çev. Hüsamettin Arslan, İst. Paradigma Yay., 2000, s. 25-26.
- ¹⁶ Norman Hampson, Aydınlanma Çağı, çev. Jale Parla, İst., Hürriyet Vakfı Yay., 1991, s. 80.
- ¹⁷ Zygmunt Bauman, a.g.e., ss. 236-237.
- ¹⁸ Gulbenkian Komisyonu, a.g.e., s. 11-12.
- ¹⁹ S. Hüseyin Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay., 1995, s. 15.
- ²⁰ Kadir Cangızbay, Sosyolojiler Değil, Sosyoloji, İst., Öteki yay., 1996, s. 7.
- ²¹ Mircae Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. viii-ix.
- ²² Ali İzzetbegoviç, Doğu ve Batı Arasında İslam, çev. Salih Şaban, İst., Nehir Yay., 1994, s. 290-291.
- ²³ Thomas F. O'dea, a.g.e., s. 232.
- ²⁴ James L. Cox, Kutsal İfade Etmek-Din Fenomenolojisine Giriş, çev. Fuat Aydın, İst., İz Yay., 2004, s. 77.
- ²⁵ Peter Hendrik Vrijhof, "Din Sosyolojisi Nedir?", çev. M. Emin Köktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 4, İzmir, 1987, s. 524.
- ²⁶ Gulbenkian Komisyonu, a.g.e., s. 82-83.
- ²⁷ İlyas Bâ-Yunus, "Niçin İslam Sosyolojisi", Niçin İslam Sosyolojisi, çev. İlim Güner, İst., Akabe Yay., 1988, s. 31.
- ²⁸ Ian Thompson, Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş, çev. Bekir Zakir Çoban, İst., Birey Yay., 2004, s. 21-22.
- ²⁹ S. Hüseyin Nasr, İslam ve Modern Bilim Sorunu", Hilal Doğarken-İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği, Ed. Ziyaüddin Serdar, çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay., 1994, s. 173.
- ³⁰ Recep Şentürk, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim-Türkiye ve Mısır Örneği, İst., İz Yay., 1996, s. 16. Bu iddialar Recep Şentürk'ten önce Abdurrahman Arslan tarafından da dile getirilmiştir.
- ³¹ Meselâ bkz. İbn Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. 1, İst., M.E.B. Yay., 1989, s. 352.
- ³² İbn Haldun, Mukaddime, c. 1, s. 84.
- ³³ Vejdi Bilgin, Kur'an'da Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkani-Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri", Eski Yeni, S. 22, Ankara, 2011, ss. 41-43.
- ³⁴ İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 20.
- ³⁵ Takıyettin mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 4. Baskı, İst., Remzi Kitabevi, 1988, s. 48.
- ³⁶ Mustafa Aydın, Bilgi Sosyolojisi, İst., Açılımtıkitap Yay., 2004, s. 19.
- ³⁷ İlahi ile olan bağlantısını koparmış bir bilginin hikmet statüsü kazanması mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim peygam-

- berlere Kitab'ın yanında hikmeti de verdiğini söyler.
- ³⁸ İsmail Raci Faruki, Bilginin İslamileştirilmesi-Genel Çalışma Planı ve İlkeler, çev. Fehmi Kuru, 4. Baskı, İst., Risale Yay., 2001, s. 59.
- ³⁹ Mevlut Sarı, El-Mevarid, İst., Bahar Yay., 1982, s. 1043.
- ⁴⁰ Mustafa Aydın, İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi, İst., Pınar Yay., 1991, s. 31.
- ⁴¹ Ziyaeddin Serdar, İslam Medeniyetinin Geleceği, çev. Deniz Aydın, İst., İnsan Yay., 1986, s. 21.
- ⁴² Muhammed Zeki Kirmani, "İslam Bilimi-Yeni Bir Paradigma Doğru", Hilal Doğarken-İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği, Ed. Ziyaeddin Serdar, çev. Şehabeddin Yalçın, İst., İnsan Yay., 1994, s. 198.
- ⁴³ Charles Taylor, Modernliğin Sıkıntıları, çev. Uğur Canbilen, İst., Ayrıntı Yay., 1995, s. 12-13.
- ⁴⁴ Merrly Wyn Davies, İslami Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak, çev. Tayfun Doğukarın, İst., Endülüs Yay., 1991, s. 17.
- ⁴⁵ Merrly Wyn Davies, A.e., s. 75-76.
- ⁴⁶ Bu örnek, Davies'in inşa fikrine katılmak anlamına gelmez.
- ⁴⁷ Meselâ değişim konusunda bkz. Cevdet Said, Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları, İst., İnsan Yay., 1998; Celâleddin Çelik, Kur'an'da Sosyal Değişim, İst., İnsan Yay., 1996.
- ⁴⁸ Jacques Waardenburg, İslam ve Din Bilimleri, çev. Ramazan Adıbelli, İst., İz Yay., s. 46.
- ⁴⁹ Jacques Waardenburg, a.g.e., s. 46.
- ⁵⁰ Jacques Waardenburg, A.e., s. 32.
- ⁵¹ Mevlüt Sarı, a.g.e., s. 331.
- ⁵² Ali Bulaç, "Hikmet", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, C. 2, İst., Risale Yay., 1990, s. 165.
- ⁵³ Hanifi Özcan, "Maturidi'ye Göre Hikmet Terimi", İslami Araştırmalar Dergisi, C. 2, S. 6, 2. Baskı, Ankara, 1988, s. 43.
- ⁵⁴ Fahreddin Razi, Mefatihü'l-Gayb, çev. Kurul, c. 3, Ankara, Akçağ Yay., 1988, s. 474.
- ⁵⁵ Ali Bulaç, A.g.m., s. 165-166.
- ⁵⁶ Malik, Muvatta, Kader, 602.
- ⁵⁷ 33/Ahzab, 21.
- ⁵⁸ Müslim, Müsafirin, 136
- ⁵⁹ Ali İzzetbegoviç, a.g.e., s. 239.
- ⁶⁰ Şatıbi, El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi, çev. Mehmet Erdoğan, c. 4, İst., İz Yay., 1993, s. 24.
- ⁶¹ Fahreddin Razi, a.g.e., C. 3, s. 474.
- ⁶² Bundan yıllar önce tarafımızdan yazılan "Hikmet Temelinde Bir Sosyoloji Mümkün müdür?" başlıklı makalede, hikmet ve sosyoloji ilişkisine değinilmiştir. Bu çerçevedeki çalışmalarımız devam etmekte olup, konuyla ilgili bir yayını hazırlığı planlanmaktadır.
- ⁶³ İbn Manzur, Lisanu'l Arab, Kahire, t.y., c.3, ss. 2121-2125.
- ⁶⁴ Ömer Özsoy, Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması, 2. Baskı, Ankara, Fecr Yay., 1999, s. 53.
- ⁶⁵ Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000, ss. 15-26.
- ⁶⁶ Şatıbi, a.g.e., c. 4, s. 4.
- ⁶⁷ Muhammed Hamidullah, "Sünnet", İslam Ansiklopedisi, c. 11, İst., M.E.B. Yay., 1970, s. 243.
- ⁶⁸ Muhammed Gazali, Kur'an'ı Anlamada Yöntem, çev. Emrullah İşler, 2. baskı, İst., Şule Yay., 1998, s. 65.
- ⁶⁹ Ahmet Keleş, Sünnet-Yaşayan Hz. Muhammed, İst., İnsan Yay., 2003, s. 113.
- ⁷⁰ Roger Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın, 3. baskı, İst., Pınar Yay., 1995, s. 79.
- ⁷¹ Muhammed Tahir Hekim, Sünnetin Etrafındaki Şüpheler, çev. Hüseyin Aslan, İst., Pınar Yay., 1985., s. 16.
- ⁷² Muhammed Tahir Hekim, a.g.e., s. 15.
- ⁷³ İsmail Raci El-Faruki-Luis Lamia El-Faruki, İslam Kültür Atlası, çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 2. baskı, İst., İnkılab Yay., 1997, s. 135.
- ⁷⁴ Musa Carullah Birgıyef, Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne, çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1998, s. 5.
- ⁷⁵ M. Hayri Kırbasoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997, s. 104; Ayrıca bkz. Musa Carullah Birgıyef, a.g.e., s. 6.
- ⁷⁶ Muhammed Yusuf Guraya, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Malik'in Muvatta'ı Özelinde, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1999, s. 48; Ayrıca bkz. Fazlurrahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1995, s. 17.
- ⁷⁷ Murteza Bedir, a.g.e., s. 23.
- ⁷⁸ İsmail Raci El-Faruki-Luis Lamia El-Faruki, a.g.e., s. 131.
- ⁷⁹ İbn Fariş, Mu'cem Makayisi'l-Luğa, 'dan Ömer Özsoy, Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması, 2. Baskı, Ankara, Fecr Yay., 1999, s. 50-51.
- ⁸⁰ Ömer Özsoy, a.g.e., s. 51.
- ⁸¹ Muhammed Tahir Bin Aşur, İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi, Çeviren ve notlandıran: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2. baskı, İst., İz Yay., 1996, s. 37.
- ⁸² Ahmet Keleş, a.g.e., s. 172.
- ⁸³ A. Ahmed Ebu Süleyman, İslam'ın Uluslar arası İlişkiler Kuramı, çev. Fehmi Kuru, İst., İnsan Yay., 1985, s. 79.
- ⁸⁴ Yusuf El-Kardavi, Sünneti Anlamada Yöntem, çev. Bünyamin Erul, İst., 1991, Ankara Okulu Yay., s. 21-22.
- ⁸⁵ Bkz. Muhammed Yusuf Guraya, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Malik'in Muvatta'ı Özelinde, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1999, s. 48.
- ⁸⁶ Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1989-90, Ter. M. Said Hatiboğlu, Hadis Tetkikleri, (basılmamış), I. Bölüm IV. Pasaj'dan Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000, s. 40.
- ⁸⁷ Muhammed Arkoun, İslam Üzerine Düşünceler, çev. Hakan Yücel, İst., Metis Yay., 1999, s. 65.
- ⁸⁸ Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000, s. 14.
- ⁸⁹ Bkz. Ignaz Goldziher, a.g.e., s. 40
- ⁹⁰ J. Schacht, "Malik", İslam Ansiklopedisi, c. 7, İst., M.E.B. Yay., 1970, s. 254.