

KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL FARKLILIK

İsa Abidoğlu

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2015

KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL FARKLILIK

İsa Abidoğlu

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri

Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2015

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İsa Abidoğlu tarafından hazırlanan Kur'ân'da Toplumsal Farklılık başlıklı bu çalışma 19.01.2015 tarihinde Eskişehir Osmangazi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında Yüksek Lisans Tezi tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

(Danışman)

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

ONAY

.../.../20...

(İmza)

Enstitü Müdürü

...../...../2015

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

İsa Abidoğlu

ÖZET
KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL FARKLILIK
Abidoğlu, İsa
Yüksek Lisans, 2015
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Kur' an, sosyal değerler ve yapılar ekseninde farklılıklara sahip olan tüm toplumlarla birlikte bu toplumların, görev, statü ve fonksiyon bakımından farklılaşan üyelerine hitap eder. Bu nedenle Kur'ân, sosyolojik açıdan yapısal ve değersel farklılıkları bünyesinde barındıran toplumlarla, içinde dikey ya da yatay olarak farklılaşan sosyal grupların arasında bir ayırım yapmaz. O, mevcut bulunan farklılıklara işaret edip onlarla ilgili teklifini yaparak esasen toplumsal bütünleşmenin esaslarını ortaya koyar. Kur'ân'ın farklılıklar karşısında teklifi "tearüftür." Günümüz ifadesiyle bu, kültürleşmeye, sosyalleşmeye tekabül etmektedir. Buna göre, ırk, dil, etnik ve kültürel farklılıkları antropolojik birer ilâhî işaret (ayet) olarak tanımlayan Kur'ân, bununla beraber, söz konusu farklılıkların toplumsal gruplar arasında herhangi bir kast, ayırım veya eşitsizliğin gerekçesi olamayacağı vurgulamakta ve tüm insanların aynı biyolojik kökeni paylaştıklarına dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın toplumsal farklılık olgusuna bakışını sosyoloji biliminin bakışıyla karşılaştırmalı olarak ele alan bu çalışma, hem Kur'ân'ın toplumsal farklılığı ele alış biçimini hem de toplumların bu farklılıklara karşı tutumlarının dini kökenlerini açıklamayı amaç edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Farklılık, Toplumsal Farklılaşma, Toplumsal Tabakalaşma, Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Eşitsizlikler, Oryantalizm, İlerlemeci Tarih Anlayışı, Kur'ânî Tearüf.

ABSTRACT
SOCIAL DIVERSITY AND DIFFERENCES IN QUR'AN
Abidoğlu, İsa
Master Degree - 2015
The Department of Philosophy and Religion Sciences

Adviser: Ejder OKUMUŞ

Quran addresses to the members of all societies in which the members are in different roles, statues and functions. These societies are different in both social values and structural bases. Quran does not distinguish these societies and also social groups of these societies. It mainly presents the basics of social integration while indicating the diversities (differences) in its proposal. Quran's proposal against these diversities is "knowing each other" (*the word's Arabic origin is "tearuf"*). This "knowing each other" can be rephrased as "socialization" or "acculturation". Based on this acculturation, Quran defines the differences in ethnicity, language, culture etc. as a divine sign (ayet). Quran also emphasizes that these differences cannot be the reason for any inequality, injustice and discrimination. In this paper, the term "Social Diversity and Differences" will be examined in Quran's point of view based on the perspective above. This paper also tries to make a comparison between the Quran and the Sociology in terms of this point of view. Basically, the aim of this paper is to explain how Quran approaches the "social diversities" and also how societies react against these diversities based on their religious motives.

Key words: The Progressive Conception of History, Quranic tearuf, Social Diversity, Social Differences, Social Stratification, Gender Mainstreaming, Social İnequality.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL FARKLILIK VE FARKLILAŞMA

1.1. KAVRAMSAL AÇIDAN TOPLUMSAL FARKLILIK VE FARKLILAŞMA	11
1.2. BATI DÜŞÜNCESİNDE FARKLILIK VE FARKLILAŞMA KONUSUNUN ELE ALINIŞI	24
1.2.1. Kuramsal Açıdan Toplumsal farklılık Ve Farklılaşma.....	24
1.2.2. Modernlik Ve Postmodernite Bağlamında Farklılık	44
1.2.3. Sosyolojinin Siyasetle Buluştuğu Yer: Oryantalizm.....	52
1.2.4. Farklılığı Marjinal Olarak Görme Ve Ötekileştirme Sendromu	60
1.2.5. Kültürel Farklılıkçılık, Medeniyetler Çatışması ve Neo-Oryantalizm.....	64

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL FARKLILIK VE FARKLILAŞMA

2.1. KUR'ÂN, TOPLUM VE SOSYOLOJİ	84
2.2. KUR'ÂN'DA SOSYAL GRUPLARLA İLGİLİ KAVRAMLAR	103
2.2.1. Ehl ve Âl.....	107
2.2.2. Aşiret	110
2.2.3. Kabile ve Şa'b	112
2.2.4. Kavm	115
2.2.5. Ümmet.....	117
2.2.6. Millet	119
2.3. KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL FARKLILIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR	121
2.3.1. H-l-f:(خلف)	121
2.3.2. F-r-k (فرق).....	122
2.3.3. K-t'a (قطع).....	123
2.3.4. N-z'a (نزع)	124
2.3.5. Ş-k-k (شقّ)	125
2.4. KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL FARKLILIĞIN MEŞRULAŞTIRIMI VE İLAHİ HİKMET BOYUTU.....	127
2.4.1. İş Bölümü ve Meslek Farklılıkları	132
2.4.2. Servet Ve Statü (Ekonomik) Farklılıkları.....	140
2.4.3. Dillerin Ve Renklerin Farklılığı.....	148
2.4.4. Cinsiyet Farklılıkları	164

2.5.KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL FARKLILIK VE TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME	171
SONUÇ.....	202
KAYNAKÇA.....	208

KISALTMALAR LİSTESİ

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜHFY	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları
AÜSBFD	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi
a. e.	: Aynı Eser
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a. g. m.	: Adı Geçen Makale
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
MEBY	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar Arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
Vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Farklılık olgusu hayatın merkezinde duran bir olgudur. Aynı şekilde hayatın merkezine inen Kur'ân-ı Kerim, bu olgunun birliğe ve vahdete râcî kılınması adına insana yol göstermektedir. Gözün gördüğü ruhun duyumsadığı aklın idrak ettiği kısacası insanla alakalı olan her ne varsa, Kur'ân'ın hayata hayat katan mesajı sayesinde zaman denilen değirmenin öğütücü çarkları arasından sıyrılıp varlık vitrinine çıkabilmektedir. Yani insanın mücadelesi yok olmaktan kurtulup varlıkta kalabilmektir. İşte bu hayatın özüdür. Böylelikle hayatın özünü idrak etmek, farklılıktan ve çeşitlilikten birliğe ve bütünleşmeye çıkabilmekle ilgilidir. Aksini yaşayanların, zamanın veya tarihin karanlık sayfalarında yok olmaktan başka çıkar yolları yoktur.

Farklılıkların kökenlerine ilişkin denilebilir ki; Allah her yarattığı varlığa bir hakikat vermiştir. Bu hakikatin aslı da kendi isim ve sıfatlarıdır. Esmâ ve sıfatlarını varlıkta tecelli ettiren Allah hem Halık'tır, hem de Hallak'tır. Hallak; Halık'ın ism-i mübalağası olması hasebiyle çokça yaratan ve/veya her an yaratan demek olduğundan Hallak olan Allah her an farklı farklı yaratmakta, fakat yarattığı bütün farklılıkları, vahdete yani bir olan Zatına irca ettirmektedir. Farklı esmaların tecellilerine dayanan farklı varoluşların, Vahid olan Allah'ı gösterdiği fikri; insan için soyut ve anlaşılması güç bir hüviyette iken farklı bireylerin bir araya gelerek toplum denilen fenomeni ortaya çıkarmaları gerçeğiyle bu fikir, soyut hüviyetinden sıyrılıp somut bir hüviyet kazanmaktadır. Yani esmanın farklılıkları, unsurlardaki çeşitliliği ortaya çıkardığı, bu çeşitli ve farklı unsurların da hayatı netice verdiği gerçeği, farklı kabiliyet ve kimliklerdeki insanların bir araya gelerek toplumsal hayatı ortaya çıkarmalarına benzemektedir. İşte bu anlamda toplumsal farklılık olgusu kozmik farklılığın bir uzantısıdır denilebilir. Aynı zamanda kozmik farklılığın ilahi hikmet boyutunu anlamak için toplumsallaşma olgusu insanın işini kolaylaştırmaktadır. Daha açık ifade ile evrendeki tüm unsurların birlik halinde birbirleriyle uygunluk içerisinde hareket etmelerini anlamak için insanın bütün bu

unsurlara yönelik evrensel bilgisi olması gerekmektedir. Bu bakımdan güneşten başlayarak pıreye kadar yaratılan tüm unsurların, ölçülülüğün ve ince bir hesabın yansıması olan adalet ve tenasüb içinde bir çalışma prensibine sahip olduklarını anlayabilmek için bütün evreni tümevarımsal bir bakış açısından süzmek gerekmektedir ki farklılıktaki birliğin hayata kaynaklık ettiği idrak edilsin. Fakat bu insanı aczde bırakan bir şeydir. Çünkü insanın bütün parçaları mütalaa etme kudreti yoktur. Buna rağmen onu parçadan bütüne ulaştıracak bir yol mümkündür. Tıpkı insan vücudunun parçası olan bir damla kandan vücudun geneline yönelik bir hüküm çıkarabildiği gibi. Yine aynı şekilde denilebilir ki evrendeki farklı farklı parçaların bütünsel anlamda düzene hizmet ettiği okuyuşunu yapmanın imkansızlığına rağmen insan, evrenin uzantısı olan toplumsal hayat içerisinde farklılıkların bütünleşmeye hizmet ettiğini bilebilir ve bunu deneyimleyebilir. Kur'ân bu açıdan toplumsal farklılık olgusunu verdiği mesajın merkezine koymaktadır. Bu bağlamda evrendeki farklı farklı unsurlardan tevhide çıkması için insanı evrendeki ayetleri okumaya davet eden Kur'ân farklı farklı toplumların hem kendi içlerindeki hem de kendileri haricindeki sosyal farklılıkları görüp tearüf yoluna gitmelerini istemektedir. İslam dünyasının geri kalmasını bilim yapamamaya bağlayanlar bir açıdan isabet etmekte fakat bir açıdan da teşhisleri yarım kalmaktadır. İsalet ettikleri düşüncede bile eksik bir taraf vardır. Aslında İslam dünyasını geri bıraktıran temel nedenlerden biri, Müslümanların evren üzerinden Allah'ın ayetlerini okumayı terk edişleridir. Bu terk ediş hem Kur'ân'ın ilk emri ve ilk ayeti olan oku ayetini hem de “*hiç düşünmez misiniz, hiç akletmez misiniz.*” gibi ayetlerin anlam boyutunu dar çerçeveden görmek ile ilişkilidir. Fakat İslam dünyasının geri kalış nedeni sadece kevnî ayetleri okuyamama değildir aynı zamanda toplum hayatında tearüf ufkuna çıkamamaktır.

Bu bakımdan İslam dünyasına baktığımız zaman toplumsal bütünleşmenin sağlanamaması nedeniyle adaletin ikame edilemediği ve bununla ilişkili olarak ihtilafın tefrikanın ve çatışmanın bütün her tarafı kuşattığı görülebilmektedir. Söz konusu durum Müslümanların sömürge durumundan çıkamamaları ve bir medeniyete

talip olamamalarını netice vermektedir. Kur'ân, Allah'ın ayetlerini kâinat üzerinden okuyan toplulukları yeryüzünü miras kılacağını vaat etmektedir. Bu okuyuşun kozmik düzlemdeki karşılığı, yönü tevhide dönük olması gereken bilimler ise eğer, toplumsal düzlemdeki karşılığı da tearüftür. Bu bakımdan Kur'ân'a göre tearüf, toplum biliminin temelini teşkil edecek bir teorinin kavramsal halini teşkil etmektedir. Kur'ân, bilimin ve tearüfün birbiriyle ilişkili olduğunu söylerken bu ilişki biçimini teorik anlamda İbrahim (a.s) örneğinde, pratiğini de İbrahim (a.s)'ın daveti olan Hacc ibadeti üzerinden anlatmaktadır.

Hacc bir anlamda yerel kimliklerinden sıyrılıp ihrama giren ümmetin evrenselleşme biçimidir. Bilim yapan insanın subjektif bakış açısından kurtulamadığı durumlarda evrensel yasalara ulaşamaması gerçeğiyle paralel şekilde Müslüman toplumlar da yerel kimliklerini asl olarak gördükleri müddetçe de evrensel bir değer ortaya koyamamaktadırlar. Dünya bilim camiası ölüm ve sonsuzluk karşısında hala subjektifliğinden kurtulamadığı için günümüz bilimi problem çözme yerine preblem üretmektedir. Çünkü yaşamın asıl kaynağını dünya olarak görmek dünyanın sonunu getirmektedir. İslam milletleri de lokal ve yerel nitelikte olmalarına rağmen sonsuzlaşmanın kaynağı olarak gördükleri toplumsal kimliklerinden vazgeçemedikleri müddetçe de tek ümmet olma anlamında toplumsal bütünleşmeyi elde edememektedir. Bu da çatışmayı zulmü ve adaletsizliği sürekli kılmaktadır. Bu bakımdan Kur'ân, sosyolojiden farklı olarak toplumsal farklılık olgusu üzerinden ve tearüf ufku temelinde bir ideal toplum düzeni kurgulamaktadır.

Kur'ân'ın toplumsal farklılığa kendi perspektifinde baktığı Sosyolojinin de yine bu olguya kendi perspektifinden değerlendirdiği aşıkardır. Dolayısıyla bu konuyu Kur'ân'ın kendi amacı doğrultusunda evrensel bir paradigma eşliğinde anlamlandırdığı bir gerçektir. Sosyolojinin de evrensel bir paradigma ortaya koyabilmeyi amaçladığı ve bunun için çabaladığı aydınlanma çağında, bunu başarabilmesi o dönemde kendi toplumsal düzeni ile başka toplumların düzeni mukayese etmesi ile mümkün olabilmiştir. Fakat İslam toplumlarının sosyolojinin

evrensel paradigmasıyla anlaşılmaya çalışılması Müslüman toplumlarla batı toplumlarının uzlaşısını zorlaştırmaktadır. Bu değerlendirmelerin ışığında yapılan bu çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım Sosyoloji özelinde Batı düşüncesinin toplumsal farklılık olgusuna bakışını ele alırken ikinci kısım ise Kur'ân'ın bu olguya bakışını incelemektedir.

Toplumsal farklılık konusu bu açıdan bakıldığında çok geniş anlam içeriklerine sahip olan bir konudur. Böyle bir konunun Kur'ân'da nasıl ele alındığının çalışılması ufuk açıcı ve katkı sağlayıcıdır. Bu anlamda böyle bir konuyu seçmeme beni teşvik eden ve çalışmanın tamamlanmasında büyük sabır ve anlayış gösteren değerli Hocam Prof. Dr. Ejder Okumuş'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca konunun disiplinler arası geçişlere müsait olmasından kaynaklı olarak din psikolojisini ilgilendiren kısımlarında yardımını esirgemeyen Yrd. Doç Dr. Naci Kula Hocam'a, Arapça metinlerin çevirisindeki yardımlarından dolayı Babam Mehmet Abidoğlu'na ve de İngilizce çevirilerde desteğini esirgemeyen Özer Tuncer'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

GİRİŞ

KONU VE PROBLEM

Kozmik yapıda ve onun bir parçası olan toplumsal yaşamda varlığını hissettiren farklılık olgusu, bilinç üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmakta ve bu anlamlandırma biçiminin toplumsal ilişki ağlarına kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Farklı özelliklere sahip insanların bir araya gelerek hem benzer hem de farklı unsurlar üzerinden toplumsallaşmaları ve bu toplumsallaşma biçimlerinde ortaya çıkan değişim ve farklılaşmaları açıklama çabası sosyolojide her zaman güncelliğini korumuştur. Bu açıdan toplumsal farklılık olgusu, dinamik yapısından kaynaklı olarak sosyolojinin doğuşundan günümüze kadar geçen süreçte birçok sosyolojik konuyla ilişkili biçimde araştırmalara konu olmaktadır.

Sosyolojinin aydınlanma çağında bilimsel bir kimlik edinebilmesinin arka planında, filozofların toplumsal farklılık konusuna getirdikleri açıklamalar vardır. Nitekim sosyolojinin kurucu isimlerinin toplumsal farklılık ve farklılaşma konusunu bir yasaya bağlama çabaları ve bu konuyu teorilerinde merkezi bir konumda temellendirmeleri söz konusu durumu açıklar niteliktedir. Tabiattaki unsurlarda farklılığın ortaya çıkışı ve bu farklılığın zaman içinde tekrarlanmasının bir yasaya bağlı olduğu, pozitif bilimler vasıtasıyla ispat edilebilmesinin ardından bu yasanın da kültürler düzeyinde işlerliğinin olabileceği düşüncesi batıda bir devrim etkisi yaratmıştır. Daha açık ifade ile zamansal boyutta kültürel düzeyde ortaya çıkan toplumsal farklılıkların, süreç içerisinde benzeşmeleri ortaya çıkardığı fakat bu benzeşimlerden yine süreç içerisinde farklılıkların tezahür ettiği gerçeği tekrarlanan bir yapıda olduğu gözlenebilmektedir. Fakat zaman içinde tekrarlanan dönüşüm ve değişimler, farklılaşma olgusuna, bu olgunun devamlılığı da bir yasaya işaret etmektedir. Bu yasayı kendisine konu edinen anlayışa sosyoloji tarihinde doğrusal ilerlemeci tarih anlayışı denmektedir.

Söz konusu tarih anlayışı içerisinde mükemmel forma doğru evrimini

tamamlamış ve henüz bu evrimi tamamlayamamış toplum tipleri ortaya çıkmıştır. Daha doğrusu toplumsal yaşamda var olan farklılıklar, ilk dönem sosyologlarca ilerlemecilik fikri ekseninde açıklanırken söz konusu açıklama biçimleri ilkel (basit) ve modern (karmaşık) toplum kategorizasyonunu ortaya çıkarmıştır. Örneğin Basit ve Militarist topluma karşı karmaşık yapıda olan Sanayi toplumu (Spencer), Din veya Metafizik çağına karşı Pozitivist Çağ (Comte), Cemaat Toplumuna karşı Cemiyet Toplumu (Tönnies), Feodalizme karşı Kapitalizm (Marx), Mekanik İşbölümüne karşı Organik İşbölümü (Durkheim), Gelenekselliğe karşı Rasyonellik (Weber) gibi anlatılarla Klasik sosyolojide toplumsal farklılıklar “iki kutuplu bir dünya”nın tezahürü olarak sunulmaktaydı. Bu zıt dünyaların bir tarafında tercih edilen ve ulaşılmak istenen dünya; diğer taraftan ise, bir an önce kopulması ve unutulması gereken bir dünya yer almaktaydı.¹

İlerlemeci tarih anlayışından hareketle klasik sosyologlar, basit ve ilkel toplumların karmaşık toplum tipine doğru farklılaşırken bu farklılaşmanın hızlı veya yavaş seyretmesi olayının diğer toplumsal farklılıklar gibi dinsel tutum farklılıklarına da kaynaklık ettiğini düşünmüşlerdir. Bu açıdan basit toplum, orada henüz meşguliyet, mevki, statü ve fonksiyon farklılıklarının ortaya çıkmadığı toplum iken karmaşık toplum ise, iş-güç, toplumsal mevki, statü ve fonksiyonlar bakımından farklılıkları bünyesinde barındıran, iş bölümü ve uzmanlaşmanın kendisinde gittikçe arttığı toplumdur.² Bu ayrımla ilişkili olarak denilebilir ki günümüz dünyasında medeniyetlerin gelişmesi ve küreselleşme olgusuyla birlikte çeşitli toplumlardaki karmaşıklık ve farklılaşma hızı da artmaktadır. Özellikle iş bölümü ve uzmanlaşmanın son derece arttığı toplumlarda, sosyal değerler, yapılar ve kimlikler düzeyindeki farklılıklar hakkında bütün toplum için geçerli ortak yargılar oluşturmak pozitif düşüncenin yani bilimsel bakış açısının odağında gerçekleşmesi

¹ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz: Kennet Bock, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları” *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev: Aydın Uğur, Derleyen: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997,

² Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, MÜİFAV. Yayınları, İstanbul 1995, s. 93.

beklenmektedir. Fakat toplumsal farklılıkları anlamlandırmaya yönelik bu beklentinin aksi bir şekilde dini kurumların odağında belirlediği görülebilmektedir. Bu durumun dışı vurumu olarak da toplum sahnesinde dinsel odaklı çatışmaların yaygınlaşması olgusu gözlemlenmektedir.

İrk, dil, din, cinsiyet ve statü gibi toplumsal farklılıklara yönelik anlamlandırmada ve bu anlam üzerinden bir toplumsal davranış biçimi belirlemede dini tesirlerden uzaklaşma veya dini tesirler altında kalma gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durum, farklılıklara yönelik evrensel paradigmlar oluşturabilme ile ilişkilidir. Bu paradigmlar dahilinde toplumlar çeşitliliği ve farklılığı hoş görüp destekleyen ve kendi bünyesindeki toplulukların, farklılığın kaynaklık ettiği isteklerine saygı duyup cevap veren bir tutumu sergileyebilmektedirler. Aynı zamanda toplumlar kendinden farklı olanı baskın kültür içinde asimile ederek bastırmaya da çalışmaktadırlar. Her iki tavrın, birbirine zıt olsalar da toplumsal meşruluk ekseninde dinden beslendiği bir gerçektir. Tam bu noktada denilebilir ki Batı toplumlarında Müslüman toplumların bu refleks ile hareket ettikleri kanısı yaygın bir şekilde kabul edilmektedir.

Bu doğrultuda yapılan sosyal araştırmalarda, İslâmın farklılıklara yönelik baskı ve şiddet içeren dışlamacı yargılarının olduğu ve bu yargıların çoğu zaman insanları tek tipleştirmeye yönelik kategorize edici yaklaşımlardan oluştuğu düşüncesi gözlemlenebilmektedir. Bu düşüncenin tarihsel arka planı mevcut olmakla birlikte özellikle son otuz yıldır İslâm'ın toplumsal çeşitliliğe ve farklılığa bakış açısının “*terör*”e kaynaklık ettiği düşünülmektedir. İslam ve Terör kelimeleri küreselleşen dünyada genelde kitle iletişim araçları vasıtasıyla hep yan yana anılır olmuştur.

İslam Dünyası Batı Dünyasıyla tarihsel süreçte sürekli olarak etkileşim halinde olmasıyla beraber bu etkileşimin küreselleşme ve göç gibi sosyal hareketler ile hat safhaya ulaşması, müslüman toplumların farklı din-dil-kültür gibi öğelerin taşıyıcıları olan “*ötekiler*”e nasıl yaklaşması gerektiği ve onları nasıl yeniden

tanımlayacağı problemini gün yüzüne çıkartmaktadır. Nitekim tarih boyunca farklılıkların algılanmasında ve toplumsal yaşam içerisinde farklılıklarla beraber yaşanmasının temininde en büyük sıkıntılardan biri ötekileştirme süreci olmuştur. Zira ötekileştirme süreci başladığı andan itibaren farklılıkların marjinalite olarak algılanması ile birlikte genellikle dışlama ve çatışmanın da başladığı yaşanan bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sözü edilen problemlerden hareketle İslam'ın toplumsal farklılıklara olan bakış açısının ne olduğu ve bu bakışın sözü edilen terörle ne denli ilişkisi bulunduğu İslam dininin ana referans kaynağı olan Kur'ân'a bakılarak tespit edilmesi gerekmektedir. yapılan araştırmada, toplumsal farklılık ve farklılaşmalara dair İslam'ın kendi içinde bir açıklaması var mıdır? sorusuna, Kur'ân'dan cevap bulmaya çalışıp bahsi geçen gözlemlerin nesnel olup olmadığını ortaya koyulmaya çalışılacaktır. “Müslüman toplumların toplumsal farklılıklara ilişkin fikrîsel ve eylemsel pratiklerinin kılavuzu olma niteliğinde olan Kur'ân'ın hükmü nedir? Bu hüküm gerçekten Müslüman toplumların fikir ve hareketleri üstünde bağlayıcılığı var mıdır?” gibi sorulara araştırmamızın konusu içerisinde cevap bulmaya çalışılacaktır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında farklılığın çıkış kaynağı olarak gösterilen Babil kulesi; Tanrıya ulaşmak için inşa edilmiş bir kule iken sonraları Tanrının gazabını celp etmiş bir yapıya dönüşmüştür. Bu gazaptan sonra insanlar birbirlerini anlamayacak şekilde farklı dilleri konuşmaya başlayarak birbirlerinden uzaklaşmış ve farklılaşmışlardır.³ Tekvinden rivayet edilen bu hikâyeyi anımsatırcasına 11 Eylül 2001'den sonra ikiz kulelere yapılan saldırı sonucunda Batı toplumları ile İslam toplumlarının birbirlerini anlamalarına yönelik uçurum derinleştirmiştir. Bu

³ Tevrat, *Tekvin 11. 4-8.* (Çevrimiçi), <http://4kutsal kitap.wordpress.com/2012/11/21/tevat-bolum-1-11-babil-kulesi/>, http://tr.wikipedia.org/wiki/Babil_Kulesi, 8.10.2013

uçurumun tarihsel arka planında bir “*dil*” probleminin olduğu aşikârdır. Söz konusu dil problemini ortaya çıkaran, karşı tarafı suçlayıcı söylemler üzerinden şekillenen bakış açıları vardır; farklılıkları dışlayan, dışlamakla kalmayıp şiddete başvuran bir dinden ve ona tabi olanlardan bahseden modern Batı, bu söylemini modern dönemde ve öncesinde oryantalist yaklaşımlarla ispat etmeye çalışmaktaydı. Oryantalist yaklaşımların kimlik değiştirdiği postmodern dönemde -özellikle soğuk savaşın bitmeye yakın döneminde- Batı, medeniyetler çatışması teziyle yine küresel anlamda farklı toplumlara temsil eden devletlerin çatışmasını öngörmekteydi. Bu çatışmanın sadece devletler düzeyinde değil kimlikler düzeyinde de yaşanacağı kaçınılmaz olarak beklenmekteydi.

11 Eylül sonrasında günümüze kadar görünürde söz konusu tezi çağrıştıracak ve Batı'nın İslam toplumlarına yönelik bakışını olumlayacak gelişmeler yaşandı. Nihayetinde “*El-Kâide, Boko Harâm ve IŞİD*” gibi yapılar gerçekten de kendilerinden farklı gördükleri tüm toplumları şiddete maruz bırakma suretiyle İslâm'ı şiddetle eşdeğer görenleri haklı çıkaracak eylemler içerisinde buldukları bir vakıdır. Bu açıdan bakıldığında İslam'ın toplumsal farklılıkları ele almasının kökenlerine bakabilmek adına İslam'ın ana kaynağı Kur'ân'ın yaklaşımını deşifre etmek gerekmektedir. Kur'ân'ın toplumsal farklılık konusuna nasıl baktığını ortaya çıkarmak, İslam toplumlarının toplumsal farklılıklara karşı sahip oldukları düşünce, tutum ve davranışlarda Kur'ân'dan ne kadar etkilendiklerini araştırmak çalışmanın amacını teşkil etmektedir. Nitekim Batılı toplumların İslam toplumlarına bakarken o toplumları anlamaya çalışmada Kur'ân gibi ana kaynaklara inmeden genel değerlendirmeler yapıklarını görebilmekteyiz.

Bu sorunla ilişkili olarak bir sosyal bilimci olan Bryan Turner 1974'de “Weber and İslam” adıyla yayınladığı eserinde şöyle demektedir:

“Son elli yılda yayınlanmış herhangi bir din sosyolojisi kitabının analizi şu müzmin ve şaşkırtıcı olguyu ortaya koyacaktır ki sosyologlar İslam ile ya hiç ilgilenmemişler ya da İslami kültüre katkıda bulunabilecek bir şeye sahip değillerdir.

Önemli bir İslam sosyolojisi geleneği olmadığı gibi İslami konularda modern araştırmalar ve yayınlar da önemsizdir. Üniversitelerde din sosyolojisi dersleri vermekle görevli çoğu Batılı akademik sosyolog temel öğretiyi kaynaklarına sahip olmadıklarından, İslami bir analiz söz konusu olduğunda bilinçli veya bilinçsizce dümen ve kurgular kurmaktadır. Bu yüzden çağdaş kavramsal sonuçlarla bağlantılı olarak, geniş bir sosyolojik çerçevede, İslâmın sosyal yapısının önemli konularını aydınlatacak İslam araştırmalarına gerek vardır.”⁴

Turner’ın bu tespitinden günümüze değişen süreç içinde Batılı sosyologlar İslam’ın sosyal doktrinini ortaya koyan kaynakları göz ardı ederek, Müslüman toplumları analiz ve çözümleme birimi olarak ele almaya çalıştılar. İslam toplumlarına yönelik Modernleşmeci düşüncenin üst anlatıları üzerinden ortaya konan indirgemeci yaklaşımların İslam toplumlarının anlaşılması ve açıklanmasında yetersiz kaldığı önemsenmemiştir. Hatta modernist kuramların açıklamalarıyla çoğu kereler İslam toplumlarının yerel özelliklerinin birbiriyle ters düştüğü görmezden gelinmiştir.

Yakın tarihte dünyadaki değişimler Batılı sosyolog ve siyasetçilerin önceki dönemlerden daha fazla gözlerini İslam’a ve Müslüman toplumlara çevirmelerine neden olmuştur. Bu yöneliş Doğu Blok’unun dağılmasından sonra iki kutuplu dünyanın denge esaslarının sarsılması neticesinde kaosa doğru sürüklenen dünyanın yeniden şekillenmesi ve yenedünya düzeninin kurulmasıyla başlamış, Amerika’daki 11 Eylül saldırılarıyla hızlanmış ve 2010 sonrası Arap toplumlarında görülen köklü değişimlerle birlikte yükselişe geçmiştir. Fakat sözü edilen yöneliş neticesinde ortaya konan araştırmalar Müslüman toplumları nesneleştirmeye ve dizayn etmeye matuf özellikler taşımaktadır. Bu noktada Alman sosyal bilimci Jacques Waardenburg’un soruna yönelik tespiti dikkat çekicidir:

⁴ Bryan Turner, *Max Weber ve İslam*, Çev: Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, s. 68.

*“İslam çalışmaları alanındaki araştırmacıların, içerisinde çalışmak zorunda oldukları politik ortam, bu araştırmacıların Batı’lı sömürgecilerle ve idarecilerle dolaylı veya dolaysız şekilde yakın ilişki içerisinde olmalarına neden olmuştur. Bunun sonucunda da takınılan yanlı tutum ve tavırlar Müslüman toplumların değişim ve hareketlerini anlamının önüne geçmiştir.”*⁵ Waardenburg’un işaret ettiği sorundan hareketle denilebilir ki İslam toplumlarındaki değişim ve hareketlerin anlaşılması bağlamında toplumsal farklılık konusunun İslam’ın birincil kaynağı olan Kur’ân’a bakılarak anlaşılmaya çalışılması din sosyolojisinde önem arz etmektedir.

Günümüzde Müslüman toplumlarda görülen değişimleri anlamak amacıyla, sosyolojide toplumsal değişim kuramları içinde ele alınan toplumsal farklılık ögesini incelemek önemli veriler elde etmemizi sağlayacaktır. Fakat modern sosyolojinin kuramları üzerinden kısa mesafeye odaklanan bakış açılarıyla Müslüman toplumların makro olgularına erişmek güçtür. Zira Müslüman toplumların yaşamlarında kutsal kitapları Kur’ân’ın ve onun açıklayıcısı niteliğindeki hadislerin önemli etkisi vardır. Bu iki kaynağın göz ardı edilmesiyle ulaşılabilecek sosyolojik olgular eksiktir. Fakat sosyolojinin nesnesi olarak görülmekten ibaret bir bakış açısıyla incelemeye tabi tutulan Kur’ân’dan çıkarılacak sonuçların Müslüman toplumların zihin yapısını anlamada sağlıklı veriler sunacağına araştırmada şüphe ile bakılmaktadır. Bu problemin ölçeğiyle araştırmanın amacı “Kur’ân’ın toplumsal farklılıkları yadsımayan ve bu farklılıkları nazara alan kendinden bir beyanı vardır ve sanıldığı gibi Kur’ân kendisine inanan toplumları kendinden farklı toplumlarla çatışmaya itmemektedir” savından hareketle İslam’a göre farklılığın meşruiyetini sorgulamaktır.

Burada vurgulanmadan geçilmemesi gereken bir durum da şudur: Batı dünyası ile bir yenilgi psikolojisi içinde yüzleşmeye başlandığında Müslümanların, Kur’ân’dan herhangi bir konuyu anlama sorununu daha farklı anlamlar eşliğinde

⁵ Jacques D. Waardenburg, “Batıdaki İslam Çalışmalarında Resmi ve Popüler İslam Ayrımına Gösterilen İlginin Nedenleri”, Çev: Mustafa Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 3 Sayı: 2, Samsun, 2003, s. 233.

dönüştürdüklerine şahit olmaktadır. Bunlardan en iyi bilineni Kur'ân'ı Batı medeniyetinin üretimlerine karşı savunma veya Kur'ân'ın meşruiyetini bu medeniyetin kavramlarına göre yeniden tesis etme çabasıdır. Çalışmamızda bu hataya düşmeme adına Kur'ân'ın kendi amacından hareketle konumuzu araştırmayı amaçlamaktayız.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

Teorik bir araştırma olan çalışmamızda, “dini metinlerin incelenmesi” yöntemine başvurduk. Kur'ân'ı, metin taraması yöntemiyle baştan sona okuyup incelemeye ve toplumsal farklılık konusunda Kur'ân'ın vermek istediği mesajı yakalamaya, anlamaya, açıklamaya ve yer yer de olsa karşılaştırma yapmaya çalışılacaktır. Dini metinlerin incelenmesi yöntemi, son yıllarda, sosyal bilimlerle alakalı çalışmalarda sık kullanılmaya başlanmış bir yöntemdir. Kuran, İncil, Tevrat gibi dinî metinleri anlama çabası haliyle bu kitaplara inanan bireyleri ve toplumları da anlama çabasıdır. Bu metinler sayesinde sosyolojik ve sosyo-psikolojik açıdan kullanılacak bulgu ve yorumlar İslam toplumlarındaki farklılıklara olan algıyı anlamada bizlere yol gösterecektir. Sosyal bilimlerde kullanılan genel metodlar olan karşılaştırma ve anlama ve/veya açıklama yöntemlerinin üçünden de yararlanılmıştır. “Kur'ân'da Toplumsal Farklılıklar” konulu çalışma hazırlanırken konuyla ilgili daha önceden yapılmış çalışmalardan faydalanılmıştır. Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi İslam Felsefesi gibi bilimlerden istifade etmenin yanı sıra Kur'ân'ın önemli yorumlayıcı metinleri olarak Tefsirler ve Mealler büyük ölçüde kullanılan kaynaklar arasındadır. Kısacası din sosyolojisi kitapları ile toplumsal değişme kuramının alt başlıklarından olan toplumsal farklılık konusunu ele alan tüm çalışmalar başvuru kaynaklarına girmektedir. Kur'ân dışındaki kaynaklar, Kur'ân'da toplumsal farklılığı anlamamıza katkıda bulunmaları ve toplumsal farklılıkla ilgili teorik çerçevenin oluşturulmasını sağlamaları amacıyla kullanılmışlardır.

Çalıştığımız konu, Kur'ân'ın kendi amacı doğrultusunda ve kendi bütünlüğü dikkate alınarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle araştırmamız, günümüz toplumlarının yapılarını ayrıntısıyla dikkate almamış, sadece Kur'ân'ın sunduğu çerçevede olgular incelenmiştir. Fakat günümüzde ve öncesinde, Batı düşüncesinde özellikle sosyolojik, siyasal perspektifte ve ikisinin kesişim noktası olan oryantalist düşüncede Toplumsal Farklılıkların ele alınış biçimi ve bu biçimin Batı toplumlarındaki yansımaları ele alınarak Kur'ân'ın ideali ile var olan gerçeklik kısmen karşılaştırılmıştır. Batılı siyasetçi ve sosyologların kendilerine Müslüman diyen terörize olmuş kitlelere yönelik iddialarını bütün Müslüman toplumlarına yönelik genellemeleri nedeniyle aynı karşılaştırma yine Kur'ân'ın ideal gerçekliği ile var olan gerçeklik arasında yapılmıştır. Daha açık bir ifade ile söylenecek olursa Batı İslam'ı ve Müslümanları suçlarken kendine referans kaynağı olarak gördüğü düşünsel mecraların toplumsal farklılık konusuna bakışı ele aldık. Kendini Müslüman olarak gören ve gerçekten kendilerinden görmedikleri bütün farklı grup ve statüleri yok sayan kitleler de Kur'ân'a bakarak böyle uygulamalara gittikleri iddia edilmektedir. Dolayısıyla konumuzun kapsam ve sınırlarını belirleyen alan netleşmektedir. Batı'nın söylemlerine dayanak oluşturan sosyolojinin ve siyasetin toplumsal farklılıktan ne anladığı ile Kur'ân'ın toplumsal farklılığı ele alış biçimi var olan ile ideal gerçeklik bağlamında kıyaslanmaktadır. Buna yönelik olarak kütüphaneler, internet ve çevrimiçi veri tabanları taranmış, elde edilen ürünler titizlikle incelenmiş ve konuyla ilgili olanlar kullanılmıştır.

Toplumsal farklılık olgusuna Kur'ân örneğinden yola çıkarak yaklaşmak, daha doğrusu Kur'ân'da toplumsal farklılık konusunu araştırmak, hem araştırmacının kendi konum ve psikolojisinden hem de araştırma alanı olan kutsal metnin/vahyin aşkın niteliğinden kaynaklanan bir takım problemlerden hali değildir. Öncelikle araştırmacının inancı ve düşüncesi, yapılan araştırmayı kutsal metnin asıl anlam sahasının dışına çıkarabilir. Bir başka ifade ile araştırmacı okur, Kur'ân'ı kendisine uydurma veya konuyla ilgili zihninde oluşturduğu/taşıdığı düşüncelerin çerçevesi içerisine sıkıştırma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu durumda araştırma,

Kur'ân'a göre değil, araştırmacının zihnine göre yapılmış olur, bunun ise objektifliği kaldıracakđı muhakkaktır. Öte yandan kutsal bir metin olan ve aşkın bir nitelik taşıyan Kur'ân, meseleleri, birey ve toplumu, felsefi ya da bilimsel terminoloji düzleminde değil, kendine özgü terminolojisi içinde ele alır. Kur'ân'ın hedefi, teorik bir takım bilgiler sunmak değil, birey ve toplumları kendi amacına uygun şekilde yönlendirmek ve ıslah etmektir. Dolayısıyla bu özellikte bir kutsala bilimsel yöntemlerle yaklaşmak bir çelişki doğurabilir. Elbette böyle bir araştırmada söz konusu problemlerin ortaya çıkma ihtimalini göz önünde tutarak bu problemleri aşma bağlamında Kur'ân'ın kendi terminolojisini ve amacını iyi bilmek gereği ortaya çıkmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL FARKLILIK VE FARKLILAŞMA

1.1. KAVRAMSAL AÇIDAN TOPLUMSAL FARKLILIK VE FARKLILAŞMA

Farklılık sözcüğü, sözlükte genellikle; benzer ve türdeş olmama, çeşitlilik, başkalık, ayrımlılık arz etme gibi anlamlar üzerinden tanımlanmaktadır.⁶ Farklılık ‘doğal, sosyal ve bilişsel her olayı ve olguyu bütün diğerlerinden ayıran özellik’ şeklinde de tanımlanabilir. Sosyal bilimler açısından baktığımızda farklılık, ırk, din, kültür, kalıtsal özellikler, fiziksel ve zihinsel yetenekler, yaş, cinsiyet ve diğer karakteristiklerden doğan deneyimlerin ve bakış açılarının çeşitliliğidir. Sözü edilen farklılıkların toplumlarda ortaya çıkması kaçınılmazdır, ayrıca bu farklılıkların bazıları dil, ırk gibi son derece somut farklılıklar iken Bazıları ise bakış açısı, inanç ve değerler gibi oldukça soyut farklılıklardır.⁷ Kavramsal olarak farklılık süreç içerisinde bir yandan toplumu oluşturan organlarda ortaya çıkıyorken, öte yandan da değerlerin ve fikirlerin farklılığı üzerinden tezahür etmektedir.⁸ Dolayısıyla toplum sahnesinde görülen bu farklılıklar genel anlamda toplumsal farklılık kavramı altında değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.

Toplumsal farklılık, toplumların ele alış biçimine göre bir güç ve zenginlik kaynağı olarak görülebileceği gibi sorunlara davetiye çıkaran etkenlerin başında da görülebilir. Toplumsal yaşam içerisinde bir insana; ırk, renk, dil, ulusal ya da etnik köken, cinsel kimlik veya dini inanç gibi nedenlere dayalı olarak bir ayrımcılık yapılıyor ve zarar veriliyorsa, toplumsal farklılık olgusu o insanın içinde yaşadığı

⁶ Şükrü Halûk Akalın, Recep Toparlı vd. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, (Çevrimiçi), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.548dd0b2947db7.90996562, 14 Ağustos 2013.

⁷ İsmet Barutçugil, *Kültürler Arası Farklılıkların Yönetimi*, Kariyer Yayınları, İstanbul 2011, ss. 42-47.

⁸ H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1969, s. 41.

toplumda sorunlar kaynağı olarak görülmektedir.⁹ Bu açıdan bakıldığında toplumsal farklılık konusu, toplumların ele alış biçimi ile bağlantılı olarak Sosyolojide birçok konuyla ilişkilendirildiği görülebilmektedir.

Sosyoloji bilimi toplumsal farklılıkları, toplumun daha ziyade kendi içerisinde meydana gelen yapılanma süreci bağlamında ele alırken, toplumlararası farklılıkları ise genellikle “kültür” kavramı altında incelemektedir. Buna göre her toplumda bireyler, ister biyolojik, ister kazanılmış olsun söz konusu bu farklılıklarına göre sosyal ayrımlarla farklılaşırlar. Bireyler sosyalleşme süreci içerisinde bu farklılıkları öğrenerek hem kendini tanımlar hem de diğer insanlarla olan ilişkilerini bu tanım çerçevesinde şekillendirir. Sözü edilen farklılıklar, en son noktada birleşerek sosyal bir mahiyet kazanmakta ve toplumlara hiyerarşik bir yapı kazandırmaktadır. İşte bu hiyerarşik yapının kuşkusuz en genel ve önemli tezahürü ‘tabakalaşma’ olgusu ve bu olguya bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal sınıflardır.¹⁰

Toplumsal farklılık kavramıyla ilişkili olarak toplumsal tabakalaşma kavramı genel olarak; otorite, prestij, statü ve güç unsurlarına göre nüfusun farklılaşmasının, hiyerarşik bazda sıralanması şeklinde düşünülebilir.¹¹ Bir başka ifade ile “bir hiyerarşi içinde insanların kategorilerinin sıralanmasıyla oluşan bir sistemdir”.¹² Bu sıralı kategorileri sosyal bilimciler dörde ayırmaktadırlar. Bunlar; kölelik, kast, zümre, toplumsal sınıf ve statü sistemleridir.¹³ Sosyal tabakalaşmaya yol açan etmenler ise genel olarak şu şekilde sıralanmaktadır: Din, hükümet (bir anlamda dünyevi otorite), zenginlik, varlık ve işgücü, teknik bilgi.¹⁴

Peki, bu etkenler toplumsal tabakalaşmaya nasıl yol açmaktadır?

Konumuz itibariyle ala alınacak olursa din adamlarının, sosyal hayat içinde tezahür eden dini alanda, otorite olarak görülmelerinden gelen ayrı konumlarının, onları diğer insanlardan farklı bir statüye taşıdığı ve böylece toplumda bir hiyerarşi

⁹ Barutçugil, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁰ Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 311.

¹¹ Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, İstanbul 1998, s. 193.

¹² John J. Macionis, Ken Plummer, *Sociology*, Edinburgh, 2002, s. 178.

¹³ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa, 2005, s. 307-308.

¹⁴ K. Davis, W.E. Moore, “Some Principles of Stratification”, *Class, Status and Power: Social stratification in Comparative Perspective*, Ed. R. Bendix ve S. Martin, Routledge, London, 1967, s. 49-51.

meydana gelmeye başladığı sosyologlar tarafından öne sürülmekte, böylece dinin de tabakalaşmayı oluşturan bir fonksiyona sahip olduğu vurgulanmaktadır. Benzer sürecin diğer etkenler için de geçerli olduğu vurgulanan bir diğer husustur.¹⁵

Tabakalaşma konusu içinde hiyerarşik kategorilere geri dönecek olursa bu kategorilerin başında sınıf kavramı gelmektedir. Sınıf kavramının birçok tanımından bahsetmek mümkündür. Esas itibarıyla “zenginlik, güç ve prestijin eşit olmayan dağılımından kaynaklanan toplumsal tabakalanma” şeklinde tanımlanabilen sosyal sınıf sistemi; “birbirinden farklı olan bireylerin grup oluşturmalarını sağlayan, farklılıkların harekete geçirdiği güç”, bireyin “ego”sunun bir parçası ve mensubiyet duygusunun Doğurduğu psikolojik bir fenomen” şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁶

Sınıf kavramının ilk olarak politik düşüncenin sosyalist geleneği içerisinde merkezi bir kavram olarak doğduğu ve bu gelenek tarafından, söz konusu kavram “ekonomik olarak kurulmuş sosyal bölünmeler” şeklinde tanımlandığı görülmektedir.¹⁷ Ekonomi, sınıfsal ayrımı belirleme açısından etkili olmakla birlikte, tüm sınıfsal oluşumlar esnasında ilk etapta etkili olan hususun “rol” farkının olduğuna dair görüşlerin var olduğunu belirtmek gerekir. Haviland’ın vurguladığı üzere sosyal sınıfların veya ilk basamaktan bakacak olursak sosyal tabakalaşmanın oluşmasında rol farklılıklarının yanı sıra söz konusu rollerin yasal değerinin olması ve bu rollere sınırlı sayıda insanın ulaşması da diğer etkenler olarak gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla farklılaşmanın kökeninde resmi unsurlar ve imkân kavramı da yer almaktadır.¹⁸ Zira tabakalaşma sürecinde etkili olan hususlar dikkate alındığında sınıf kavramının temelinde olduğu gibi bu hususların temelinde de bireylerin sosyal rollerinin etkili olduğu görülebilmektedir.¹⁹ Bu anlamda geniş perspektiften bakıldığında tabakalaşma sürecine dair yaşanan tartışmalarda ve

¹⁵ Banu Güre, “Bireysel ve Sosyal Farklılıkları Sosyal Bütünleşmeye Dönüştürmede Din Eğitimi Açısından Kur’ân’ın Rolü” *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 54.

¹⁶ Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, s. 200., Zeki Arslantürk – Tayfun Amman, *Sosyoloji*, s. 33.

¹⁷ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984, ss. 321 – 325.

¹⁸ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, Çev: Hüsamettin İnaç, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, ss. 359-360.

¹⁹ Güre, “Bireysel ve Sosyal Farklılıkları Sosyal Bütünleşmeye Dönüştürmede Din Eğitimi Açısından Kur’ân’ın Rolü”, s. 56.

geliştirilen teorilerde bir nevi eşitlik ideali etrafında şekillendiği görülmektedir. Sonuçta, toplumsal eşitsizliğin sınıf, statü, ve güce göre tanımlanmış neden ve sonuçlarını çalışmak, bu nedenlerin ortaya çıkarttığı eşitsizlikleri analiz etmek yakın döneme kadar sosyolojik çalışmaların merkezinde yer almıştır.²⁰

Erken dönem Sosyoloji öncülerinden Jean-Jaquese Rousseau “İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı” eserinde tabakalaşma konusuyla bağlantılı olarak iki tür eşitsizlikten söz eder; kendi terimleriyle eşitsizliklerin ilki doğal/fiziki, diğeri ise siyasal/ahlaki’dir. Doğadan kaynaklanan ve doğaya ait olan eşitsizlikler Rousseau’nun ilgi alanı içinde değildir; O, insan-insan ilişkisinden kaynaklanan ve insan türüne ait olan eşitsizlikle ilgilidir. Rousseau’nun eşitsizliğe yönelik yaptığı ayrımda toplumsal eşitsizliğin doğal olmadığı şeklinde kritik bir çıkarsama yatmaktadır ki dönemin toplum sözleşmecisi liberal düşünürleri arasında bu husus Rousseau’yu farklılaştırır. İnsanlar arasındaki güç ve servet farklılaşmasına kaynaklık eden toplumsal eşitsizlik Rousseau’ya göre, doğa durumundan toplum durumuna geçişin hem nedeni hem de sonucudur. Her kim ki “bu toplumlar benimdir” diye ilan etmiş ve etrafında buna onay veren “naif” insanlar bulabilmiştir; işte özel mülk sahibi olan o ilk kişi, sivil toplumun gerçek kurucusu ünvanını hak etmiştir.²¹

Geleneksel sosyoloji çalışmalarında toplumsal eşitsizlik konusu, yapısal-işlevselci tabakalaşma kuramının analiz çerçevesi içinde incelenmiştir. Bu kavramsal çerçeve içinde toplumsal eşitsizlik olgusu artık toplumun işlevsel farklılaşmasındaki bir toplumsal pozisyona işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle toplumsal eşitsizlik konusu daha üst bir soyutlama düzeyine çekilerek “toplumsal farklılaşma” kavramsallaştırmasının kapsamı içine alınmış ve “farklılaşmanın bir türü” olarak yeniden tanımlanmıştır.²² Bu açıdan bakıldığında “eşitsizlik” kavramı, toplumsal

²⁰ Bryan Turner, *Eşitlik*, Çev: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s. 33.

²¹ J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kaynağı*, Çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 1998, s. 128-135.

²² Bryan Turner, *Eşitlik*, s. 39-41.

farklılık konusuyla yakından ilişkili olan bir diğer kavramı, toplumsal farklılaşmayı çağrıştırmaktadır.

Sosyolojide başkalaşma, değişik bir hal ve manzaraya bürünme, ayrılaşma, benzer unsurların farklı ve değişik bir durum alması gibi çeşitli anlamları ifade eden toplumsal farklılaşma, toplumda kişiler ve grupların birbirinden az çok farklı, hatta gittikçe uzmanlaşmaya, ayrılaşmaya ve başkalaşmaya dayanan bir süreci ifade eder. Bu sosyal süreçte kişiler ve grupların farklılaşması, zaman içinde doğrusal bir yönde ilerleyerek toplumu oluşturan organların, değerlerin, normların ve düşüncelerin de farklılaşmasına neden olmaktadır.²³

Geleneksel Sosyoloji yaklaşımının toplumsal farklılaşma konusunu nasıl ele aldığı konusunda Blau'nun (1977) geliştirdiği kavramsal çözümleme çerçevesi daha geniş açılardan fikir verebilir. Buna göre toplumsal farklılaşma dikey ve yatay olmak üzere iki temel aksa sahiptir; yatay farklılaşma çoğulculuk göstergesi iken dikey farklılaşma eşitsizliği netice verir. Yatay farklılaşma sembolik değişkenler itibariyle farklı gruplarda yer alıyor olmasını ifade ediyor iken; dikey farklılaşma ise derecelendirilmiş değişkenlerle dağıtılan toplumsal statülere göndermede bulunur. Örneğin spor kulübü ya da siyasi parti taraftarlığı, yatay farklılaşmanın göstergelerindedir ve bu gibi yerlerde çoğulculuk ilkesine göre hareket edilmelidir. Sağlık çalışanları içinde hekim ve hemşire şeklindeki toplumsal konum farklılaşması ve statü derecelenmesi ise dikey farklılaşması olarak tanımlanır ve eşitsizlik bu farklılaşma içinde doğar.²⁴

Sosyolojide eşitsizlik kavramının, toplumsal farklılık konusuyla ilişkisi üzerinden dikkat çeken yönlerinden bir tanesi de cinsiyet farkı ve buna bağlı olarak toplum sahnesinde ortaya çıkan eşitsizliklerdir.

²³ Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, s. 22.

²⁴ Metin Özügürlü, *Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013, s. 6

Sosyolojiye göre cinsiyet faktörü, sadece biyolojik farklılıklar üzerinden anlaşılabilir bir şey değildir, çünkü kadın ve erkeklerin rolleri söz konusu olduğunda çeşitli kültürler arasında büyük farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan toplumsal cinsiyet çalışmaları yapan toplumbilimciler cinsiyet farklılığı üzerinden ortaya çıkan rollerin toplumsal düzlemde kurulduğunu savunurlar. Dolayısıyla bir toplumda kadın ve erkeklerin toplumsal hayata katılım biçimi, oranı, görünürlüğü ve temsil biçimi önemli oranda o toplumda geçerli olan toplumsal cinsiyet algısından etkilenir. Başka türlü ifade edilecek olursa, bir toplumda kadın ve erkeğin toplum içindeki statüsü ve buna uygun rollerini, büyük oranda toplumsal olarak kurulan toplumsal cinsiyet sistemi belirler. Toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel yapısına uygun olarak şekillenen toplumsal cinsiyet rolleri, buna uygun çeşitli mekanizmalar da üretir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rolleri, sistemleri, rejimleri ve buna uygun olarak gelişen yöntemler ve mekanizmalar, tarih içinde, coğrafyaya, zaman, sınıfa ya da ırka göre olduğu kadar toplumun siyasi ve ekonomik koşullarına göre de çeşitlilik gösterir.²⁵

Bu terimi sosyolojiye dâhil eden Ann Oakley'e göre 'cinsiyet'(sex) biyolojik erkek-kadın ayırımını anlatırken, 'toplumsal cinsiyet' (gender) erkeklik ve kadınlık arasındaki buna paralel ve toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye gönderme yapmaktadır²⁶ Toplumun cinsiyete göre bölünmesinin dini hayat ve faaliyetlerde de yansıdığı sık sık görülen bir olaydır.²⁷ Nitekim ileri toplumlarda, bazı tabular (dini yasaklar) kabilenin bir takım bireylerini özellikle kadınları bir kısım iş ve faaliyetleri yapmaktan muaf tutmaktadır. Cinsiyet farkı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal farklılıkların, kadınların dini faaliyetlerine katılmalarında önemli etkileri görülmektedir. Çeşitli nedenlerle gerek ilkel ve gerekse ilerlemiş toplumlarda genellikle kadınların erkeklerden daha çok dini hayata eğilim gösterdikleri

²⁵ Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul 1997, s. 121., Şevket Ökten, "Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Haziran-Ağustos 2009), C. 2 Sayı. 8, s. 303.

²⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları., Ankara, 1998, s. 98

²⁷ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, Çev: Latif Boyacı, Yarı Yayınları., İstanbul 2012, C. 1, s. 606.

anlaşılmaktadır.²⁸ Buna karşılık, genellikle kadınlar ibadetle ilgili işlevlerin yürütülmesi ve yönetiminde ikinci planda yer almakta olup, ibadetle ilişkili önemli görevleri görenler erkekler olmaktadır. Pek çok ilkel kavimlerde ve özellikle Afrika'da kadınlar kendilerine özel ve ayrı bir ibadet şekline sahiptirler. Avusturalya ve Melanezya'da ise kadınlar cemaat kültüründen tamamen soyutlanmış durumdadırlar. Başka bir kısım ilkel topluluklarda ise dini ayin ve törenler sırasında duaları yapmak görevi sadece kadınlara düşmektedir.²⁹ Bu anlamda cinsiyet farklılığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan eşitsizlik, toplumda dini hayat özelindeki tabakalaşma sisteminin önemli bir ögesidir.

Sosyolojide toplumsal farklılıkların toplumsal tabakalaşmayla olan bağlantısında değinilmesi gereken bir diğer konu, toplumsal meşruiyet konusudur. Var olan bağlantı için denilebilir ki tabakalaşma olgusu meşruiyet eksenini üzerinden kurulmuştur ve bu anlamda tabakalaşmanın temel özelliği, mevcut farklılıkların meşrulaştırılmasıdır. Yani toplumun bünyesinde görülen farklılıklar, bizzat toplumun üyeleri tarafından meşru ve doğru olarak kabul edilirler. Eğer bu şart yerine getirilmezse her sosyal tabakada parçalanmalar olur. Tabakalaşma kriterleri, hızlı sosyal değişim dönemlerinde çoğunlukla toplumsal bir meşrulaştırmaya ulaşamazlar. Geleneksel tabakalaşma şeklinde mağdur olanlar, barışçı yolla veya şiddet yoluyla (devrim) tabakalaşma kriterlerinin yönünü değiştirmeye çalışırlar.³⁰

Toplumsal farklılıklardan, toplumsal tabaka ve sınıflardan bahsedildiği zaman çatışmadan da söz ediliyor demektir. Günümüzde sosyolojiden beslenen küresel siyasetin kendi söylemlerinde meşruiyet biçimini yeniden kurguladığı görülebilmektedir. Bu meşruiyet biçiminde tabakalaşmaya götüren farklılıkların negatif anlamdaki faturası olan çatışma unsurunun kötüye kullanımdan kaynaklandığı iddiaları yer almaktadır. Bu söyleme göre eşitsizlik ortamında farklı

²⁸ Ünver Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 5, Erzurum, 1982, s. 75.

²⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, İFAV. Yayınları,, İstanbul 1995, ss. 141-143.

³⁰ Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev: Y. Aktay-M.E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s. 72.

sınıf ya da tabakalarda bulunan insanlar, buldukları sınıf ya da tabakaları kötüye kullanarak çatışma ortamına sebebiyet verebilmektedir. Genel anlamda yapılan tartışmalara bakıldığında da modern dönemde toplumsal çatışma unsuru ekonomi/sınıf temelli açıklanırken, postmodernitede ise dillerin, inançların, değerlerin, cinsiyet ve etnik köken farklılıklarının söz konusu kötüye kullanımından kaynaklı olarak ideolojik ve değer çatışmalarını beslediği tezi üzerinden temellendirmeler yapılmaktadır.³¹

Farklılıkların göstereni olarak dillerin çeşitliliği yalnız gösterge ve sembollerin farklılığı olarak değil, dünya görüşlerinin de farklılığı olarak ele alınmaktadır.³² Toplumda iletişimi sağlayan dil, sadece o dili konuşan bir insan topluluğunun varlığının nişanesi değildir. O aynı zamanda bu topluluğu inşa eden canlandıran ve bu topluluk içinde kuşaktan kuşağa aktarılan özgün kültürün ürünü ve aktarıcısıdır. Dil insan kültürünün bir biçimidir. O hem kültürü üreten bir araç hem de kültürün ürünüdür. Bundan dolayı Wittgenstein; “*bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemektir demektir.*”³³ Çünkü dil hem varoluşumuzun gömülü olduğu hazine hem de varlığımızı ortaya koyduğumuz enstrümanlardır. Her dilde hakikat ve varoluş, farklı farklı örülür. Bu nedenle insanların yaşamlarını çözümlmek için dil, oldukça verimli bir alandır. Hakikatin örtüsü olan dilin görünümü birbirinden farklılık arz eder.³⁴ Bu açıdan bakıldığında dil “hakikatin” algısı ve inşası bağlamında ontolojik farklılık sorunu olarak çatışmaya kaynaklık edebilmektedir. Fakat hakikatin algısı ve inşasında tek rol oynayan dil olmadığı için başka ortak değer ve benzerlikler üzerinden toplumsal bütünleşmesini sağlayan toplumlar da vardır.

³¹ Bkz. Ahmet Zeki Ünal, *Toplumda Tabakalaşma ve Hareketlilik*, Birleşik Kitabevi Yayınları,, İstanbul 2011, Bkz. Cevat Özyurt, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Yayınları, İstanbul 2012.

³² Asker Kartarı, *Farklılıklarla Yaşamak*, Ürün yayınları, Ankara, 2006, s. 133.

³³ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998, s. 19.

³⁴ Aliye Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2007), C:16, No:1, s. 200.

Dil insanların dünyayı algılama biçimini belirlediğinden kültürü tanımlamaya yardımcı olur. Birden fazla dilin konuşulduğu ülkelerde, genellikle birden fazla da kültür vardır. Örneğin Kanada’da İngilizce ve Fransızca konuşulan kesimlerde farklı kültürler arasında gerilim yaşanmaktadır. Belçika, İspanya, Türkiye ve Kıbrıs’ta da durum buna benzemektedir. Bununla beraber, dil farklılıklarının her zaman kültür farklılığı yaratacağı da söylenemez. İsviçre dört farklı dilin konuşulduğu ancak kültürler arası uyumsuzluğun yaşanmadığı bir ülkedir. Ancak, bu oldukça özel bir durumdur. Genellikle dil farklılıklarının toplumda çatışma eğilimini desteklediği gözlenmektedir.³⁵

Dilin toplumlarda çatışma eğilimini desteklediği tezinin anlaşılması adına politika faktöründen bahsetmek gerekir. Bilindiği üzere belirli bir dili konuşmak, bir cemaate veya toplumsal yapılara girişi teşvik edebilir, kolaylaştırabilir, aksine sınırlayabilir de. Belirli bir dili konuşan insanlar kendilerini ekonomik anlamda dezavantajlı ve ideolojik olarak dışlanmış hissediyorlarsa dil politik bir araca dönüşmüş demektir.³⁶ Dolayısıyla, dil farklılıklarının belirginleştiği ve kimliklerin çarpıştığı baskın grubun diğerini ötekileştirdiği ya da yok saydığı bir alan oluşturur.³⁷

Burada dil ile farklı görme ayrımcılığı arasındaki bağlantıya değinmek gerekir. Her etnik topluluk farklılığını korumak için kendini diğerlerinden ayıran farklılıkları tanımlamak zorundadır. Bütün etnik cemaatlerin kendi grupları içinde “kabul edilebilir” olanı, “anormal” olanı ve beklenen tutum ve davranış biçimlerini tanımlamaları gerekmektedir. Bu tanımlama biçiminin sağlanması öteki üzerinden gerçekleşmektedir.³⁸ Fransız dil bilimci Ferdinand de Saussure bunu şu örnekle açıklamaktadır: Biz Kahverengi tanımlaması yaparken renge dair kavramlaştırmamız

³⁵ İsmet Barutçugil, *Kültürler Arası Farklılıkların Yönetimi*, s. 139.

³⁶ Necla Açıık, “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi, Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi”, Derleyen: A. Bora ve A. Günel, *90’larda Türkiye’de Feminizm İçinde*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, ss. 279- 306.

³⁷ Abdullah Topçuoğlu, “Ulus Devlet ve Etnisite Olgusu”, *Türkiye Günlüğü*, (Mart-Nisan 1995), Sayı: 33, ss. 101-110.

³⁸ Sencer Ayata, “Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman”, *Toplum ve Bilim*, 1989, Sayı: 46/47, ss. 101-127.

diğer renkler üzerinden gerçekleşir, Kahverengi derken aslında biz siyah, boz, sarı, olmayandır demekteyiz. Bu anlamda farklılıklardan değer üretiriz.³⁹

Saussure'nin bu tanımlaması "ben" in kendisini tanımlayabilmek için ötekine nasıl ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. "Ben" in kendini özdeşleştirdiği grup üzerinden kimlik kazanması ve bu grubu anlamlandırması kendisini farklılaştırdığı grupların tanımlanması üzerinden gerçekleşir. Farklılaştırma süreci bireyin özdeşlik sağlayamadığı karşı grubu tanımlayamama ve bilgi sahibi olamama ve bu nedenle tehditkâr görme ile bağlantılıdır. Bu yabancı gruptan korunabilmek için de özdeş görülen grup bilincinin egemen kılınması ve diğer grupların etkisiz hale getirilmesi gerekmektedir.⁴⁰ Bakıldığında yukarıda anlatılan davranış biçimi ve tanımlamalar milliyetçilik ve ırkçılık olgusunu zihinlerde çağrıştırmaktadır. Nitekim toplumsal farklılık ve çatışma bağlamında milliyetçilik ve ırkçılık gibi konuların merkezi bir önemi vardır.

Milliyetçiliğin, Etnisite gibi hayali de olsa çoğunluğu yakın çevreden olmak üzere "gerçek" ve "somut" hasımlar icat ettiğini belirtmek gerekir. Diğer bir ifade ile milliyetçilik çoğu zaman "öteki" bağlamında düşmanlar icat eder. Milliyetçilik devletle özdeşleşsin ya da devlet dışı olsun, önemli güç olduğunda, öteki üzerinde baskıyı arttırmak eğiliminde olur; kimi zaman bu içeriden biri "öteki" olacağı gibi dışarıdan bir "öteki" olabilir. Devletle özdeşleşen milliyetçilik, başka bir deyişle devletin resmi politikası, ideolojisi olan milliyetçi anlayış, "öteki"ne hoşgörüde gönüllü davranmaz ve özellikle "öteki"ni bertaraf etmenin çarelerine bakar.⁴¹ Daha açık bir ifade ile modern toplum "öteki"nin varlığına ihtiyaç duyar; çünkü tehdit söylemleriyle oluşturulan korku psikolojisi altında ortak amaçlar oluşturmak kolaydır. Bu ortak amaçlar da çoğu kez bir yapıyı ayakta tutmanın temel motifleri olarak çıkar ilişkileri örüntüsünde kullanılmaktadır. Bu şekilde "öteki"nin ve

³⁹ Soussure'den aktaran M. Ayşe İnal, *Haberi Okumak*, Temuçin Yayınları, İstanbul 1996, s. 47.

⁴⁰ Ayça Tunç, (2010) "Uluslararası Bağlamda 'Öteki' ve 'Yabancı' Olanın Haber Medyasındaki Temsili Merkezinde Haber ve Gerçeklik Arasındaki İlişki, *Sosyal Gelişim Dergisi* (Haziran 2010) Yıl: 1 Sayı: 1, ss. 49-60.

⁴¹ Mustafa Çapar, *Türkiye'de Eğitim ve Öteki Türkler*, Özgür Üniversite Yayınları, Ankara, 2006, s. 120.

yabancınn korkusu etnisitenin dinamiğini şekillendirirken, etnik çatışmaların da temel mantığını oluşturmaktadır.

Burada vurgulanması gereken bir şey varsa o da milliyetçilik, ırkçılık ve etnisitenin anlam açısından birbirinden farklılaşan taraflarının olduğu gerçeğidir. Kabaca milliyetçiliğin iki temel özelliğinden söz edebiliriz. Birincisi, bu ideolojinin, kendi öznesi saydığı bir "ulus"un, eğer bir devleti yoksa devletine kavuşmasını, devleti varsa bu devletin bekâsını hedeflemesidir. İkinci temel özellik, milliyetçiliğin kendisini sözcüsü saydığı 'ulus'u ötekilerden ayırt ettiğini varsaydığı özellikleri yüceltmesi, kendisine bir 'üstünlük' atfetmesidir. Dolayısıyla milliyetçilik, öncelikle kendisine "düşmanlar" bulmak zorunda, sonra da bu düşmanlarla yahut bütün "öteki"lerle "farklarının" altını çizmek durumundadır. Bu bir tür etnosantrizm olmakla birlikte, daha önceki etnosantrizmlerden oldukça farklı bir biçimde, "öteki" ile ilişkisini bir acaib-i mahlûkat mitleştirilmesinin çok ötesinde tarihsel öncüllerle besleyerek resmî ve somut bir "düşmanlık" esasına oturtmasıdır. Bu düşmanlık imgesinin yönlendiricisi, basit bir "bizden değil" belirlemesi değil, mevcut ya da muhayyel ulus-devlet'in 'çıkardıkları'dır. Ulus-devlet çağının bu 'sistemik düşmanlık' üretimini mümkün kılacak teknolojik ve iletişimsel araçları vardır ve bu 'ulusal çıkar-düşmanlık' ilişkisi, tarihin görmediği kitlesel soykırımları ve savaşları olağan hale getirmiştir.⁴²

Milliyetçiliğin farklı tipolojileri mevcuttur. Bu tipolojilerin ilki "yurttaş milliyetçiliğidir". Bu milliyetçi tip milliyeti yurttaşlıkla eşitler, yurttaşlığın kendisini ise siyasal ve hukuki terimlerle tanımlar; belirli görevler ve haklara gönüllülük esası üzerinden bağlı olmayı gerekli görür. İkinci tip milliyetçilik etnik milliyetçiliktir. Bu milliyetçilik tipi, bireysel seçimden ziyade biyolojik gerekliliğe dayalı bir akımdır. İnsanlar, sonradan çıkarlarını, duygularını ve belirli bir ulusa bağlı olduklarını belirleyen bir milliyetin içinde doğarlar.⁴³ Etnisite ise ait oldukları ve içinde özgün

⁴² Suavi Aydın, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, s. 80.

⁴³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara 1999, s. 215.

kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen ya da başkaları tarafından bu gözle bakılan kişileri tanımlayan bir terimdir. Etnisite terimi Irk terimine karşı olarak bulunmuştur. Çünkü etnik bir grubun üyeleri ırksal özelliklerine göre tanımlanabilecekleri halde, bunun yanında din, meslek, dil ya da politika gibi başka kültürel özellikleri de paylaşıyor olabilirler. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudiler, Doğu Avrupa'dan Kuzey Afrika'ya kadar ırksal kökenler, toplumsal sınıflar, ana diller, siyasal düşünceler ve dinsel inançlardan (Ortodoksluktan ateistlere kadar) gelen insanlardan oluşmalarına rağmen kendilerini, Amerikan toplumundan ayıran, ortak bir Yahudi kimliğiyle birleştiklerini düşündükleri için tipik bir etnik grup örneğini oluştururlar.⁴⁴

Etnisite, belirli değerler ve nitelikler yüklenmiş bir soyun tarih içinde ilerleyişi olarak kurgulandığı vakit, "hayalî bir cemaat" in "hayalî cevheri" olmaktan öteye bir anlam taşımaz. Ancak, milliyetçilik bu sanal cevhere bağlayabildiği bütün halkları akraba olarak görür hatta kendinden sayar. O'nun tarihini ve coğrafyasını kendisine ilhak eder.⁴⁵

Bu verilerden sonra milliyetçiliğin ve etnisitenin arasında sınırlar ve devlet olma üzerinden bir fark oluştuğu söylenebilir. Irkçılığın ise bu iki tanımlamaya göre kendini fiziksel ve biyolojik olarak farklı gören grubun geriye kalan gruba eşit olmayan muamelede bulunması demektir.⁴⁶

Özcü kuramcılara göre etnisite insanın Doğuştan ve soy ya da kan yoluyla elde ettiği asli bir özelliği olarak görülmektedir; aynı şekilde, insanın kültürün 'sahibi' olduğu, yani ona sahip olarak doğduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısıyla bakıldığında, etnisite düşüncesi öncelikle ve sıklıkla geçmişten gelen kana başvurur, biyolojik soyu ön plana çıkarır ve ardından günümüz kimliklerinin bu soyu izlediğini

⁴⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 216.

⁴⁵ Suavi Aydın, "Milliyetçilik Nedir, Etnisite Nedir", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, (Mart 2008), Sayı:49, s. 76.

⁴⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 216.

iddia eder.⁴⁷ Oysa, özellikle sosyal/kültürel antropoloji alanında farklı insan grupları içinde etnisite üzerine yapılan karşılaştırmalı etnografilerin verileri, özcü teoriyi olumsuzlayan sonuçlar ortaya koymuştur. Söz konusu araştırma sonuçlarına göre, etnisite, insanın Doğuştan sahip olduğu bir ‘ilksel’ özellik değil, süreç içerisinde toplumsal ilişkiler sonucu ‘kurulan’ ve kurgulanan bir özelliktir. Bu nedenle sosyo-ekonomik, siyasal, dinsel ilişkilere bağlı olarak sürekli değişmeye açıktır. Bir başka deyişle etnisite ‘durumsal’, bağlama göre değişebilen ‘kaygan’ bir etiketten ötesi değildir. Aynı şekilde etnik ve kültürel kimlikler de, farklı siyasal, dinsel ve kültürel grupların ‘karşılaşma’larıyla oluşan sosyo-kültürel ilişkiler sonucu, karşılıklı olarak ‘kurulan’ ve ‘kurgulanan’ etiketlerdir. Bu etiket ve damgalanmalar ‘dışlanma’ ve ‘dahil etme’ süreç ve eylemleriyle belirginleşip sorun haline gelebilmektedirler.⁴⁸

Bu üç kavram şöyle örneklendirebilir: Amerika Birleşik Devletlerinde fiziksel ve biyolojik farklılıklarına rağmen zenci bireyler hukuksal anlamda yurttaş sayılmaktadırlar ve Amerika Birleşik Devletlerinin milliyetçiliğini yapabilirler. Devlet Başkanı Barack Obama gibi. Fakat aynı zenciler dini inanç, siyasi görüş, toplumsal tabaka ve statü farklılığına rağmen sadece zenci olmak gibi sanal bir cevher üzerinden kurulan ortak bir payda ile kendilerini zenci olmayanlardan farklılaştırıp ötekileştirme eylemine girmeleri de etnisiteyi oluşturur. Aynı ülkenin yurttaşları olan fakat renkleri farklı olan bireylerin sırf renk farklılığından dolayı ayrımcılığa tabi tutulmaları ise ırkçılığa girmektedir. Sonuçta toplumsal farklılıklar üzerinden kendini var eden milliyetçilik, ırkçılık ve etnisite kavramları çoğu zaman çatışmayı refere etmektedir.

⁴⁷ Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi/Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev: Işıl Demirakın, Ankara, 2006, ss. 16-29.

⁴⁸ Eithem, Harald (2001) “Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik”, Çev: A. Kaya-S. Gürkan, Derleyen:: Fredrik Barth, *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu İçinde*, İstanbul: Bağlam Yayınları, ss. 41-62.

1.2. BATI DÜŞÜNÇESİNDE FARKLILIK VE FARKLILAŞMA KONUSUNUN ELE ALINIŞI

1.2.1. Kuramsal Açıdan Toplumsal farklılık Ve Farklılaşma

İnsanlar arasındaki farklılıkların ortaya çıkması veya belirgin grupların bir diğer insan gruplarından biyolojik/kültürel açıdan farklı olduklarının bilincine varmaları ayrı bir inceleme konusu olmuştur. Bu bağlamda toplumları oluşturan insanların kendilerinde gördükleri farklılıkları anlama çabası ilkçağlara kadar uzanır. Denilebilir ki insanın bu çabası Herodot ve Aristoteles'ten başlayıp günümüze kadar sürmektedir. Örneğin Aristoteles'e göre *insanlar arasındaki farklılıklar doğayla, dolayısıyla iklimle ilişkilidir ve bu ilişki üzerinden bir sonuca varılacak olursa ılıman iklim insanı övülmeye değer farklılıklara sahiptir.*⁴⁹. Herodot'a göre ise doğru ve yanlış hakkında fikirler coğrafyadan coğrafyaya değişmektedir. Dolayısıyla bu değişkenlik insan farklılıklarının en belirgin gerçeği olarak fark edilip kendisiyle yüzleşilmesi gerekmektedir.⁵⁰

Aristoteles'in insan farklılıklarını iklimle, Herodot'un ise coğrafyayla ilişkilendirdiği ve kendi gözlemlerine dayandırdıkları bu fikirler, en azından kendi zamanlarına göre bir metod takip edildiğinden bilimsel nitelik taşımaktadır. Fakat farklılıkların nedenlerine tarihte Aristoteles ve Herodot'tan farklı olarak mitolojik açıklamalar getirenler de olmuştur. Antropolog Ruth Benedict tarafından aktırıldığı üzere Digger Kızılderilileri farklılıkları tanrının işi olarak görmekteler. Digger Kızılderililerine göre: *Tanrı her bir halka bir kadeh verdi, Bu kilden bir kadehti, işte*

⁴⁹ Aristoteles, *Politika*, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004, s. 207.

⁵⁰ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 66.

*onlar bu kadehten yaşamlarını içtiler... Hepsi paylarına düşen suyu aldılar ama kadehleri farklıydı.*⁵¹

Aristotelesten çok sonra kimilerine göre sosyolojinin babası sayılan İbn Haldun,⁵² insana, topluma ve toplumsal faaliyetlere yönelik düşüncelerini sistemleştirdiği Mukaddime adlı eserinde, iklimin ve coğrafyanın insanlar üzerine olan etkilerinden bahsetmiştir. Bu etkilerin bazılarının toplumu ‘umran’a’ götüren asabiye duygusunu pekiştirip beslediğini fakat bazılarının ise asabiye duygusunu inkişaf ettirecek nitelikte olmadığını kaydeder.⁵³ Bu anlamda İbn Haldun’a göre insan toplulukları kendilerini ‘Umran’a taşıyacak çap ve başarı açısından farklılık arz etmektedir. Bunun nedeni ise tüm insanların eşit ölçüde işbirliği yapma gereksinimi duymamalarıdır. Diğer deyişle insanların, toplumsal örgütlenmelerinin çap ve yoğunluğunu belirleyen değişken grup duygusu olan asabiyeleri, birbirlerine göre farklılık gösterir ve insanları, dolayısıyla toplumları birbirinden farklılaştıran bu duygunun farklı oranlarıdır.⁵⁴ İbn Haldun burada toplumsal farklılaşmanın toplumsal bütünleşme ile olan bağlantısıyla Modern Sosyolog E. Durkheim’den yüzyıllar önce ilgilenmiş ve buna asabiyet kavramı üzerinden açıklamalar getirmiştir.⁵⁵

İbn Haldun’un toplum anlayışında “insan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır” teması ön plandadır. Bundan hareketle kendisi, insan topluluklarını açıklamaya çalışırken, onlardaki farklılıklardan yola çıkarak bu farklılıklar arasında yaşanan etkileşimin, ‘Umran’ın gelişimini sağladığını söyler. İbn Haldun’a göre toplumlardaki çeşitlilik ve farklılığın sebebi olarak görülen eşit ölçüde işbirliği yapma gereksinimi ve onun yansıması olan asabiye duygusunun gelişkinliği, sadece iklimle açıklanamaz, iklimin yanında, topluluklarda “geçinme tarzlarında görülen farklılıklar” da asabiye duygusunun gelişmesi ile ilişkilidir. Aslında iklimsel

⁵¹ Ruth Benedict, *Kültür Örgütleri*, Çev: Mustafa Topal, Öteki Yayınları, Ankara, 2000, s. 43.

⁵² Ejder Okumuş, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s.18.

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, ss. 323-390.

⁵⁴ Barbara Stowasser, “İbn Haldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü”, Çev: Nermin Abadan-Unat, *AUSBF*, C. 39, Sayı: 1-4, s. 174.

⁵⁵ Ejder Okumuş, *Kur’an’da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 22-23.

farklılıklar geçim şartlarının farklılaşması üzerinde de etkilidir fakat sonuçta geçim şartlarındaki farklılaşma, düşünce ve el kabiliyetiyle açıklanmaktadır. Bu bağlamda geçim şartlarındaki farklılaşma, ümranın gelişimini etkilemektedir. Geçim şartlarının içine üretim şekilleri, iktisadi koşulların her türü girmektedir, dolayısıyla Mukaddime’de toplumların Göçebe (Bedevi) ve Yerleşik (Hadari) olmak üzere iki kısma ayrılmasının önemli kıstası geçim şartlarıdır.⁵⁶

İbn Haldun’a göre geçinme tarzlarından çiftçilik, genellikle bedâvet aşamasında kalan toplulukların mesleği iken sanatkarlık (sınaî) bedâvet aşamasını geçmiş hadâret aşamasını yaşayan toplulukların geçim yoludur. Ticaret ise ziraat ve zanaat gibi üretici değil; üretilenleri alıp satan bir meslektir. Bu açıdan ticarete kurnazlık ve hilekarlık çok görülür. İmaret ise geçinmek için siyasi gücü ve idari makamı kullanarak kahren başkasının malına el koymak yoluyla olur. Dolayısıyla İmaret (devlet işi) tabî bir geçim yolu değildir.⁵⁷

İbn Haldun’un Toplumsal farklılıkları açıklamada geçim şartlarındaki farklılıklardan yola çıkması aslında başta önemsiz gibi gözükse de çığır açıcı bir yaklaşımdır. Çünkü kendisinden neredeyse beş asır sonra Avrupa’da kendisi gibi düşünen kimseler çıkacaktır. Bu kişiler toplumsal yapıyı “ekonomi politiği” üzerinden okuyan Saint Simon ve Karl Marx’tır. Bu bağlamda henüz ispat edilemese de İbn Haldun doğrudan veya dolaylı şekilde Avrupa’daki birçok sosyal bilimciyi etkilemiştir denilebilir.⁵⁸

İbn Haldun’un iklim ve coğrafyanın insan topluluklarında görülen farklılıklara olan etkilerine getirdiği açıklamalardan beş asır sonra Avrupalı bir düşünür yine İbn Haldun’a benzer şekilde aynı etkilerden bahsedecektir. Bu kişi modern sosyolojinin öncüsü sayılan Fransız düşünür Montesquieu’dur.⁵⁹

⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, ss. 315-350.

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, ss. 890-892.

⁵⁸ H. Ziya Ülken, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yenidevir Basımevi, İstanbul 1941, ss. 41-43.

⁵⁹ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 28-32.

Montesquieu iklim teorisiyle din, kanunlar, idare tarzı, toplumsal ahlak ve davranışlar gibi toplumun öğelerinde görülen farklılıkların ve toplumsala dair her şeyin iklim ve coğrafyayla ciddi ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda insanları yöneten şeylerin bir kısmı, iklim gibi doğal olgulardır. Ötekiler; din, yasalar, ya da yönetim biçimi gibi toplumsal kurumlardır. Farklılıklar da bu iki kısmın birbirine olan etkilerinin çokluğu sonucu oluşur.⁶⁰

Montesquieu'ya göre toplumları yöneten iklim, din, kanunlar, hükümet ilkeleri, tarihten alınan dersler, ahlâk, örf ve âdetlerin hepsi, bir toplumun 'Genel Ruh'u'nu, yani millî karakter özelliklerini oluşturur. "Her millette bu sayılanlardan bir veya birkaçı kuvvetli olabilir, diğerleri ise daha zayıf kalabilir. Örneğin vahşiler (ilkel ya da yerli diye nitelendirilen toplumlar) üzerinde iklim tek başına hükmederken, Çinlileri örf-âdet yönetmektedir. Japonları ise kanunlar baskı altında tutar. Isparta'da bir zamanlar ahlâk etkin iken; Romanın özelliklerini belirleyen ise hükümet ilkeleri ile eski gelenekler olmuştur.⁶¹

Montesquieu'dan bir asır sonra ise Victor Cousin, Montesquieu'nun iklim teorisini merkeze alarak genişletmiş ve genişletme girişimini aşırı bir iddia ile savunmuştur. Victor Cousin iddiasında şöyle demektedir:

*"Evet baylar, bana bir ülkenin haritasını verin, şeklini, iklimini, sularını, rüzgarlarını ve bütün fiziki coğrafyasını söyleyin; doğal üretimini, bitki örtüsünü, hayvanlarını söyleyin ben de deneyemeden o ülkenin insanının ne olacağını, belli bir çağda değil bütün çağlarda, rastlantısal olarak değil, zorunlu olarak o ülkenin tarihte ne gibi bir rol oynayacağını size söyleyeyim"*⁶²

⁶⁰ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1986, ss. 30-34.

⁶¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhü Üzerine*, Çev: Fehmi Baltaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, ss. 321-337.

⁶² Kennet Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları" *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev: Aydın Uğur, Derleyen: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s. 24.

19. asırda iklim teorisinin aşırılaşan seslendirmelerine karşı koyuşlar da gecikmemiştir. Önemli sayılabilecek bir tepki, diyalektik felsefenin formüle edicisi Hegel'den gelmiştir. Hegel basit bir çıkarımla büyük teoriyi çürütmeye ve yeni bir teorinin aralık halde duran kapılarını sonuna kadar açmaya çalışmıştır. Hegel'in itirazı şöyledir. “*bana coğrafi belirleyicilerden söz etmeyin. Bir zamanlar Elenlerin yaşadığı yerde şimdi Türkler yaşıyor ve elenler zamanındaki iklimde bir değişikliğe şahit olunmadı.*”⁶³ Hegel'in bu tarz karşı koyuşu aslında Montesquieu gibi düşünürlerin aynı iklim kuşağında yaşayan bir toplumun, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı yönetim biçimlerine, örflere ve kanunlara sahip olmasını gözden kaçırmalarına yönelik bir itirazdır. Bakıldığında Montesquieu'nun iklim teorisi, aynı iklim kuşağında yaşadıkları halde farklı hukuk kurallarına ya da farklı iklim kuşaklarında yaşadıkları halde aynı müesseselere sahip uygarlıkları da açıklayamamaktadır.⁶⁴ Antik dünyanın, uygarlıkların yükselişi ve çöküşüyle ilgili döngüsel tarih anlayışı Montesquieu, Helvetus, Gibbon ve Spengler gibi seçkin düşünürler tarafından modern çağa taşınmak istenmiştir.⁶⁵ Fakat ortaya koyduğu felsefeyle buna bir anlamda dur diyen sadece Hegel olmamıştır. Turgot'in öncülük ettiği Castellux ve Condorcet'in izini sürdüğü ilerlemeci tarih anlayışı, döngüsel tarih anlayışının yerini almaya başlamıştır. Diğer bir ifadeyle Toplum tiplerinde görülen farklılıklar, aydınlanma düşüncesinde vahşilik, barbarlık ve uygarlık kavramları etrafında oluşturulan insanlık tarihinin üçlü aşamalandırılmasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre belirli toplum tipine karşılık gelen her bir aşamada insanlık yeni bir biçim almıştır. Montesquieu için tarihsel ilerlemenin belirleyiciliğinden ziyade coğrafi etkenlere dayanan bu sınıflandırmalar Turgot, Adam Smith, Ferguson ve Condorcet tarafından zamansallaştırılmıştır.⁶⁶

⁶³ Kenneth Bock, *a.g.e.*, s. 25.

⁶⁴ Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, AÜHFY, C. 1, Ankara, 1969, s. 381.

⁶⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 335.

⁶⁶ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, Çev: Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 129., Lütfi Sunar, *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 32

17. yüzyılda Avrupa'nın dünyayı keşfiyle birlikte sömürgelerde ele geçirilen insanların farklı kültürlere sahip oluşu, Batı'nın ilerleme fikrinin oluşumuyla yakından ilintilidir. Çünkü keşfedilen dünyalar Batı insanını, açıklama bekleyen şaşkıncı ve karışık bir kültürel farklılıklar yelpazesine karşı karşıya bırakmaktaydı. Bu durum Avrupalılara şu soruyu sormak zorunda bırakmıştır: nasıl oluyor da 'descartesçi' bir süreklilik ve ayrılık dünyasında bu şaşkıncıya çeviren çeşitlilik yer bulabilmektedir? Adem'in çoğalan neslinden gelen bir ortak insanlık içinde bu 'tanrısız yabancı' nereden çıkmıştı? Bu yabancı kültürlerin büyük varoluş zincirinde yani tanrının planı içinde nasıl bir yeri vardı. Bu can alıcı sorulara bazı yanıt verme girişimleri de olmuştur: tanrı çeşitlilikten hoşlanırdı ve dünyayı olası bütün şeyler ve dereceler ile donatmıştı, fiziksel çevre insanları ve yaşam biçimlerini farklı şekillendirdi. Çeşitli ırklar ya ayrıca yaratıldılar ya da zaman içinde şimdiki durumlarına düştüler. Felaketler veya birbirinden yalıtılmış toplumların tesadüf eseri ilişkiye girmeleri gibi tarihin cilveleri olarak görülebilecek durumlar, farklı insan tiplerinin doğmasının neden olmuştur. Fakat sonuç itibarıyla bu görünürdeki farklılıklar tek biçimli bir gelişme süreci içinde çeşitli oluşum dereceleridir, yani aslında dünyanın her yerinde toplum temelde benzeşmektedir ve yeni keşfedilen kabile ve uluslar en büyük ilerleşmiş noktayı temsil eden Avrupa'nın adım adım geride bıraktığı noktaları temsil etmektedir. Bu doğrultuda yukarıda zikredilen sorulara cevap verme çabası olarak görülen bu tezler toplumsal farklılık sorununu "descartesçi" dünya anlayışına uydurma çabaları olarak sosyoloji tarihine geçmiştir.⁶⁷

Batı düşüncesindeki 19. Yüzyıldan itibaren Descartes'in mekanist görüşünün toplum bilimlerine uygulanmasındaki güçlükler nedeniyle ve Darwin'in de olağanüstü etkisiyle, sosyolojide organizmacı görüş belli bir ağırlık kazanmıştır. Darwin'in görüşünün bilimsel düşünceye katkısı, toplum bilimcilerin biyolojiden esinlenerek toplumu bir organizma olarak düşünmelerine yol açmasıdır. Daha da

⁶⁷ Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", s. 64.

önemlisi, tarihi bilimin içine sokmasıdır. Darwin'le birlikte bilim artık, durağan ve zaman dışı bir şeyle değil, değişim ve gelişim süreciyle ilgilenmeye başlamıştır. Böylece Comte, Spencer, Spengler, Durkheim, Pareto gibi sosyologlar, toplumun yapısı, gelişimi ve birbirinden farklılaşması gibi Toplumsal Değişme konusunun içinde ele alınan problemleri evrimci-organizmacı bir anlayış ile yapılandırmışlardır. Şu var ki bu yapılandırma ilerlemeci tarih fikrinin, bilimsel nitelik kazandırılmaya çalışılması uğruna biyolojik evrime uyarlanması durumu ile ilgilidir.⁶⁸

İlerlemeci tarih fikrinin 19 yüzyılın tarih bilimine, felsefesine ve de ondan kopacak olan sosyolojiye egemen olmasının tarihsel arka planında coğrafi keşiflerin, uzun mesafeli ticaretin, sömürgeciliğin ve artan ulaşım ve iletişim imkânlarıyla birlikte karşılaşılan farklı toplumların etkilerinin Avrupa'da ortaya çıkarttığı yukarıda sözü edilen teolojik/felsefik problemler vardır. Farklılıklar üzerine yapılan teolojik açıklamaların tatminkâr olmayışı din-bilim çatışması bağlamında daha önceleri başlayan teolojik ve felsefik tartışmaları alevlendirmiştir. Bu alevlenmenin ileri safhasındaki tartışmalar Descartes ile başlayan ve Comte ile zirveye yerleşen modern düşüncenin Batı toplumu tarafından hızlıca benimsenmesini netice vermiştir.

Elbette ki ilerlemeciliğin tarihsel arka planını şekillendiren tek faktör bu değildir. Avrupalının genel anlamda dünyayı özelde ise Doğuyu keşfetmesiyle karşılaştığı toplumsal/kültürel farklılık, sadece teolojik sahada değil kendi içinde yaşadığı mücadele ortamında görünen büyük siyasal devrimlere ivme kazandırma suretiyle de değişimlere sebebiyet vermiştir. Bu siyasal devrimlerin yanında sanayi devrimin de olması toplumsal çalkantılara neden olurken Avrupalı bu çalkantıları anlama çabasına gitmiştir. Neticede bu çaba Avrupalıya kendi geleneğini sorgulatarak mevcut düzenin yıkılmasına sebebiyet vermiştir, dolayısıyla bu problemleri anlamlandırma ve çözme çabaları Avrupa'da var olan bilincin dönüşmesine neden olurken, bu dönüşümün toplumsal farklılıklar üzerinden olması toplumlar arasındaki farklılıkları anlamaya çalışan karşılaştırmalı bir sosyolojinin

⁶⁸ Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, Çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 13

doğmasına neden olmuştur.⁶⁹ Bununla bağlantılı olarak sosyolojinin kurucularından hiçbirinin sosyolojiden daha eski olan tarih felsefesinden kopmadığı söylenebilir. Bunun nedeni ise onların “İnsanlığın gidişinin son noktası ne olacaktır, insanlık olarak nereye gidiyoruz, toplum nereye gidiyor?” gibi sorulara cevap aramalarıdır.⁷⁰

Aydınlanma düşüncesinin temelleri üzerine yükselen sosyoloji, modern toplum biçiminin öncekilerden farkını açıklama ve Batı'nın toplumlar arası ilişkilerde elde ettiği yeni konumu temellendirmede tarih felsefesi ile yakın bir ilişki kurmuştur. İlerleme fikrinin sağladığı arka plan dâhilinde ortaya çıkan tarih felsefesi, Kopernik, Kepler ve Galile'nin buluşlarıyla yeniden şekillenen evren tasavvurları ürettiği değerler üzerinden yükselerek, modern toplumun anlaşılmasında anahtar görevi üstlenmiştir. Bu bağlamda ilerleme fikriyle ilişkili olarak Aydınlanma düşüncesinde farklı toplumların anlaşılmasında ortaya çıkan üçlü sınıflandırma, sonraları farklı şekillerde değiştirilse de temelde olmaya devam ederek sosyoloji tarafından devralınmıştır.⁷¹

Denilebilir ki toplum tipleri üzerine kapsamlı çözümler yapan Montesquieu, toplumun oluşumunu, ahlaki modeller ve sözleşme teorileri ekseninde açıklayan Lock, Smith ve Ferguson; ilerlemeciliğin fikri temellerini kuran Turgot ve Condorcet ve Dünya Tarihinde çeşitli aşamalardaki değişik toplum biçimlerini tarih felsefesi çerçevesinde ele alan Herder ve Hegel gibi düşünürler sosyolojinin kavramsal zeminini kurmuşlardır. Bu zemin üzerine çalışmalarını sürdüren A. Comte ise yeni doğan bilimin isim babası olmuştur. Daha açık ifade ile sosyolojinin kurucusu olan Comte sosyolojinin temel öğelerini belirlerken Montesquieu ve Saint Simon'dan toplumsal olayların belirli kanunlar etrafında şekillendiği fikrinden hareket ederek Turgot'un insanlığın bir bütün olarak daima mükemmelliğe doğru

⁶⁹ Craig Calhoun, “Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık”, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, Çev: Nazan Gece, Derleyen: Stephen P. Turner, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 82.

⁷⁰ George Gurvitch, *Sosyoloji ve Felsefe*, Çev: Kadir Çangızbay, Değişim Yayınları, İstanbul 1985, ss. 50-51.

⁷¹ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, Dergâh Yayınları, 2005, s. 15. Kenneth Bock, *İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları*, s. 35.

ilerlemekte olduğu fikrini, aşamalar arasında hiyerarşik bir ilişki anlayışına uyarlamıştır.

İlerlemeciliği bir fikir olarak hem tarih felsefesinin hem de sosyolojinin yönteminin temeli olarak gören A. Comte böylelikle 19. Yüzyılın yeni biliminin temellerini atan kişi olarak tarihe geçerken uzun bir zamandır süregelen çalkantılardan bunalan Avrupa insanına rahat bir nefes aldirmiştir. Çünkü Comte toplumun doğal evriminin durumu iyileştireceğini düşünmektedir ve bu düşünce Avrupa insanına bir müjde niteliği taşımaktadır. Comte'un evrimci kuramı veya üç hal yasasına göre entelektüel kargaşa, toplumsal kargaşanın nedenidir. Kargaşa son (pozitif) aşamada var olmaya devam eden önceki fikir sistemlerinden (teolojik ve metafizik) kaynaklanmıştır. Toplumsal çalkantılar sadece, pozitivism ile tam denetim sağladığında sona erecektir. Bu bir evrim süreci olduğu için toplumsal çalkantıyı ve devrimi körüklemeye hiç gerek yoktur. Bazılarının arzu ettiği kadar hızlı olmasa da pozitivism gelecektir.⁷²

Comte'un üç hal yasasını şekillendiren temel düşünceye göre; toplumun ilerlemesi, insanlığın kalıcı doğasına bağlı olarak, bütün çağlar boyunca temelde hep aynı olmalıdır. Farklılıklar yalnızca daha hızlılıktan ya da daha yavaşlıktan gelmektedir. Nitekim insan doğasının temel yasalarından çıkan tek biçimli ilerleme ilkesinin gücünün kanıtı farklı ulusların gelişmesindeki 'kayda değer özdeşlikler' Başka bir deyişle bu kanun insanlığı Evrimdeki tek biçimlilik olgusundan hareketle kültürel farklılıkların süreç içinde her yerde birbiriyle benzeşeceği beklentisine götürmelidir. İşte bu nedenledir ki, 19. Yüzyıldaki vahşilerin gelenek ve görenekleri Antik Yunaninkilerle neredeyse aynıdır ve çağdaş Malezyalıların feodalizmi 11. Yüzyıl Avrupalılarının feodalizmine yakından benzemektedir.⁷³

⁷² George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev: Himmet Hülür, De Ki Yayınları, Ankara, 2012, s. 14.

⁷³ Kennet Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları" *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev: Aydın Uğur, Derleyen: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s. 76.

Comte'a göre bir at sürüsü içinde bir yaşındakiler, iki yaşındakiler ve ergen atlar arasında farklılık gözlenebildiği gibi aynı şekilde, toplumsal farklılıklar da tek bir çizgi üzerindeki gelişme derecelerini temsil etmektedirler, dolayısıyla her hangi bir kültürün her hangi bir diğerinden farklı olması onun '*doğası*'ndan kaynaklanmaktadır. Farklılıklar, iklim, ırk, siyasal koşullar ya da diğer dışsal etkenlerle açıklanamaz. Gördüğümüz değişiklikler, o halde rastlantılar ya da geçici nedenlerle açıklanmalıdır; bunlar Comte'un ısrarlı belirtişine göre yalnızca evrimin hızını etkileyebilmekte ve bireysel organizmalarda meydana gelen hastalıklarla aynı niteliği taşımaktadır.⁷⁴

Comte'un pozitivist felsefe ile doğrudan doğruya kendinden sonra etkiledikleri isimlerin en büyüğü Herbert Spencer olmuştur. Çalışmalarını Comte'un doğa bilimleriyle özdeş yönteminin çerçevesinde yürüten; fakat idealist ilerlemeci tarih felsefesine eleştirel bir açıdan yaklaşan ve hatta sosyolojik teorilerini bu tarih anlayışından ayrı tutan Herbert Spencer, kendisine ait olan "toplumsal farklılaşma ve bütünleşme" kuramıyla Comte'un farklılıklara ilişkin pozitivist ve ilerlemeci düşüncelerine yeni bir boyut kazandırmıştır.⁷⁵

Spencer'ın, ortaya koyduğu kuramda pozitif bilimlerin doğal sistemini hemen hemen Comte'un temsil ettiği biçimde benimsemesine rağmen Comte'tan ayrıldığı nokta; sosyolojiyi daha ziyade biyolojik yöntemle yürütmeye koyması olmuştur. Böylece Comte'un idealist tarih felsefesi, yani toplumun gelişme ve ilerlemesinde düşüncenin gelişmesinin esas olduğu görüşü, Spencer tarafından, bir doğacılık kuramı ile değiştirilmiştir. Bu kurama göre, türeme-inim yasasına dayanılarak organizmada olduğu gibi toplumsal yapı da doğal yasaya bağlı bir zorunlulukla birbirinden gelişmektedir.⁷⁶

⁷⁴ Kennet Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", s. 76

⁷⁵ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 74.

⁷⁶ Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, Çev: Tahir Çağatay, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 60.

Herbert Spencer, Darwin'in evrim kuramına rakip olacak şekilde bir evrim kuramına sahiptir. Spencer sözü edilen bu evrim teorisini biyoloji bilimiyle sınırlı tutmayı sosyolojiye de uyarlamak suretiyle yeni bir toplumsal model oluşturmaya çalışmıştır. Bu model organizmacı bir anlayıştır ve bu anlayış Comte'un, toplumların çizgisel ilerlemede son kertede benzeşmesini beklediği tarihsel boyutunun aksini iddia etmektedir. Spencer'a göre toplumlar zaman içinde yine ilerleme çizgisi üzerinden değişime girmektedirler, fakat tıpkı canlı bir organizma gibi, farklılaşmamış bir birlik içinden çıkıp yaşayan, büyüyen ve büyüdükçe birbirinden farklılaşarak karmaşıklaşan yapıda ilerleyerek değişmektedirler.⁷⁷

Toplumsal farklılaşma kavramını ve düşüncesini sosyolojiye dâhil eden Spencer, aslında toplum ile biyolojik organizmaların evrimleşmesi arasında basitleşmiş bir benzetme kurmuştur. Doğada 'en uygun olanın soy sürdürmesi' tezinden şekillenen Spencer'ın evrim kuramında en dikkat çekici taraf, toplumsal değişim sorununa büyüme kavramı üzerinden yaklaşmasıdır. Spencer'a göre büyüme, bir araya gelme ve yeniden bir araya gelme gibi tarihsel süreçler ile gerçekleşmiştir. Toplumlar ilerleyen bir yoğunlukta birleşerek daha geniş hale gelmektedirler, bununla beraber toplumlar büyüdükçe ve daha dengeli ve kararlı oldukça bölümler arasındaki farklılıklar artmakta ve böylece bir toplum büyümek için daha da karmaşıklaşmaktadır. Böylelikle toplum ne kadar karmaşıklaşırsa parçaların karşılıklı bağımlılığı da o ölçüde artmaktadır.⁷⁸

Spencer büyüme fikri ile işlevsel farklılaşmanın çözümlemesinde daha sonraları kritik önem kazanacak olan bir konuyu ortaya koymaktadır. Toplum büyüdükçe ve farklılaştıkça, bütünleşme kalıpları da değişmektedir. Toplumun öğeleri yapısal olarak benzeşirlerse, örneğin benzer şekilde organize edilmiş küçük kabilelerden oluşmuşlarsa, aralarında bağımlılık ilişkisi olmaz. Bu anlamda toplum 'yaşamsal bütün'lük oluşturmaz ve gerçekten de, kaynaklara yönelik çatışma ve

⁷⁷ Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, ss. 61-63.

⁷⁸ Malcolm Waters, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev: Zafer Cırhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2008, ss. 441-443.

çarpışmalarla parçalanabilir. Fakat toplumun parçalara ayrılmış kısımları, farklı işlevleri üzerine aldıkça, birbirine bağımlı hale gelirler ve böylece birinin zararı diğerini incitir, bu nedenle, oldukça gelişmiş büyük toplumlarda düzensizlikler genel endişe kaynağıdır. Spencer, burada toplumun birimleri uzmanlaştıkça, her biri diğerleri tarafından yapılan işlevleri yapamayacak duruma düşer ve her biri diğerine bağımlı hale gelir demektedir. Toplumsal birimler arasında doğal uyum/ahenk arttıkça bu birimler birbirleriyle karşılıklı dayanışmaya mecbur bırakılmaktadırlar.⁷⁹

Spencer, farklılaşma teorisi içinde sözünü ettiği karşılıklı dayanışma fikri kendinden sonra gelen E. Durkheim'in toplumsal sistem kuramının merkezi odağı ve esin kaynağı olmuştur. Durkheim'in daha sonraları *Toplumsal İş Bölümü*'nde ifade edilen kuramı Spencer'in evrimci kuramına benzemekle beraber aralarında iki önemli fark vardır. Birincisi, Durkheim'in, Spencer gibi, toplumsal farklılaşmanın gerekli olduğu üzerinde ısrar etmemesidir. İkincisi, Durkheim'in, sosyolojinin esas konusunun toplumsal gerçekler (social facts) olduğu üzerindeki ısrarıdır. Bu ısrar, Spencer'in toplumsal ilerlemenin sebebinin psikolojik olduğu, yani tayin edici etkenin, bireyin daha çok mutluluğa gereksinmesi olduğu tarzındaki indirgeyici tutumuna doğrudan doğruya ters düşmektedir. Bu bakımlardan farklılaşma teorisinin özünü oluşturan işlevselcilik anlayışı Durkheim'i takip etmiştir.⁸⁰

Spencer, toplumun gerçek bilgisine ulaşmak için toplumsal organizmanın biyolojik organizmayla karşılaştırılabileceğini iddia ederken Sosyolojiyi indirgemeci forma götürmenin, yani biyoloji ve psikolojiye indirgemenin mümkün olacağını düşündürmek istemiştir. Çünkü toplumun öğeleri olan bireyler psikolojiden, organizasyonun ilkeleri ise biyolojiden bilinmektedir. Buna göre Spencer için toplumsal düzen, esas itibariyle toplum ile organizma arasında bir benzerliğin uygulanmasıdır. Sonuçta bu karşılaştırmalar Spencer'in toplumsal gerçekliğin bilgisine ulaştıran düşüncelerdir. Bu düşünceler, sonraları Durkheim'in toplumsal

⁷⁹ Malcolm Waters, *a.g.e.*, s. 444.

⁸⁰ Robert K. Merton, "Bir Kuram Olarak Yapısal İşlevselcilik: Bir Dönemin Sonu." *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev: Hayriye Erbaş, Derleyen: Margaret M. Poloma, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, ss. 42-45.

gerçekliğin ne olduğunu ve onun fiziksel, biyolojik ya da psikolojik gerçeklikten ne gibi farklarla ayrıldığını göstermek görevini üstlenmesine neden olmuştur.⁸¹

Geçmişte bütün toplumsal yaşam görüşlerinin aynı zamanda birer psikolojik olay olduğunu Durkheim da inkâr etmemektedir. Durkheim'a göre toplumsal yaşam, daima insanlar arasında olup bitmekte ve ondan belirli uygunluk veya karşılıklı birlik ya da düşmanlık, bencillik, adanmışlık, egemenlik veya boyun eğme vb. gibi tasavvur, düşünce, duygu süreçlerinin doğmasıyla oluşmaktadır. Fakat toplumsal gerçeklikleri tam olarak kavrayabilmek için, bu cinsten psikolojik gerçekler tek başına yetmez. En basitine varıncaya kadar her bir toplumsal birliğin üstünde, bireylerin içinde olup biten psikolojik gerçeklikten başka bir unsur daha vardır ki, o, bireylerin dışında bulunmaktadır.⁸²

Durkheim, toplumsal farklılaşmanın zevk ya da mutluluk arayışı gibi psikolojik bir neden üzerinden açıklanamayacağını söylerken çağdaş toplumlarda zevklerin çoğaldığını ve inceldiğini de kabul etmektedir. Fakat Durkheim'a göre bu farklılaşma toplumsal farklılaşmanın nedeni değil, sonucudur; dolayısıyla herhangi bir toplumsal gerçeklik ancak başka bir toplumsal gerçeklikle açıklanmalıdır. Mutluluğa gelince de hiç kimse bizden önceki toplumlardan daha mutlu olduğumuzu söyleyemez, bunun en açık kanıtı intiharların çağdaş toplumlarda geçmiş toplumlardan daha fazla olduğunu öne sürmesidir. Dolayısıyla toplumsal farklılaşma gibi toplumsal bir gerçekliğin nedeni iş bölümü gibi başka bir toplumsal gerçekliktir. İş bölümünün nedeni ise toplumdaki maddi-manevi yoğunluktur.⁸³

Durkheim'a göre toplumun hacmi, belirli bir topluluğa ait olan birey sayısı demektir. Fakat sadece bu hacim toplumsal farklılaşmanın nedeni değildir. Geniş bir alana yerleşmiş, ama parçaları yan yana gelen, her biri eski yapısını koruyan çok sayıda kabilenin yakınlaşmasından oluşan kalabalık bir toplumda, böyle bir

⁸¹ Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, s. 61.

⁸² Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, s. 132.

⁸³ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1986, s. 322.

kalabalığın tek başına farklılaşmaya neden olabilmesi için, yoğunluğun maddi-manevi anlamda bulunması gerekir. Maddi anlamda yoğunluk, belirli bir toprak parçası üzerinden bireylerin sayısıdır. Manevi yoğunluk, bireyler arasındaki iletişim ve değişimin yoğunluğudur. Bireyler arasında daha çok ilişki oldukça, birlikte daha çok çalıştıkça, daha çok ticari ilişki ya da yarışta bulundukça yoğunluk artar. Toplumsal farklılaşma bu iki olgunun, hacim ile maddi ve manevi yoğunluk olgusunun bileşiminden ortaya çıkar. Durkheim bu mekanizmayı açıklamak için 19. Yüzyılın ikinci yarısında Darwin tarafından moda haline getirilen yaşam için kavga kavramına başvurur. Durkheim'a göre birlikte yaşamayı deneyen birey sayısı arttıkça yaşam için kavga yoğunlaşmaktadır. Yaşam için kavga; hayvanlar evreninde olduğu gibi, bazılarının yaşayabilmesi için başkalarının ortadan kalkması yerine, toplumsal farklılaşma yoluyla insanların yaşamlarını sürdürmelerini sağlamaktır. Her insan başkaları ile yarışmayı bırakmakta ve kendi rolünü oynayabilecek, işlevini yerine getirebilecek duruma gelmektedir. Artık benzer değil, farklı olduklarından, herkesin yaşamına kendilerine özgü katkıda bulduklarından, bireylerin çoğunluğunun ortadan kaldırılmasına gerek yoktur.⁸⁴

Durkheim, Toplum'da İşbölümü'ndeki analizini ideal toplum tipi anlayışı üzerine kurar. *Mekanik dayanışmanın* karakterize ettiği daha ilkel tip, işbölümünün bulunmadığı veya oldukça sınırlı düzeyde olduğu nispeten farklılaşmamış bir toplumsal yapıya sahiptir. *Organik dayanışmanın* karakterize ettiği daha gelişkin tip ise daha büyük ve daha gelişmiş, dolayısıyla birbirinden farklılaşmış bir işbölümüne sahiptir. Durkheim için, *toplumda işbölümü*, görevler veya sorumluluklarda belli ölçüde uzmanlaşmayı gerektiren maddî toplumsal bir olgudur. İlkel toplumlardaki insanlar, oldukça farklı görevlerin yerine getirildiği ve birçok sorumluluk gerektiren çok genel konumları işgal ederler. Başka deyişle, ilkel insanın elinden her işin gelmesi gerekmektedir. Daha modern toplumlarda yaşayanlar, aksine, daha uzmanlaşmış konumları işgal ederler ve çok daha sınırlı görev ve sorumluluklara

⁸⁴ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 133.

sahiplerdir. Örneğin, ilkel toplumlarda bir anne-ev kadını olmak, modern toplumlardakine göre çok daha az uzmanlaşmış bir konumdur. Artık, daha önceden anne-ev kadınının sorumluluğunda olan birçok görevi yüklenen çamaşır yıkama servisleri, çocuk bezi değiştirme hizmetleri, ev hizmetleri ve emek tasarrufu sağlayan araçlar (bulaşık makineleri, mikro-dalga fırınlar, yemek servisleri vb.) vardır.⁸⁵

İşbölümündeki değişiklikler toplumsal yapı açısından oldukça kapsamlı sonuçlara sahiptir ve daha önemli sonuçlardan bazıları iki dayanışma tipi –mekanik ve organik dayanışma– arasındaki farklılıklarda kendini gösterir. Durkheim, dayanışma konusunu ele alırken, toplumu bir arada tutan şeyle ilgilendi. Tüm insanlar genele uygun biçimde davrandıkları için, mekanik dayanışmanın karakterize ettiği bir toplum bütünlük içindedir. İnsanları birbirine bağlayan şey, tümünün benzer etkinliklerde bulunması ve benzer sorumluluklara sahip olmalarıdır. Mekanik dayanışmanın aksine, organik dayanışmanın karakterize ettiği bir toplumun birliğini sağlayan, insanlar arasındaki farklılıklardır. Yani, onların farklı görev ve sorumluluklara sahip olmalarıdır. Modern toplumdaki insanlar nispeten sınırlı çeşitlilikte görevler yüklendiklerinden, hayatlarını devam ettirebilmek için diğer birçok insana muhtaçlardır. Avcı baba ve toplayıcı annenin yönettiği aile pratik olarak kendine yetmektedir, ancak modern aile, hafta içinde çalışmak için, bakkala, fırıncıya ve kasaba, mekanik otomatik âletlere, öğretmen, polis vb.ne muhtaçtır. Bu insanlar, ayrıca, diğerlerinin modern dünyada yaşamak için sağladıkları başka türden hizmetlere de ihtiyaç duyarlar. Böylece modern dünya bütünlüğünü, Durkheim'e göre, insanların uzmanlaşmalarıyla ve diğer birçok kişinin hizmetlerine ihtiyaç duymalarıyla sağlar. Ayrıca Durkheim, sadece bireylerin uzmanlaşmasıyla değil, aynı zamanda gruplar, yapılar ve kurumların uzmanlaşmasıyla da ilgilenmiştir. Mekanik ve organik dayanışma arasındaki son bir farklılık kayda değer önemdedir. Mekanik dayanışmanın egemen olduğu toplumlardaki insanlar birbirlerine muhtemelen yaptıkları şeyler temelinde benzedikleri için, aralarında rekabet ihtimali

⁸⁵ Emile Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul 2006, ss. 99-127.

daha fazladır. Aksine, organik dayanışmalı toplumlarda, farklılaşma insanların işbirliği yapmalarını ve tümünün benzer temele sahip kaynaktan desteklenmesini mümkün kılar.⁸⁶

Toplumsal farklılık ve farklılaşma kuramını sosyolojide ileriye taşıma ve geliştirme bağlamında Durkheim'in etkisi uzun yıllar devam etmiştir. Bu etki toplumsal farklılık ve farklılaşma kuramının Talcott Parsons'ın, biyolojiye olan ilgisi nedeniyle evrimci anlayış üzerinden yeniden şekillenmesine sebebiyet vermiştir.⁸⁷

Parsons'ın toplumsal farklılaşma ile ilgili düşünceleri, farklı kurumlar arasında karşılıklı dayanışma, farklı insan topluluklarının görünüşteki farklılıklarına rağmen, her yerde aynı sorunlarla karşılaşmaları, toplumsal hayatın devamlılığı ve bunun nasıl sağlandığı noktasında temellendirilmiştir. Parsons'a göre toplumsal hayatın devamlılığı, toplumların toplumsal ilkelikten modernliğe geçişlerinde ortaya çıkan farklılaşma ile birlikte uyumsal kabiliyetin yükselmesiyle sağlanacaktır. Bir anlamda farklılaşma bütünleşme düzeyini yükselmeye zorlamaktadır. Bu açıdan Farklılaşma; Parsons'a göre toplum içinde yeri iyi tarif edilen bir birimin veya alt sistemin, daha geniş bir sistem içinde hem yapı, hem de işlevsel önem açısından değişik birimlere bölünmesi ile açıklanmaktadır ki bu bölünmeye uyum gösterme modernliğe geçiş yönünde gelişmeye doğru evirilmek için önemlidir.⁸⁸

Toplumsal farklılaşma konusunda söz edilmesi gereken bir diğer olgu farklılaşma ve din arasındaki ilişkidir. Bu ilişkiyi "Toplumsal Farklılaşma ve Din" adlı çalışmasında ele alan Türk Sosyoloğu Baykan Sezer, çalışmasının kalkış noktasında Durkheim ve Parsons gibi işlevselci sosyologların tezlerinden etkilenmiştir denilebilir.

⁸⁶ Emile Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, ss. 99-127.

⁸⁷ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 104.

⁸⁸ Robert K. Merton, "Bir Kuram Olarak Yapısal İşlevselcilik: Bir Dönemin Sonu", *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, ss. 42-45.

Baykan Sezer, Dinlerin Doğuşu ve kaynağı konusunda, “Din; toplum yaşantısıyla ortaya çıkan ve toplumsal yaşantı ile birlikte gelişen bir olaydır.” diye ileri sürülen tezlerden hareketle Dinin toplum farklılaşmalarının bir neticesi olduğundan bahseder. O’na göre toplumlar aralarında farklılaşma başladığı zaman kendi benlik ve kişiliklerini ifade etmek için din diye bir şeye ihtiyaç duymuşlardır. Daha açık ifade ile din İnsanların kendi varlıklarının ve kendi varlıklarını çevreleyen toplumsal ortamın bilincine varmaları biçimlerinden birisi ve en önemlisidir. Ve dinler, her şeyden önce toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olmuştur. İnsanın doğayla olan ilişkilerinde tam ve mutlak doğru bilgilerden yoksun oluşu ve toplumlar arası farklılaşma ve sürtüşmelerin insan istekleri dışında nedenlerle gerçekleşmesi insanın bu olaylar karşısında eksiksiz ve doğru olarak bilinçlenmesini engellemiştir. Bu durum olayların değişik ilişkiler içinde değişik bilinçlenme biçimlerini geliştirdi. Din de bu bilinçlenme biçimlerinden birisi ve belki de en önemlisidir.⁸⁹

Baykan Sezer’in toplumların, farklılaşma sürecinde kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olarak dini seçmeleri düşüncesi, kendisine göre aynı zamanda çatışmanın kaynağıdır. O’na göre toplumlar arası farklılıkların çatışmaya dönüşmesi ve bu çatışmanın dünya ölçeğinde süreklilik kazanması evrensel dinlerin kaynağı olmuştur. Daha açık ifade ile ilkel toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olarak kullandıkları din, daha sonraları kendilerini başkalarına zorla kabul ettirmenin aracı olmuştur. Dolayısıyla dinsel yapılar çatışmanın kendilerine kaynaklık ettiği bir yapıya dönüşmüşlerdir. Modern çağda farklı iki toplum türünün organize olmuş hali olan Batı ve Doğu arasındaki çatışma tarzı ise yeni bir boyuta girmiştir. Batı, dinler üzerinden doğrudan savaş ilişkisi yerine yeni bir toplumsal ilişkiler düzeni önerdiğinden, dinin yerine gelen İlerlemecilik fikri, artık kendi yayılmacılığının yeni referans merkezi olmuştur.⁹⁰

⁸⁹ Baykan Sezer, *Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı*, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2011, ss. 17-24.

⁹⁰ Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, “Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı veya Günümüzde Batı Saldırıcılığı ve İslamiyet”, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, Baykan Sezer, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, s. xii.

Batı, yayılcılığı sırasında karşılaştığı toplumlar önünde kendi üstünlüğünü modern toplumun göstergesi konumundaki endüstri olayına bağlı olarak açıklarken, Batı dışı toplumları tanımak ve farklılıklarını belirlemek istediğinde din olayına bağlı bir açıklama getirmektedir. Batı yayılcılığının Doğurduğu sorunlar Batı dışı toplumları tanıma ve sorunların kaynağı olarak gösterme gereğini ortaya çıkarmıştır. Sosyoloji bu nedenle din olayına ilgi duymuştur. Ancak genel olarak din olayının temelini açıklanması, araştırılması söz konusu olmamıştır.⁹¹

Toplumsal farklılık ve farklılaşma konusu üzerine buraya kadar ele alınan bakış açıları bizleri klasik dönem teorisyenlerinin toplumsal farklılık ve farklılaşmayı evrimci tek yönlü ve pozitif olarak karakterize ettikleri sonucuna ulaştırmaktadır. Ayrıca toplumsal farklılığı anlamlandırmanın evrimcilik ve ilerlemecilik fikrinin etkisinde '*farklılığın süreç içinde tekrarlanması anlamına gelen*'⁹² toplumsal değişim konusunda merkezileştiği görülebilmektedir.

Toplumların modernleşmiş bir tarzda evrimleştiği görüşü, biyolojik organizmalarla bir analogiden (benzerlikten) türetilmiştir. Böylece, sanayi toplumlarının avcı-toplayıcı toplumlarla bağlantısı, insan organizmasının tek-hücreli hayvan organizmalarıyla bağıntısı gibidir. Klasik kurumsal dönemde evrimin itici gücü nüfus artışıydı. Toplumlar büyüdükçe veya nüfusları arttıkça daha çok farklılaşma eğilimi göstermişlerdir. Bu düşüncenin, boşuna bir düşünce olduğu söylenebilir. Çünkü görece olarak aşağı düzeyde farklılaşma ile organize olabilen büyük nüfuslar görülebilmektedir. Bakıldığında nüfus hacmini toplumsal karmaşıklıkla ilişkilendirilen her girişimin çabucak yenilgiye uğradığı gözlemlenebilmektedir. 'En uygun soyun sürdürülmesi' görüşünün modern yorumu Parsons'un uyumcu yükselmesi kuramıdır. Fakat uyumcu yükselme, bazı toplumların diğerinden neden daha hızlı farklılaştığını bize anlatmakta başarısızdır. Örneğin, neden kapitalizmin Batı'da çıkmış olma gereği, Rusya'nın 17. Yüzyılda yeniden

⁹¹ Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, a.g.e., s. xv

⁹² Ünver Günay, Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 145

‘feodalleştiği’, veya Bangladeş’in neden hep modernleşmeden kaldığı. Bu sorulara cevaplar, kültür, güç ve tabakalaşma konularında yatmaktadır. Eğer bu doğruysa farklılaşma tamamıyla rastlantısaldır.⁹³

Görüldüğü üzere, farklılaşma kuramı, açık veya örtük olarak, her şeyin olumlu sonucu olarak gösterilen, bir Batı Ütopyasına işaret etmektedir. Diğer toplumların üyeleri Modernitenin ortaya koyduğu böyle bir modeli reddetmede hazır nedenler bulabilmektedirler; bu modelin inşa ettiği kentler, suçun kol gezdiği kentler olarak maddeci bir kültürün, uyuşturucu bağımlılığının, toplumsal bölünme ve ırkçılığın etrafında yapılanmaktadır. Daha resmi olarak, böyle bir kuram, kültürün tek tipleştirilmesini (homojenleştirilmesini) modernleşmenin bir sonucu olarak öne sürmektedir. Denilebilir ki farklılaşma kuramının ilk dönem sosyologlarca Batı’nın egemen sanayi toplumu olarak kalacağına varsayımı üzerinden şekillenmiştir.⁹⁴

İkinci dünya savaşı sonrasında pozitivist metodolojinin şekillendirdiği Modern paradigma, sosyal bilimler alanında başkalaşım geçirmek zorunda kalmıştır. Bu başkalaşım kültürel alanlarda etnosentirik yaklaşımlarla inşa edilen Batı uygarlığının evrensellik mitosunun da kendini daha fazla sürdürmesini engellemiştir. Bilindiği gibi modernliğin üretildiği topraklar olan Avrupa, öteden beri kendi uygarlığını çeşitli medeniyetler arasında bir “medeniyet” olmaktan daha başka bir şey olarak görmüştür. Bunun yanında kendi uygarlıklarının biricikliğine derinden bir inançla bağlı kalırlarken, kendi dışlarındaki ötekini ise erişilmeye değer hemen hiçbir değer üretemeyen bir az gelişmiş yaratık olarak algılamışlardır. Eğer bu az gelişmiş varlıklar günün birinde bir seviyeye ulaşacaklarsa bu, Batılı gelişme çizgilerinin ısrarla takip edilmesi ile, muhtemelen de uzak bir gelecekte ve ancak belli ölçüler dâhilinde meydana gelebilecektir.⁹⁵

⁹³ Malcolm Waters, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 477.

⁹⁴ Malcolm Waters, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 478.

⁹⁵ İmmanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği & İktidarın Retoriği*, Çev: Sinan Önal, BGST Yayınları, Diyarbakır, 2000, s. 204.

Klasik sosyologlar, modern toplumların kültürel açıdan türdeş olduğu ya da türdeş olmaları gerektiği yönündeki tarihselci ve evrimci sosyolojik paradigmlar⁹⁶ yüzünden toplumsal farklılığın meşruluğunu tanımayarak, eski, geleneksel ve Batı-dışı olan her çeşit toplumsallığı tarihin çöplüğüne atmaya çalışmışlardır. Basit ve Militarist topluma karşı karmaşık yapıda olan Sanayi toplumu (Spencer), din veya metafizik çağına karşı pozitivist çağ (Comte), cemaat toplumuna karşı cemiyet toplumu (Tönnies), feodalizme karşı kapitalizm (Marx), mekanik işbölümüne karşı organik işbölümü (Durkheim), gelenekselliğe karşı rasyonellik (Weber) gibi anlatılarla Klasik sosyolojide toplumsal farklılıklar “iki kutuplu bir dünya”nın tezahürü olarak sunulmaktaydı. Bu zıt dünyaların bir tarafında tercih edilen ve ulaşılmak istenen dünya; diğer taraftan ise, bir an önce kopulması ve unutulması gereken bir dünya yer almaktaydı.⁹⁷

Sosyal bilim paradigmasında meydana gelen bu başkalaşım ve değişimler kültürel çalışmalar olarak nitelenen bir başka sahada da yankı bulmuştur. Bu alanda özellikle saldırıya uğrayan kavram, sosyal bilimlerin nesnellik ilkesi ile paralel giden bir başka ilkesi olan “evrenselcilik” algısıdır. Kültürel çalışmalar evrenselciliğe, öncelikle, toplumsal gerçeklik hakkında evrenselcilik adına ortaya atılan iddiaların aslında evrensel olmadıkları gerekçesiyle saldırmaktadır. Böylelikle dünya sistemindeki hâkim tabakaların, kendi gerçeklerini genelleştirip evrensel insan gerçeklikleri haline getiren ve insanlığın önemli kesimlerini araştırmalarının epistemolojilerinde bile unutan görüşlerine karşı da net bir tavır içine girilmiştir.⁹⁸

Dolayısıyla sosyal bilimlerdeki pozitivist ve ilerlemeci paradigmanın geçerliliğini yitirmesi ile paralel bir gelişim süreci içinde, farklılaşma kuramı da bir daha ele alınmış fakat bu ele alınmış her şeyi açıklayabilen büyük anlatılar niteliğinden

⁹⁶ Roland Robertson, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev: Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları,, Ankara, 1999, ss. 180-181.

⁹⁷ Cevat Özyurt, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Kitabevi, İstanbul 2012, ss. 18-19.

⁹⁸ İmmanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s. 206.

çok alt kültürleri anlamaya yönelik olarak sosyoloji çalışmalarında bir daha kendine yer bulmuştur.

1.2.2. Modernlik Ve Postmodernite Bağlamında Farklılık

Batılı ülkelerde 2. Dünya savaşını takiben ortaya çıkan modernite sorgulamaları sosyolojide metot çoğulculuğundan (pozitivizme karşı yorumsamacılık vb), konu çeşitliliğine (kadın, cinsellik, dışlanmışlık, ırk, çevre) kadar bazı yenilikleri ortaya çıkarmıştır. Sosyal bilimler “öteki”lere, Batı dışına, Doğuya, kadına açıldıkça tarih-toplum yazımını farklılık ilkesi ışığında yeniden düşünmektedir. Artık Batı’nın kendi dışındaki öteki toplumların varlığını kabul durumunda kalmıştır. Bu olguyu çoğul modernlikler kavramı ile açıklayan Türk sosyolog Nilüfer Göle’ye göre modernleşme ve modernlik farklı anlamlara işaret eden kavramlardır. Modernlik evrenselliği içerir; modernleşme ise farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır. Ancak çoğul modernlik anlayışına göre modernliğin tek yolu yoktur, modernlik çok yolludur. Dolayısıyla modernliğin evrenselliği sona ermiştir.⁹⁹ Modernliğe doğru giden yolun evrensel oluşu düşüncesinin yerini Batı-dışı kültürlerin kendi dinamiklerinin öncülük edeceği farklı modernleşme yolları kabul edilmeye başlanmasıyla birlikte Postmodernite diye bir şey ortaya çıkacaktır.

Modernitenin sorgulanır hale gelmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel farklılığın önemli derecede değer kazanmasının bir başka nedenine işaret etmek gerekmektedir. Batı toplumunun moderniteyi sorgulamasının dönemsel isminin karşılığı olan postmodernizm, modernite fikrinde içerilen, Batı toplumunun kendi kendisine atfettiği niteliklerin bugün geçerli olmadığını, belki de dün de geçerli olmamış olduğunu ima eden söylemler üstüne inşa edilmiştir. Batılı düşünürlerin modern çağda Batı rasyonalizmi, mantığı, ahlakı, estetiği, kültürel ilkeleri, çağdaş

⁹⁹ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul 2000, ss. 162-168.

yaşam kuralları, vb'nin nesnel üstünlüğünün temellerini herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı tartışmaya açık bir noktadır. Ancak gerçek şu ki böyle bir şeyi dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürmüş ve düşünürler bu arayışın başarı getireceğine –getirmesi gerektiğine- olan inançlarından hemen hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Postmodern dönemin ayırt edici özelliği, bu arayışın bir tarafa bırakılması ve bu arayışın boşuna olduğu kanısına varılmış olmasıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle Modernitenin kuramı evrenselci bir perspektif içinde bulunurken, postmodern kuram, tüm bu inanışlara temelden karşı çıkar. Bu karşı çıkış “kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altında bir yaşama; iddiaların, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda yaşam biçiminin dolayısıyla farklılıkların var olduğu” şeklinde bir algılayış tarzı üzerinde odaklanmaktadır.¹⁰⁰

Hakikatin bu izafiliği postmodernistlerin sıklıkla ifade ettikleri bir sloganda kendisini tüm çıplaklığı ile açığa vurmaktadır: Ne olsa gider (anything goes). Postmodern söylemin önemli temsilcilerinden Richard Rorty'nin dediği gibi hiçbir şeyin kesinleşmiş ya da temsil edilebilecek gerçek bir doğası bulunmamaktadır. Her şey zamanın ve şansın ürünüdür.¹⁰¹

Postmodernite gerçekliğin doğasına getirmiş olduğu bu radikal görecelilik algısı ile çoğulculuk ve çeşitliliğe de geniş bir yaşama alanı tanımaktadır. Modernliğin uzun yüzyıllar boyu kendi dışında olanı ötekileştirme, dışlama ve hor görme süreçleri ile kendisini ortaya koyan perspektifi yanında postmodern teori ırkların, kültürlerin, cinslerin, cinselliklerin çoğulculuğuna vurguda bulunarak hiçbir tarzın diğeri üzerinde egemenlik kuramayacağı, her unsurun eşit temsile yetkin olduğunda ısrar etmektedir. Postmodernliğin oluşturduğu bu atmosfer daha sonraları

¹⁰⁰ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 145.

¹⁰¹ Ziyauddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki: Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, Çev: Gökçe Kaçmaz, Söylem Yayınları, İstanbul 2001, s. 21.

farlılıkların adeta kutsandığı çokkültürcülük politikalarının da meşru temelini oluşturacaktır.¹⁰²

Postmodern kuramın ortaya koymuş olduğu çoğulcu toplum tasarımı, bir zamanlar modernliğin yıkmaya çalıştığı şeyler olan *cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık, milliyet* gibi toplumu birbirinden farklı kılan anti-modern unsurları kınayan şeyler olmaktan çıkararak tam tersine dönüştüren bir süreci başlatmıştır. Bu süreç uzun zaman baskı altına alınan toplumsal grup ve kimliklerin ve entnisitelerin de kendilerini ifade etmede gereken fırsatları buldukları süreçlere de can vermiştir. Böylelikle artık yeni bir kabilecilik çağına girdiğimiz bile söylenebilecektir: “Bugün cemaat övgüsüne, aidiyetin alkışlanmasına ve heyecanla gelenek aramaya enerji, güç ve canlılık katan şey, mucizevi bir biçimde yeniden doğan kabileciliktir. En azından bu anlamda modernliğin uzun ve dolambaçlı yolu bizi bir zamanlar atalarımızın yola çıktığı başlangıç noktasına getirdi. Ya da belki de öyle görünüyor”.¹⁰³

Postmodernlik düşüncesi işaret ettiği birçok şeyin yanında öncelikle dünyanın ortadan kaldırılması imkânsız bir çoğulluğuna göndermede bulunmaktadır. Postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirirken yaşam biçimlerinin farklılığını sadece kabul etmekle kalmamaktadır. Bunun da ötesinde postmodernlik, yaşam biçimlerinin farklılığını evrenselliği hedefleyen bir yaşam biçiminde eritmeye de, evrensel tahakkümü hedefleyen bir biçim tarafından değersizleştirilecek bir şeye indirgenmesine de karşı bir duruş almaktadır. Farklılık artık sadece kerhen kabul edilen bir şey olmaktan öte, aynı zamanda da yüksek bir pozitif değer rütbesine de çıkarılmaktadır.¹⁰⁴

Postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin verilmektedir. Daha doğru bir ifade ile söylenirse hiçbir yaşam

¹⁰² Mustafa Kemal Şan, “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üzerine Bir Deneme”, *Milel ve Nihal Dergisi*, (Aralık 2005), C. 3 No. 1-2, s.75.

¹⁰³ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000. ss. 111-114.

¹⁰⁴ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 131.

biçimi, herhangi başka bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz ve baskın olma hakkını elde edemeyecektir. “Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlandığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda *mümkün* hale gelmektedir. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilmektedir. Dahası özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganı iken, *özgürlük, farklılık, ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür.¹⁰⁵ Bu açıdan bakıldığında Postmodernizmin birçok eleştirmeninin hatalı olarak onun bir siyasi mesajı olmadığını varsaymalarının yanlışlığı görülmektedir. Hâlbuki postmodernizm, heterojenliğe, farklılığa, paradoksa, çelişkiye ve yerel bilgiye öncelik veren yeni bir adalet vizyonu önermektedir.¹⁰⁶

Modern dönemde temel akımlar, yabancılığın anormal ve esef edilecek bir şey olduğunda ve geleceğin (homojen olduğu için) üstün düzeyinde yabancılara yer olmadığına bir konsensüs bulunurken, postmodern zamanlar da neredeyse evrensel kabul gören şu anlayışla temayüz edecektir: Farklılık sadece kaçınılmaz bir şey değil, aynı zamanda da iyi, değerli ve korunma ve bakılmaya muhtaç bir şeydir. Bu dönemde temel umut verici tek şey, toplumsal tekilliklerin tasdiki, mirasların ruhsal olarak yeniden tesisi ve kökler ve özel kültürlerin açıkça hesaba katılmasıdır. Kendilerini sağcı ve hatta faşist sayan inanç grupları bile öncülerinin tersine, artık insanlar arasındaki farklılıkların kültürel müdahaleden muaf olduğunu ve bir kişiyi başka biri yapmanın insan gücünün haddi olmadığını kabullenmiş görünmektedirler. Buna göre farklılıkların tamamı kültürel olarak üretilen insani ürünlerdir. Böyle olunca da, farklı kültürler son derece doğal olarak kendi üyelerini farklı şekil ve renkte yaratma hakkına sahiptirler. Bırakalım tüm kültürler kendi ayrı ve daha iyi,

¹⁰⁵ Zygmunt Bauman, *a.g.e.*, s.131.

¹⁰⁶ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 30.

eşsiz, otantik yollarında yürüyebilsinler. Bu durumda dünya çok daha zengin olacaktır.¹⁰⁷

En genel ifade ile postmodernlik iki temel değişimin altını çizmektedir. Bunlardan ilki Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki egemenliğinin sona ermesi diğeri de yerel ve azınlık kültürlerine söz hakkı tanıyan araçların gelişimi.¹⁰⁸

Sözü edilen iki temel değişim 1980'li yıllarda Batı'da yeni-liberal söylem üzerinden hız kazanarak gündemi meşgul edecek yeni toplumsal hareketleri Doğurmuştur. Bu toplumsal hareketler erken postmodern dönemde dillendirilen, fakat son dönemlerde ise sınıf hareketlerinin yerini alarak dinamik yapıya bürünen toplumsal ve kültürel farklılıkların savunulması hareketidir. Bu bağlamda denilebilir ki sosyolojide artık sınıf tabanlı kitlesel hareketlerin bitmiş olduğu temel savı çerçevesinde şekillenen tartışmalar üç düzeyde yapılmaktadır. (1) günümüz toplumlarının sınıf yapısının değiştiği ve bu nedenle eski sınıf yapısının yerini ağırlıklı olarak “yeni orta sınıflar”ın aldığı ; (2) bu değişimle bağlantılı olarak sınıf ve sınıf kimliğine dayanan “eski sosyal hareketler”in yerini günümüzde kültürel kimliklere dayanan çeşitlenmiş sosyal hareketlerin, diğeri bir deyişle “yeni toplumsal hareketlerin” aldığı; (3) kültürel farklılıkların tanınması üzerinden şekillenen, kimlikler üzerinden yükselen bu yeni toplumsal hareketler aracılığıyla demokrasinin yükseleceği ve geliştirileceğidir.¹⁰⁹

Toplumsal alanda Sınıf hareketleri bazında görülen dönüşüm post-marksistlerin de yakından ilgili oldukları konuların başından gelmektedir. Post-Marksistlerden biri olan Laclau, işçi sınıfının yerine “halk”ı geçirerek ve halk-devlet çelişkinin de ekonomik değil, fakat siyasal bir mücadele olduğunu vurgulamaktadır, bu anlamda Laclau demokrasi mücadelesinde “yeni toplumsal hareketleri” öne çıkarır. Böylelikle “yeni toplumsal hareketler, toplumsal hayatın

¹⁰⁷Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 48.

¹⁰⁸Mustafa Kemal Şan, “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üzerine Bir Deneme”, Milet ve Nihal Dergisi, s. 77.

¹⁰⁹Hayriye Erbaş, Mustafa Kemal Coşkun, “Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi”, *Fark/Kimlik Sınıf*, Derleyen: Hayriye Erbaş, Eos Yayınları, Ankara, 2007, s. 6

metalaşmasına, bürokratikleşmesine ve homojenleştirilmesine karşı direnişin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu hareketin iktidarı ele geçirmek gibi amaçları yoktur. Daha çok, sivil toplumda özerklik ve eşitsizliklerin giderilmesi türünden ve toplumsal farklılıkların tanınması amacıyla kültürel bir takım talepleri dillendirmektedir. Bu anlamda yeni toplumsal hareketler, yeni taibiyet biçimlerini diğer tabirle kültürel kimliklerini sorgulamaktadırlar ve onlara yeni olma özelliğini veren şey de zaten budur.¹¹⁰

Bu bağlamda toplumsal farklılıkların yaşadığımız zaman dilimi içinde dünya siyasetindeki ele alınışı ve tanımlanma biçimi bu perspektif üzerinden şekillenmektedir ve Turner'ın ifadesiyle postmodernizmin farklılıklar üzerinden bir çeşit radikal demokrasiye yaklaşan ileri düzeyde üst bir evresi vardır. Bu evre çokkültürlü toplumlarda meydana çıkmaktadır.¹¹¹

Bu tartışmaların en etkili teorisyenlerinden biri olan Alain Toraine'nin bakış açısı Laclau'nun yaklaşımına oldukça benzemektedir. Bu anlamda Toruaine, programlanmış toplumda yeni toplumsal hareketleri “özne” konumunda yeni tarihsel edimciler olarak görmektedir. Çünkü toplumsal sınıf kavramının yerini toplumsal hareket kavramı almaktadır. Böyle bir toplumda işçi hareketi “devrimci özne” konumunu kaybetmiş, yerini kültürel malların üretimine ve bu üretimin amaçlarına odaklanan yeni çatışma zeminlerinin yarattığı “yeni toplumsal hareketler” geçmiştir.¹¹²

Sonuçta Toruaine tarafından toplumsal hareketler “özne” birey eksenli olarak değerlendirilmektedir. Benzer biçimde Meluci toplumsal çatışmaların geleneksel ekonomik alandan kültürel alana kaydığını ileri sürmekte ve “yeni toplumsal hareketlerin” asıl etkilerinin sembolik (kültürel) alanda görüldüğü tezini geliştirmektedir. Dünyanın kültürel ve simgesel olarak algılandığı bu dönem, aynı

¹¹⁰ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegomanya ve Sosyalist Strateji*, Çev: Ahmet Kardam, Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul 1992, s. 196.

¹¹¹ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 31.

¹¹² Alan Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tanrıöver, Yapıkredi Yayınları, İstanbul 1995, ss. 274-282.

zamanda insan eyleminin kültürel boyutunun üretim ve tüketim süreçlerinin temel hedefi haline gelmesinin zirve noktasıdır.¹¹³

İşte çokkültürcülük tartışması da bu zemin üzerinde yeşermeye başlamıştır. Çokkültürcülük ve kültürel çeşitlilik yukarıda açıklamaya çalıştığımız bir ortamın da sağladığı kolaylıklarla tüm dünyada tartışılan bir olgu konumuna yükselmiştir. Aslında çok kültürlülük tartışmalarının modern dönemlerin ardından ortaya çıkıyor olması bu olgunun bu dönemle birlikte insanlık gündemine geldiği anlamına gelmemektedir. Geçmişin büyük imparatorluklarının tamamı bir zorunluluk olarak çok kültürlü bir yapı arz ettiği bilinen bir gerçektir. Ancak ulus devlet olgusu ile birlikte tüm dünya üzerinde tesis edilen tekkültürcü yapılar kültürel farklılıkların ne derece hayati bir öneme haiz olduğunu ortaya koymuştur.¹¹⁴

Kanada ve Avustralya gibi devletlerin ülkelerine kabul etmiş oldukları göçmenleri asimile (eritme potası) etmek yerine çok etnikli yapı içinde farklılıklarını tanıyan bir politika girişimi olarak çokkültürlülüğü resmen bir devlet politikası haline getirdikleri 70'li yıllardan sonra konu daha fazla dünya gündemine oturmuştur.¹¹⁵

Çokkültürcülük tartışmaların temeline bakıldığında bu olgunun aslında yirminci yüzyılın içinde ortaya çıkan büyük göç dalgaları ve çöken sömürge imparatorluklarının ardında bıraktıkları büyük etnik çeşitlilikle temelden ilgili olduğu görülmektedir. Bu anlamda Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerinde kurmuş olduğu kolonyalist egemenliğinin sona ermesi ve bunun sonucunda sömürgelerin bağımsızlaşması, sömürge halklarının yerel ve azınlık kültürlerine söz hakkı tanıyan süreçlerin işlenmesini kolaylaştırmıştır. Böylelikle, 18 ve 19. yüzyıl Avrupa'sının akıl ve ilerleme adına sürdürdüğü mücadele olan evrensellik fikri ortadan kalkarken toplum artık birliğini de yitirme sürecine girmiştir. Dolayısıyla da hiçbir kahraman,

¹¹³ Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 s. 8.

¹¹⁴ Mustafa Kemal Şan, *Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üzerine Bir Deneme*, s. 77.

¹¹⁵ Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 47.

hiçbir toplumsal kategori, hiçbir söylem, anlamın tekeline elinde tutma imkânı bulamayacaktır. Bu da bizi, doğal olarak çokkültürcülüğe götürmektedir.¹¹⁶

Yukarıda saymış olduğumuz düşünsel ve entelektüel nedenlerin ötesinde etnik çoğulculuk ve çokkültürlülük anlayışının yeşermesinde etkili olan bir diğer faktör de modern ulus devlet idealine ulaşma yolunda devletlerin bünyelerinde barındırdıkları etnik, din ve kültürel azınlıkları yok sayan hatta yer yer bu unsurları sistemli bir biçimde yok eden bir anlayışı taşımaları gelmektedir. Böylelikle ulus-devlet'in entegrist kültür siyasetinin paradoksal olarak ulusaltı ve yerelci duyguları uyardığı ve onları beslediği görülmüştür. "Bütünleşme politikası, deyim yerindeyse, toplumun ayrışmasına, kültürel bütünlüğünün çözülmesine yol açıcı bir etki de yaratmaktadır. Buna bağlı olarak, günümüz toplumlarında "kültürel çeşitlilik" gitgide daha fazla bir değer olarak algılanmaya başlanmış, bu da "birlikçi" siyasal anlayışı zayıflatmıştır."¹¹⁷

Gelişen bu süreç farklılıkların kabulü ile farklılıkların öne çıkarılması arasındaki metodolojik farklılığın toplumsal dönüşümü anlama ve çözüm üretme konusunda sorunları da beraberinde getirmiştir. Zira farklılıkların öne çıkartılarak tartışmaların yapılması kuramsızlığa götürürken farklılıkların kabul edilerek ancak benzerliklerin öne çıkartılması sonucunda kuramın gerekliliği ve olabilirliği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ne var ki farklılıklar göz önüne alınarak bireyler, gruplar ve toplumlar arası ilişkilerin düzenlenmesine dayalı bir ilişkiler dünyasının kurulması olumlanarak sonuna kadar desteklenmiştir. Bu anlayışı savunanlara göre sosyal parçalanmışlık daha önceden politik arenada dışlanmışlara, sesini duyuramamışlara seslerini duyurma imkânı vermektedir.¹¹⁸

Aslında dışlanmışların ve sesini duyuramamışların seslerini duyurabilmeleri anlamında demokratik toplum projesi olarak ileri bu kimlik/fark tartışmaları, tüm

¹¹⁶ Alan Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, ss. 204-208.

¹¹⁷ Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1998 s. 188.

¹¹⁸ Hayriye Erbaş, Mustafa Kemal Coşkun, "Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi", s. 20.

dünyada etno-milliyetçilik, kültürel milliyetçilik, dinsel köktencilik ve özellikle dış göç bağlamında yabancı düşmanlığı ve ırkçılığın yükselişe geçmesine de ön ayak olmuştur. bu farklılık politikası aynı zamanda günümüz toplumlarının demokratikleşmesi, dolayısıyla göçmenlerin sorunlarının çözümü için çıkış yolu olarak da ortaya konmaktadır. Bu ise çoğunlukla “çok kültürlülük”, “çoğulculuk”, “anayasal vatandaşlık” kavramları aracılığıyla yapılmaktadır. Örneğin etnisite kavramının son dönemlerde sıklıkla kullanılmasının nedeni onun kimlik kavramı ile yakından ilgili olmasındandır. Çünkü son dönemlerde yaygın olan söylem, etnik kimlik kategorisinin kimlik inşası sürecinde giderek artan bir öneme sahip olduğuna ilişkin anlayıştır. Bu anlayış daha çok kimlik tartışmalarında Marksist olmayan kesim tarafından sınıfın artık kimlik inşasında ve toplumsal dönüşüm sürecinde öneminin azaldığı argümanını savunanlarca ileri sürülmekte ve hem gündelik yaşamda hem de akademik dünyada oldukça etkili olmaktadır. Ancak bu çizilen tabloda tikelliğin/farklılığın aşırı vurgusunun toplumları nasıl bir araya getireceği yönündeki engellere pek fazla yer verilmemektedir.¹¹⁹

1.2.3. Sosyolojinin Siyasetle Buluştuğu Yer: Oryantalizm

Sosyoloji tarihi kitapları genelde, Sosyoloji disiplininin 19. Yüzyılın mücadele ortamında büyük siyasal devrimler ve sanayi devriminin etkisiyle ortaya çıkan çalkantıları anlama çabası içinde nasıl şekillendiğini anlatmaktadır. Bu devrimler mevcut kurulu düzeni yıkmış ve günümüzde halen sosyal bilimcileri uğraştıran sosyal sınıf, topluluk/cemaat, toplumsal bütünleşmenin doğası ve toplumsal değişme süreçleri gibi sorunları gündeme getirmiştir. Craig Calhoun’a göre sosyoloji tarihindeki bu yorum yeterince doğru olsa da birçok önemli nedensel faktör göz ardı edilir: coğrafi keşiflerin, uzun mesafeli ticaret ve sömürgeciliğin, milliyetçiliğin ve artan ulaşım ve iletişim imkânlarının Avrupa bilincinin dönüşümü

¹¹⁹ Hayriye Erbaş, Mustafa Kemal Coşkun, “Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi”, s.21.

üzerindeki etkisi. Diğer bir ifade ile sosyoloji, bir ölçüde, toplumlar arasındaki farklılıkları anlamaya çalışan bir “karşılaştırmalı sosyoloji” olarak ortaya çıkmıştır.¹²⁰

İlgili farklılıklar Eski Dünya ve Yeni Dünya arasında, tarihsel açıdan Eski Rejim ve sonraki rejimler arasında, daha açık olarak Batı Avrupa ve ‘Doğu’ arasında kendini göstermiştir. Bu bağlamda denilebilir ki sosyoloji tarihinin sunuş biçimi esas alındığında Doğu-Batı karşıtlığının erken modern toplumsal düşüncenin oluşumunda ne kadar güçlü etkiye sahip olduğu kolayca unutulabilmektedir. Fakat bir gerçek var ki ilk dönem Sosyologlar ve özellikle oryantalist bilginler ‘başka toplumlara’ baktıklarında, çoğu kez onlardan bazılarını sultanların yönetimindeki veya çok eşli evliliğin yaygın olduğu halklar olarak görmekteydiler. Bu bakış açısı ilk dönem sosyolog ve modern sosyal teorisyenlerin, toplumsal farklılıklarla ilgilenmelerinin dış dünyaya “onlar ve biz” karşıtlığı biçimindeki yansıması olarak kayda geçirilmelidir.¹²¹

Bilindiği gibi sosyal bilimlerin özellikle sosyolojinin bilim hüviyetini kazandığı süreçlerde Avrupa, gerçekliğin nesnel doğası ile kendi içinde bulunduğu şartlar arasında belli bir aynılık kurarak kendi dışında var olan tüm toplum ve kültürlerle alçaltıcı bir bakış açısı ile bakan bir gelenek oluşturmuştur. Bu eksende gelişme gösteren sosyal bilim alt dalları ilk başlarda Batıyı ve Batı dışını inceleyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Sözelimi sosyoloji, endüstriyel atılım ve gelişmeleri gösteren, belli farklılaşma ve başkalaşmaları geçirmiş toplum tipinin tek örneği olan Batı toplumlarını incelemek ve bu toplum içinde ortaya çıkması kaçınılmaz olan çatışma ve çelişiklere çözüm arama amacına yönelik bir entelektüel saha olarak ortaya çıkarken, Batı-dışı toplumların incelenmesi başka yasalara tabi olarak görüldüğünden etnoloji ve antropoloji bilimlerine havale edilmiştir. Sosyoloji bilimi bu ilk teşekkül devresinde Batı toplumlarını mutlak veri alarak, sonuçta kendini

¹²⁰ Craig Calhoun, “Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık”, s. 83

¹²¹ Meyda Yeğenoğlu “Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Derleyen: Fuat Keyman vd., İletişim Yayınları, ss. 107-112.

bütün insanlığın eninde sonuna ulaşması gereken nihai aşama olarak konumlandırmıştır. Bu aslında Aydınlanma düşüncesinden beri Batı kültürüne hakim olan temel algılayış biçiminin belli bir evrimleşme süreci sonucunda ulaşılmış olduğu bir aşamaya işaret etmektedir.¹²²

Avrupalının dünyayı keşfi 17. Yüzyılda, disiplinler anlamda birbirinden tam olarak ayrılmamış bilim dallarının hepsini etkilemiştir. Farklı topluluklar ve kültürler problemi Herodot'tan bu yana insanlığın temel sorunu olarak ortada dururken bu sorun Dünyanın keşfinden sonra ele geçirilen sömürgeler üzerinden daha da derinleşmiştir. Avrupalıya göre öteki konumunda duran Müslüman Doğu, Oryantalist çalışmalarla henüz tam anlaşılmamışken, Yeni Dünya'da (keşfedilen yeni kıtalar) karşılaştığı esrarengiz insanlar kendisini zor durumda bırakmıştır. Bu bakımdan tanıma ve anlamaya yönelik karşılaşılan kavramsal güçlükler sonucu 19. Yüzyıldan itibaren Oryantalizmin yerini Antropoloji ve Sosyoloji almaya başlamıştır. Batı'nın günümüze değin uzanan bu zihniyet yapısını şekillendiren bu modernist sıçrama, etnosentrik bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir ve neredeyse karşılaştırmalı Sosyolojinin ve Antropolojinin üzerine oturduğu 'ilkel' paradigmasına vücut vermiştir. Özellikle Darwin'in evrim kuramından sonra belirginleşen doğrusal tarih anlayışının bir ürünü olarak ilkel kavramı ilerleme nosyonunu modernizmin merkezine yerleştiren Avrupa düşüncesindeki boşluğu doldurmak için stratejik olarak yerleştirilmiştir. Bu kavram sayesinde ki tüm toplumların ilkelden moderne doğru bir süreç izlediği gösterilerek modern Batı medeniyetinin üstünlüğü vurgulanmıştır.¹²³

Batı, yayılcılığı sırasında karşılaştığı toplumlar önünde kendi üstünlüğünü endüstri olayına bağlı olarak açıklarken, Batı dışı toplumları tanımak ve farklılıklarını belirlemek istediğinde din olayına bağlı bir açıklama getirmektedir. Endüstri olayının Doğurduğu sorunların Batı içinde açıklanamaması, bu sorunları

¹²² Mustafa Kemal Şan, "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üzerine Bir Deneme", s. 77.

¹²³ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 21, Ahmad S. Akbar, *İslam ve Antropoloji*, Çev: Bedri Gencer, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 10

Batı'nın dünya üzerinde sürdürdüğü ilişkilerle açıklama çabasını, bir başka ifadeyle karşı tarafı daha iyi tanıma ve sorunların kaynağı olarak gösterme gereğini ortaya çıkartmıştır. Sosyoloji bu nedenle din olayına ilgi duymuştur ve ilk sosyologlar bu nedenle sömürgeci olarak girilen Asya ve Afrika ülkelerinde inceleme olarak ilkel dinleri seçmişlerdir. Çünkü pozitivist sosyoloji bu süreçte Batı dışı toplumları ilerlemeci tarih anlayışına göre geri kalmış olarak saymaktadır. Ancak genel olarak din olayının temelini açıklanması, araştırılması söz konusu olmamıştır. (Batı yayılmacılığı ve pozitivist aşamanın egemenliği önünde bir engel olarak görülen) Batı dışı toplumların din anlayışının, tanıtılması ve tartışılması biçimindedir. Bu tartışmalarda sosyolojinin önde gelen çabası endüstri toplumlarının savunulması ve övgüsü olurken, geleneksel toplum örgütlenmesi ve dünya görüşüne karşı bir tutum takınılmıştır. Batı'nın Geleneksel Doğu toplumlarına yönelik önyargıların oryantalizm açıklamalarının kaynağında da bu değerlendirmeler bulunmaktadır.¹²⁴

Avrupa'da aydınlanmacıların düşünsel ve felsefi mirasını sistemleştirmesi açısından Batı düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Hegel, kendi felsefesinde Doğu doğayı, Batı ise İnsan Aklını temsil etmektedir. Doğu insanlığın çocukluk dönemine, Yunan ergenliğe ve Batı ise olgunluğa karşılık gelmektedir. İnsanlık doğayla mücadele ve doğaya egemenlik kurma ile ilerlediği için, Hegel, Batı'nın Doğu'ya egemenlik kurmasını insanlığın ilerlemesi olarak görmektedir. Temelde bu düşünce aydınlanma evresinde Oryantalizmin de gelişmesine olanak vermiştir.¹²⁵

Bilindiği üzere daha antropoloji ve sosyolojinin araştırma alanına dahil olmadığı dönemlere ait bir sürecin adı olan Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu farklı görmesinin temelinde yatan nedenini anlamak bağlamında üzerinde durulması gereken konuların başında gelir. Bundan hareketle Batı'nın Oryantalist bakış açısından söz etmek gerekir. Çünkü Batı'nın onlar ve biz karşıtlığı olarak kendini her zaman merkezde tutup kendi gibi olmayanları ötekileştirmesi refleksinin arka

¹²⁴ Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, "Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı veya Günümüzde Batı Saldırıcılığı ve İslamiyet", s. 7.

¹²⁵ Hegel'den aktaran: Lütfi Sunar, *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, s. 39.

planından söz edildiğinde zihinler, Oryantalist bilgi anlayışı ve düşünce biçimini çağrıştırır. Oryantalizm, Doğu hakkında bilgi edinme çabası olarak tanımlanabilir.

Türkçede oryantalizm, *Doğu bilim veya şarkiyatçılık olarak karşılık bulmaktadır*.¹²⁶ Bundan hareketle Oryantalist'i Doğuyla ilgili incelemeler yapan oraya dair konularda uzmanlaşmış, Batılı bilim adamı şeklinde tanımlamak mümkündür. Orientalist kelimesi ilk olarak 1779'da İngiltere'de 1799'da Fransa'da kullanılmaya başlanmış, 1838 yılında Fransız dil akademisinin sözlüğüne girmiştir.¹²⁷ Genel anlamda Orient yanlış bir tarif ile Akdeniz'in Doğu kıyılarından GüneyDoğu Asya'ya kadar uzanan bir coğrafik bölgeyi kapsıyorsa da İslam'ın ve Müslüman toplumların asıl yerleşim bölgeleri, Doğuya ilişkin Batılı bakış açılarının oluşumundan ibaret olan orientin şekillenmesinde önemli bir yer tutar. Bu bağlamda denilebilir ki Batı'da genel kabul gören İslam imajının ilkinde Oryantalizm denilebilir.¹²⁸

Oryantalizm'in Doğusunun ve dinin, toplum farklılaşmaları olgusuyla yakın bir ilişkisi vardır. Din insanların kendi varlıklarının ve kendi varlıklarını çevreleyen toplumsal ortamın bilincine varma yollarından biridir. Toplumlar başka toplumlarla karşılaşp farklılıkların bilincine vardıkça dinler her şeyden önce toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olmuştur. Bu tanıma ve tanıtmaya çabasının dini kimlik düzeyinde ifade edilmesi toplumlar arası ilişkilerde ortaya çıkan belli farklılaşma ve çatışmaları Doğurmuştur. Bu farklılıklar sonraki dönemde başka biçimde ifade edilse bile çatışmanın aşılması tarih içinde oryantalizm ekseninde Hıristiyanlığı ve İslam'ı karşı karşıya getirmiştir.¹²⁹

Bu noktada Doğu ve Batı dünyasının kendini ifade edişlerinden bahsedilecekse her iki dünyanın da kendilerine bir kimlik oluşturmaları olayının tarih boyunca farklı şekillendiği hatırd tutulmalıdır. Doğu ilk önce uygarlığa geçmenin ve

¹²⁶ Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1992, s. 1120

¹²⁷ Mahmut Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm*, Çev: Abdulaziz Hatip, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2007, s. 10.

¹²⁸ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 61.

¹²⁹ Baykan Sezer, *Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı*, ss. 77-90.

toplum sorunlarına kalıcı çözümler üretmenin verdiği bir rahatlık ve özgüvenle kendisini bir ‘öteki’ne ihtiyaç duymaksızın ifadelendirmektedir. Doğu uygarlıkları daha açık bir ifade ile Batılı olmayan uygarlıklar, kendilerini başkalarına bağlı olmaksızın inşa edebilme yeteneklerine sahiptir.¹³⁰ Buna karşılık Yunan’dan başlayarak Batı’nın kendisini ortaya koyuşu ve varlığını inşa etmesi öteki üzerinden olmuştur. Hem tüm yaşamsal alanlarda Doğu’ya bağımlı olmanın getirdiği bir gerilim, hem de kendisinden ileri bir toplumsal yapının mevcudiyeti bu kompleksli tavır alışı besleyerek Batı’lı kimliğin değişmez unsuruna dönüşmüştür.¹³¹

Genel olarak oryantalizmin İslamiyet karşısındaki tutumunda şu iki eğilim ve amaç vardır. Birincisi İslam’a halk efsanelerinden ve hurafelerden oluşan kalın bir sis tabakasının arkasından bakan, objektif olmayan bir mücadele yolu izleyen tutum ikincisi ise bilimsel objektifliğe daha yakın ve İslam’ı tabiat ve tıp bilimleriyle, felsefenin beşiği olarak gören eğilimdir.¹³² Ne var ki birinci bakış açısında ortaya çıkan eğilim ikinci bakış açısındaki eğilimi gölgede bırakacak şekilde günümüze kadar etkisini hız kesmeden devam ettirmektedir. İkinci bakış açısının karşısında İslam’ın helenizmi aktarmakta yararlı olduğu, bu kültürün, Ortaçağ Avrupa Üniversitelerinde asli evini bulduğu yönündeki tez yer almaktadır. Bu tez açık olarak İslam’ın Batı Felsefe ve bilimine önemli katkıda bulunmadığını, dolayısıyla İslam’ın yalnızca Helenizm ve Batı arasında bir aracı rolü oynadığını iddia etmektedir.¹³³

Çok geniş bir içeriğe sahip olan oryantalizmin Doğu ile veya diğer ifade ile İslam’la olan bağlantısının ilgi çekici yönü, merkezine sürekli farklılığı alması ve zıt konumlandırmalara odaklanmasıdır. Örneğin Oryantalistler, Müslüman toplumların kültürel yapısını, İslam dünyasının kültürel yoksunluklarıyla, daha açıkçası modern Batı’da olup da İslam Toplumlarında olmayan şeylerle kıyaslayarak açıklamaktadır.

¹³⁰ İsmail Coşkun, “Ütopya ve Kent”, *Sosyoloji Dergisi*, (2004), Sayı: 9, s. 186

¹³¹ Gerard Delanty, *Avrupa’nın İcadı*, Çev: Hüsamettin İnaç, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s. 125.

¹³² Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Akademi Yayınları, İzmir, 2012, ss. 23-24.

¹³³ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam*, Çev: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 52.

Burada ana tema “Ben farkı biliyorum, öyleyse kontrol ederim” olarak ortaya çıkmaktadır.¹³⁴

Batı'nın oryantalist düşüncesinin ardında yatan tavır, psiko-tarihsel açıdan değerlendirmeye tabi tutulduğunda görülen ‘öteki’ algısı kendini konumlandırma ile direkt ilişkili olan ben algısıyla yakından alakalıdır. Bu bağlamda Ahmet Davudoğlu'nun temellendirmeye çalıştığı ‘medeniyetlerin ben-idrakleri’ ekseninden yola çıkılarak denilebilir ki; Batı, “güçlü ve sert ben-idraki” ile iyi tanımlanmış köklü bir metafizik temele ve kapsamlı bir dünya görüşüne sahip olduğundan güçlü, öteki medeniyetleri ise kategorik biçimde dışladığı için de sert bir özellik taşır. Bu medeniyetlerin ben-idrakine nüfuz etme yolu tamamen kapalıdır. Kendisini her şeyin merkezinde gören, tarihi belirleme hakkıyla diğer unsurlara yön verme hakkını kendinde gören bu ben-idraki diğer medeniyetleri de edilgen görmektedir. Böylelikle tarihin merkezinde ve insanlık tekâmülünün son halkası olarak kendini tanımlayan, bilimden ahlaka her şeyde en iyi ve mükemmeli söylemiş olduğuna inanan ve bu inançlar çerçevesinde kendi dışındakileri metot ve yöntemleriyle medenileşmeye mecbur insanlar topluluğu olarak gören bu tavır, çatışma kültürünün de başlatıcısı ve taşıyıcısı olarak görev yapmaktadır.¹³⁵

Bilindiği üzere sosyal bilimler tarihine bakıldığında Ahmet Davutoğlu'ndan önce birçok entelektüel Oryantalizmin eleştirisini yapmıştır; fakat bunlar arasında yirminci yüzyılın önemli isimlerinden birisi olan Edward Said 1978 yılında neşrettiği Oryantalizm adlı eseriyle Doğu-Batı ilişkilerine dolayısıyla Batı tarafından yapılan çalışmalara yeni bir yorum getirmiştir. Said'e göre bilgi-iktidar ilişkisinden hareketle kendini tanımlamak, sömürgeci niyetlerini haklı göstermek ve bu amacını gerçekleştirmek adına Batı hayali bir Doğu üretmiştir. ‘Ben ve Diğerleri’ ayırımından hareketle dünyanın merkezine kendisini koyan Batı, Ortaçağ'dan itibaren Doğu kültürleri, medeniyetleri ve inançları etrafında başlattığı şarkiyat

¹³⁴ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 85.

¹³⁵ Ahmet Davudoğlu, “Medeniyetlerin Ben İdraki”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (Ocak 2007), Cilt 3, No. 3, s. 15.

çalışmalarıyla kendi Doğu'sunu oluşturmuş, akla gelen bütün olumsuzlukların yüklendiği söz konusu Doğu imajını ise günlük hayattan siyasete, sosyal bilimlerden güzel sanatlara kadar hemen hemen hayatın her sahasında kullanıma sokmuştur. Bu bilgiye göre Doğu ile Batı arasında her alanda derin farklılıklar söz konusudur. Batı, akli ve rasyonel düşünme yeteneği sayesinde insanlığın en ileri aşamasını temsil etmektedir. Aklını kullanma yeteneğinden ve tarihten yoksun, tarihin dışında yaşayan Doğu'nun kendi başına bu gelişmeleri gerçekleştirmesi mümkün değildir. Ayrıca Batı, tembelliği, uyuşukluğu, çalışma disiplininin yoksunluğu, günahkârlığı, cinselliğe düşkünlüğü, zorbalığı temsil eden geri kalmış gayri medeni Doğu üzerinden vesayet ve tasarruf hakkına sahiptir. Özellikle 19. Yüzyıldan sonra Batı'nın Doğu üzerinde gerçekleştirdiği sömürge ve işgal gayretleri bu vesayet ve tasarruf hakkını kendisinde görmesinin neticesindedir. Said'e göre etki alanı geniş "kültürel ve siyasal bir olgu" olan oryantalizm saf ve masum bir bilgi disiplini değildir ve bu yönüyle sorgulanması gerekir.¹³⁶

Bu anlamda denilebilir ki Davudoğlu'nun Batı'nın güçlü-sert diye tarif ettiği ben-algısı tarihte hristiyanlık üzerinden İslamı ve Müslümanları ötekileştirirken, aynı algı modern zamanlarda Said'in tarif ettiği ve Batı'nın tarihini evrenselleştirdiği sözde 'nesnel' tarih yazımı olan ilerlemeci tarih anlayışı üzerinden yeniden filizlenip boy vermiştir.

Nesnel tarih anlayışı üzerinden boy veren post-oryantalist anlayışın başlıca özelliği Batı'nın benzersizliğini göstermek için farkı vurgulamak olmuştur. Diğer tabirle oryantalizm'in sorunu Orient değil Oksident'tir; böylece Orient Doğunun bir temsilcisi değil Batının bir karikatürü haline gelmiştir.¹³⁷

¹³⁶ Ahmet Davudoğlu, "Medeniyetlerin Ben İdraki", s. 17.

¹³⁷ Bryan S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s.63.

1.2.4. Farklılığı Marjinal Olarak Görme Ve Ötekileştirme Sendromu

Gerçek şu ki Sosyal Bilimler tarihine bakıldığında birçok entelektüel Oryantalizmin eleştirisini yapmıştır; fakat bunlar arasında yirminci yüzyılın önemli isimlerinden birisi olan Edward Said, 1978 yılında neşrettiği Oryantalizm adlı eseriyle Doğu-Batı ilişkilerine yeni bir yorum getirdi. Said'e göre bilgi-iktidar ilişkisinden hareketle kendini tanımlamak, sömürgeci niyetlerini haklı göstermek ve bu amacını gerçekleştirmek adına Batı hayali bir Doğu üretmiştir. 'Ben ve Diğerleri' ayırımından hareketle dünyanın merkezine kendisini koyan Batı, Ortaçağ'dan itibaren Doğu kültürleri, medeniyetleri ve inançları etrafında başlattığı şarkiyat çalışmalarıyla kendi Doğu'sunu oluşturmuş, akla gelen bütün olumsuzlukların yüklendiği söz konusu Doğu imajını ise günlük hayattan siyasete, sosyal bilimlerden güzel sanatlara kadar hemen hemen hayatın her sahasında kullanıma sokmuştur. Bu bilgiye göre Doğu ile Batı arasında her alanda derin farklılıklar söz konusudur. Batı, akli ve rasyonel düşünme yeteneği sayesinde insanlığın en ileri aşamasını temsil etmektedir. Aklını kullanma yeteneğinden ve tarihten yoksun, tarihin dışında yaşayan Doğu'nun kendi başına bu gelişmeleri gerçekleştirmesi mümkün değildir. Ayrıca Batı, tembelliği, uyuşukluğu, çalışma disiplininin yoksunluğu, günahkârlığı, cinselliğe düşkünlüğü, zorbalığı temsil eden geri kalmış gayri medeni Doğu üzerinden vesayet ve tasarruf hakkına sahiptir. Özellikle 19. Yüzyıldan sonra Batı'nın Doğu üzerinde gerçekleştirdiği sömürge ve işgal gayretleri bu vesayet ve tasarruf hakkını kendisinde görmesinin neticesindedir. Said'e göre etki alanı geniş "kültürel ve siyasal bir olgu" olan oryantalizm saf ve masum bir bilgi disiplini değildir ve bu yönüyle sorgulanması gerekir.¹³⁸

E. Said'e göre Batı'nın ötekileştirici psikolojisi moderniteyle birlikte kendisini yeniden islam'la karşı karşıya getirirken artık bu karşı geliş Hristiyanlık üzerinden değil kendine yeni din olarak seçtiği pozitivist bilim anlayışı üzerinden olmuştur. Çünkü Batı hristiyanlığı aşmış, ana dini hristiyanlıktan daha büyük bir şey

¹³⁸ Edward Said, *Oryantalizm, Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev: Berna Ünlüer, Metis Yayınları, İstanbul 2004. s.22.

olmuşken, İslam dünyası, farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın, dinin, ilkeliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmıştır. Bu hegomanik bakış açısı Batı'nın kendinden ayrı görüp farklılık olarak tanımladığı tüm unsurları kendi kavramının özel gücü altında bir araya getirmesi algısıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu algı çeşidi Batı'nın bir çeşit *merkez* olarak kendini dışa vurması ile kurumsallaşmıştır. Said Batı'nın kendini oryantalist söylem üzerinden yeniden kurmasını oryantizmin bir bilgi çeşidi olarak kendini iktidar üzerinden kurması olarak görürken, düşüncelerinde Foucault'u izlediği seçilebilmektedir.¹³⁹

Bu tespitler iktidar bilgi ilişkisi bağlamında tüm zamanlar için geçerli gibi görünse de, bugün bilginin mekândan bağımsızlaşmasıyla diğer bir ifadeyle ulaşılabilirliğinin önündeki tüm sınırların ortadan kalkmasıyla birlikte 'sahiplik durumu' sorunlu bir hal almış ve bunun sonucunda iktidarın bilgiye tek başına sahip olabildiği zamanlar sona ermiştir. Fakat iktidarın bilgiye tek başına sahip olabilme durumu diğer bir ifadeyle bilgiyi iktidar dışından gizleme imkanları sona ermiş olsa da, "bilginin koflaşması" diye adlandırabileceğimiz bir durum ortaya çıkmış ve sıradanlaşarak zamanla koflaşan bilgi "düzenli olarak sistemleştirilen" (kullanıma en uygun hale getirilen) bilgi karşısında yenilgisini ilan etmek zorunda kalmıştır. Kısacası, bilginin mutlak kontrolü iktidarın elinden kayıp gitmesine rağmen, bilgiyi kullanabilmedeki üstün yetisi iktidarın iktidarlığını sürdürebilmesine olanak sağlamaktadır. Artık iktidarlık durumunun temel belirleyicisi Bauman'ın belirttiği gibi bilgiye sahip olmak değil onu "daha iyi kullanabilmek" olmuştur.¹⁴⁰

Batı dünyası bilgiyi daha iyi kullanmak ve iktidarda kalmak adına Öteki ile olan münasebetini, kavramsallaştırdığı dört farklı yaklaşım üzerinden kurmaktadır. İlk kavramsallaştırma; Öteki'nin kanıt toplanması aracılığıyla Batı için "amprik/kültürel bir nesne" olarak görülmesidir. Buradaki amaç, hakkında sözde nesnel ve gerçeklere dayanan bilgi sağlayarak Öteki'ni açıklamaktır. Bu açıklama

¹³⁹ Edward Said, *Medyada İslam*, Çev: Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul 2008, ss. 11-14.

¹⁴⁰ Bauman'dan aktaran: Ali Balcı, *Bilgi-İktidar İlişkisinin Dönüşümü*, (Çevrimiçi), <http://web.sakarya.edu.tr/~kaymakci/makale/bilgiiktidar.pdf>, 12 Aralık 2013.

girişimi Batı laboratuvarında incelemeye tabi tutulan özne durumundaki Doğu'nun sabit bir varlık olarak görülmesinin arayışıdır. Böyle bir arayışta ispatlanmaya çalışılan olgunun içeriği Öteki'nin modern öznenin sahip olduklarından, yani rasyonaliteden, moderniteden, akıldan, ilerlemeden yoksun Batılı olmayan bir özne olarak nitelendirilmesinde yatar. Bundan dolayı bu ilk yaklaşımda Öteki, ne olduğundan ziyade ne olmadığı açısından tanımlanır.¹⁴¹

İkinci kavramsallaştırmada “Varlık olarak görülen Öteki”, Yorumlayıcı ve varoluşçu söylemlerde kullanılan varlık olarak görülür ve Modern benliğin oluşturulmasına yardımcı olan görünmeyene gönderimde bulunur. Bir yorumcu ya da varoluşçu sadece Öteki hakkında yazmaz, aynı zamanda kendi “benliğinin” kültürel ve tarihsel ikilemlerini araştırarak Öteki ile yeni ilişkileri keşfetmeyi çabalar. Ötekinin bu şekilde kavranışı hem deneysel bilgi tarzından, hem de Öteki'nin ayrıcalıklı modern benlik içerisinden kültürel olarak eritilmesinden radikal bir şekilde ayrılır. Ancak Öteki'yi tarihsel bir varlık, “gerçek” bir tarihsel varoluş olarak görmekle gerek yorumcu gerekse varoluşçu söylem modernite rejimi içerisinde çalışır; benlik/Öteki karşıtlığını sürdürür ve söylemsel bir kurgu olarak Öteki kategorisiyle bağlarını koparmaz. Esasen Batı'nın kendinden saymadığı ile olan ilişkisi postmodern dönemde bu yaklaşım üzerinden şekillenmiştir denilebilir. Batı Öteki'ni anladığını sandığı anlam üzerinden kendini dönüştürüp önceki dönemde evrensellik üzerinden yaptığını postmodernitede küreselleşme ile yapmaktadır. Yani küreselleşme, bir yandan evrensellik iddiasını diğer yandan farklılığın kimlik içerisinden soyulmasına karşı farklı özne konumlarından ve farklı mekânlardan tekrardan çıkan bir direnişi kendinde barındırır.¹⁴²

Üçüncü kavramsallaştırmada Öteki, “Söylemsel bir kurgu” olarak kavramsallaştırılır. Bu şekilde bakıldığında Öteki çeşitli söylemler ve kurumlar tarafından kurulan “bir bilgi nesnesini” oluşturur. Edward Said'in ‘Orientalism’

¹⁴¹ Fuat Keyman, *Küreselleşme Devlet Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Çev: Simten Coşar. Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 221.

¹⁴² Fuat Keyman, *Küreselleşme Devlet Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, s. 222.

kitabında ifade ettiği Batının kendini Doğu karşısında kasıtlı olarak konumlandırışında görülen epistemolojik ve ontolojik ayırım temeli böyle bir söylemsel kurgu tarafından üretilmiştir. Bu kurguda kanıt toplamaktan öte kanıt üretmek vardır ve bu kurgu Batı'nın maddi uygarlığının ve kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak politik dünyada egemenliğini sağlamıştır. Burada Batı bilgiyi iktidarda kalma adına yeniden üretmektedir.¹⁴³

Son kavramsallaştırmada farklılık/kimlik ekseninde Batı, Öteki'nin kendiyile ilişki karakterini vurgular. Böylelikle farklılık olarak Öteki, sömürgeci ile sömürge arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanınmasına neden olur. Batı'nın toptancı bir anlayışla Öteki'yi kendi içinde, kendi kültürel ve tarihselliği içerisinde anlamamıza izin vermeyecek şekilde bütünleştirici ve homojen bir kurguya dönüştürmesinin eleştirisiyle kimlik/farklılık odağında öteki bir daha ele alınır, ilişkilerin yönü şekillendirilmeye çalışılır. Bu belki de Oksidentalizmin doğuşudur.¹⁴⁴

Bakıldığında Batı'nın bütün tanımlama çabalarının ardında yatan temel düşünce; 'Öteki'nin kararsızlık ve muğlâklığı çağrıştıran yapısına müdahale edebilme şansını yakalayabilmektir. Modernite muğlâklığı yok etmeyi, anlamlandırma sorunlarını en aza indirmeyi ve böylece kesin olmayan olguları azaltmayı temel almaktadır. Modernitenin bu amacına uygun olarak 'öteki' bir kategori içine dâhil edilmelidir ve bu da düşman kategorisi olmalıdır. Çünkü "Hiçbir şey olmadıklarından, herşey olabilirler". Böylelikle Batı kategorize edilmiş biçimiyle kararsızlığın ve muğlâklığın karşı karşıya bıraktığı çaresizliğin üstesinden gelmektedir.¹⁴⁵

Öteki'ni düşman seçip kategorize etmek bir zaman sonra tepkiyi doğurmaktadır. Murat Pakar'e göre Öteki olana en hafif tepki: öteki sayılanla hiçbir

¹⁴³ Fuat Keyman, a.g.e., s. 222.

¹⁴⁴ Edward Said'ten aktaran, Fuat Keyman, *Küreselleşme Devlet Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, s.223.

¹⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 134.

anlamli iliŒki kurmamak, onu merak etmemek, ondan ayrı ve uzak durmaktır. Daha ağır bir tepki, ötekini kendimize benzetmeye çalıŒmak, farklılıklarını inkâr etmek, asimile etmeye çalıŒmaktır. En ağır tepki ise öteki'ni tehlikeli düşman olarak kodlayıp saldırganlaŒarak yok etmeye çalıŒmaktır. Bu tepkilerin hepsi en genel anlamıyla zenofonik ekseninde yer alır. Tehdit algısı ve buna yönelik tepki dozu ağırlaŒtıkça psikolojik/sembolik Œiddetten açık/fiziksel Œiddete doğru bir geçiŒ görülür.¹⁴⁶

Özetlenecek olursa Oryantalizm özelinde Batı tarihi üzerinden resmin bütününe bakıldığında kolay bir Œekilde bir öteki yaratma çabasından söz edilebilir. Söz konusu çaba, Batı Dünyası için modern dönemde sömürgeciliğin meşrulaŒtırılması ve sömürülen yerlerin dizaynına yönelik temel motivasyon iken post modern dönemde ise artan göç hareketlerinin ve Küreselliğin bir getirisi olarak öteki ile sürekli burun buruna gelme problemiyle yeni bir formata bürünmüŒtür. Oryantalizm 1945'lerden sonra rüzgarı dinmeye yüz tutan bir fırtına iken 2000'lerin baŒında farklı yönden esiŒ ile yeniden daha Œiddetli bir Œekilde uygarlıklar üzerinde etkisine devam etmiŒtir.

1.2.5. Kültürel Farklılıkçılık, Medeniyetler ÇatıŒması ve Neo-Oryantalizm

Batı dünyasında 20. Yüzyılın ortalarına doğru oryantalistler arasında çalıŒma alanlarının yöntemlerine ve bakıŒ açlarına yönelik itirazlar dillendirilmeye baŒlandı. Bu itirazlar özellikle 1945 sonrasında artarak Batı dıŒı dünya entelektüellerinin katılımıyla oryantalizmin temellerini sorgulayan bir niteliğe büründü. Nihayetinde 1973'de Paris'te düzenlenen 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde oryantalist kelimesinin kullanımının kaldırılması ve kongrenin adının Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası BeŒerî Bilimler Kongresi olarak deđiŒtirilmesi sonucunu

¹⁴⁶ Murat Pakar ile SöyleŒi, SöyleŒi: Tacim Açık, *Birikim Dergisi*, (Nisan 2007) (Çevrimiçi), <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale yazdir.aspx?mid=319>, 13 Aralık 2013.

Doğurdu. Bu eleştirilerin rahatlıkla dillendirilmesinde ve kabul görmesinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin 1945 sonrasında yeni süper güç olarak ortaya çıkması da belirleyici olmuştur. Zira Amerika Birleşik Devletleri, eleştirilen yaklaşımlara ve ilişkilere tarihsel olarak bulaşmamış görünüyordu. Bu durum, yeni dönemde Batı dışı toplumlar nezdinde sempati beslenen bir ülke olarak görülmesi anlamında Amerika Birleşik Devletleri'ne bir avantaj sağlamıştı.¹⁴⁷

Amerika Birleşik Devletleri, siyasal ortamdaki değişikliklerin doğal bir sonucu olarak oryantalist çalışmalar alanında Avrupa siyasetinin ve oryantalizminin sıkıntılarından, yetersizliklerinden, sınırlılıklarından uzak çalışmalar yapmayı tercih etmiş, üniversitelerdeki oryantalist araştırmalara ilişkin programları dil öğretiminden akademik personelin seçimine, akademik ve malî kurumlaşmaya kadar pek çok alanda yeni baştan ele almış ve düzenlemiştir. Bu iş için yeni araştırma kurumları oluşturmuş, var olan kurumların daha verimli halde çalışması için finansal desteğini arttırmıştır. Fakat Amerikan oryantalizmi de 19. yüzyıl Avrupa oryantalizmindeki Doğu ile ilgili hâkim yaklaşım biçimlerinden kendini kurtaramamıştır.¹⁴⁸ Nitekim Dünyada 20. Yüzyılın sonlarına doğru oryantalizm diye bir şey yoktu; fakat oryantalist yaklaşım ve düşünceleri aratmayacak şekilde Amerikan menşeli sosyal bilimciler tarafından ortaya atılan tezlerde Doğu toplumları ve Müslümanlar yine farklılık bilinci ve kültürünü edinememiş toplumlar olarak görülmüş ve Dünya huzurunu bozan tehdit unsurları arasında sayılmıştır.

Batıda yaptığı akademik çalışmalarla ve ortaya attığı tez ile İslam'ı ve Müslüman toplumları söz konusu görüş üzerinden değerlendiren ve bu görüşün sebeplerini sorgulayıp tartışan isimlerden biri, ünlü Amerikan tarihçi Bernard Lewis'tir. Kendisi "The Roots of Muslim Rage"¹⁴⁹ (Müslüman Öfkenin Kökleri) adlı makalesinde Müslüman Toplamların modernizme ve laikliğe kapalı olmalarından

¹⁴⁷ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, C. 33, s. 435.

¹⁴⁸ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 435.

¹⁴⁹ Bernard Lewis, "The Roots Of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent The West And Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified," *Atlantic Monthly*, (3, September 1990), Vol. 266, No: 3, s. 47-60. (Çevrimiçi), http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf, 26 Nisan 2014.

söz etmektedir. “Batının gücü” karşısında ve “Allah’ın yolunda” şiddeti kaçınılmaz gören “azınlık zihniyeti” üzerinde dururken; Müslüman dünyasında yalnızca diktatörlüklerin tutunabildiğini ileri sürmüştür. Bu kendisine göre bir anlamda İslam’ın ve Arapların “zamana karşı sabitlenmişlik”leri ile alakalıdır. Lewis, makalesinde Ortadoğu ve Asya’da Batı emperyalizminin saldırgan politikalarına karşı gelişen tepkileri bu çerçevede değerlendirmeye çalışırken bir yandan da, Doğu’nun Batı’yı taklit etmekteki başarısızlığı ve kıskançlığının, Batı düşmanlığını körüklediğini ileri sürmektedir. O, modern ve ‘laik’ gelişme ve “değerler”i, “bizim ve sadece bizim” diyerek Batıya mal ederken, “İslam fanatizmi”nin bu değerlere karşı “kin ve nefretle savaştığı”nı ileri sürmüştür; bu anlamda O’na göre İslam, Batı ve modernizm düşmanı “karanlık çağ ideolojisi”dir.

Çağdaş İslam dünyasının bir değerlendirmesini sunan Lewis, Müslümanların temel özelliklerini öfke, kızgınlık, sertlik, tikslenme, nefret, öç, “kâfirlere karşı cihat”, mücadele, saldırı, düşmanlık ve karşı koyma gibi kelimelerle özetlemektedir. Lewis, “İslam dünyasının probleminin” bu dinin kendi tarihi ve kültürel tercihlerinde gizli olan aşırı uçta bulunmak ve köktencilik olduğunu iddia etmektedir. Böylece “Müslüman öfkesi” olarak tanımladığı şeyin kökenlerinin İslam dünyasının kültürel gerçekliklerinde olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁰

Bu çerçeveden bakıldığında, İslam ve Batı’nın tarihi Lewis’e göre, saldırıların, cihad ve Haçlı seferlerinin, fetih ve geri almaların uzun bir silsilesidir. Lewis’in bu çerçevedeki fikirleri, bin dört yüz yıllık bir geçmişi olan İslam ve Batı tarihini sadece “saldırı ve fetihler” olayına indirgeyerek İslam’ı Batı medeniyetini yok etme niyetinde olan tehditkâr bir güç olarak algılayan düşünme biçimini yansıtmaktadır. Bernard Lewis, “İslam dünyasında, olağanüstü dönemlerde, Müslümanların kendi temel kimliklerini ve dini topluluk içindeki bağlılıklarını etnik

¹⁵⁰ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 59.

veya ülke ölçütüne dayanarak değil, İslam dinine başvurarak bulma eğilimi” içinde olduklarını açıklamaktadır.¹⁵¹

Lewis İslam dünyasının bugünkü gerçeğini, Batı’ya karşı duyduğu öfke ve kızgınlık açısından değerlendirmektedir. Lewis’in tarihe, İslam dünyasının ve Müslümanların kendilerini öfkeye, nefrete ve öç alma duygusuna kaptırmış birileri olarak betimlenmeleriyle sonuçlanan bir takım kategoriler ve şablonlarla bakmakta olduğu söylenebilir. Lewis’in bu tutumu Müslüman dünyanın hâlihazırdaki durumunu tek bir boyuta indirgemekle kalmamakta, aynı zamanda İslam ülkeleri, Avrupa ve Amerika’da yaşayan Müslümanların, Batı medeniyetinin temellerini yıkmayı hedef almış daha büyük bir gücün parçası olduğu şeklindeki fikri yaymasına da katkıda bulunmaktadır. Lewis “İslam köktenciliği” kavramını kullanarak, İslam dünyasındaki bütün sosyo-politik oluşumların militarist ve terörist yapılar olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu yaklaşım, Lewis’in cihadın modern versiyonunun “kâfir Batı’ya kutsal savaş” olduğunu ileri sürmesiyle daha açık bir hal almaktadır.¹⁵²

“Batı-Doğu” ilişkilerini farklı uygarlıklar ve onların dini inanç farklılıklarıyla bağı üzerinden izaha çalışan bir diğer “ünlü” teorisyen, yine “Amerika menşeli” Profesör S. Huntington’dur. Lewis’in izinde yürüyerek Huntington da, “medeniyetler çatışması” tezini ileri sürerek neo-oryantalizmi ortaya çıkarmıştır. Bernard Lewis ve S. Huntington ile Ötekileştirme sendromu medeniyetler çatışması tezi üzerinden “Kültürel Farklılık” paradigması içinde Batı Avrupa’dan Amerika kıtasına doğru yayılmıştır.

¹⁵¹ Bernard Lewis, “Islamic Revolution”, *New York Review of Books*, (21 January 1988), Vol. 34, No. 21-22, s. 47, (Çevrimiçi), <http://www.nybooks.com/articles/4557/>, 26 Nisan 2014.

¹⁵² Bernard Lewis, “Islam and Liberal Democracy”, *The Atlantic Monthly*, (2 February 1993), Vol. 271, No: 2, s. 93, (Çevrimiçi), <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/>, 27 Nisan 2014.

Bu noktada Huntington'un medeniyetler çatışması üzerinden ortaya çıkan neo-oryantalist algıyı anlamak için Kültürel Farklılık Paradigmasına değinmek gerekmektedir.

Kültürel farklılık paradigmasının uzun bir tarihi vardır; ancak o, güncel iki olay dizisi nedeniyle son yıllarda artan bir ilgi ve taraftar (eleştiricilerin yanı sıra) çekmiştir. Biri, 11 Eylül 2001'in terörist saldırısı diğeri ise Afganistan ve Irak'ta onu izleyen savaşlardır. Birçok insan bu olayları, Batı ve İslam kültürleri arasındaki çatışmanın ve onlar arasındaki hiç bitmeyen kültürel farklılıkların ürünü olarak görmüşlerdir. Güncel olayların başka bir dizisi, hem Amerika Birleşik Devletleri'nde büyük ölçüde Hispanik nüfusun büyümesi hem de Batı Avrupa ülkelerinin (büyük ölçüde artan Müslüman nüfuslar) artan çok kültürlülüğüdür.¹⁵³

Kültürel farklılık paradigmasının küreselleşme teorisiyle yakın ilişkisi vardır. Bu ilişkiyi açıklamaya çalışan bir kısım teorisyenlere göre kültürler arasında küreselleşme ile beraber yan yana gelen çok-kültürlü toplumlarda kültürler-üstü yapılar tarafından korunan ve birbiriyle kaynaşamayan ve birbirlerinden büyük ölçüde etkilenmeyen kalıcı farklılıkların vardır. Bu, kültürün bu süreçlerden, özellikle küreselleşme tarafından etkilenmemesi demek değildir. Ancak, kültürlerin büyük ölçüde etkilenmemesi demektir; Bu bakış açısına göre küreselleşme, sadece yüzeyde meydana gelir ve kültürlerin derin yapıları, tümüyle olmasa bile büyük ölçüde ondan etkilenmez. Kültürler, sadece küreselleşmeye değil, aynı zamanda başka kültürlerin etkilerine büyük ölçüde kapalı olarak görülür. Bu kapalılığın ise çatışmayı kaçınılmaz kıldığına inanılır. Bu görüşte daha fazla tehdit edici olan, bir bilardo topu imgesidir; bilardo toplarının (kültürleri temsil eden) diğeri bilardo toplarıyla (diğeri kültürleri temsil eden) tokuştuğu düşünülür. Bu imge, daha fazla

¹⁵³ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 447.

tehdit edicidir. Çünkü dünya kültürleri arasındaki tehlikeli ve potansiyel olarak felakete sebebiyet verici çatışmaların olasılığını belirtir.¹⁵⁴

Kuşkusuz bu paradigmanın en ünlü ve tartışmalı örneği, Samuel Huntington'un Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması'dır. Huntington, güncel dünya durumunun başlangıcını, soğuk savaşın sona ermesine ve dünyanın yeniden biçimlenişinin politik-ekonomik bir temel üzerinde farklılaşmaya dayalı (totaliter/komünist karşısında demokratik/kapitalist) olmaktan uzaklaşıp kültürel farklılıklara dayalı hale gelişine bağlar. Bu tür kültürel farklılıklar hiçbir şekilde yeni değildir, ancak Soğuk Savaş döneminin çok büyük politik-ekonomik farklılıkları tarafından büyük ölçüde üzeri örtülmüştür (eski Yugoslavya'daki ve diğerlerinin yanı sıra Sırp ve Hırvatlar arasındaki farklılıklar gibi). Son yirmi yılda yeniden yüzeye çıktığını gördüğümüz şeyler eski kimlikler, düşmanlar ve düşmanlıklardır. Huntington, uygarlık terimini, bu kültürlerin ve kültürel kimliklerin geniş düzeyini betimlemek için kullanır (Gerçekten, O'na göre uygarlık, "apaçık" kültürdür). O'nun gördüğü şey, bu uygarlıklar arasındaki fay hatlarının ortaya çıkışıdır ve O bunu, bu uygarlıkların en azından bazıları arasındaki tarihsel düşmanlıkların yol açtığı, oldukça tehlikeli bir durum olarak dikkate alır.¹⁵⁵

Bu anlamda Huntington, 'medeniyetler çatışması paradigması'nı şöyle sunmaktadır:

“Benim varsayımım şu ki (Soğuk Savaş sonrası) dünyada çatışmaların temel sebebi ne ideolojik ne de ekonomik kaynaklı olacak. Dünya toplumları arasındaki büyük bölünmelerin ve çatışmanın başlıca sebebi kültürel kökenli olacak. Ulus devletler uluslararası siyasette temel aktörler olarak kalmaya devam edecekler, fakat

¹⁵⁴ George Ritzer, *a.g.e.*, s. 447.

¹⁵⁵ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 447.

*küresel siyasetin başlıca çatışmaları farklı medeniyetlere ait milletler ve gruplar arasında meydana gelecek. Küresel siyasete medeniyetler çatışması hükmedecek.”*¹⁵⁶

Huntington, argümanlarının önemli bir bölümünü dinlerin yükselişi olgusuna ve yedi ya da sekiz temel medeniyet arasındaki ilişkilere dayandırmaktadır. Bu açıdan Soğuk Savaş'ın bitimi uluslararası ilişkilerde çatışmanın bitimi ve barışın inşası anlamına gelmemektedir. Dünya yeni bir çatışma alanına girmektedir; bu kültürel düzeyde yaşanacak "medeniyetler arası çatışma"dır ve düşman 'öteki' de genel anlamda Batı medeniyeti dışında kalan medeniyetler, somutta da İslam'dır.¹⁵⁷

Huntington'un İslam'ın canlanışını kapsayan iddiası daha çok tartışılmıştır. Huntington'a göre İslam'ın güçlenmesinin kökleri çarpıcı nüfus artışında ve nüfusun harekete geçirilmesinde bulunur. İslam'ın bu büyümesi, özellikle önce kültürel olarak ve daha sonra sosyopolitik olarak neredeyse her Müslüman toplumu etkilemiştir. İslam'ın büyümesi, dinin küresel canlanışının bir parçası olarak görülebilir. O, aynı zamanda, hem modernleşmenin bir ürünü olarak hem de modernleşme ile bir kapışma çabası olarak görülebilir.¹⁵⁸

Huntington dünyadaki belli başlı yedi veya sekiz medeniyetten, özellikle İslam ile Batı medeniyetleri arasında bir çatışma gerçekleşeceğini öngörmektedir; zira bu medeniyetler arasında sadece İslam evrensel misyonu olan bir medeniyettir ki, bu bağlamda Batı medeniyeti karşısında bir tehdit oluşturmaktadır. Bu noktada Huntington, İslam'ın “Batı'nın hayatta kalışını belirsizleştiren ve bunu en azından iki kez gerçekleştiren tek medeniyet” olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵⁹ Bu açıdan bakıldığında Huntington İslam'ı kendi paradigmasında ayrı bir yere oturtmaktadır:

¹⁵⁶ Samuel P. Huntington, “*The Clash of Civilizations?*”, Foreign Affairs, (Summer 1993), Vol. 72, No. 3, s. 22. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz. Murat Yılmaz Ed., *Medeniyetler Çatışması*, Ankara, Vadi Yayınları, 1995

¹⁵⁷ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Çev: Mehmet Turhan ve Y. Cem Soydemir, Okyanus Yayınları, İstanbul 2004, ss. 48-58.

¹⁵⁸ George Ritzer, *a.g.e.*, 449.

¹⁵⁹ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, s. 309

“İslam’ın sınırları dâhilinde nereye bakacak olsanız, Müslümanların komşularıyla barış içinde yaşamada sorunlar yaşadığını görürsünüz. Doğal olarak Müslüman ve Müslüman olmayan gruplar arasındaki bir yirminci yüzyıl sonu çatışma örüntüsünün diğer medeniyetlerin grupları arasındaki ilişkiler içinde aynı ölçüde geçerli olup olmadığı sorusu akla gelecektir. Aslına bakarsanız, geçerli değil. Müslümanlar dünya nüfusunun beşte birini oluşturuyor ama 1990’larda diğer herhangi bir medeniyetin halkından çok fazla grup arası şiddete bulaştılar.”¹⁶⁰

Huntington, ‘Müslüman-Müslüman olmayan çatışma’ların olası kaynaklarına dikkat çekmektedir. İlk olarak, İslam’ın en baştan itibaren kılıç dini olup askeri erdemleri yücelttiği savına değinmektedir. İkinci olarak, Arabistan’daki ortaya çıkışından itibaren İslam’ın yayılmasının Müslümanları, fethedilen ve din değiştirmeye zorlanan çok farklı halklarla doğrudan ilişkiye geçirdiğini ve bu sürecin mirasının hâlâ sürdüğünü iddia etmektedir. Huntington’a göre bu türden ‘Müslüman-Müslüman olmayan çatışma’ların üçüncü olası kaynağı, Müslümanların ‘sindirilmezliği’ni içermektedir. Ona göre sindirilmezlik İslam’ın Hıristiyanlık’tan daha fazla mutlakiyetçi bir inanış tarzı olmasıyla ilgilidir. Bu noktada Huntington İslam’ın din ve politikayı birleştirdiğini ve *dâru’s-sulh* takilerle *dâru’l-harb* dakiler arasında keskin bir ayrım çizdiğini ileri sürmektedir.¹⁶¹ Huntington’a göre, militarizm, sindirilmezlik ve Batılı olmayan gruplarla yakınlık İslam’ın süreklilik arz eden özellikleridir ve tarih boyunca Müslüman çatışma eğilimini açıklayabilir.¹⁶²

İslam’ın dünyada istikrarsızlığın kaynağı olduğunu iddia eden Huntington, bunu İslam’ın baskın bir merkezden yoksun oluşuna bağlamaktadır. Kendisi bu merkezden yoksun oluşun altında yatan nedeni de “Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Türkiye potansiyel olarak da Endonezya gibi İslam’ın lideri olmaya talip devletlerin Müslüman dünyada nüfuz sahibi olmak için birbiriyle yarışmasının rağmen, hiçbirinin İslam içindeki çatışmaları uzaklaştırabilecek güçlü bir konumda

¹⁶⁰ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, s. 385.

¹⁶¹ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, s. 396.

¹⁶² Fatma Kurt, *Soğuk Savaş Sonrası Batı Literatüründe İslam’a Bakış*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 22.

bulunmamasıyla açıklamaktadır. Daha açık ifade ile Huntington; ‘hiçbiri Müslüman ve Müslüman olmayan gruplar arasındaki çatışmaların giderilmesinde İslam adına otoriter bir biçimde hareket edebilme becerisine sahip değildir’ iddiasında bulunmaktadır.¹⁶³

Huntington’a göre İslam içinde hem de Müslüman olmayan gruplara karşı şiddetin ve istikrarsızlığın doğal kaynağı, Müslüman toplumlardaki demografik patlama ve çok büyük oranda on beş ile otuz yaş arası ekseriyetle işsiz erkeklerin mevcudiyetidir. Ona göre tek başına bu etken bile 1980’ler ve 1990’larda Müslüman şiddeti açıklamaya kadirdir. Huntington, söz konusu kuşağın yaşlanması ve Müslüman toplumlardaki ekonomik gelişme ile Müslüman şiddet eğilimlerinde önemli bir azalma ve dolayısıyla, fay hattı savaşlarının sıklığı ve yoğunluğunda genel bir azalma olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu noktada, Huntington’ın medeniyetler çatışması tezinde başta temel bir parametre olarak ele alınmayan ekonomik faktörler, paradoksal bir biçimde birden gün yüzüne çıkmakta ve çatışmaların kaderini belirleyici bir konuma oturtulmaktadır.¹⁶⁴

Huntington, ‘Müslüman-Müslüman olmayan çatışma’ların olası kaynaklarına dikkat çekişin ötesine geçerek Batı ve İslam arasındaki ilişkilerin geleceğinin berbat bir portresini çizer. Ona göre kapitalizm ve komünizm arasındaki soğuk savaş çatışmasının yerini, medeniyetler bazında özellikle Batı ve İslam uygarlıkları arasındaki “fay hatları”nda bulunan çatışma almıştır. Bu nedenle Huntington Batı (O’nun kendini beğenmişliği dediği şey) İslam (ve O’nun hoşgörüsüzlüğü) arasında tehlikeli çatışmalar öngörür. Çatışmanın çoğu, Batı’nın kendisinin “evrensel kültür”e sahip olarak görmesi, o kültürü dünyanın geri kalanına ihraç etme arzusu ve bunu yapma yeteneğinin azalması etrafında gerçekleşir. Üstelik Batı’nın evrensellik olarak gördüğü şeyi, dünyayı geri kalanı özellikle İslam uygarlığı emperyalizm olarak görmektedir.¹⁶⁵

¹⁶³ Fatma Kurt, *Soğuk Savaş Sonrası Batı Literatüründe İslam’a Bakış*, s. 22.

¹⁶⁴ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, s. 398.

¹⁶⁵ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 449.

Huntington, İslam uygarlığı ve Müslümanlar hakkındaki tartışmalı açıklamaları nedeniyle sayısız eleştiri aldı. Örneğin Huntington'ın tezinin aksine, Batı ile Müslüman dünya arasındaki birçok sorunun temelinde, medeniyetler arası farklılıkların değil bilakis iki dünya arasındaki derin yapısal siyasi ve ekonomik eşitsizliklerin yattığı öne sürülmektedir. Nitekim Huntington'ın yaklaşımının, Batı ile Müslüman ülkeler arasındaki problemlerin ekonomik boyutunun yeterince anlaşılmasına neden olduğunu iddia eden Habermas, Huntington'ın yaklaşımını reddetmektedir, çünkü o, küreselleşmenin getirdiği iletişimsel sorunların nedeninin kültürel değil ekonomik olduğu kanısındadır.¹⁶⁶

Dünyadaki çatışmaların sadece yüzde 20,4'ü medeniyetler ya da dinsel farklılıklar nedeniyle meydana gelmektedir.¹⁶⁷ Huntington'ın tezinin doğru olduğu nokta Soğuk Savaş sonrasında Batı'nın dâhil olduğu çatışmaların çoğunun İslamcı gruplarla gerçekleşmesi gerekir, ancak bu artış çok düşük düzeylerde kalmıştır.¹⁶⁸ Dolayısıyla, dünyadaki bölgesel ve uluslararası çatışmaların birçok sebebi vardır ve medeniyet temelli etkenler bu süreçte önemli bir rol oynamamaktadır.¹⁶⁹

Diğer yandan Huntington'ın medeniyetler arasındaki kültürel farklılıkları abarttığı ve Batı ile İslam dünyası arasındaki hasmane ilişkilerde Batı'nın siyasi güç ve nüfuzunun etkisini ise göz ardı ettiği de ileri sürülmektedir.¹⁷⁰

Huntington Müslümanlar ve Müslüman olmayanların birbirine yakın yaşadıkları her yerde şiddetli çatışma ve yoğun düşmanlığın yaygın olduğunu ileri sürer ve bunun kabahatinin çoğunun Müslümanlarda ve Onların şiddete dayalı çatışma eğilimlerinde görür. O, başlangıçtan itibaren İslam'ın bir kılıç dini olduğunu, askeri değerleri göklere çıkardığını ve İslami zaferin bir tarihi olduğunu ileri sürer. İslam ile başka uygarlıklar arasındaki ilişki, tarihsel olarak karşılıklı

¹⁶⁶ Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, s. 65

¹⁶⁷ Jonathan Fox, "Clash of Civilizations or Clash of Religions: Which is a More Important Determinant of Ethnic Conflict?", *Ethnicities*, Vol. 1, No. 3, 2001, s. 310, (Çevrimiçi) <http://etn.sagepub.com/content/1/3/295.full.pdf>. 23 Şubat 2014.

¹⁶⁸ Jonathan Fox, "Two Civilizations and Ethnic Conflict Islam and the West", (2001), *Journal of Peace Research*, Vol. 38, No. 4, s. 466, (Çevrimiçi), <http://jpr.sagepub.com/content/38/4/459.refs.html>. 23 Şubat 2014.

¹⁶⁹ Fouad Ajami, "The Summoning", *Foreign Affairs*, (September-October 1993), Vol. 72, No. 4, s. 7, (Çevrimiçi), <http://www.foreignaffairs.com/articles/49191/fouad-ajami/the-summoning>. 25 Şubat 2014

¹⁷⁰ Fouad Ajami, *a.g.e.*, s. 7

sindirilmezlik ilişkisi olmuştur. Batı emperyalizmi (çoğu İslam'ı hedef alarak) bunda kilit bir rol oynamıştır. Ayrıca İslam uygarlık üzerinde denetim kuran güçlü bir merkezi devletten yoksundur. Ancak Huntington için en fazla önemli olan, İslam içinde demografik patlamanın yarattığı baskılardır.¹⁷¹

Huntington'dan sonra İslam'a ve Müslümanlara yönelik neo-oryantalist görüşler beyan eden düşünürler arasında Tarihin Sonu teziyle meşhur Francis Fukuyama'dan da bahsetmek gerekmektedir. Francis Fukuyama Tarihin Sonu adlı makalesinde Huntington'un medeniyetler çatışması tezinin aksi gibi görülebilecek bir tez ortaya atmıştır. Kendisi bu tezinde Batı'nın soğuk savaş sonrası dönemden sonra kendisinin dışında herhangi bir meydan okumayla karşılaşmayacağı veya diğer medeniyetlerin başka bir alternatif oluşturamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü soğuk savaş döneminde Batı'nın "düşman öteki" olarak tanımlanan SSCB çökmüş, Batı'nın öncülük ettiği kapitalizm ve liberal demokrasi dünyaya yön vermeye başlamıştır. Dolayısıyla hukukun gözetiminde, özgürlük ve eşitlik içinde demokratik ulus-devlette yaşayan fertlerin oluşturduğu liberal demokrasi sisteminin zaferini ilan etmesinde bir sakınca görünmemektedir. Bu görüşe göre, tabii ki bundan sonra da savaşlar, kargaşa, siyasi çekişmeler, çözümü zor sosyal problemler veya terör saldırıları meydana gelecektir ama Berlin Duvarı'nın yıkılmasından ve komünizm ile nasyonal sosyalizmin yenilgiye uğramasından sonra evrensel anlamda bir başka ideolojinin ortaya çıkarak Batılı liberal demokrasinin idealleri ve değerlerine karşı çıkamayacağı kesindir.¹⁷²

Fukuyama Tarihin Sonu tezinde Batı'nın karşısında artık kimsenin durmayacağı, dolayısıyla bütün dünya ülkelerinin Batı'nın evrensel değerlerini benimseyeceği noktasında bu kadar iyimser olmasına karşın, İslam ülkelerinin bu durumu kabullenişine yine de kuşkuyla bakmaktadır. Kendisi kuşkucu bakış açısını tezinde şöyle tmellendirmektedir.

¹⁷¹ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 450.

¹⁷² Fatma Kurt, *Soğuk Savaş Sonrası Batı Literatüründe İslam'a Bakış*, s. 7.

“Fakat İslam'da, ya da köktendinci İslam'da Müslüman toplumları moderniteye direnmeye iten bir şeyler var gibi görünüyor. Bütün çağdaş kültürel sistemler içinde İslam dünyası en az demokratik yönetimi barındırıyor. Singapur ya da Güney Kore gibi Üçüncü Dünya ülkesi statüsünden birinci dünya ülkesi statüsüne geçebilen hiçbir İslam ülkesi yok (Türkiye hariç).¹⁷³

Görüldüğü üzere Soğuk Savaş sonrası dünya düzeninde İslam'ı SSCB'nin yerine taşıyan şeylerin başında küreselleşme olgusuyla beraber Müslüman toplumların farklı toplumlarla yan yana gelişleri ve bu gelişle alakalı ortaya çıkan gerilimlerdir. Batılı entelektüellerde, farklı toplumların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şiddet ve tansiyonun ortadan kaldırılmasında, yalnızca Batılı değerleri benimseyip içselleştiren Müslümanların aktif rol alabileceği, geride kalan Müslümanların ise ötekileştirici söylemden kurtulamayacağı görüşü hâkimdir. Nitekim 11 Eylül sonrası dünya düzeninde söz konusu görüşlerin referansı ile çizilen ayrımlar ve yapılan tanımlamalarda, Müslüman toplumlar, Batılılar tarafından nesneleştirilmeye ve bu neneleştirme biçimiyle ilişkili olarak İslam coğrafyasının dizaynına devam edilmiştir. Bu durumu açıklayan en dikkat çekici örneklerinden biri Amerika menşeli RAND Corporation adlı düşünce kuruluşunun raporudur.

Sözü geçen düşünce kuruluşu tarafından 2003 yılında yayınlanan *“Civil Democratic İslam; Partners, Resources and Strategies”* adlı rapora göre Müslüman toplum yapısını şekillendirmede etkili olan dört İslami akım tespit edilmektedir, bu dört akım; köktenciler, gelenekçiler, modernistler, laiklerdir. Buna göre çağdaş demokratik Batılı değerleri reddeden köktenci/fundamentalist akımın dini radikalizmi besleyen aşırılıklarının önüne geçmek için İslamiyeti modern çağa uyarlamak üzere dinde reformu öngören modernist akımın desteklenmesi gerekmektedir.¹⁷⁴

¹⁷³ Francis Fukuyama, *“The End of History”*, The National Interest, (Summer 1989), Vol. 16, ss. 3-18.

¹⁷⁴ Cheryl Benard, *Civil Democratic İslam: Partners, Resources and Strategies*, Santa Monica: Rand Corporation, 2007, s. ix-xii, (Çevrimiçi), http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/2005/MR1716.pdf, 26 Nisan 2014.

Batı Dünyasının en güçlü temsilcisi olarak küresel siyasette etkinliğini koruyan ABD'nin soğuk savaşın bitişi ile gözünü İslam'a ve Müslümanların yaşadığı coğrafyaya çevirmesinin ardında yatan nedenleri anlamak için ABD'nin güvenlik politikalarında güttüğü amacı bilmek gerekmektedir. Amerikalı siyaset bilimcisi Richard Kevin Betts'e göre ABD'nin güvenlik politikalarının 1940'lerden beri iki temel amacı vardı; 1) Siyasi ve ekonomik olarak liberal dünya düzeninin geliştirilmesi. 2) Komünist güçlerin çevrelenmesi ve caydırılması. Fakat buna 11 Eylül sonrası iki hedef daha eklenmiştir; biri Ortadoğu petrolüne nüfuz, diğeri ise; Terörizmle küresel mücadele.¹⁷⁵

ABD'nin güvenlik politikalarına sonradan belirlenen amaçlarla bağlantılı olarak, zengin petrol yataklarına ev sahipliği yapan İslam coğrafyasında, İslam'ın varoluş biçimlerine kaynaklık ettiği düşünülen terör gruplarının dünyayı tehdit ettiği olgusu, on yıllarca dünya medyasında işlendi. ABD, Afganistan ve Irak işgallerini küresel terörle savaşın kararlılıkla yürütülmesi gerekliliği üzerinden gerçekleştirdi. Daha açık ifade ile ABD, yapacağı işgaller için Dünya kamuoyunu ikna etme sürecinde, Ortadoğu'yu, halkını demir yumrukla yöneten ve etraftaki ülkeleri diktatörlük rejimi ile tehdit eden, gaddar ve cani birisi olan Saddam Hüseyin'den kurtarmak, Afganistan'ı da Taliban gibi gerici, ilkel ve terörist bir örgütten temizlemek için operasyonu gerekli gördüğünü söyledi. Bu işgaller elbette ki yer altı kaynaklarının küresel ölçekteki ticaret hacminde etkin olma ve gücü elinde barındırma siyasetine matuf nitelikteydi.

11 Eylül saldırılarının yön verdiği ABD dış siyaseti, hesap edilmesi güç bir gelişme ile yüzünü neredeyse kalıcı olarak Ortadoğu'ya çevirmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim 21. Yüzyılda tarihin seyirini değiştirmesi bağlamında, 11 Eylül saldırıları kadar ve belki de daha fazla önemli sayılabilecek bir olay Arap Baharıdır.

¹⁷⁵ Richard K. Betts "The New Politics of Intelligence: Will Reforms Work This Time", *Foreign Affairs*, (June 2004), s. 5., (Çevrimiçi), <http://www.foreignaffairs.com/articles/59886/richard-k-betts/the-new-politics-of-intelligence-will-reforms-work-this-time>, 27 Nisan 2014., Ellen Hodgson Brown: Web of Debt, Third Millennium Press, (2007), s. 207.

Dolayısıyla bu olay Ortadoğu'nun özellikle İslam Coğrafyasının dizaynında etkili olacak aktörlerin sayısının artmasına neden olmuştur. Ayrıca uzun bir zamandan sonra Ortadoğu'da var olan ülkelerdeki halklar, Batılı ülkelerin çok sayıda müdahalelerine rağmen kendi kaderlerini belirleme noktasında aktif rol almış oldular.

Arap Baharında Batı'nın sürece ilişkin endişelerini arttıran gelişmeler yaşanmıştır. Bu endişenin kaynağı gerek Tunus gerekse Mısır'da iktidarların devrilmesi sonrasında yapılan seçimlerde İslamcı partilerin kazanmasıdır. Nitekim bu ülkelerdeki İslamcı partiler, modern söylemlerle barışık bir dil kullansalar ve direk karşı modernist anlayışla karşıya gelmekten kaçınınsalar da, özellikle *“İslam'ın toptancı ve tek tipleştirici ve farklılıklara karşı baskıcı olduğu, dolayısıyla bu partilerin demokrasiye yabancı kaldıkları”* söyleminin canlı tuttuğu bir tedirginliğe neden olmuşlardır.¹⁷⁶ Fakat Mısırda General Sisi tarafından İslamcılara yapılan askeri darbe ile söz konusu tedirginliğin geçmesi, Batı dünyasına yönelik bir paradoksu ortaya çıkarmıştır. Nitekim askeri darbe, demokratik seçimlerle başa gelen İslamcılardan endişe duyan Batılıların, bu darbe ile Ortadoğu'ya dair demokratik dönüşüm beklentilerinde hayal kırıklığına uğramalarına sebebiyet vermiştir. Fakat tarihsel olarak anti-demokratik rejimler tarafından yönetilmiş, pek çok askeri darbeler sahne olmuş Ortadoğu'da, Batılılarca dillendirilen, demokratik bir kültürün yerleşmesinin son derece zor olduğu iddiaları vardır. Dolayısıyla demokratik kültürün yerleşmesi için seçimlerle başa gelen İslamcıların neden olduğu endişeyi ortadan kaldıracak darbeyi mi desteklemek gerekir yoksa başa İslamcılar da gelse darbe kültürünü ortadan kaldıran seçimleri mi desteklemek gerekir paradoksu hala Batılı siyaset dünyasında teori ile pratiğin ne kadar çelişik olduğunu göstermektedir.

Libya'da Kaddafi sonrası dönemde istikrar henüz sağlanamamıştır. Bölgeler ve aşiretler arasındaki güç mücadelesi varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla Libya'da yaşananlar, Ortadoğu'daki isyanların arkasında sadece baskılardan bıkmış halkın,

¹⁷⁶ Duygu Dersan Orhan, “Ortadoğu'nun Krizi: Arap Baharı ve Demokrasinin Geleceği”, s. 19.

yönetimlere karşı ayaklanmasını görmenin eksik olacağını ortaya koymuştur. Özellikle Libya örneğinde, ayaklanmaların başlamasında ve koordine edilmesinde dış güçlerin etkisinin olduğuna dair inanış kuvvet kazanmıştır. NATO'nun Libya'ya yönelik saldırılarında yüksek sivil kayıpların olması ve Kaddafi'nin öldürülme şekli dahi eleştirilere neden olmuştur. Petrol ve doğalgaz kaynakları açısından oldukça zengin olan Libya, Kaddafi sonrası dönemde Batılı şirketler için bir fırsatlar ülkesi konumuna gelmiştir.¹⁷⁷

Suriye ve Irak'ta da aynı istikrarsızlık devam etmektedir. İki ülkenin de otoriter rejimlerinin kendisi ile savaşıldığından dolayı neredeyse meşrulaştırılmaya sebep olacak şekilde ortaya çıkan IŞİD (Irak Şam İslam Devleti) terör örgütü ile mücadelede yine Batı bir kararlılık gösterememektedir. Kısacası demokratik yapıya uyum gösteren bir İslam modeline karşı olan Batı anti-demokratik ve terörist bir yapıda örgütlenen ve kendini bir İslam modeli olarak sunan IŞİD yapılanmasına da karşı gelmektedir. Fakat bu iki yapının da başarı sayılacak gelişmelerine engel olmada Batı ilkinde seri ikincisine üşengeç bir tavırla davranmaktadır.

Burada sorgulanması ve görülmesi gereken bir diğer olgu gerçekten İslam dünyasında var olan otoriter rejimlerin varlığı ve bu rejimlere karşı ortaya çıkan bir takım örgütlerin, gelişim gösterdikleri esnada otoriterliğe doğru evrilmeleri, baskıcı, farklılıkları törpüleyen tek tipleştirmeyi temel politika addeden bir yapıya bürünmeleri gerçeğidir. Bu, İslam dünyasına ait bir sosyolojik olgudur ve bu olguyu Batı her zaman kendi çıkarları için canlı tutmaya çalışmıştır. Fakat Batı Dünya Kamuoyuna sözü geçen “*terörize grup ve örgütler*”le mücadeleyi gerekçe göstererek bu “*grup ve örgütler*”le savaşma, onların bulunduğu topraklara seferler düzenleme, işgaller yapmayı meşru göstermektedir.

Burada Lewis, Huntington ve diğerlerinden başlayarak Arab Baharı ile ilişkili bir şekilde aktardığımız bilgi ve alıntılardaki genel resme bakılacak olursa Amerika

¹⁷⁷ Duygu Dersan Orhan, “Ortadoğu'nun Krizi: Arap Baharı ve Demokrasinin Geleceği” s. 25.

Birleşik Devletlerinin 21. Yüzyılın başlarında soğuk savaşın bitişi ile İslam coğrafyalarındaki dizayn vermeye matuf müdahalelerinde Batı Avrupa'dan bayrağı devralarak yeni bir oryantalizmi Doğurmuştur. Bu dönemde A.B.D'nin Afganistan ve Irak'a girişindeki motivasyonu ile (*Afganistan ve Irak'taki teöristlerle savaş ve oralara demokrasi götürülmesi meselesi*) 16. yüzyılda sömürgeleştirdiği topraklarda yaşayan yerli halklara karşı mücadelesindeki motivasyonu arasında benzerlikler vardır.

A.B.D'li sosyolog İmmanuel Wallerstein Amerika'da kurulacak bir uygarlık için kıtanın sömürgeleştirilmesi için yürütülen politikalarda bir takım iddialardan söz etmektedir. Kendisine göre ilk iddia; Amerika yerlilerinin “barbar, sıradan cahil ve eğitimsiz, mekanik beceriler dışında öğrenme kapasitesi olmayan hayvani canlılar, kötülük ve zulüm dolu yaratıklar ve başkalarının yönetilmesi gereken bir kitle oldukları düşüncesi üzerine kuruluydu. İkinci iddia; yerliler istemeseler bile, özellikle putperestlik ve insan kurban etmek gibi vahşice gelenekleri yaşayarak, kirlettikleri doğa yasaları ile ilahi kudrete karşı çıkmaktan dolayı işledikleri suçların cezalandırılması ve ıslah olmaları için İspanyol boyunduruğunu kabul etmek zorunda olmaları şeklinde idi.¹⁷⁸

Bu temel iddialarda görüldüğü gibi “modern dünya” uygarlarının, “uygar olmayan” bölgelere ardı sıra yaptıkları müdahaleler, dört temel meşrulaştırıcı gerekçe üzerine kurulmaktadır; ötekilerin barbarlığı, evrensel değerleri çiğneyen uygulamalara son verme, öteki zalimler arasında kalan masumları koruma ve son olarak evrensel değerlerin yayılmasının olanaklarını yaratma. Fakat bu müdahalelerin gerçekleşmesi, elbette birilerinin siyasi/askeri güce sahip olmasıyla mümkündür. Bu durum 16. yüzyılda İspanyolların Amerika'nın en büyük bölgelerini işgal edişlerinin resmini oluşturmaktadır. Ne var ki bu argümanlar, işgali gerçekleştirenler açısından

¹⁷⁸ İmmanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği & İktidarın Retoriği*, s. 20.

ne kadar güçlü moral dürtüler idiyse de, işin özünde, işgaller sonucunda işgalcilere büyük maddi çıkarlar kalmasının verdiği dürtü yatmaktaydı.¹⁷⁹

Sonuç olarak denilebilir ki; 2003'te A.B.D'nin düzenlediği Afganistan ve Irak işgallerinin, dünyayı, El-Kaide örgütü gibi barbar, sıradan, cahil, eğitimsiz, mekanik beceriler dışında öğrenme kapasitesi olmayan canlılardan ve zalim diktatör Saddam Hüseyin'den kurtarmak için yapıldığı şeklindeki meşrulaştırmada, resmi tamamlayan eksik bir şeyler vardır. O da Amerika kıtası yerlileri gibi kafa kesen bir topluluktur. Nitekim böyle bir topluluk, Batı Dünyasının İslam coğrafyalarında gerçekleştirdiği işgallerin meşruluğunun, küresel vicdan tarafından sorgulanacağı esnada, bu işgalleri haklı çıkartıp meşru gösterecek imaja yardımcı olacaktır. Bu açıdan Irak Şam İslam Devleti (İŞİD) adıyla türeyen örgüt, Batı dünyasının birkaç yüzyıldır İslam dünyasına yönelik işgallerde bütün dünyaya verdiği meşruluk mesajında tablonun eksik kalan tarafını tamamlamaktadır.

Ortadoğu'da medeniyetler çatışması tezini tamamen öngörüldüğü gibi gerçek kılacak gelişmelere henüz sahne olmadı belki ama medeniyetler çatışması, medeniyet içi çatışma zeminlerini hazırlama veya uygun olan zeminleri semirtme yoluyla karşıt medeniyeti zayıflatma üzerinden gerçekleşmektedir denilebilir. Nitekim Arab Baharı ile İslam coğrafyasındaki ülkeler Batı Medeniyetine karşı kendinden bir konumlandırma ile tarihte olduğu gibi tekrardan güçlenip yine dünya sahnesine çıkma fırsatını yakalamıştır. Bu fırsattan hareketle İslam coğrafyasındaki ülkeler dünya sahnesinde güçlü ve etkin bir medeniyet haline gelebilecekleri süreçte belki ileride bir medeniyetler çatışması teorik olarak mümkün görülebilmektedir. Fakat Batı Dünyası İslam dünyasında var olan bu imkândaki olası güçlü tehdidin daha tam olarak ortaya çıkmadan yok edilmesi amacına yönelik, İslam dünyasının potansiyel gücünü kırarak iç çatışmalara sürüklenmesine gayret etmektedir. Neticede Arab Baharı "Arab Kışın"a dönmeye yüz tutması, Batı'nın, gerçekten de bir arada yaşama kültürünü unutmaya başlayan, kendinden olmayanın varlığını ortadan kaldırma

¹⁷⁹ İmmanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği & İktidarın Retoriği*, s. 21.

heyecanı içinde kitleselleşmiş bazı Müslüman toplulukları kendi çıkarları dâhilinde iyi manipüle etmesiyle ilişkilendirilebilir. Fakat söz konusu durumun içinde olan toplulukların kendi içlerinde yaşadıkları çatışmanın entelektüel alt yapısında, dinin temel referans kaynağı Kur'ân'ın olduğu iddiası dikkat çekicidir. Nitekim Somali'deki El-Şahab, Nijeryadaki Boko Haram, Afganistandaki ve Taliban El-Kaide, Irak ve Şam Bölgesindeki IŞİD, Lübnan bölgesinde Hizbullah gibi örgütler, Dünya Terör Örgütleri listesinde en baş sırayı alırlarken, kendilerini bu listede baş sıraya koyan eylemlerden umdukları amaç; Kur'ân'ın hükmünün devlet yönetme biçimlerinde geçerli olmasıdır. Fakat Kur'ân'ın geçerli olması için iç çatışmalar üzerinden kendini var eden bu yapıların ortaya çıktıkları bölgelere bakıldığında çok kültürlü, farklılıkları içinde barındıran bölgeler olduğu aşikardır. Dolayısıyla Kur'ân'ın toplumsal temelde farklılıklara bakışı Dünyadaki entelektüelleri ve sosyal bilimcileri merakta bırakmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL FARKLILIK VE FARKLILAŞMA

Bütün insanların aynı erkek ve kadından yaratıldıklarını sık sık vurgulayan Kur'ân, onlar arasındaki yapısal (dil, renk, cinsiyet, ırk) farklılıkların beşeri irade ile değil ilahî bir inşa ile oluştuğunu ve bu ilahi ayrımın, ilahî varlığa birer işaret olan evrenle ve onun düzenindeki farklılığın bir başka boyutuyla ilişkili olduğunu belirtir. Söz konusu farklılığın insanlar arasında herhangi bir üstünlüğe veya düşüklüğe gerekçe olamayacağını özellikle hatırlatır. Kur'ân'ın bu evrensel mesajı fizikî ayrımlar sebebiyle insanlar ve toplumlar arasında derin kastların oluştuğu, bireysel ve toplumsal eşitsizliğin sosyal hayatta en etkin belirleyici öge olduğu bir döneme yani '*cahiliye asrına*' rastlaması insanlık tarihinde büyük bir inkılap yaratmıştır. Cinsel, irksal, dilsel ve dinsel farklılıkların oluşturduğu eşitsizliğin, pratikte sosyal hayatı tümüyle eşit ve adil olmayan denklemlere bina ettiği böylesi bir platformda nazil olan Kur'ân fizikî farklılıkların ilahi bir iradeye beşeri maslahata ve faydaya matuf olduğunu vurgulamakla işe başlamıştır.¹⁸⁰

Kur'ân sosyal hayatta görülen dil, din, ırk, renk, cinsiyet gibi farklılıkları ve dolayısıyla eşitsizlikleri olduğu gibi onaylayıp meşrulaştırmakta ancak onların istismar edilmesine, kötüye kullanılmasına, bir kısım insanların bir kısım insanlara karşı üstünlük kurmada vesile edinmelerine karşı çıkmaktadır. Burada vahye dayalı dinin, toplumsal uzlaşma ve entegrasyonu sağlamaya yönelik tedbir aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın, toplumsal farklılıklara getirdiği izah, hem o farklılığı meşrulaştırmakta, hem de farklılığın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda izah getirmektedir.¹⁸¹

¹⁸⁰ Orhan Atalay, "Bir Arada Yaşamın Kur'âni Temelleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1998, s. 58.

¹⁸¹ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Yayınları,, İstanbul 2005, s. 88.

Kur'ân toplumsal farklılaşma dâhilinde bugün anladığımız manada sınıfsal ayrımı hedef veya merkez almamaktadır. Daha ziyade var olanı ifade etmektedir. Yani Kur'ân açısından bakıldığında, sosyal yapının dinden kaynaklanan bir kast ve feodalite sistemine veya Marx'ın vurguladığı üzere ekonomiye dayalı bir sınıfsal ayrıma veya Weber'in vurguladığı üzere statüden kaynaklanan bir ayrıma dayandırılması söz konusu değil. Dolayısıyla Kur'ân, toplumsal farklılaşmayı zaman içerisinde izlediği yön itibariyle ele alır ve bu yöne dair temel prensipler koyar. Ayrıca Kur'ân toplumsal farklılaşmanın dinamiklerini ortaya koyarken hem kendine özgü ve iyi-kötü değer yargısı içeren bir fark anlayışı, hem de toplumsal hedefler koymaktadır.¹⁸²

Kur'ân'ın kendi yaklaşımına göre toplumsal farklılaşma, hem bir toplumun kendi içinde farklılaşmasını hem de toplumlararası farklılaşmayı içeren bir kavram olarak ele alınmaktadır. Öyle ki günümüz sosyolojisinden farklı olarak Kur'ân, bir toplumun kendi içindeki değişiminin iyiye ya da kötüye doğru olabileceğine işaret ederken, diğer taraftan toplumlararası farklılığa, toplum yapısında bulunan farklılığın dışında yeni bir boyut getirmektedir: Bir toplumun diğerinin yerine geçmesi. Yani toplumlararası farklılıkların mahiyeti, iyi veya kötü olarak kazandığı değer, Kur'ân'a göre bir toplumun diğerini ortadan kaldırmasıyla o toplumun yerine geçmesi veya bir toplumun kendi eliyle kendisini helak etmesinin ardından o toplumun yerine başka bir toplumun geçmesi. Bu açıdan Kur'ân'a göre böylesi farklılaşmanın temel sebebi ortadan kalkanın yerine daha iyisinin gelmesidir.¹⁸³ *“Eğer siz bir acıya uğradınızsa, o kavim de benzer bir acıya uğramıştır. O günleri biz, insanlar arasında değiştirir, dururuz. Ta ki Allah, iman edenleri ortaya çıkarsın ve aranızdan şahitler edinsin. Allah zalimleri sevmez.” (Al-i İmran, 140). “Allah'ın bir kavme verdiği nimeti, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmemesinden dolayıdır. Gerçekten de Allah hakkıyla işiten, herşeyi bilendir.” (Enfal, 53).*

¹⁸² Banu Güner, “Bireysel ve Sosyal Farklılıkları Sosyal Bütünleşmeye Dönüştürmede Din Eğitimi Açısından Kur'ân'ın Rolü”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 54.

¹⁸³ Daha Geniş Bilgi İçin; Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları,, İstanbul 2000, Ss. 106-146.

Genel anlamda denilebilir ki Kur'ân'da hem sınıf, statü, rol ve tabakalaşma gibi dinamik yapıya sahip olup süreç içerisinde toplumsal zeminde var olan farklılaşmaların izlediği yönün meşrulaştırımı bağlamında hem de ırk, dil, renk, cinsiyet gibi yapısal farklılıkların anlamlandırılması bağlamında bir yol göstericilik kendini açığa vurmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da toplumsal farklılık ve farklılaşma konusunu hedef paradigması bağlamında meşrulaştırma ve değer paradigması bağlamında hikmet boyutunu gösterme gibi iki temel dayanak üzerinden anlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

2.1. KUR'ÂN, TOPLUM VE SOSYOLOJİ

Ayetleri incelendiğinde görüleceği gibi Kur'ân'ın toplumsal farklılık ve farklılaşma olgusunu ve bu olgunun doğuracağı çatışma durumlarını kendine özgü terminoloji ve ifade tarzı ile ele aldığı görülür. Dolayısıyla Kur'ân'ın topluma ve toplumsal olaylara bakışını anlayabilmek için mezkur terminolojinin ve bu terminolojiyi ifade ediş biçiminin iyi çözümlenmesi gerekir. Bundan da öncelikle toplumla ilgili kavramların Kur'ân'da nasıl kullanıldığını bilme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda hatırlanması gereken en önemli husus da Kur'ân'dan herhangi bir konu üzerine yapılacak bir araştırmada Kur'ân'ın amacı ve bütünselliği perspektifinde araştırılan konuya açıklık getirme gerekliliğidir.

Bu soruna ilişkin Seyyid Kutub şöyle der: Kur'ân'ın bütünsel perspektifinden yoksun isnat ve yorumlar yapmak Kur'ân'ın kastetmediği şeyleri, üzerine yüklemeye çalışmaktır. Amaç ve bütünsellik hususiyeti göz önüne alınmaksızın Kur'ân'da Tıp, Kimya, Astronomi, Sosyoloji, Psikoloji ve benzeri bilim dallarına yönelik bilgiler elde edilebilir; fakat bu bilgiler Kur'ân'ın araçsallaştırılması gibi bir tehlike ile bizleri karşı karşıya bırakacaktır. Kur'ân, bu sahalardaki ilmi meseleleri halletmek

için gönderilmiş değildir. Zira O, bu cüz'i bilgilerin üstünde ve daha büyük hizmetler için gelmiştir.¹⁸⁴

Bakıldığında Kur'ân'da itikat, ahlâk, ibadet ve muamelat/davranış konularının yanında; fen bilimleri ve tarih, peygamber kıssaları, İslâm tarihi, sosyoloji, psikoloji gibi sosyal bilimlerle doğrudan veya dolaylı ilgili birçok ayet yer almaktadır. Bu ayetlerde ilim dalları ile ilgili hakikatler açık ve kolay anlaşılır bir dille beyan edilmektedir. Bilimlere ait bu ifadelerden, en kültürsüz bir bedevî/göçebe de gerekli mesajı alır, en bilgili bir bilim adamı da istifade edeceği bir mesaj alır. Fakat Kur'ân'ın fen bilimlerini ve beşeri bilimleri doğrudan kendisine konu olarak almadığını da söylemek gereklidir. Çünkü bu ilimlere ait detay bilgiler, Kur'ân'ın amacına paralel olarak az veya çok sunulur.¹⁸⁵

Kur'ân'ı bir bilgi kaynağı olarak görmek Kur'ân'ın şanına yakışan bir şeydir. Nitekim “*Biz kitapta (buyruğumuzda) tek bir şeyi bile ihmal etmedik.*” (Enam, 6/38), “*Yeryüzünde yaş ve kuru her şey apaçık kitaptadır.*”(Enam, 6/59), “*Biz Kur'ân'ı sana her şeyin apaçık bir beyanı olarak indirdik.*” (Nahl, 22/89)¹⁸⁶ ayetlerinin yanı sıra “*Sizden öncekilerin tarihi, sizden sonrakilerin haberi ve aranızdaki meselelerin çözümü Kur'ân'dadır...*”¹⁸⁷ hadisi de Kur'ân'ın bilgi kaynağı olarak görülebileceğini bizlere hatırlatmaktadır.

İbn Mes'ud (r.a.), “*Bir ilim elde etmek isteyen, Kur'ân'ı altüst edip onu orada arasın*”¹⁸⁸ veya “*İlmin aslı/kökü/çekirdeği Kur'ân'da vardır.*”¹⁸⁹ gibi sözlerle Kur'ân'ın insanların bilmek isteyip öğrenmeye çalıştıkları şeyler noktasında bir rehber olabileceğine dair insanları teşvik etmektedir. Fakat yine kendisi şu

¹⁸⁴ Seyyid Kutup, *Fi Zilâl'il-Kur'ân*, Çev: İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa vd., Hikmet Yayınları, İstanbul, C. 1, s. 88.

¹⁸⁵ M. Halil Çiçek, *Kur'ân Nasıl Bir Kitaptır*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007, s. 161.

¹⁸⁶ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meal-i Kerimi*, Risale Yayınları, İstanbul 2008.

¹⁸⁷ Tirmizî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 14.

¹⁸⁸ Bkz. Ebü's-Sena Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah El-Alusi, *Ruhu'l-Meani Fi Tefsir'il-Kur'ân'il Azim*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1301, C.7, s. 144

¹⁸⁹ Bkz. İsmail Ebu'l Fide İbn Kesir, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-Azim* (Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri), Çev: Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 2002, C. 5, s. 449.

hatırlatmayı yapmaktadır: “*Bizim ilmimiz Kur’ân’da beyan edilmiş olan bilgileri anlama konusunda aciz kalabilir.*”¹⁹⁰

Belki de bu acizlik insanın Kur’ân’ın bütünselliğini kuşatamayıp amacını idrak edememe acizliğidir. Nitekim Kur’ân’da bildirilen yaş-kuru her şey yine Kur’ân’ın kendi amacı paralelinde kendine yer bulmaktadır. Sözü edilen “şeyler” bu amaç doğrultusunda açık-kapalı, özet-ayrıntı, ima-işaret-sembol gibi anlatım özellikleri içinde sözü geçmektedir.¹⁹¹ Kur’ân’ın bu özelliğinin yadsınması Kur’ân’a bakanları yanıltabilmektedir. Evrenin, toplumun ve insanın varoluş bilgisi ve bu bilginin doğası üzerine Kur’ân’da bilgi vardır. Ama herkes bu bilgiyi elde etmekte pozisyonunu iyi belirlemelidir.

Kur’ân, bu bağlamda ayetlerinin bir kısmının muhkem (açık ve kesin) olduğunu ve bu ayetlerinin Kitab’ın ana kısmını teşkil ettiğini söylerken bir kısmının da müteşabih (anlamı birden fazla olup, zahir yani dış manasıyla tam anlaşılamayan ve gerçek manası Allah’a havale edilen ya da birçok anlama gelme ihtimali olup bunlardan birini tercihte zorluk olan kelime ve kelimeler) olduğunu söylemektedir. İlimde derinlik sahibi olanların Kur’ân’ın ana kısmını (amacını) unutmayıp müteşabih olanlarının da Allah katından olduklarına inanmalarına karşın kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve kendi arzularına göre yorum yapmak isteyenlerin ise ana kısmı önemsemeyip müteşabihlere uyduklarını söylemektedir.¹⁹² Fakat Kur’ân’ın amacına yönelik bilgi açıktır ve herkesin anlayabileceği bir tarzdadır. Nitekim Kamer Suresinde Allah, Kur’ân’ın düşünüp öğüt almak isteyenler için kolaylaştırıldığını söylemektedir.¹⁹³ Ve yine Kur’ân, ele alış niyetine göre kişinin kendisini hidayete de erdirebilir sapkınlığa da düşürebilir. Kendisini hadi olarak yani yol gösterecek kadar yetkin biri olarak görenlerin kendisinden istifade edemeyeceklerini söyler. Nitekim böyle kişiler kendi sınırlı tahmin-bilgi ve

¹⁹⁰ Alusi, *Ruhu'l-Meanî*, s. 144.

¹⁹¹ Şevki Saka, “Kur’ân’da Ta’rid Yoluyla Anlatım”, *AÜİFD*, (1992), C. 34, ss. 113-128, (Çevrimiçi), <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleih/findrecords.php>

¹⁹² Bkz. Âl-i İmran 3/7

¹⁹³ Bkz. Kamer 37/17, 22, 32, 40.

tasavvurlarına Kur'ân'ı şahit tutup ve yine bu bilgi ve tasavvurlarına göre konuşmalarından dolayı Kur'ân bunlar için dalaletlerini arttırıcı bir kitap olmaktadır.¹⁹⁴

Buradan hareketle Kur'ân'ı bilgi kaynağı görerek, kendisine yaklaşım ve yönelimlerle elde edilecek bilgilerin sıhhat durumu yine kendisine özgü amacının bilinip ona göre sistemini, ahengini, ve iç bütünlüğünü koruma açısından gözetilecek denge ile belirlenebilir. Kur'ân'dan topluma yönelik bilgiye ulaşabilmenin mümkün olması da bu dengenin sağlanabilmesiyle ilişkilidir. Bu açıdan sosyolojinin özellikleri ve amacı ile Kur'ân'ın amacı arasındaki farka konumuzu araştırırken değinmek gerekmektedir. Bu gereklilik bağlamında denilebilir ki sosyolojinin ve Kur'ân'ın amaçları arasındaki farkların bilinmesi Kur'ân'ın sosyolojik bir kitaba indirgenmesi riskini de ortadan kaldıracaktır. Böylelikle sosyolojinin amaçları bilebilmek için Mehmet Taplamacıoğlu'nun Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme adlı kitabına bakıldığında görülmektedir ki; Sosyoloji; toplumları, içinde buldukları yere ve zamana göre, nesnel ve somut koşullarıyla anlamaya çalışır. Sosyoloji; Toplumların tarihsel gelişim sürecinde geçirdikleri değişimin etkilerini ve yönünü açıklamak için çabalar. Farklı toplumlar arasındaki benzerlikleri saptayıp genellemelere ulaşmayı hedefler. Mevcut toplumsal verilere dayanarak ileride ortaya çıkacak olaylarla ilgili öngöründe bulunmayı amaçlar.¹⁹⁵ Bu bağlamda sosyoloji, amaçlarını gerçekleştirirken bir takım ilkelere uymak zorundadır. Uyduğu ilkeler doğrultusunda da araştırdığı konular hakkında doğru bilgiler elde edebilir.

Bu ilkeler nelerdir?

Sosyoloji olması gerekenle değil, var olan ve olabilecek olanla ilgilenir. Örneğin, insanların nasıl davranmaları ya da sosyal ilişkiler kurmaları gerektiğiyle değil nasıl davrandıkları ile ilgilenir. Sosyoloji bireysel değil toplumla ilgili

¹⁹⁴ Bkz. Bakara 2/3-7

¹⁹⁵ Mehmet Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969, ss. 9-17., Mustafa Erkal, *Sosyoloji (Toplum Bilimi)*, Der Yayınları, İstanbul 1996, s. 16.

sorunlarla ilgilenir. Örneğin, bir kişinin işsiz olması sosyolojinin ilgi alanına girmez. Sosyoloji, binlerce işsiz insanın toplumsal yaşamı etkilemesini ve ortaya çıkan sorunları konu edinir. Sosyoloji, laboratuvar ortamında deney yapan bir bilim değildir. Sosyoloji toplum içindeki ilişkileri bilimsel yöntem ve veri toplama tekniklerini kullanarak bilimsel bilgilere ulaşır. Örneğin, anket, görüşme, gözlem gibi veri toplama tekniklerini kullanır.¹⁹⁶

Sosyolog, araştırmaları sonucunda elde ettiği bilimsel bilgiler ile toplumu yanlış ve ön yargılı bilgilerden arındırmaya çalışır. Sosyologlar bilimsel araştırmalarında yanlış ve ön yargılı düşüncelerden, çıkar ilişkilerinden uzak durmalıdır. Toplumsal ilişkiler hakkında bilimsel araştırma teknikleriyle doğru bilgiler elde ederek yanlış ve ön yargılı düşünceleri ortadan kaldırmak sosyoloğun en önemli görevleri arasındadır. Çünkü ön yargılı ya da yanlış düşünceler toplumda bir takım çatışmalara neden olmaktadır. Sosyolog, toplumsal olayları kendi değer ve beğenilerinin etkisi altında kalmadan nesnel (objektif) olarak inceler. Durkheim'ın deyişiyle sosyolog, toplumsal olayları “bir eşya gibi” ele alır.

Bu anlamda sosyoloji, tek tek bireylerin sorunlarıyla değil, toplumu ilgilendiren sorunlarla ilgilenir. Örneğin sosyoloji, ilk bakışta bireysel bir sorun olarak algılanan “intihar” olayının toplumsal boyutuyla ilgilenir. E. Durkheim, “İntihar” adlı çalışmasında, savaş dönemlerinde intihar olaylarının azaldığını, toplumda kuralsızlık halinin yaşandığı ekonomik kriz dönemlerinde ise intihar olaylarının arttığını göstermiştir.¹⁹⁷

Sosyoloji, olanı olduğu gibi inceler. Ahlak, hukuk, din gibi bireylerin nasıl davranması gerektiğine ilişkin kurallar koymaz. Bu anlamda, sosyoloji kural koyucu yani normatif değildir. Örneğin, sosyoloji yardım etmeme davranışını iyi ya da kötü olarak değerlendirmez. Sosyoloji, toplumsal olguların nedenlerini bireylerde değil

¹⁹⁶ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul 2006, ss. 33-40., Temmuz Gönc Şavran, “Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Sosyolojide Araştırma ve Yöntem ve Teknikleri*, Derleyen: Nadir Suğur, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2009, ss. 78-96,

¹⁹⁷ Bkz. Emile Durkheim, *İntihar*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınları, İstanbul 2011.

diğer toplumsal olgularda arar. Örneğin, köyden kente göç olgusunu inceleyen bir sosyolog, bu olguyu bireysel tercihlerle açıklamaz. Göçün nedenini tarımda traktörün kullanılmasına, sulu tarımın yapılmamasına, miras yoluyla toprakların parçalanması vb. gibi diğer toplumsal olgulara bağlar. Sosyoloji, toplumsal yapıyı bir bütün halinde inceler. Diğer toplumsal bilimler toplumsal yaşamın farklı yönlerini ayrı ayrı incelerler. Örneğin, sosyal antropolog kültürel yapıyı; ekonomi, mal ve hizmetlerin üretimini, bölüşümünü ve tüketimini; tarih, geçmişte olup bitenlerin nedenlerini belgelere dayanarak saptamaya çalışır. Sosyoloji ise, toplumsal yapı içerisinde yer alan kültürel öğeleri, ekonomik ilişkileri, tarihsel geçmişi, coğrafi konumu bilmek zorundadır. Bu yüzden de sosyologlar sürekli olarak diğer toplumsal bilimlere başvurma gereksinimi duyarlar.¹⁹⁸

Sosyolojinin normatif olmaması, araştırmanın amaçları ve ortaya çıkan sonuçları bağlamında bir takım çözüm önerileri sunulmayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Sosyolojinin çıkışında Batının kendi iç sorunlarının çözüme kavuşturulmasıyla doğrudan alakalı olduğu için, 19. yüzyıl sosyolojisinde "toplum mühendisliğinin ağır bastığı söylenmiştir."¹⁹⁹ Bu perspektiften bakıldığında sosyolojinin ortaya çıkışı, ele aldığı konuyu inceleme biçimi ve bu konuyu açıklama amacı gibi durumlar üzerinden Kur'ân ile doku uyumsuzluğunun ortaya çıktığı gözlenebilmektedir. Özellikle bu uyumsuzluk, Kur'ân'dan sosyolojik bir konu çalışıldığı vakit dikkat edilmesi gereken problemlerden biridir. Söz konusu probleme dikkat edilmediği takdirde araştırmacı, yaptığı çalışmada Kur'ân'ı sosyoloji biliminin değerler dizisine indirgeme hatasına düşebilmektedir. Bu hataya düşüldüğünün en bariz yansıması, genellikle sosyal olaylarla sosyal içerikli ayetler arasında ilişki kurulurken sadece sosyoloji biliminin amacı doğrultusunda toplumsal realiteyi öne geçirmek gibi bir hatanın açığa çıkmasıdır. Oysa Kur'ân, mezkür toplumsal realiteden hareketle insanlara sunduğu mesajda kendi amacını ön planda tutar ve bu amaç doğrultusunda

¹⁹⁸ Stephan Cole, *Sosyolojik Düşünme Yöntemi: Sosyoloji Bilimine Giriş*, Çev: Bekir Demirkol, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, ss. 178-194., Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* Çev: Turgut Kalpsüz, AÜ Basımevi, Ankara 1964, s. 4.

¹⁹⁹ Anthony Giddens, *Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım* Çev: M. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, Birey Yayıncılık, İstanbul 1994, ss. 14-15.

olaylardaki ayrıntıya, yani zaman, mekân ve şahıslara değinir. Fakat yine de denilebilir ki sosyolojinin ulaştığı verilere Kur'ân'ın amaç perspektifinden bakılıp değerlendirmelerde bulunulabilir.

Kur'ân'ın herhangi bir konu hakkındaki dağınık parçalarını, doğru anlama yetisinin elde edilmesi hedefine yönelik bazı ayet ve sürelerin bir araya getirilmesi pratiği, Kur'ân'ın amacını deşifre etme eylemi için de işletilebileceğini söyleyebiliriz. Bu eylem bütünsel bir kavrayışı sağlama adına gereklidir. Çünkü Kur'ân ele aldığı konuları aynı yerde veya alt alta sıralanan birden fazla ayetle çözümler, aynı şekilde üzerinde durduğu konuyla ilgili birçok şeyi ve nihai olarak birçok sözü aynı yerde söylemez. Ayrıca değinilen konular, başlıklar ve alt başlıklar altında sistemli olarak da sıralanmazlar. Aksine, problemlere getirilen çözümler, çeşitli konularda yapılan açıklamalar, çoğunlukla farklı ayet grupları ve süreler arasında serpiştirilmiş durumdadır. Bütün bunlara ilaveten, bir takım çözüm önerilerinin ve verilmek istenen mesajların bazen konuyla ilgili, bazen de ilk bakışta konuyla ilgisizmiş gibi gözükten ayetlerin satır aralarına yerleştirildiği bir gerçektir.

Kur'ân'da sosyolojiye konu olacak bilgilerin araştırılması esnasında her zaman hatırda tutulması gereken temel ilkelerin başında Kur'ân'ın kendi bünyesinde, hedef ve amaçlara işaret eden aksiyolojik (değerbilimsel) bir hiyerarşiyi içerdiği ilkesi vardır.²⁰⁰ Kısacası Kur'ân'ı sosyolojiden ayıran en keskin özellik kendisinin normatif olmasıdır. Daha önce zikredildiği üzere Kur'ân'ın indiriliş gayesinin tespiti Kur'ân'dan hareketle yapılan sosyolojik araştırmalar neticesinde elde edilecek bilgilerin, sosyolojinin değerler dizisine indirgenmesi hatasına düşülmesini engelleyecektir.

Bu bağlamda Kur'ân ayetlerine bakıldığında Kur'ân'ın yedi temel sebepten dolayı indirilmiş olduğu görülebilmektedir.

²⁰⁰ Faruk Çaykara, "Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007, s. 110.

1. Dirileri uyarmak. (Yasin, 36/70)
2. Adaleti sağlamak. (Hadid, 57/25)
3. Müjdelemek ve azabı haber vermek. (Kehf, 18/1-4)
4. Hükmetmek. (Nisa, 4/105)
5. İhtilafları açıklamak. (Nahl, 16/64)
6. İnsanları zulümden çıkarmak. (İbrahim, 14/1)
7. İbadet etmek ve öğüt alıp düşünmek. (İbrahim, 14/52)²⁰¹

Kur'ân'da sözü geçen yedi temel sebebin, anlam açısından tümünü kendinde barındıran “*hidayete ulaştırma*” amacı üzerinden okumak ve değerlendirmek mümkündür. Kur'ân, birçok ayette kendi indiriliş amacına yönelik vurguyu hep “*hidayet edici*” olma özelliği üzerinden yapmıştır. Örnek ayetler şöyle sıralanabilir:

*Elif, Lam, Mim. İşte kendisi hakkında hiçbir şüpheye yer olmayan bu ilahi kelimeler, müttakiler (Allah'ın emirlerine uygun yaşamak/aykırı davranmaktan sakınmak isteyenlere) için de hidayet olan (bir) kitaptır. O hidayete erenler ki (Muttakiler) idraki aşan hakikatlere bütünüyle iman edip inanırlar, namazı istikamet üzere kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak ederler. Ve yine onlar sana indirilene, senden önce indirilen(ler)e iman ederler. İşte bunlar Rablerinden bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de bunlardır.*²⁰² (Bakara: 2/1-5)

*Bu Kur'ân Rabbinizden gelen açık delillerdir. İman edecek bir topluluk için de bir hidayet ve bir rahmettir.*²⁰³ (A'raf: 7/203)

*Biz Kitab'ı sana her şeyin açıklayıcısı, Müslümanlara da bir hidayet, bir rahmet ve bir müjde olarak indirdik.*²⁰⁴ (Nahl: 16/98)

*De ki: İman edenleri sağlamlaştırmak, Müslümanlara da bir müjde ve hidayet olmak üzere O'nu (Kur'ân'ı) hakk olarak Rabbinden Ruhü'l Kudüs indirmiştir. (16/Nahl: 102)*²⁰⁵

²⁰¹ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Kur'ân*, Ark Yayınları, İstanbul 2006, ss. 75-98.

²⁰² Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*. Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.

²⁰³ Mustafa İslamoğlu, *a.g.e.*

²⁰⁴ Mustafa İslamoğlu, *a.g.e.*

*Şüphesiz bu Kur'ân hidayete (en doğru yola, en sağlam ve isabetli tutuma) yöneltir ve Salih amellerde bulunan müminlere onlar için büyük bir mükafat olduğunu müjdelir.*²⁰⁶ (İsra: 17/9). Ayrıca bkz. A'raf: 7/203, Nahl: 16/64, Lokman 31/1-4

Ünlü dil bilimci Zemahşeri'ye göre Bakara süresinin ikinci ayetinde geçen “huden” (hidayet) ifadesi, delalet yani yol göstermek, rehberlik yapmaktır. Bu da amaca ulaştırıran bir rehberlik manasını ifade ediyor. O'na göre “huden”, “hadi” anlamına gelmektedir. Hadi de yol gösterici demektir.²⁰⁷ Bir diğer ünlü müfessir Fahrüddin-i Razi de yine Zemahşeri gibi hidayetın Fatıha süresindeki “*Bizi dosdoğru yola hidayet et*” ayetinden hareketle; hidayetın insanın maksadına ulaşmak için yol göstericiliğe muhtaç olması karşısında Allah'ın onu Kur'ân ile yönlendirmesi ve yol göstermesi anlamına geldiğini söylemektedir.²⁰⁸

Hidayet “heda” masdarından türetilmiştir. Beyan (doğru yolu açıklama), yol işaretleri, irşad (doğru yoldan gitme, doğru yolu bulma, düşünme) ve imamet (önderlik etme) gibi anlamlara gelmektedir. Hidayet hakkın bütün yönleriyle insanlara açıklanmasıdır.²⁰⁹

Lügatte lütuf ile yol göstermek, tatlılıkla elinden tutup götürmek, birlikte gitmek, rehberlik yapmak anlamına gelen hidayet kavramı²¹⁰ insanın ne konuda rehberliğe ihtiyacı olduğu sorusunu sordurmaktadır. Yukarıda verdiğimiz ayetlere bakıldığında bu sorunun cevabının insanın yaradılış amacıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim bunun en açık ifadesi yine Fatıha süresinde kendini bulmaktadır. “*Yalnız sana kulluk eder yalnız senden yardım dileriz*” ayetinde neyin yardımını diliyorsunuz gizli sorusuna karşı “*Bizi doğru yola hidayet et*” ayeti cevap

²⁰⁵ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*.

²⁰⁶ Mustafa İslamoğlu, *a.g.e.*

²⁰⁷ Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer el-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut, 1947, C. 1, ss. 77-78.

²⁰⁸ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, Çev: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç vd., Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, C. 2, s. 355.

²⁰⁹ Ramazan Altıntaş, *Kur'ân'da Hidayet ve Dalalet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, ss. 61-77.

²¹⁰ Rağıb el-İsfehani, *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, “h-d-y maddesi”, Çev: Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 1103,

olmaktadır. Demek oluyor ki insan kulluğu noktasında hidayete muhtaçtır ve insanın yaradılış amacı bağlamında kulluğunu nasıl icra edeceği noktasında düştüğü aczine ve tahayyürüne karşılık Kur'ân ona yol göstermektedir. Diğer bir tabirle hidayet edici Kur'ân'ı dinlemesi ve O'na uyması kulluğun kendisi olmaktadır. Furkan suresinin 29. Ayetinde Allahtan başka ibadet edenleri (kul olanları) hidayet yolundan sapanlar olarak tarif etmektedir.

Kur'ân'da varlık anlayışına bakıldığında bu varlık anlayışını şekillendiren en temel unsurun kendisine inanılan yaratıcının tek bir Allah olduğudur. Yani Kur'ân'a göre tek bir Allah vardır. Allah ile insan arasında halık-mahluk gibi ontolojik ve nitelik açısından bir fark 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 gerektiğine vurgu yapmaktadır. Her şeyden önce Kur'ân'ın sunduğu bilgi, Allah Teala'nın hem ilk hem de nihai olarak illet ve gayesi bulunduğu zincir ve diziler dışında 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 idrakindedir²¹¹ bu açıdan bakıldığında Allah her şeyin yanındadır ve her şeyin bütünlüğü ve bilgisi ancak onun ile kaimdir.

Bu durumda Hidayet, Allah'ın bilgisinden kopmadan evrende ve toplumda cereyan eden olayları anlamlandırmak, evrende ve toplumda var olan evrensel ilke ve prensipleri ortaya çıkarmak, şaşırtıcı derecede kuşatıcı olan evrenin yasaları ve çok girift ilişkiler ağı olan sosyal hayatın tabiatını anlamaya çalışmak olmalıdır

Hidayete ve ondan oluşturulan kelimelere bakıldığında “görünenin görünmeyene ipucu olması” anlamının ağır bastığı söylenebilir.²¹² Bu açıdan

²¹¹ İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi-Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, Çev: Fehmi Kuru, Risale Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2001, s. 59.

²¹² Bilal Temiz, “Kur'ân'da Hidayet Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1996, s. 12.

Kur'ân'da şühûdî ayetler hidayete vesile olarak anlatılır. Kâinattaki bütün varlıklar kendilerini var edene işaret ederler. Ayrıca gündüz-gece olması, mevsimler, yağmurlar, karlar, vs. meydana gelen tüm olaylar bize bir takım hakikatleri anlatmaktadırlar. Kişi kabiliyeti nispetinde bunlardan değişik ilahi mesajlar alır. Buna göre gördüğümüz her şey mesajı alabilen için bir hidayet sebebidir.²¹³ Dolayısıyla Kur'ân'a göre bilgi ile kurulan ilişki, onun üzerinden bir tahakküm ilişkisi olmayıp, ele alınan fenomenin hakikatını anlamaya çalışmaktır. Bu da Allah'ın yarattığı varlıklar arasında uyumlu ilişkileri yakalayıp bu uyumluluğun da ancak bir yaratıcı tarafından sağlanabileceğine dair müşahedenin tevhid inancına dönüşmesiyle ilişkilidir, nitekim Kur'ân insanlığın yaradılış amacı olarak bu eylemi Zariyat süresi, 56. ayette dikkatlere sunmaktadır. Allah İnsanı kendisine kulluk etmesi için yarattığının beyan edildiği söz konusu ayette geçen kulluk ifadesini Peygamber dönemindeki Alim Sahabeler arasında Kur'ân'daki ayetleri yorumlamakta seçkin biri olan Abdullah İbn Abbas, tanımak ve bilmek olarak tefsir etmiştir.²¹⁴

Fahrüddin-i Razi bu ayette geçen ibadet kelimesi için “Allah'ın emirlerine olabildiğince saygı duymak ve mahlukatına karşı şerefli olmaktır” dedikten sonra buradaki “liy'abudune” fiilinin, “beni tanımaları için...” anlamında olduğunun da ileri sürüldüğünü belirtmiştir.²¹⁵ Mücahid de ibadete “beni tanırsınlar diye” anlamını vermiştir. “İtaatkâr ve alçak gönüllü olma, boyun eğme halî²¹⁶ olarak da tanımlanan ibadeti Zariyat 51/56. ayette, terim anlamı ile değerlendirip, “cinlerin ve insanların bundan sorumlu olduğu, hayvanlar ve bitkilerin ise ibadetten sorumlu olmadıkları” şeklinde yorumlayanlar da vardır.²¹⁷

²¹³ Veysel Akkaya, “Zahir ve Batın Açısından Hidayet” *Hidayet Rehberi*, Hazırlayan: Veysel Akkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 25.

²¹⁴ Ali el-Kârî, *el-Esrarü'l Merfua fi'l Ahbaril Merfua*, Daru'l Kitabu'l İlmiye, Beyrut, 1985, s. 273.

²¹⁵ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 20, s. 398.

²¹⁶ Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmet el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kur'ân*, Kahire 1935, C. 17, s. 55. (Ayrıca bkz. Nermin Akça, “Vahiy Geleneğinde 'a-b-d' Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 2004.)

²¹⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusî, *Et-Tıbyan fi Tefsiri'l Kur'ân*, Daru'l İhyâi't -Turasil Arabiyye, Beyrut

Hasan el-Basri, Mücahit b. Cebr, ve İbn Cüreyc, bu ayette geçen “ibadet” kavramının “marifet” yani “bilmek” anlamında olduğunu söylemişlerdir.²¹⁸ Bazı çağdaş müfessirler de, asıl yaratılış maksadını “Allah’ı bilmek ve ona ibadet etmek” olarak açıklamışlardır.²¹⁹

Denilebilir ki “abd” yani kul olma, Allah’ı hadi olarak tanıyıp tek yol gösterici olduğuna iman edip bilgiyi elde etme ve bilgiyi eyleme dönüştürme noktasında kendi potansiyelini açığa çıkarmada sorumluluk bilinci içinde olup Allah’ı otorite olarak tanıma ve O’na itaat etmektir. Kur’ân’a göre bu bilince sahip olan Allah’ın halifesi olmuştur.

Nitekim İbadet kavramının belirli hareketleri yapmanın ötesinde çok daha geniş bir anlama sahip olduğunu düşünenlerden biri olan Seyyid Kutub; cinler ve insanların bütün hayatlarını bazı hareketleri yaparak geçiremeyecekleri, onların yeryüzünün imarı, kuvvet ve enerji noktalarının, ham madde kaynaklarının keşfedip, insan yaşamını geliştirip güzelleştirmek gibi hilafet görevlerinin olduğunu belirtmektedir.²²⁰

Muhammed Hamidullah evrende bulunan bütün varlıkların Allah’a kul olduğunu söyler O, Kur’ân’da Hiç bir şey yoktur Allah’ı tesbih etmesin ayetinden hareketle ağaçların ve dalların meyve vermesinin, gök gürültüsünün yüksek ses çıkartmasının ve hatta gölgenin uzayıp kısalmasının bu varlıkların ibadetleri olduğunu söylemektedir. Öyleyse insan, ibadet eden bir evrende bulunmaktadır. İnsan kendinde ve kendi dışında var olan Allah Teâlâ’nın ayetlerini okurken, göklerin ve yerin yaratılışını tedebbür ederken onların ibadetine şahitlik etmektedir.

trs., C. 9, s. 398., (Ayrıca bkz. Nermin Akça, “Vahiy Geleneğinde ‘a-b-d’ Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 2004.)

²¹⁸ İbn Kesir, *Tefsiru’l- Kur’âni’l-Azim*, C. 4, s. 455., Alusi, *Ruhu’l Meani fi Tefsiri’l Kura’n-il Azim*, C. 15, s. 32.

²¹⁹ Mehmet Vehbi, *Hulasatu’l-Beyan Fi Tefsiri’l-Kur’ân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1988. C.14 s. 5593; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 7, s. 266., Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul. C. 9, s. 64; Muhammed Seyyid Tantavi, *Tefsiru’l Vasit lil Kur’âni’l-Kerim*, Daru’n-Nahde, Kahire 1998, C. 14, s. 29

²²⁰ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli’l- Kurân*, C. 14, s. 75.

İnsanın vazifesi onların ibadetine şuurlu bir şekilde şahitlik etmektir.²²¹ Ve varlığın ibadetine şuurlu şekilde şahitlik etmek onlar hakkında gerçek bilgiye erişmektir; nitekim onların bilgisi neticede Allah'ın bir ve tek olduğu gerçeğine ulaştıracaktır. Kur'ân bunu şu ayetle özetler: *Gece, gündüz, güneş ve ay (hepsi) O'nun (birliğinin ve kudretinin) alametlerindedir. Eğer sadece O'na ibadet ediyorsanız, ne güneşe ne aya secde edin. Ancak ve ancak onları yaratan Allah'a secde edin.* (Fussilet, 41/37).²²²

Kur'ân'ın asıl maksadına geri dönecek olursa denilebilir ki Kur'ân her şeyden önce bir din kitabıdır ve kendi tabiriyle hidayet kaynağıdır. Yani, insanlara Allah'ı ve insanların Allah'a karşı vazifelerini tanıtan bir kitaptır. Esasen bütün dinler, insan için, iki meçhul olan "Yaratan"ı ve "yaratıkların vazifeleri"ni açıklamaya çalışır. "Yaratan kimdir, nedir, nasıl bir varlıktır, neler yapmıştır, ne yapmaktadır, yaratmaktan maksadı nedir?" İnsanoğlu bunları öğrenmek ve anlamak ister. Yine isteriz ki, "mahlukat nedir, nereden gelmiştir, sonu ve akıbeti ne olacaktır, bu dünyadaki işi ve vazifesi nedir" bilsin, anlasın. İşte Kur'ân-ı Kerim'in esas gayesi, bu soruları cevaplayarak insanlara Rablerini ve kendilerini tanıtmaktır. Yani hidayet edici olan Kur'ân bir ilişki biçimi belirler ve bu ilişki biçimi üzerinden yaratılış amacının gerçekleşeceğini söyler.

Peki Kur'ân'da sözü edilen ilişki biçimleri kimler ve neler arasında cereyan etmektedir? Kur'ân insanın başka bir insanla, insanın toplumla, insanın doğa ile ve insanın zamanla ilişki biçimini belirleyebilmesi için hidayet edicidir. Yine aynı şekilde Kur'ân toplumun insanla, toplumun toplumla, toplumun doğayla ve toplumun zaman ile olması gereken ilişki biçimini belirler. Kur'ân bu ilişki biçimlerini taksim etmez, birbirinden koparmaz ve bu ilişki biçimlerinin hepsinin birbiriyle girift olacak şekilde aralarında sıkı bir bağlantı olduğunu göstermektedir. Bütün bu ilişki biçimlerinin yönü Allah'a dönüktür ve tam kulluk ve ibadet tüm ilişki biçimlerini

²²¹ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân*, Çev: A.Aziz Hatip, Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2008, Hacc Suresi 18. Ayet Dipnotu, s. 394.

²²² Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzu'l-Kur'ân*, Acar Basım ve Matbaası, İstanbul 2006.

kuşatmakla olur. Yani İnsan, Allah'a karşı sorumluluğunu ancak insana, topluma, doğaya ve zaman karşı Kur'ân'ın hidayeti edici sözünü dinleyerek gerçekleştirebilecektir. Toplumlar Allah'a karşı görevlerini ancak başka toplumlara, insana, doğaya ve zamana karşı anlam-eylem ve uygulamalarında dalalete düşmemekle yani yoldan çıkmamakla gerçekleştirebileceklerdir.

İnsan bu ilişki biçimlerini belirleme esnasında hidayette olması durumu O'nu Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma mükemmelliğine eristirecektir.²²³ Toplumların da yine bu ilişki biçimlerini belirlerken hidayette kalmaları onları yeryüzü mirasçıları yapacaktır.²²⁴ Kur'ân'a göre İnsanlar ve toplumlar için ulaşmaları gereken bu mükemmel forma ancak Kur'ân'ın hidayet edici olma niteliğindeki ilkelerine bağlı kalınarak varılabilecektir.

Kur'ân'ın sözü edilen ilişki biçimlerini belirlerken bir metodu olmalıdır. Toplumun bilgisini yani sosyolojik bilgiyi üretme bağlamında Kur'ân'ın metodu, hidayetini, açık ifade ile yol göstericiliğini nasıl yaptığını anlamak ile mümkündür. Kur'ân, her yerde ilkeler ve kanunlar birliğine varılabilmesi adına insana öğütler vermektedir. Kur'ân'ın Tevhid ilkesini anlamaya yönelik olan bu öğütler, insanın, toplumun ve bu ikisinin içinde yaşadığı doğanın işleyiş prensiplerinden hareketle bu prensipleri vaz' edenin bir ve tek olduğunu müşahede edip bu müşahede ile O'nu tanıdığını ibadetler vasıtasıyla ilan etmektir. Dolayısıyla Kur'ân'da, toplumun bilgisine, doğanın ve insanın bilgisiyle bağıntılı halde erişilebilmektedir.

Sosyolojiye göre insan olarak birey ve toplum arasında derin bir ayrım vardır ve birey toplumsal hayatın kendini oluşturması ve etkilemesinden bağımsız olmaksızın, bu yapının küçük örneğini sunacak şekilde, bir toplumsal değişme öznesi olduğu açıkça görülebilmektedir. Çünkü toplumsal yapı, ekonomi eğitim, aile, din, siyaset gibi temel sosyal kurumların karşılıklı ilişkilerinden oluşan bir bütünlük olup, bu kurumlarda meydana gelen değişmeler, bireylerin ve grupların yapı içindeki

²²³ Bkz. Sâd; 38/26, Fâtır; 35/39, Yunus; 10/14,73, En'âm; 6/165 Bakara, 2/30

²²⁴ Bkz. Ahzab; 33/27, Mu'min; 40/53, Duhan; 44/28, Hadid; 57/10

yerlerini belirlemektedir. Doğal olarak bu durum, bireylerin, tutum ve davranışlarını büyük ölçüde yönlendiren değer yargısı, norm ve düşünce sistemlerini veya bilinç düzeylerini de etkilemektedir.²²⁵

Bu çerçeveden bakıldığında insan, sosyal gerçekliğin belirlediği bir varlıktan öteye geçememektedir. Bu yaklaşımı temellendirme konusunda Durkheim'den elverişli örnekler bulmak mümkündür. Durkheim'e göre sosyal gerçeklerde psikolojik gerçeklerin dışında olan bir unsur bulunmamaktadır. Sosyal gerçeklik öncelikle bireylerin dışında olmakta ve bireylerin değişimi sosyal düzendeki devamlılığı sarsmaktadır. Sosyal düzendeki bu devamlılık, onun bireylerin dışında olduğunu işaret etmektedir. Böylece aile, sosyal zümreler, dernek, şirket v.b gibi sosyal kuruluşlar bireylerin değişmesine rağmen sosyal yapılarını korumakta başarılı olmaktadır. Birey ise, mevcut olan bu sosyal düzenin içinde doğmakta veya kendi isteğiyle böyle bir yapıya katılmaktadır. O halde Durkheim'e göre sosyal kuruluş bireylerin psişik yapılarının birleşimi değildir. Çünkü gerçekte bireyler, sosyal yapının içinde akıp gitmektedirler. Kısacası bireylerde somutlaşmasına rağmen, bireysel bilinçlerdeki oluşumdan bambaşka bir varlığa sahip olan toplumsal bilinç, kendine özgü nitelikleri, varoluş şartları ve gelişme biçimleri olan bir toplumsal gerçek olmaktadır. Bu özelliğiyle toplum, bireysel bilinçler üzerinde sürekli bir baskı mekanizması oluşturur. Durkheim'in bu yaklaşımında bilme biçimleri, yani bilginin oluşum yolları, hatta düşüncelerimizin ana kategorileri, belirli düzeylerde toplumsal şartlar tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Öyle ki Durkheim'e göre, din bile bizzat toplum tarafından bizatihi kendisinin "tanrısallaştırılması"dır.²²⁶

Kur'ân'ın ise bireyin hidayete kulak kesilmesinde veya kulak tıkamasında öz iradesinin önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü Kur'ân'a göre hidayet bilginin ve eylemin kılavuzluklarında meydana gelmektedir ve bilginin elde edilmesinde Kur'ân, kendisinin kılavuz olduğu her birey veya toplumun eyleme

²²⁵ Celaleddin Çelik, *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996. S. 62.

²²⁶ Celaleddin Çelik, a.g.e., s. 63.

geçişine hiçbir şeyin engel olamayacağını savunur. Eğer birey hidayete ram olmaz ise bu demek oluyor ki Allah'ı unutmuştur. Kur'ân, “*Allah'ı unutup da Allah'ında kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın; onlar yoldan çıkmış kimselerdir.*”²²⁷ (Haşr, 59/19) ayetiyle hidayeti dinlemeyip yoldan çıkanların artık evrendeki her türlü etkiye Allah'ın değil de başka şeylerin kaynaklık ettiği sanısına kapıldıklarını söylemektedir. Hidayetin yani bilgi ve eylem noktasında yol göstericiliğin Allah'ın elinde olduğuna ve O'nun dışında hiçbir varlığın, insanın hidayetine layık ve kadir olmadığına dair ayetler bireyin de toplumun da tabiatın ve zamanın da üst bir etki edici ve yön buldurucu faktör olamayacağını söyleyen ayetlerdir.²²⁸

Kur'ân'ın toplumlara yönelik kılavuzluğunda belirlediği yöntemin unsurlarını deşifre etmek, konumuz için de büyük önem teşkil etmektedir. Bu anlamda Kur'ân'ın hidayet ediciliğinin hangi zeminde ortaya çıktığını anlamak açısından toplumların bilgisinin elde edilmesi noktasındaki problemleri konuşmak gerekmektedir.

Bilindiği üzere toplum devamlı değişim süreci içinde olan bir yapıya sahiptir. Bu değişim sürecini esas alarak toplumsal değişmeyi inceleyen ve onun hedeflerini anlamaya çalışan çabaların tümüne, bilimsel bir disiplin olarak değişim sosyolojisi denilebilir. Buna göre toplum, devamlı kendini yenileyen ve değişmekte olan organik bir yapıya sahiptir. O halde toplumsal değişme bir gerçektir. Bu bağlamda değişimin sosyolojisini kabul etmemiz birçok şeyi kabul etmemizi gerekli kılmaktadır.²²⁹

İlk önce şunu belirtmek gerekir ki, toplumsal değişimin boyutları çok geniştir; yani sadece ekonomik, sosyal, günlük yaşantı şekilleri, ayrıca teknolojik ve bilimsel alanlarda değil, aynı zamanda bunların sonucu olarak bireylerin zihniyetleri, düşünce şekilleri ve hayata bakış tarzlarında da bir değişme söz konusudur. Toplumsal değişimin bütün unsurlarının ortaya çıkarttığı bütün değişimler bireylerin

²²⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*, Eser Neşriyat Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 2002.

²²⁸ Abdullah Cevadi Amulî, *Kur'ân'da Hidayet*, Çev: Said Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 89.

²²⁹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 21.

ve toplumların yaşam tarzlarını etkiler ve değiştirir. Böylece dikey düzlemde kuşaklar arası farklılıklar yatay düzlemde ise kültürler arası farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen Kur’ân kendi ilke ve yasalarının değişmez bir yapıda ve evrensel nitelikte olduğunu söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında sorgulanması gereken Şey bu kadar farklı zamanlar ve mekanlar içinde yaşayan tüm toplumların değişkenlikleri içinde Kur’ân nasıl herkese ‘‘Hidayet’’ kaynağı olduğunu söyleyebilmektedir.

Kur’ân’a göre insan ve toplum dehrin tuzağı karşısında zayıftır. Ve bütün hayat, tabiat büyüme ve çürüme kanunlarıyla yönetilen bir sürü felaketler insanları ve toplumları kuşatmıştır, dolayısıyla bireylerin ve toplumların acziyeti söz konusudur. Bu acziyet karşısında Kur’ân’ın hidayet ediciliği Allah’ın ayetlerinin yol göstericiliği ile aşılacaktır. Kur’ân’a göre Allah’ın ayetler göndermesi ile hidayet aynı Şeydir.

Hidayet ve dalalet alanında bir ana kavram vardır; yol kavramı. Bu alanda Allah’ın ayetleri gösterdiği yolda Kur’ân’ın gaybtan gelen ayetleri ile sözsüz tabii ayetler arasında paralelliklere Şahit olan insanlar ve toplumlar yeryüzündeki sorumluluklarını yerine getireceklerdir.

Kur’ân Allah’ın varlığını büyüklüğünü ve kudretini gösteren her Şeye genel olarak ayet adını vermektedir. Ayetler başlıca iki kısıma ayrılır; sözsüz ayetler ve szli ayetler. Sözsüz ayetler aklı olan herkese hitab eden tabiat olaylarıdır ve Allah’ın tabiata koyduğu kanunlardır. Szller ise peygamber aracılığıyla insanlara gelen Tanrı sözleridir. Nasıl yola dikilen işaretler, yolcunun gözünü kendilerinden değil, varacağı istikamete yöneltirse tabiat olayları da dikkatimizi kendilerine değil, kendilerinin ötesinde bir istikamete yneltmeğe çalışır. Bu derin anlayışa göre tabiat olayı, artık basit bir tabiat olayı değil, bir işarettir, bir semboldür ve bu işaret ve sembollere de Kur’ân ayet demektedir.²³⁰

²³⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 168.

Bu manayı destekleyecek şekilde Kur'ân'da ayetler görmek mümkündür ve bu anlamda bütün eşya Kur'ân'a göre gerçekte Allah'ın ayetleridir; nitekim bakara suresinde bu mana şöyle geçmektedir: *Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar şeylerle, denizde akan gemide, Allahın yukarıdan bir su indirip de onunla arzı ölmüşken diriltmesinde, diriltilip de üzerinde deprenen hayvanati yaymasında, rüzgârları, değiştirmesinde, gök ile yer arasında müsahhar bulutta, şüphesiz hep bunlar da akıllı olan bir ümmet için elbet Allahın birliğine âyetler vardır.*²³¹ (Bakara 2/164).

Kur'ân'ın ayet kavramını, Karl Jaspers'in felsefesiyle karşılaştıran İzutsu şöyle bir tespitte bulunur: Jaspers'e göre pratik akıl, düzeyinden çıkılır da aşkın varlık alanına adım atılırsa kişiler kendilerini Tanrının huzurunda bulurlar. Bu kuşatıcı varlık, daima bizimle konuşur ama doğrudan değil, tabiat varlıkları yoluyla konuşur. Bu varlıklar artık gözle görülen basit eşyadan ibaret değildir. Bir takım semboller ve işaretlerdir ki bunlar vasıtasıyla her şeyi kuşatan mutlak varlık bize hitap etmektedir.²³²

Sözlü ayetlerle sözsüz ayetlere yönlendirip bizlerle konuşan Allah adetullah yani doğa kanunları ile toplumun kanunları olan sünnetullahı akıl vasıtasıyla anlamamızı istemektedir. Toplumun kanunları da bireyin kanunları da doğanın kanunları da işleyiş prensipleri bakımından aynılık göstermektedir. Birbiri içine geçen âlemlerin en küçüğünde tecelli eden Allah en büyüğünde de tecelli etmektedir. Hidayete ram olan kim varsa akleden kalbinin boyutuna göre bu tecellileri görebilmektedir. Zaman kavramı da bu en büyük boyuttaki tecelli ile en küçük boyuttaki tecellinin özet ve ayrıntısındaki görecelelikten meydana gelmektedir. İnsan zaman içinde gaybtan gelen emirler ve ilkeler toplamı olan ayetler ile adetullahın yani doğa kanunlarının arasındaki benzerliği görüp bunların işleyiş açısından aynılık niteliğinde olduğunu idrak etmesiyle kulluğunu icra edecek ve Rabbini bilecektir.

²³¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

²³² Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 170.

Kur'ân insanların yaşadığı bu dünyayı ikiye ayırır: “görülmeyen alem” (alemul-gayb) ve “görülen alem” (alemu’ş-şahadat). Bu, Kur'ân'ın düşünce sisteminde görülen ikinci büyük karşıtlık fikridir. Bu iki âlemde yalnız görünen alem insanın sorumluluğundadır. Allah ise her iki âleme hâkimdir.

Evvela Kur'ân kendisinin hidayet kaynağı, yol gösterici olduğuna inanan birey ve toplulukları mu'min ve mu'minin diye isimlendirir. Bu isim altındakileri “gayb”a inananlar olarak vasıflandırır. Nitekim inancın gayba bakan tarafı vardır ve sonuçları gelecekte ortaya çıkacak ilkelere tutunmakla emrolunan kişilerin yaşadıkları an, şehadet alemidir ve şehadet aleminde insanın sorumluluğunun adı olan bu ilkelere tutunuş, zamanın ne getireceği konusunda insanı emniyette tutmanın biçimidir. Gaybın yani bir anlamda geleceğin, inananlara neticede getireceği şey hayır olacaktır. Yaşanılan anda (şehadet alemi) özelde insanların, genelde toplumların, kendi aralarında ve doğa ile olan ilişki biçimlerini belirlemede Kur'ân'ın yaptığı kılavuzluğa uymamaları halinde, tabiattan istifade etme ve zamanın akışına yani gelecekte olana karşı girecekleri ilişki biçimine, Kur'ân zulüm adı vermektedir. İnsanlar ve toplumlar bu anlamda zalimlikleri ile haddi tecavüz ettiğinde, kendi sınırlı tahmin, tecrübe ve tasavvurlarından inşa ettikleri sanrısız dünyalarında güçlü olduklarını iddia ederek planlarını uygulamaya koyulmaktadırlar. Kur'ân, ilahî buyruğu dinlemeden kendi plan ve düşüncelerine itimat edip bu düşüncelere ilahi nitelikler atfeden böylesi birey ve toplumların bir müddet rahat ve güven içinde yaşadıkları söyler. Fakat bu geçici bir şeydir. Daha açık ifade ile hidayeti dinlemeyen ve kendine güvenen topluluğun bir müddet güvenlerini doğrulayacak bir refah ve mutluluk içinde olmalarını, Kur'ân mühlet vermek olarak bakmakta ve sünnetullah gereği Allah'ın hükmünün yine onları sarıp sarmaladığı hatırlatmaktadır.

Bu zaviyeden bakıldığında Kur'ân bir sosyoloji kitabı veya siyasî bir manifesto değildir. O her şeyden önce insanları düşünce ve davranışta en iyi ve en hayırlı olana ulaştırmak için gelmiş bir “hidayet” rehberidir. Kur'ân'ı bir kanunlar

mecmuası, siyasal bir hareket veya sadece toplumsal öğeleri işleyen bir kitap olarak görmenin yanında onu bir ideoloji olarak algılamak, Kur'ân'ın vurgusunu yaptığı ana temadan ve mesajdan uzaklaşmak demektir. Bu tür tavırlar Kur'ân'ın hedeflerini iyi analiz edemeyip, temel ve birinci amaçla sonuncu amacın yerini değiştirmek bir bakıma onu -fiziksel değilse de anlamsal açıdan- tahrif etme manasına gelir. Biz de çalışmamızda toplumların doğanın ve zamanın aşındırmasına karşılık mücadelesinde ortaya koyduğu yaşama biçimine kavramsal açıdan kültür diyerek bu kavramın Kur'ân'a göre nasıl olması gerektiğini ve Kur'ân'ın insanları aciz bırakan doğanın ve zamanın sindiriciliğine karşın nasıl hidayet ettiğini yani yol gösterdiğini toplumsal farklılık ve farklılaşma üzerinden anlamaya çalışacağız. Toplumsal farklılık ve farklılaşmanın en önemli etkenlerinden iki tanesi zaman ve mekândır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu olguya bakışını ve yaradılış amacını ve bu amaç karşısında insanın sorumluluğunu üçüncü bölümde tartışacağız.

2.2. KUR'ÂN'DA SOSYAL GRUPLARLA İLGİLİ KAVRAMLAR

İnsanın yapısı gereği toplumsal bir varlık olduğunu ifade eden İbn Haldun; sözü edilen bu özelliğin insanın yaşayabilmesi için kendisine gerekli olan ihtiyaçları tek başına elde edemeyişiyile ilişkili görür. Bu bakımdan tarihinin en eski devirlerinde bile insanlığın, daima kendi türünün varlığı ve devamlılığına hizmet ettiğini düşündüğü bir takım değerler (soyut-somut, maddi-manevi) etrafında kümelenip, gruplar halinde yaşadığı bilinmektedir. Çoğu zaman insandaki bu grup olma bilinci, kendini tanımlama ve farklılığını ortaya koyma bilinciyle eşdeğer bir hal almıştır. Sonuçta bu bilinç kimlik edinme ihtiyacının insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğiyle olan ilişkisinin farklı bir versiyonu olarak karşımıza çıkar.

Sosyolojiye göre bir sosyal grubun oluşabilmesi, her şeyden önce birden fazla insanın bir arada bulunması ile mümkündür. Ayrıca bu sosyal grubun öteki insanlardan ayrı, başlı başına bir birlik meydana getirmesi için, bir varlık kazanması

ve topluluk içerisinde her üyeye düşen bir rolün ve bir statünün var olduğu yapısal bir sistemin oluşması gerekmektedir. Fichte'ye göre sosyal grup; “*Ortak amaçların izlenmesi hususunda, sosyal normlara, yararlarla ve değerlere uygun olarak, karşılıklı rolleri yerine getiren kişilerden oluşmuş bir yapıya sahip ve benzerlerinden ayrılıp bütünleşebilen topluluk*”tur.²³³

Sosyal grup deyince geniş manada küçük-büyük her türlü birleşme anlaşıldığı gibi, aynı zamanda sabit olmayan, devamlı değişen ve hareket halinde olan insan toplulukları da akla gelmektedir. Sosyoloji biliminde doğal ve idealist olmak üzere iki tip sosyal gruptan bahsedilmektedir.²³⁴ Doğal gruplar: Klan, kabile, millet vs... Bu gruplarda içgüdüler, hisler, zihni faaliyetten daha ağır basar. İdealist gruplar ise, siyasî ve ideolojik teşkilatlanmalar ve büyük-küçük dini gruplar olup, bunlarda zihni faktör ön plandadır. Bu grupları kesin çizgilerle birbirinden ayırmak hemen hemen imkansızdır.²³⁵

Kur'ân'da da toplum anlamı taşıyan tek bir kelimedenden bahsedilmemektedir, bunun yerine toplumu ve sosyal grubu ifade eden bir takım kavramlardan bahsedilmektedir. Bu bakımdan Kur'ân kullandığı grup ve topluluk adlarında görülen farklılık ve çeşitlilik dikkat çekici bir mahiyet arz etmektedir.²³⁶

Sözü edilen birbirinden farklı ve çeşitli Kur'ân kavramlarının bazen anlamlarının daraldığı bazen de tam tersi genişlediği ve geliştiği çözümlenmektedir. Kur'ân ilk indiği dönemden itibaren “tabii veya kan bağı eksenli gruplar” ve “dini-siyasi ve askeri gruplar” olmak üzere temel iki ana başlık altında topluluk adlarını birbirinden farklı kavramlarla ifade etmiştir.²³⁷ Mekke döneminde inen ayet ve surelerde geçen grup, topluluk ve cemaat adlarındaki çeşitlilik ve farklılık, Medine

²³³ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 189; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 236-237.

²³⁴ Sulhi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 187; Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 236.

²³⁵ Zülfükar Durmuş, “Kur'ân-ı Kerim'de Sosyal Gruplar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2003), C. 3. No. 3, s. 19.

²³⁶ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, s. 61.

²³⁷ Orhan Atalay, “Kur'ân'da Sosyal Grupları İfade Eden Kavramlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001) No. 16, s. 197.

döneminde kullanılan benzer kelimelerden farklıdır. Kur'ân'ın nüzul süreci dikkate alındığında Mekki dönemde kabilevi birlikler öne çıkarken Medinede bu durumun farklılaştığı görülmektedir. Mekke döneminde kavim, kabile, aşiret, taife gibi tamamen ırk ve soy birlikteliğine dayanan topluluk kavramları dikkat çekerken, Medine döneminde ise bu durum sadece ırk veya soya bağlı grup ve cemaatlere değil aynı zamanda dini, siyasi ve sosyal gruplara ve cemaatlere bırakılmaktadır.²³⁸

Kur'ân'da sosyal gruplarla ilgili tanımlamalar yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, Kur'ân'ın kendi kavramları ile sosyolojinin tanımlamaları arasında uyuşmanın sağlayabilecek olanlarının yanında sağlanamayacak olanlarının da farkında olunmasıdır. Örneğin; nation (millet) kavramı, Kur'ân'da 18 yerde geçmektedir ve 15 yerde millet kavramı din anlamını çağrıştıracak şekilde zikredilmektedir. Ümmet kelimesi ise farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kavim kelimesi de ayrıdır. Kur'ân'da geçen sağcı (ashabu'l meymene), solcu (ashabu'l meş'eme) ile Batı'nın aynı kavramlara yüklediği anlam/mahiyet farklıdır. Kur'ân'da geçen sülle, cemaat, hizb, fevc gibi toplumsal kavramlar ile Batı'nın grup, parti, community vb. kavramları, birbirlerini karşılayan kavramlar olmadığı Kur'ân'ın asıl anlam alanına bakıldığında fark edilmektedir.²³⁹

Bu açıdan, Kur'ân'ın kavramsal açıdan kendini ifade ediş biçimine yönelik İzutsu şöyle bir açıklama getirmektedir: Kur'ân, Allah kelimesi dahil dünya hakkındaki görüşünün teşekkülünde hayati rol oynayan bütün anahtar terimlerin, Kur'ân'da yeni bir mana kazandığı görülebilmektedir. Bu terimlerin hepsi İslam'dan önceki zamanlarda şu veya bu şekilde kullanılmakta idi. Kur'ân bunları kullanmaya başlayınca bütün kelimelerin manaları değil fakat kelimelerin kullanıldığı genel ilişkiler sistemi, Mekkeli müşriklerce hiç duymadıkları, bilmedikleri kavramlar gibi algılandı.²⁴⁰

²³⁸ Rıdvan Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, Çev: Mehmet Can, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, ss. 23-37.

²³⁹ Yümmi Sezen, *İslam Sosyolojisine Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994, s. 30.

²⁴⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 76.

İzutsu'ya göre bu kelimeler, yedinci asırda kullanılmakta idi. Mekke'nin dar ticari toplumu içinde olmasa bile en azından Arabistan'daki şu veya bu dini çevrelerde kullanılıyordu. Yalnız bunlar değişik kavram sistemlerine ait idiler. Kur'ân bunları bir araya getirip, bilinmeyen yepyeni bir kavram şebekesinde birleştirdi. İşte arapların dünya ve insanlık görüşlerini kökünden değiştirip yükselten başlıca etken, bu mana değişikliği ve bunun sebep olduğu ahlaki ve dini inkılap idi. Daha açık ifade ile bu kelimelerin yerleşmiş olan geleneksel terkiplerinden alınıp tamamen farklı bir ilişkiler sisteminde kullanılması, böyle derin ve etkili bir değişikliğe sebep olmuştur.²⁴¹

Kur'ân'ın anlam alanının ancak amacının iyi bilinmesiyle bilinebileceğine değindiğimizden dolayı Kur'ân'da yer alan birbirinden farklılaşmış sosyal grupların belli başlıcalarını bu amaca yönelik olarak açıklamaya çalışacağız. Kur'ân'a bakıldığında sosyal grupları ifade açısından yukarıda Orhan Atalay'dan aktardığımız gruplandırmadan esinlenerek yeniden bir gruplandırmaya gittik. Kur'ân, kan bağı üzerinden sosyal grupları ifade etmesinin yanında nicelik bakımından yani sayılar üzerinden de bir gruplandırma yapmıştır denilebilir. Ayrıca inanç (din), değer (soyut–manevi) ve amaçlar üzerinden gruplandırmaya gitmesinin yanında Kur'ân, kendisine inanan insan gruplarını, yine kendilerinde ortaya çıkan tavır ve tutum üzerinden de gruplara ayırmıştır. Birinci grubun içine ehl, âl, sıbt, zürriyet, aşiret, fasile, kabile, şa'b, kavm, millet, dâhil oluyorken, ikinci gruba nefer, reht, taife, usbe, fie, sübat, karn, ma'şer hizb, fevc, sülle, zümre gibi sosyal gruplar dahil edilebilir. Üçüncü gruba ümmet, millet, ashab, şia, ehl-i kitap, sabî, mecusî, hunefa, girerken dördüncü gruba da, mü'min, müslim, kâfir, müşrik, munafik, mustaz'af gibi kavramlar sosyal grup ve kategoriler olarak zikredilebilir.

Kur'ân'ın sosyal grupları ifade eden bu kavramları Mekke ve Medine dönemlerine göre yeniden inşa etme ve anlam verme bakımından farklılaşmaktadır. Mesela Arapların kullandıkları kan bağına dayalı birliktelikleri ifade eden kavramları

²⁴¹ Toshihiko İzutsu, *a.g.e.*, s. 77.

Kur'ân kendi amacına yönelik olarak manevi değer veya inanç birlikteliğini ifade eden kavramlar olarak yeniden inşa etmiştir. Biz Kur'ân'ın toplumsal gurplarla ilgili kavramlarından kendi konumuzla ilgili olarak ehl, âl, aşiret, kabile, şa'b, kavm, millet, ümmet, üzerinde durmaya çalışacağız. Konumuzla bağlantılı olarak bu kavramların Kur'ân'ın içinde nasıl değişim geçirip kendi anlam alanı ve amacına yönelik yeniden inşa edildiğinin izini süreceğiz.

2.2.1. Ehl ve Âl

Kur'ân'da 127 yerde geçen ve on farklı anlamda kullanılan ehl kavramı,²⁴² aile fertleri, inanç ailesi, akraba, bir yerin sakinleri, bir ırkın, dinin mensuplarını veya bir mesleğin üyelerini gösterir. Genel anlamda ayetlerde kullanılış itibariyle halk, ahali, yakın akraba, aşiret, aile ve ehil-erbab anlamlarında ifade edilmiştir.²⁴³

Ehl, Kur'ân'ın indiği dönemde Arap toplumunda soy dikkate alınarak da, ihtisas dikkate alınarak ta kullanılabilmiştir. Soya nispetle kullanıldığında, en yakın akrabalar için *ehlu'r-racul* (adamın ehli), ihtisas bakımından *ehlu'l- basra* (basra ehli) ve *ehlu'l-ilm* (ilim ehli) ifadeleri kullanılır.²⁴⁴

Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığı vakit Ehl kavramının Kur'ân'da kullanılışı ve yeniden anlam/mahiyet kazandırılması ile bağlantılı olarak şöyle denilebilir: ehl tabii ve kan bağına dayalı bir birliktelik biçimi olarak toplumsal sahada kendini bir anlam ve misyon boyutu üzerinden varoluşsal olarak ifade eden en dar çekirdek kadroyu temsil eder. Aslına bakılırsa toplumda bu tanıma uyan birliktelik biçimi ailedir.

İnsan türünü korumayı hedefleyen ve müşterek aklın benimsediği gerekçe ve farklı toplumların kabul ettiği kaidelere dayanan ilk toplumsal birlik olan aile,

²⁴² Mehmet Okuyan, "e-h-l maddesi" *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013,

²⁴³ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, s. 62.

²⁴⁴ Yahya bin Mehran el-Askeri Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, Çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2009, s. 418.

toplumsal yapının çekirdeği olması itibariyle, tüm sistemlerin temel dayanağı kabul edilmektedir. Ancak aile sistemi, toplumlara göre farklı görünüm arz ettiği gibi çerçevesi de zaman ve mekana göre daralmakta veya genişlemektedir; bazen, totem aşiretlerinde olduğu gibi tüm aşiret bireylerini kapsayacak tarzda genişlerken bazen de sadece eşler ve küçük çocuklarını içermekle sınırlanmaktadır.²⁴⁵ Bu da modern sosyolojide eşler ve onlara bağımlı çocuklardan oluşan “çekirdek aile” terimine karşılık gelir.²⁴⁶

Kur’ân’dan önce arap toplumunda da varoluşsal farkındalık olarak kendini bir anlam/eylem biçimi üzerinden tanımlayan ve bu doğrultuda gönüllerde ittifakı sağlayarak kader birliği yapmış en küçük çekirdek kadro, kan yolu üzerinden biçimleniyordu. Kur’ân’da kan bağına izafeten bu çekirdek kadro anlam boyutunda ve dar kapsamı içinde aile olarak karşımıza çıkarken geniş kapsamlı olarak da kan bağına bağlı kalmadan uzmanlaşmaya dayalı olarak şehir ehli veya kitap ehli olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu itibarla ehl toplumsallaşma süreci içinde bir anlam/eylem boyutu etrafına kümelenmiş ve devamlılığını sağlayabilmiş en küçük grup ismidir. Kur’ân şehir ehli derken o şehrin kültürünü ayakta tutan, dışarıdan şehre yerleşmeye gelen kişileri de o kültür potasında eritebilecek ve kendi amacına göre dönüştürebilecek çekirdek kadro anlaşılabilir. Ev ehli derken o eve evlenme ile dışarıdan gelen ve evlenme ile doğacak bireyi kültürlenme bağlamında dirliği ve birliği sağlayacak çekirdek kadro anlaşılabilir. Kitap ehli derken de kendisine kitap indirilen peygamberlerin dinini ayakta tuttuğu düşünülen ve o dinin buyrukları ile hükmetmeyi bilen beyin takım ve çekirdek kadro olarak düşünülebilir.

Bakıldığında bu kavram tarihte genelde kan bağı ve nesep üzerinden şekillenmektedir. Fakat Kur’ân bu kavrama yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Ehl toplumunda kendini var eden ve devamlılığını sağlayabilen en küçük çekirdek kadro veya beyin takımı veya yapı taşı olan birliktelik biçimini nesep ve kan yoluyla değil

²⁴⁵ A. Zeki Bedewi, *A Dictionary of the Social Sciences*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1986, s. 53. (Aktaran: Orhan Atalay, *Kur’ân’da Sosyol Gruplar*)

²⁴⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 112.

de iman ve inanç bağlamında yeniden tesis eder. Bu mana en güzel şekilde Hud sûresinde kendini ifade eder. Nuh (a.s)’a oğlu için “O senin ehlinden değildir” denilmesine karşılık ayetin başında “Nuh Rabbine nida etti ve “Ey Rabbim! Şüphesiz ki oğlum benim ehlimdendir...” demişti. Bu açıdan Kur’ân ehl kavramıyla ilk ve en önemli sosyal birliğin aile olduğunu ve bu birliğin de kalıcılığının kan ve nesep yolundan çok aynı inanç etrafında kümelenmek ve kenetlenmekle mümkün olacağını hatırlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kur’ân’ın, toplumun en küçük yapı taşı olan aileye biçtiği rol de anlaşılabilir. Bu role göre ailenin farklı biçimlerde sıralanışından farklı sosyal gruplar doğduğundan toplumsal farklılık ve farklılaşmayı Kur’ân, ehl’den yani aileden başlatmaktadır. İman temeli üzerinden oluşturulan çekirdek kadronun sağlıklı olması nispetinde toplum sağlıklı kalabilecektir. İman ekseninde birlikteliğini sağlamış bu çekirdek kadro, dışarıdan kendisine gelebilecek her türlü toplumsal etkiyi kendi içinde absorbe ederek kendi lehine dönüştürebilecektir.

Ehl kavramından dönüşmüş olan Âl kavramına gelinecek olursa, her iki kavram arasında kullanım ve anlam sahası açısından farklılık vardır. Kur’ân’daki Âl kavramı sadece Âl-i İbrahim, Âl-i Lut, Âl-i İmran, Âl-i Yakub, Âl-i Firavun gibi herkes tarafından tanınmış, duyulmuş şan, şöhret sahibi büyük şahsiyetlere nispet edilen aileler için kullanılır.²⁴⁷

Kur’ân’da 25 yerde geçen Âl kelimesi insanla kan akrabalığı yoluyla zati olarak ilgisi bulunmayabilir.²⁴⁸ Bu kelimenin geçtiği ayetlerin geneline bakıldığında Ehl kavramında ifade ettiğimiz anlam/eylem/misyon bakımından ihtisaslaşan çekirdek kadroyu temsil eden grubun zamanla etrafında oluşan ve çoğalan taraftar kitlesinin isimlendirilmesi ile ilgilidir denilebilir.

²⁴⁷ Rağib el-İsfahani, “e-h-l maddesi”, *Müfredat (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 106.

²⁴⁸ Mehmet Yaşar Soyalan, “â-l Maddesi” *Elmalı Tefsirinde Kur’âni Terimler ve Deyimler*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 50.

Ehl ve Âl arasındaki ince ayrımlardan biri de Âl, akrabalık veya dostluk bakımından bir adamın seçkin taraftarları ve yakınlarıdır. Araplarda bir adamın ailesi ve arkadaşları için *âlu'l racul* (adamın âli) denilirken *âlu'l- basra* (Basra âli) ve *âlu'l-ilm* (ilim âli) denilmez.²⁴⁹

Bakıldığında ehl, âl olmadan kendini koruyamayacaktır. Araplar âl, çadırın tahtaları ve direkleridir²⁵⁰ sözüyle bu manayı ifade etmişlerdir. Eğer ehl çadır ise âl direk ve tahtalarıdır. Kur'ân'a da bakıldığında ister kan bağına bağlı olsun ister uzmanlığına bağlı olsun bir anlam ve eylem biçimi üzerinden kendini var edecek olan çekirdek kadro bir dip dalga gibi toplumsal sahada dikey olarak yükselip kendine taraftar bularak ekolleşmez ise toplum onu değiştirip kendi lehine dönüştürecektir ve zamanın potasında eritecektir.

2.2.2. Aşiret

Kur'ân'da birbiriyle ilişkili biçimde ve birbirinden türemiş formlarda 27 yerde geçen bu kelime, Hacc Suresi 13. Ayeti ile Şu'ara Suresi 214. ayetinde “aşir” formunda, arkadaş, destekçi, dost anlamında geçmekteyken, Nisa Suresi 19. ayette yine aynı formda birbiriyle geçinme manasını ifade edecek biçimde geçmektedir. Rahman 33'te ise “ma'şer” formunda topluluk anlamında geçmektedir.²⁵¹

Şa'b'ın en alt sıralarında yer alan aşiret kelimesi, on anlamına gelen ve tam sayı kabul edilen aşere'den türetilmiş şekliyle de Kur'ân'daki bazı ayetlerde zikredilmektedir.²⁵²

Kavramın ihtiva ettiği anlam alanına gelince, insanın yakın çevresi veya yakın akrabasını ifade etmek için kullanılan aşiret kavramı, Türkçe'de aynı atadan

²⁴⁹Yahya bin Mehran el-Askeri Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, s. 419.

²⁵⁰Yahya bin Mehran el-Askeri Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, s. 419.

²⁵¹ Mehmet Okuyan, “a-ş-r maddesi” *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, s.

²⁵² Bkz. Bakara, 2/196, Enfal, 8/65, Sebe, 34/45.

gelen, birlikte yaşayan, konup göçen göçebe topluluk ve oymaklar için kullanılır.²⁵³ Sosyolojik olarak, belli bir hukuk sistemi olmayan, sosyal hayatın geleneklerle devam ettiği sosyal büyüklüğe aşiret denmektedir. Bu anlamda aşiret; kabile, teşkilat ve taksimatında ilk ve en küçük topluluk anlamına gelmektedir.²⁵⁴ Başka bir ifade ile Aşiret tarzı örgütlenme, işlevsel açıdan iktisadi ve siyasal açıdan iş bölümünü daha mikro düzeyde gerçekleştirme ve uzmanlaşma ihtiyacından doğmuştur denilebilir.²⁵⁵

Aşiret kavramı, cahiliye dönemi arap toplumunda, doğayla başa çıkma ve yaşamsal ihtiyaçları elde etme bağlamında toplumsal örgütlenmeyi yakın kan bağı üzerinden sağlayan bir birliktelik tarzıdır. Aşiret denilen bu birlik tarzı bütünlüğünü genelde inanç ve değerler üzerinden çok günlük ihtiyaçlarla baş etmek için gerekli görülen yardımlaşma ve iş bölümü üzerinden sağlamakla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan aşiretin anlam alanını en iyi ifade eden ayet Tevbe suresi 24. Ayettir. İnsanın dünyevi menfaati rahat ve emniyeti elde etmekteki çaba ve emeğiyle birlikte bu çaba ve emeğe yardımcı olarak gördüğü her ne varsa bunların Allah ve Rasulünün yolundan üstün tutulması dahilinde gazab-ı İlahi'nin beklenilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Nitekim ayette şöyle denilmektedir; *Babalarınız, anneleriniz, dedeleriniz ve amcalarınız* (âbâ kelimesi için bkn İsfehani), *çocuklarınız, kardeşleriniz, eşleriniz* (yani) *aşiretleriniz*, (aşiret olmaktan, dolayısıyla aranızdaki yardımlaşma ve işbölümünden üretilen) *biriktirdiğiniz mallarınız*, (bu malların satışı noktasında) *kesada uğramasından korktuğunuz ticaretiniz ve içlerinde rahat yaşamaktan zevk aldığınız meskenler sizin için Allah'tan, Rasûlü'nden ve O'nun cihad* (birbirinizle yardımlaşıp iş bölümü yaparak O'nun yolunda çalışmaktan) *etmekten daha sevimli ve önemli ise bu takdirde Allah'ın hakkınızdaki buyruğu gerçekleşinceye kadar bekleyin.*

²⁵³ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1989, s. 61.

²⁵⁴ Zülfiakar Durmuş, "Kur'ân-ı Kerim'de Sosyal Gruplar", *Dinbilimleri Akademik Dergisi*, (2003), C. 2, No. 3, s. 43.

²⁵⁵ Mükremin Halil Yınanç, "Aşiret", *DİA*, C. 1, 709-710.

2.2.3. Kabile ve Şa'b

Kur'ân'da "kabail" tarzında üç yerde çoğul olarak geçen bu sözcük, kök anlamları açısından karşı koyma gücü, karşılık vermeye güç yetirme, birbirine yönelen gruplaşmış topluluk, bazılarının bazılarına kefil olma durumu, bizzat veya yardım ederek ve sevgiyle birbirilerine yönelen birlikler gibi birçok anlama gelmektedir.²⁵⁶

Kabile kavramının anlam alanını belirlemek amacıyla ağacın dalları anlamında "*kabâilu's-şecer*" tamlamasından türetildiğini ileri süren dilbilimciler olmuştur. Dolayısıyla *birbirinden bölünerek çoğalmış her bir parça* anlamını ifade eden bu terim,²⁵⁷ insanların çoğalmasıyla birlikte artan ihtiyaçlarını karşılamak için soy üzerinden organize olma ve toplumsallaşmayı ifade eden bir kavramdır denilebilir.

Kabile, Arap toplumunda bir sosyal yapı olarak aşiretin gelişmiş formu biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Dışarıdan gelecek tehlikelere karşı karşılık koymak için sayı çokluğunun önemi akrabalık ve görev bağlarını kuvvetlendirir iken bu topluluk biçimi alan açısından belli bir yerleşkeyi de kendilerine yurt olarak görme ve o yurdu korumak için akrabalık bağına güçlendirmeyi zorunlu hale getirmekteydi. Tarih içinde can ve mal güvenliğinin garanti altına alınmadığı ve ihtiyaçların insan neslinin çoğalmasıyla arttığı yerlerde insanlar güven ve emniyeti ve devamlılığı soy ve nesep üzerinden yani kabilecilik anlayışı üzerinden sağlamaya çalışmıştır. Kur'ân, hucurat süresinde kabileciliğin ontolojik olarak varlığının Allah'ın iradesi ile olduğunu ve kabileciliğin insan türü için vazgeçilmez olduğunu fakat buna rağmen kabileciliğin varoluşsal zeminini, hidayeti dinleyen topluluklar için yaratılış amacına uygun olarak yeniden tayin ettiğini söyleyebiliriz.

Kabileden daha büyük bir sosyal birlik olan Şa'b Kur'ân'da iki yerde (Hucurat 49/13, Murselat 77/30) çoğul formda zikredilmiştir. İsfehaniye göre şa'b

²⁵⁶ Rağib el-İsfehani, "k-b-l" maddesi", *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 821.

²⁵⁷ Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbni Manzur, *Lisanu'l- Arab*, Dar-u Sâdir, Beyrut. 1968, C. 11, ss. 29-32.

kelimesi Arap toplumunda, tek bir soydan gelip dallanan kabileyi ifade eder. İsfehani, kelimenin kökeni için de şöyle demektedir: Şa'b; bir taraftan birleşen öteki taraftan ayrılan vadiye verilen isimden gelmektedir. Öyle ki, bu vadiye ayrıldığı taraftan bakıldığında tek iken ikiye ayrılmış gibi görüldüğünü, birleştiği taraftan bakıldığında da iki ayrı vadi gibi görünüyorken tek bir vadide birleştiği görülmektedir.²⁵⁸

Tefsirlerin birçoğuna göre Araplar toplulukları tasnif ederken insan vücudunun oluşumundan faydalanmışlardır. Bu nedenle insan kafatasını meydana getiren kemiklerin her birine kabile, hepsine de kabail demişlerdir. Şa'b'ın çoğulu olan şu'ûb da, kafatası kemiklerinin birbirine eklenip birleştiği yere denilir. Aynı yöntemle bir babanın soyundan gelen ve dallanan topluluğa kabile, bu kabileleri bir araya getiren ve bir asla bağlayan topluluklara da şa'b denir. Kabile amareleri içinde barındırır bu nedenle amare, sadır yani göğüs mesabesindedir. Amare Batınları içinde barındırır bu da göbektir. Batın fahızları içine alır, fahızlar, fasileleri, fasile de ayak parmaklarına benzetilen aşireti içine almaktadır.²⁵⁹

Taberi'ye göre Araplar şa'b ile dönemlerinin en büyük sosyal birliğini ifade etmişlerdir.²⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında Arapların zihin dünyasında sosyal birlik olmanın en temel unsuru kan bağı ve ortak soydan gelmektir. Varlığını, devamiyetini ve hayatiyetini sağlamak için ekonomik ve siyasal örgütlenme de belirleyici unsuru soydaşlık olarak gören tüm toplumlara, Kur'ân hidayeti Hucurat suresindeki ayetinde Araplar'ın toplumsallaşma biçimi üzerinden göstermektedir. Kur'ân'ın yol göstericiliği şa'b ve kabile kavramlarını kendi amacına uygun şekilde yeniden inşa edip kullanmasıyla zihinleri alt-üst etmiştir denilebilir. Çünkü bu ayetle Kur'ân, tanışmayı ve kaynaşmayı becerebilen toplumların yardımlaşmayı sadece akrabalar arasında yapmamaları gerektiğini öğütlemektedir. Aslında, kan bağı üzerinden bir toplumsallaşma biçimi sergileyen toplumların başka toplumlarla tanışmayı

²⁵⁸ Rağıb el-İsfehani, "ş-a-b" maddesi", *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 552.

²⁵⁹ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, s. 65.

²⁶⁰ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, , *Camii'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992, C. 12, s. 106.

becerebildikleri ölçüde dünyevi açıdan refah ve kalkınmayı sağlamaları mümkün görünmektedir. Bu imkânın vücut bulması için Kur'ân, dar arap zihinlerini açarak onlara geniş bir ufuk kazandırır. Sözü geçen Kur'ân farklılıklarda da birbirine göre üstün sayılabilecek hiçbir farkın olmadığını söyler. Çünkü bütün farklılıkların tek “bir”den yaratıldığını bunun da Allah'ın takdiri olduğunu hatırlatır. Kur'ân bu takdir karşısında toplumlara düşen sorumluluğun, tanışma fiilinin sağladığı imkânların paylaşımında adaleti esas almak ve bu esas alışı gösterilecek hassasiyet üzerinden olduğunu söyler. Söz konusu hassasiyete de takva denilebilir. Eğer toplumlar arasında bir üstünlükten bahsedilecekse de bu üstün toplum takvayı yani ortak hassasiyeti kendine ölçü alan toplumdaki başkası değildir.

Arap toplumunda kabilecilik anlayışını, hayatta kalma güdüsü ile ilişkili olarak duygusal ve irrasyonel davranışlar şekillendirmekteydi. Arap toplumlarında bütün toplumlar gibi aralarında tarımla da hayvancılıkla da ticaretle uğraşan kabileler olmuştur. Bu anlamda kabileler bütün bu uğraşların yapıldığı sahaları korumak zorunda kaldıklarından, örgütlenmelerini gerekli kılan nitelik savaş ve çatışma idi. Fakat Kur'ân örgütlenme ve toplumsallaşma sürecinde insanın koordinatlarını yeniden tayin ederek bu süreci bilişsel bir eylem biçimi merkezine taşımıştır. Bu merkez de savaş ve çatışmanın tam zıttı olarak “birbiriyle tanışmaktır”.

Farklar sözlüğünde Ebu Hilal el-Askeri, kabile kelimesinin cins ile farkını yazarken şöyle der; *Cins, ittifak gerektirir, kabîl ise gerektirmez yani renk bir kabildir siyah ise cinstir.*²⁶¹ Bu anlamda bakıldığında aşiret kabilenin cinsi, kabile de şa'b'ın cinsidir, yani kabileler bir üst cinste birleşmeleri gerekmektedir. böylelikle Araplarda toplumsal bütünleşme pratiği doğal seyrinde dikey boyutta gerçekleşmesi gerekirken öyle olmamıştır. Yani olması gereken ile olan arasında tarihte hep bir tezat yaşanmıştır. Sadece Arap toplumu değil bütün insanlık, isimleri farklı olsa da nitelikleri aynı olan toplumun cins ve türlerine doğru dikey boyutta birleşmeleri gerekirken düşey boyutta parçalanıp farklılaşmışlardır. Daha açık ifade ile arap

²⁶¹ Yahya bin Mehran el-Askeri Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, s. 136.

toplumunda aşiret, batn'da, batn, kabile'de kabile şa'b'ta birleşmesi gerekirken daha şa'b'a gelmeden bir alt cinslerde ayrılık, çatışma ve savaş gerçekleşmiştir. Bunun en önemli nedeni şa'b'ın da ait olacağı tür, bulunuyor olsa da nihayetinde türler üstü türlerin zihinlerdeki, idrak ve anlayışlardaki yoksunluğudur. Kur'ân ise şa'b'ın da kendinden sonraki türleri ne kadar artarsa artsın sonuçta *tanımak* eylemi üzerinden Allah'a kul olmak bağlamında bütün cinsleri insan türünde birleştirmektedir. Çünkü farklılıklar tanındıkça farklılıklar üzerinden birlik okunacaktır. Birlik okundukça da “*Bir*” olan tanınacaktır. Netice de insanlar ve toplumlar farklılık unsurundan “*beni ve bizi*” yaratan kimse “*herkesi ve herşeyi*” yaratan odur cümlesine gelmelidirler.

2.2.4. Kavm

Eqvâm ve eqâvim şeklinde iki dereceli çoğul forma sahip ve Kur'ân'da 382 yerde çeşitli kiplerle zikredilen bu kavram hakkında dilcilerin farklı görüşleri mevcuttur.²⁶² İsfehani'ye göre kâvm kelimesi asıl itibariyle, kadınlar olmaksızın erkekler topluluğunu ifade etmektedir. Nitekim Züheyr bin Ebi Sülma adında bir şair aşağıdaki şiirde bu manayı destekler şekilde qavm kelimesini kullanmıştır:

Bilmiyorum, ama bilmek için araştıracağım,

Hısn Ailesi, bir qavmden(erkek) midir yoksa kadınlardan mı ?²⁶³

Kur'ân'da ise Hucurat suresinde geçen “hiçbir qavm başka bir qavmle, kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler...” ayeti haricinde Kur'ân'daki tüm kullanımlarda hem erkek hem de kadınları kapsayacak tarzda toplum veya halklar için kullanılmıştır.²⁶⁴ Bu görüşü savunan tefsirciler Kur'ân'da peygamberlerin gönderildiği halklara qavm denmesinden hareketle her peygamberin de qavmi hem

²⁶² Orhan Atalay, *Kur'ân'da Sosyal Gruplar*, s. 212.

²⁶³ Rağıb el-İsfehani, “k-v-m” maddesi”, *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 882.

²⁶⁴ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, s. 62.

erkek hem de kadınlardan oluşmasıyla alakalı olarak kadınların qavm kelimesine dahil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.²⁶⁵

Kur'ân'da geçen Nuh Kavmi (7/69), Musa Kavmi (7/148), Firavun Kavmi (7/127) gibi muayyen toplumlar için; bilen bir kavm (6/105), inanan bir kavm (6/99), kafir bir kavm (8/37) zalim bir kavm (6/144) gibi belli bir zaman ve mekanda yaşamayan ve bu anlamda genel olarak toplumlar ve halklar için, hem erkek hem de kadınları içerecek tarzda kullanıldığı açıktır.²⁶⁶

Sonuç olarak “Kendilerine açıkça anlatabilmesi için, her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik” ayetinden hareketle diyebiliriz ki Kur'ân'da kavm; ölçek itibariyle kendi dilinin konuşulduğu yerlerin hepsini kapsayacak genişlikteki alanlar üzerine yayılmış toplumları ifade etmektedir. Bu toplumları kavm kelimesi ile Kur'ân, zaman içinde belirli bir inanç veya davranış formunu gelenekselleştiren ve bu geleneği kendilerine kimlik edinen toplumları ifade etmek için kullanır denilebilir. Daha açık ifade ile kavm kelimesi Kur'ân'da kültürel anlamda sabitleşmiş sağlamlaşmış ve belli geleneği olan toplumları ifade etmektedir.²⁶⁷

Bu toplumların kültürel anlamda devam ettirdikleri geleneklerinde hâkim olan anlayış biçimi düşünmek olabilir, inanç olabilir veya bu toplumlar zulmü kendilerine kültür edinmiş olabilirler. Nitekim Peygamberler gönderildikleri kavmlere yapmaları gereken tebliğin üslubunda ve biçiminde görülen farklılık, bu kavimlerin edindikleri sapkınlığın çeşidine göre şekil almaktadır denilebilir. Diğer tabir ile peygamberlerin sahip oldukları şeriatin yani kendisine davet etmeyle mükellef oldukları yolların, biçimsel ve sunumsal açıdan birbirlerine göre farklılık arzemesinin o kavmin kendi kültüründe gelenekselleştirdiği şirk, zalimlik ve sapkınlık ile bağlantısı vardır. Ve bu geleneğin devamiyetinde topluluklar birbirlerine arka çıkar ve desteklerler. Nitekim farklar sözlüğünde bu manayı

²⁶⁵ Rağıb el-İsfehani, *a.g.e.*, ss. 876-877.

²⁶⁶ Orhan Atalay, *a.g.e.*, s. 212.

²⁶⁷ Kıyam, Kıvam, Kavam ve Kavm kelimeleri için bkz. İsfehani “k-v-m maddesi”.

çağrıştırarak şekilde şöyle bir açıklama vardır: *kavm; işlerde bir kısmı bir kısmını destekleyen topluluklardır.*²⁶⁸

Kur'ân peygamberler ile beraber tamlamalar suretinde andığı kelimeler âl ve kavmdır. Bu iki kelimenin Kur'ân'da kullanıldıkları yerlere bakılarak aralarında şöyle bir farktan bahsedilebilir: kavm; kültürel açıdan bir davranış, inanç veya belli bir sapkınlığı gelenekselleştirmiş ve kurumsallaştırmış bir toplum olarak karşımıza çıkıyorken, âl, bu toplumu uyandırmak ve Hakka davet misyonuyla hareket eden peygamberin bu misyon etrafındaki çekirdek kadroya (ehle-aileye) taraftar olan ve zaman içinde bu misyonu ekolleştiren, kurumsallaştıran, akım oluşturan topluluktur.

2.2.5. Ümmet

Kur'ân'da 52 yerde tekil (ümme), 12 yerde ise çoğul (ümm) biçiminde zikredilen ümmet kavramı, herhangi bir şeyin bir araya getirdiği topluluk anlamını ifade eder.²⁶⁹ Tefsirlerde ümmet kavramı için; “*bir peygambere tabi olanlar*”, “*bir peygambere nispet edilen kavim*”, “*bir din veya herhangi bir gidişat etrafında toplanan insanlar*”²⁷⁰, “*tek bir gayede toplanan insanlar*”²⁷¹ gibi yorumların yapıldığı görülmektedir.

Ümmet kelimesinin kelime kökeni için farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Ümmet kelimesinin “*umm*”dan türediğini söyleyenler iddialarını şöyle temellendirmektedirler; “*um*” anne demektir. Şu halde “*um*” bir şeyin vücuduna, terbiyesine, ıslahına, başlangıcına asıllık eden, yanında, yakınında bulunanların kendisine eklendiği kök veya köken demektir.²⁷² Bu anlamda Kur'ân'da “*Kitabı sana O indirdi. O'nun bazı ayetleri muhkemdir (ki) onlar kitabın anasıdır. (ümmü'l-*

²⁶⁸ Yahya bin Mehran el-Askeri Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, s. 418.

²⁶⁹ Rağib el-İsfehani, “e-m-m” maddesi”, *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 93.

²⁷⁰ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, s. 8

²⁷¹ Mahmûd el-Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, C. 11, s. 26.

²⁷² Rağib el-İsfehani, *a.g.e.*, s. 93.

kitab) diğçerleri de müteşabihtir. (Âl-i İmran 3/7). ayetiyle Kur'ân, bütün ayetleri etrafında toplayan ve kaynaklık eden ayetlerin olduğunu haber vermektedir. Böylelikle ümmet kavramı etrafında toparlayan ve kendisine kaynaklık eden bir amaç, lider, kitap veya inancın oluşturduğu sosyal birliği ifade etmektedir.

Elmalılı, bu terimin “imam” yani önder kökünden türetilmiş çoğul bir isim olduğunu, dolayısıyla ümmetin terim olarak, bir lider etrafında toplanmış insanlar birliğini ifade ettiğini söylemiştir. Nitekim Kur'ân'daki ayette şöyle denir: “*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir korkutan uyarıcı gelip geçmesin*” (Fatır, 35/24)²⁷³ Esasında ayetlere bütünlük içerisinde bakıldığında ümmet kelimesinin, daha çok bir amaç için bir önder ve inanç etrafında toplanmış insanların oluşturduğu sosyal birliğe tekabül etmektedir.²⁷⁴ Nitekim Kur'ân, Kasas suresi 23. ayetinde su almak için Medyen suyunda toplanan çobanların oluşturduğu birliğe ümmet adını vermiştir. Bunların bir araya gelişlerinin tek amacı su almak ve sürülerini sulamaktır.

Kur'ân'ın, insanların başta tek bir ümmet olduklarını söylediği ayetler (bkn 2/213, 10/19) aslında Kur'ân'ın toplumun varlığına ve bilgisine yönelik bilginin anahtar ayetleridir. Bu ayetlerde de anahtar kavram ümmettir. Hidayeti dinlemeyen toplumların kendilerini anlamlandırma ve var etme çabası karşısındaki örgütleniş biçimleri neticede nihai form olarak qavm kavramı üzerinden şekillenmektedir diyebiliriz. Fakat Kur'ân'ın hidayetini dinleyenler ise örgütlenme ve toplumsallaşma açısından nihai formları ümmet olmaktadır. Hidayeti dinlemeyen ve yaradılış amaçlarını unutanlar doğa ve zaman karşısındaki acizyetlerini en fazla ırk temeli üzerinden örgütlenme ve toplumsallaşma ile aşmaya çalışmaktalar. Bu çaba ve çalışma insanı kör döngüye sokmaktadır. Çünkü kaynaklar sınırlıdır ve sınırlı kaynaklara ulaşma noktasında rekabet gereklidir. Bu rekabet çatışmayı ve savaşmayı zorunlu kılmaktadır. Fakat Kur'ân hidayetiyle birlikte zaman ve doğaya karşı insanların nasıl örgütlenmeleri ve toplumsallaşmaları gerektiği bağlamında ortaya

²⁷³ Mehmet Yaşar Soyalan, *Elmalılı Tefsirinde Kur'âni Terimler ve Deyimler*, s. 337.

²⁷⁴ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, s. 64.

koyduğu ölçülerle kaynaklara erişme prensiplerini açıklamaktadır. Ümmet olmak toplumların yaradılış amacı bağlamında kendilerine biçilmiş misyonun ismidir. Konumuz gereği bir sonraki bölümde bunu uzun bir şekilde tartışıp değerlendireceğimizden dolayı şimdilik bu cümlelerle iktifa ediyoruz.

2.2.6. Millet

“Söyleyip yazdırmak” veya “Ezbere yazmak” manasına gelen “ımlal” masdarından türeyen bir kelimedir.²⁷⁵ Millet kelimesinin köken bakımından aslı tekrardır diyen dilbilimciler de olmuştur. Bunlara göre millet kelimesi, mükerreren gidip gelinerek çığneden yol için söylenen, tariqu’n-melîlun (işlek yol) ifadesinden türetilmiştir.²⁷⁶ Kur’ân’da 15 yerde geçmekle beraber 8 yerde İbrahim (a.s)’a izafeten zikredilmektedir.²⁷⁷

Millet, din, şeriat, dinde gidilen yol, tarikat, sünnet, yol manalarına gelir.²⁷⁸ Bu anlamda, hem Yahudi, hristiyan ve müşriklerin, hem de Müslümanların milleti söz konusu olmakla beraber Millet kelimesinin din kelimesinden anlam açısından farklı görenler de vardır. Elmalılı Hamdi Yazır, “Millet, Din, Şeriat” kelimeleri arasında farklılığa şöyle temas eder: *Şehristanî’nin ‘El-Milel ve’n-Nihal’deki açıklamasına göre, din, şeriat ve millet gerçekte aynı şeylerdir; fakat, kavram olarak birinin belli bir yönü vardır. İtikad yönüyle din, amel yönüyle şeriat, birlik, toplanma yönüyle de millet denilir. Aslında, itikad edilen neyse, amel edilen de odur. Bu bakımdan millet, bir topluluğun çevresinde toplandığı ve üzerinde yürüdüğü, bir diğer deyişle, içtimaî ruhunun tabî olduğu hakim prensipler ve tutmuş olduğu yoldur.*²⁷⁹

²⁷⁵ Rağıb el-İsfehani, “m-l-l” maddesi”, *Müfredat (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 1008.

²⁷⁶ Yahya bin Mehran el-Askeri Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, s. 323.

²⁷⁷ Bkz. Bakara 2/130, 135, Âl-i İmran 3/95, Nisâ 4/125, En’am; 6/161, Yûsuf; 12/38, Nahl; 16/123, Hacc; 22/78.

²⁷⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1971, C. 1, s. 484.

²⁷⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e.*, s. 485.

Mustafa İslamoğlu gerekçeli meal ve tefsirinde din-şariat-millet farkına yönelik şehristani'nin ayrımına yakın bir izahta bulunmuştur: Kur'ân'da bir hayat nizamı için, itikad oluşu cihetiyle “din”, hukukilik cihetiyle “şariat”, inanç sistemi cihetiyle “millet” topluluk cihetiyle “ümme” kullanılır.²⁸⁰

Milletle din arasındaki dikkat çeken bir diğer ayrılık millet'in Allah'a değil, yalnızca kişilere izafe edilmesidir. Söz gelimi hiçbir zaman ‘Allah'ın milleti denmez’ Kur'ân'da en çok ‘İbrahim Milleti’ tabiri geçer. Hz Peygamber (s.a.v) ve Hz İbrahim (a.s)'den sonra gelen bütün peygamberler İbrahim Milleti'ne tabi olduğu gibi, kavimlerini de bu ‘millet’e tabi olmaya çağırmışlardır. Mesela Hz Yusuf (a.s) *“Allah'a iman etmeyen ve Ahiret'i inkar eden bir kavmin milletini bıraktım ve babalarım İbrahim, İshak ve Yakub'un milletine uydum”* (Yusuf, 12/37-38) der. Demek ki, bir İbrahim milleti, bir de başka kavimlerin milleti vardır. Hz Şuayb (a.s)'ın kavmi, Hz Şuayb'ı kendi milletleri'ne tabi olmaya çağırmışlar (A'raf, 7/88).²⁸¹

Kur'ân'daki millet ve ümme ayetlerinin geneline bakıldığında yeryüzünde toplumsal anlamda idealize edilmiş form ümme formudur ve bu formu temsil edicileri de ümme-i Muhammed'tir. Din İslam'dır, din üzerinden evrenselleşerek yayılması gereken toplum da ümme-i Muhammed'tir. Bu evrenselleşmesini de millet-i İbrahim üzerinden yapmalıdır. Millet-i İbrahim kavramı; İbrahim'in yolu, usülü, varlık karşısında varoluş biçimi gibi anlamlar üzerinden anlam alanının kordinatları belirlenebilir. İbrahim (a.s) 'ın Kur'ân'daki hikayesine bakıldığında tabiat yani kainat üzerinden tevhide gidebilen ve bu tarz ile kendini var eden bir prototip ile karşılaşmaktadır. Yolu fitrat yoludur yani evrenin ve insanın yaratılış amacını evrendeki prensipler ve kanunlar üzerinden idrak ve ifham edebilecek bir yola sahiptir. Ümme-i Muhammed evrenselleşme yoluna giderken Kur'ân'ı kevnî kanunlar ile yani sünnetullah ile öyle şerh etmeli ki bütün insanlığı etrafına

²⁸⁰ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*.

²⁸¹ Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İstanbul 2003, s. 113.

toplayabilsin. Bu şerh uğruna etrafında insanları ümmet kılabilsin. Nitekim Kur’ân Millet-i İbrahim’e yani İbrahim’in Yolunda olanlara hidayet kaynağıdır, yol göstericidir. Hevasını İlah edinip fitratını bozanlar millet-i İbrahimden değil hevalarının milletindendirler ve bunlar toplumsal bütünlüklerini kavmiyetçilik üzerinden sağlamalarına rağmen millet-i İbrahimden olanlar toplumsal bütünlüklerini mümin kavramı üzerinden gerçekleştirmektedirler.

Tabatabai bu hususu şu şekilde formüle etmiştir: “Millet; insanların üzerinde yürüdüğü yoldur. Aslında bakara 120. Ayetteki “hüda” ve “heva” sözcükleri millet kavramını açıklamaktadır. “Hüda” yol anlamındadır. “Heva” ise onların kendi beşeri inanç ve hayat tarzlarını ifade etmektedir. Allah Teâlâ’nın yol kelimesini kullanması, millet kavramına açıklık getirmek içindir.²⁸² Buradan hareketle “millet” bir toplumun hayat tarzı, davranış biçimi, dünya görüşü ve düşünce tarzlarıdır diyebiliriz.

2.3. KUR’ÂN’DA TOPLUMSAL FARKLILIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

2.3.1. H-l-f:(خلف)

(خلف) Kökünden türemiş bir kelimedir. خلف lügatte çocuğun babasının ahlakından sapması, geride kalmak, birinin yerine geçmek, halife olmak, elbiseyi yamamak, arkadan yaklaşmak, amansız muhalif olmak gibi anlamlara gelir.²⁸³

Görüş ayrılığı ve anlaşmazlıklarla ilgili en temel kavram olan ihtilaf, bu kökten türemiştir. Farklı kullanımları dikkate alındığında bu kökten türemiş kelimelerin, “iyi ve ideal olanın ya da bir aslın gerisinde kalmak” anlamında birleştiği görülür.²⁸⁴

²⁸² Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur’ân-ı Kerîm*, Beyrut, 1991, C. 5, s. 359.

²⁸³ Rağıb el-İsfehani, “h-l-f” maddesi”, *Müfredat (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, s. 355.

²⁸⁴ Halil Aldemir, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, Kitabî Yayınları,, İstanbul 2010. s. 33.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türetilmiş pek çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan خلف fiili, önceki kuşakların yerini almak,²⁸⁵ gıyabında bir başkasının yerine geçmek,²⁸⁶ birine halife/vekil olmak,²⁸⁷ خَلَّف fiili, muhalefet etmek,²⁸⁸ اختلف fiili, ayrılığa düşmek,²⁸⁹ اختلاف çeşitlilik,²⁹⁰ dönüşüm²⁹¹ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Bu kullanımlardan ihtilaf kelimesi insanlar arası münasebetlerde kullanıldığı zaman dâima menfî anlamda kullanılmıştır. Çünkü çatışma ve ayrılığı ifade etmiştir.²⁹² Sözelimi “*Kitap hakkında ayrılığa düşenler doğrusu derin bir çıkmazdadırlar.*”²⁹³ âyeti ehl-i kitâbın kendilerine gönderilmiş vahiy hakkında ihtilaf etmelerini tasvip etmemektedir. Bu kökten türemiş ve evrenle ilgili tasvirleri yansıtmak için tercih edilmiş kelimeler ise olumlu anlamda kullanılmıştır. Çünkü bu kelimeler çatışma ve ayrılığı değil, çeşitliliği ve farklılığı ifade etmektedir.²⁹⁴ Meselâ şu âyette böyle bir durum söz konusudur: “*Görmedin mi Allah gökten su indirdi. Onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık. Dağlardan (geçen) beyaz, kırmızı, değişik renklerde ve simsiyah yollar (yaptık).*”²⁹⁵

2.3.2. F-r-k (فرق)

Lügatte birbirinden ayırmak, tarakla saçları ayırmak, hakkı Batıldan ayırarak her birini açıklamak, yarmak, ikiye bölmek, hayvanların kaçması, bulutun tek başına

²⁸⁵ A'râf 7/169; Meryem 19/59.

²⁸⁶ A'râf 7/150,

²⁸⁷ Zuhruf 43/60., A'râf 7/142.

²⁸⁸ Hüd 11/88; Nûr 24/63.

²⁸⁹ Bakara 2/176, 213, 253; Âl-i İmrân 3/19, 105; Nisâ 4/157; Yûnus 10/19, 93; Nahl 16/ 64, 124; Meryem 19/37; Zuhruf 43/65; Câsiye 45/17; Şûrâ 42/10;

²⁹⁰ Nisâ 4/82.

²⁹¹ Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/6; Mü'minûn 23/80.

²⁹² Halil Aldemir, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, s.34.

²⁹³ Bakara 2/176.

²⁹⁴ Halil Aldemir, *a.g.e.s.*, 34.

²⁹⁵ Fâtır 35/27.

kalması, korkmak, endişelenmek, yolun belli olması, dişlerin ayrık olması, horoz vb. hayvanların ibiğinin ayrık olması anlamlarına gelir.²⁹⁶

Kur'ân'da bu kökten türetilmiş çok sayıda kelime vardır. Bunlardan, فرق aralarında mesafe kalacak şekilde ayırmak,²⁹⁷ iki toplum arasını ayırmak,²⁹⁸ belirlendiği için farklı farklı olma,²⁹⁹ فرق bir toplumu ikiye bölmek,³⁰⁰ görüş ayrılığı sonucu inanç bütünlüğünü bozmak,³⁰¹ bir zümre arasında ayrımcılık yapmak,³⁰² iki kişinin arasını bozmak,³⁰³ تفرق iki kişinin³⁰⁴ ya da bir toplumun ayrılması,³⁰⁵ farklı olmak³⁰⁶ anlamlarında kullanılmıştır.

Lügat manaları ile Kur'ân'daki kullanımları göz önünde bulundurulduğunda bu kökten türemiş kelimelerin, genel olarak “bir bütünden ayrılmak” anlamına geldiği görülür. Asıl itibariyle bu kökten türemiş kelimeler iki nesne arasındaki ayrılığı ifade eder, ancak bazen zaman iki soyut şeyin birbirinden ayrılması hakkında da kullanılır.³⁰⁷

2.3.3. K-t'a (فَطع)

Lügatte, ipin örgüsünü çözmek, bir mesafeyi baştan sona kat etmek, bir şeyi yarıda bırakmak, yol kesmek, soykırımda bulunmak, kesin konuşmak, engel olmak, öldürmek, engellemek, geçmek gibi anlamlara gelir.³⁰⁸

²⁹⁶ Hasen Said Kermi, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arap*, Dâru Lübnan, Birinci Baskı, Beyrut 1991. C. 1, s. 312.

²⁹⁷ Bakara 2/50.

²⁹⁸ Mâide 5/25.

²⁹⁹ Duhân 44/4.

³⁰⁰ Tâhâ 20/94.

³⁰¹ En'âm 6/159; Rûm 30/32.

³⁰² Bakara 2/136, 285; Âl-i İmrân 3/84.

³⁰³ Bakara 2/102.

³⁰⁴ Nisâ 3/130.

³⁰⁵ Âl-i İmrân 3/103, 105; eş-Şûrâ 42/13; Beyyine 98/4.

³⁰⁶ Yûsuf 12/39, 67.

³⁰⁷ Ahmed İbn Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrafi'l-elfâz*, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1993. C. 3, s. 264.

³⁰⁸ Mûkerrem İbni Manzur, *Lisanu'l-Arab*, C. 8, Ss. 376-378.

Kur'ân'da bu kökten türetilmiş bir çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan, قطع tamamen yok etmek,³⁰⁹ gözetilmesi gereken bağlara riâyet etmemek,³¹⁰ قطع parçalamak,³¹¹ ayırmak,³¹² çeşitli gruplara ayırmak,³¹³ تقطع mevcut birliği bozmak³¹⁴ anlamına gelmektedir.

قطع asıl itibariyle “bir şeyi ayırmayı” ifade eder. Kimi zaman bu, cisimlerde olduğu gibi göz ile görülür, kimi zaman ise sadece idrak edilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de her iki kullanımın da örneklerini bulabiliriz. Meselâ, "O ikisinin elini kesin" (Mâide, 5/38) âyetinde cisimlerde, "Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparıp ayırırlar. (Bakara 2/27) âyetinde ise soyut meseleler hakkında kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları arasında geçen تقطع fiili iki ayette insanlar arasında dini konularda çıkan ihtilafı anlatmak için kullanılmıştır. Bununla ihtilaf yüzünden birbirinden ayrılan gruplardan bahsedilmiştir. Meselâ bu kavram, son ilâhî mesajdan önce vahyî tebliğlerden birine muhatap olmuş, ama zaman içerisinde tevhid inancından saparak çeşitli isimler altında hizbî bir taassup içine kapanıp katılaştıran ve her biri kendi dogmalarına sıkı sıkı bağlanan gruplar haline gelen kimselerden bahseden şu ayette bu manada kullanılmıştır: "Aralarındaki birliği bozup parça parça oldular. Her bir hizip sahip olduklarıyla hoşnutluk duyar oldu."³¹⁵

2.3.4. N-z'a (نزع)

Sözlükte bir şeyi kökünden sökmek, koparıp çekmek, kaldırmak, eli cepten çıkarmak, oku yaydan fırlatmak, âmirin memuru işten atması, okçunun yayın kirişini girmesi, kuyudan kova çekmek, metinden anlam çıkarmak, itaatten çıkmak, hastanın

³⁰⁹ En'âm 6/45; A'râf 7/72.

³¹⁰ Bakara 2/27; Ra'd 13/25.

³¹¹ Muhammed 47/15.

³¹² A'râf 7/168.

³¹³ A'râf 7/168.

³¹⁴ Enbiyâ 21/93; Mü'minûn 23/53.

³¹⁵ Mü'minûn 23/53. Ayrıntılı bilgi için bkz: Halil Aldemir, *Kur'ân'da İhtilaf*, s. 26.

ölüme yaklaşması, çocuğun ana-babadan birine çekmesi, nefsin bir şeye meyletmesi gibi anlamlara gelir.³¹⁶

Kur'ân'da bu kökten türetilmiş kelimeler, birçok farklı anlamlara gelecek şekilde geçiyor olsa da نزع fiilinin tartışmaya sürüklemek,³¹⁷ تنزع fiilinin ise farklılıklar yüzünden çekişmek ve çatışmak³¹⁸ gibi anlamları ifade edecek şekilde zikredildiği görülmektedir.

Bu kökten türemiş kelimeler asıl itibariyle “cisimlerin çekilip çıkarılması” anlamında kullanılırken daha sonraları anlam genişlemesine uğrayarak soyut şeyler için de kullanılır olmuştur. Bu genişleme sayesinde görüş ayrılıkları yüzünden insanların birbirleriyle tartışması ve mücadelesi bu kökten türemiş kelimelerle ifade edilmiştir.³¹⁹ Mesela Enfal suresi 46. Ayette Allah müminleri birbirlerine karşı mücadele etmemeleri, didişmemeyi ve tartışmayı çatışmaya dönüştürmemeleri noktasında uyarırken şöyle buyurmaktadır: *Allah'a ve resulüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; yoksa korkuya kapılırsınız, rüzgârınız kesilir. Sabredin; Allah sabredenlerle beraberdir.*³²⁰

2.3.5. Ş-k-k (شَقَّ)

Sözlükte elbiseyi birbirinden ayrılacağı yerden yırtmak, yarmak, dağıtmak, toplumun birlik ve bütünlüğünü bozmak, safa dalıp dağıtmak, geminin suyu yararak ilerlemesi gibi anlamlara gelir.³²¹

Kur'ân'da bu kökten türetilmiş شَقَّ yarmak, çatlatmak,³²² işini güçleştirmek,³²³ karşı gelmek, شقاق ihtilaf ve düşmanlık anlamında kullanılmıştır.³²⁴ Kur'ân'da çeşitli

³¹⁶ Mükerrerem İbni Manzur, *Lisanu'l- Arab*, C. 8, Ss. 349-352; Hasen Said Kermi, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arap*, C. 4, s. 481.

³¹⁷ Hac 22/67.

³¹⁸ Âl-i İmrân 3/152; Nisâ 4/59; Enfâl 8/43; Kehf 18/21.

³¹⁹ Semîn Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, C. 4, s. 186.

³²⁰ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meal-i Kerimi*,

³²¹ Mükerrerem İbni Manzur, *Lisanu'l- Arab*, C. 10, Ss. 181-186; Hasen Said Kermi, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arap*, C. 2, s. 486.

kesimler arasındaki ihtilaf, tarafların duruş şekillerinin farklı olmasından dolayı bu kavramla ifade edilmiştir. Çünkü, farklı duruşlar farklı sonuçlara neden olmaktadır. Arapların âdetine istinaden taraflar arasındaki ihtilafın bu kelimeyle ifade edildiği de söylenmektedir. Nitekim rivâyete göre Araplar, birbirleriyle ilişkilerini kesmek istedikleri zaman bir sopa alıp onu ortadan ikiye bölerlerdi, sonra her biri onun bir parçasını alıp birbirlerine sopa birleşinceye kadar bir araya gelmeyeceklerini söyleyerek ayrılırlardı. Bundan dolayı görüş ayrılıklarının bu tür düşmanlığa dönüşmesi olarak adlandırılmıştır.³²⁵

³²² Abese 80/26.

³²³ Kasas 28/27.

³²⁴ Bakara 2/137, 176; Nisâ 4/35; Hûd 11/105; Sâd 38/2; Fussilet 41/52.

³²⁵ Ragıb el-İsfehani, “Ş-k-k Maddesi”, *Müfredat*; Semîn Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, C. 2. S. 322.

2.4. KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL FARKLILIĞIN MEŞRULAŞTIRIMI VE İLAHİ HİKMET BOYUTU

Yeryüzünde var olduğu günden beri insan, çevresindeki mahlûklar arasında bariz görünen farklılığıyla dikkat çekmiştir. Bu farklılık onun toplumsallaşmaya olan fitri meyli ile alakalıdır. Farklılık olgusu bütün insanlarda ve toplumlarda gözlenen bir şey olmakla birlikte sadece ilk yaratılışla alakalı olarak değil süreçle beraber ortaya çıkan bir olgu olarak da ele alınması gereken bir olgudur. İnsan, fitratı gereği muhtaç kılınmıştır ve bu muhtaçlığı aşma merkezinde kendinde beliren meyillerin süreklilik arz etmesi toplumsallaşmayı netice vermektedir. Bu açıdan başlangıçta verili olan bireysel farklılıklar muhtaçlık olgusunu aşma zemininde toplumsallık üzerinden yeniden yapılandırılmaktadır. Söz konusu meyiller istisnasız her insanda olmasına rağmen bu meyillerin neticesinde ortaya çıkan yapıp etmelerin ve uygulamaların, toplumları birbirinden farklılaştırdığı gözlemlenebilmektedir.

Osmanlı Tarihçisi Naima'ya göre toplumsal farklılık bireysel farklılıkların bir neticesidir. Bunun böyle olması, Allah'ın bilinen isim ve sıfatlarının farklı mahiyette ve çeşitli kapasitelerde insanlara yansımından dolaydır. Allah mahlûkatı farklı derece ve kapasitelerde yaratmakla, hem kainata farklılık içinde bir durgunluk (sebat, statizm) hem de insan topluluklarına zıtlık halinde intizamlı bir hareket (dinamizm) sağlamıştır.³²⁶

Toplumsal farklılık ve farklılaşmanın Kur'âni kökenine bakmadan önce genel anlamda varlık âleminde görülen tüm farklılıkların insanla ilişkisi bağlamında Kur'ân'ın bakışı nedir diye sorulduğunda “*Allah Ademe (ilk insana) bütün isimleri öğretti*” ayetinden hareketle şöyle cevap verilebilir; Allah evreni ve bütün âlemleri yaratırken yarattığı bu evrenin ontolojik gerçekliğinin dayanağı olarak isim ve sıfatlarını kanunlar üzerinden tezahür ettirdi. Yine bu kanunlar üzerinden isim ve sıfatlarının insan tarafından okunmasını istedi. Bu bir anlamda her biri bir kanuna bağlı olan eşyanın ve fizikî âlemin algılanmasını ve ötesinin kavramasını mümkün

³²⁶ Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi: Naima Örneği*, İz Yayınları,, İstanbul 2004, s. 55

kılma ile alakalı olarak anlaşılabilen Adem'e verilmiş bir donanımdır. Nitekim insanın hakiki okumasını yapması için de söz konusu donanımı ortaya çıkarttıracak belirli meyiller verdi. Bu meyiller onu sonsuz ihtiyaç içinde bıraktı, çünkü her bir meyil metaforik anlamda bir "mide" olmakla beraber bu "meyil mideleri"nin rızık ile doyurulması icab etti. Bu anlamda isimlerin öğrenilmesi, rızık peşinde koşturmaya muhtaç olan Adem'in evrenin her tarafını kuşatan sabit yasaların ezici ve öğütücü baskısını nasıl aşması gerektiğini öğrenmesi ile ilişkilidir.

Bu olguyu benzersiz şekilde veciz bir tarzda bizlere Sure-i İhlas anlatır; "*De ki: O Allah Ehad'dir, Allah Samed'tir, Ne Doğurur ve ne de doğrulmuştur. Ve hiçbir şey O'na denk değildir.*" (İhlas, 112/1-4) Burada anlam itibariyle kilit ayet; "*O Allah Ehad'tir*" ayetidir. Bu ayette geçen ve Allah'ın isimlerinden olan Ehad ismi için Halil b. Ahmet gibi bazı dilciler "ehad" kelimesinin "vâhid" ile eş anlamlı ve aslının "vehad" olduğunu ancak okunuştaki zorluk sebebiyle "vav" harfinin "elif"e dönüştürüldüğünü belirtirler.³²⁷ Fakat Muhammed Hamdi Yazır'a göre ise Vahid isbatta, Ehad ise nefiyde kullanılır. İsbatta bir adam gördüm, denilir. Nefiyde ise bir ehad görmedim (hiçbir kimse görmedim) denilir ve umum ifade eder.³²⁸

Bakıldığında Ehad ismi Vahid ismini anlatır ve pekiştirir. Örnek üzerinden anlatılacak olursa Allah İnsanı bir kanuna bağlı olarak yaratır. Bu kanunu da yine kendisinin evrene koymuş olduğu diğer tüm kanunlara aykırı düşmeyecek şekilde bir birlik içinde yaratan Vahid olan (Bir olan) Allah'tır. Yani Evrene bütünüyle hükmedemeyen, insana hükmedemez. Çünkü insanın yaratılma kanununu elinde bulunduran, evrenin de işleyiş kanununu elinde bulundurması gerekmektedir. Bu anlamda tüm yaratılan insanların hepsini genelde doğma kanununa tabi kılarak aynı şekilde yaratan, özelde ise şekil, renk, ve cisim gibi farklılıklar içinde yaratan Ehad olan Allaktan başkası olamaz. Çünkü Vahid olmasıyla alakalı olarak bütün insanları tek elden yaratan Allah, yarattığı bütün insanları istisnasız birbirinden farklı

³²⁷ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 23, s. 560.

³²⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 9, s. 421.

yaratabilmesi için tüm yarattıklarının bilgisine sahip olması gerekir ki farklı yaratabilsin. Günümüzde doğan bir insanı farklı yaratan, kendisinden önce doğan bütün insanlardan, yüz hatlarından parmak izine kadarki bütün farklı özelliklerini kendi ilminde tutan Vahid-i Ehad'ten başkası olamaz. Yani evrenin birlik halinde görülen bütünsel sistemine bakıldığında bu sistem fesada uğramıyorsa, evrendeki birliği tek bir kişi sağlıyordur. Bu "Ehad olmayan Vahid de olamaz." önermesini gün yüzüne çıkartır. Dolayısıyla birlik içinde çokluğu ve farklılığı yaratan Vahid-i Ehad'tir.

Sure-i İhlas'ta ilk ayeti bizlere daha iyi anlamamızı sağlayan ikinci ayet *Allah Samed'tir* ayetidir. "Samed" kelimesi "*herkesin kendisine ihtiyacını arzettiği, fakat kendisi kimseye muhtaç olmayan*" anlamına gelir. Suredeki bağlamına göre samed, "var oluş bakımından kimseye muhtaç olmayıp her şeyin varlık ve devamını kendisine borçlu olduğu vâcibu'l-vucûd" demektir. Dolayısıyla Allah haricinde bütün mahlûkat Allah'a ihtiyaç halindedir. Bu ihtiyacın da insan özelinde en bariz yansıması doğmak ve doğrulmaktır. Doğmak ve doğrulmak hayata mazhar olmak ve bu mazhariyet noktasında muhtaç olmayı çağırıştır. Buna göre Samed kelimesi doğrudan doğruya Ehad İsminin açıklamasıdır; daha sonra gelen "Doğurmamış ve doğmamıştır" mealindeki âyet de samed isminin açıklamasıdır.³²⁹

Allah, yarattığı bütün varlıkları birbiri içine geçmiş ihtiyaç dairleri üzerinden kendine muhtaç etmiştir. Yani varlıkların Allah'a olan ihtiyaçları, var oldukları daire içinde zuhur etmektedir, daha açık ifade ile insan dahi birbiri içine geçmiş birçok daire ile Rabbine olan ihtiyacını hissetmektedir, dolayısıyla insan en genel anlamda varlığa ve hayata muhtaçtır. Bu varlığı dünyada zaman dairesi içinde, tabiat dairesi içinde, toplum dairesi içinde ve biyolojik daire içinde deneyimlemektedir. Fakat bu dairelerle onu irtibatlı kılan bir öz vardır ki bu da fitri meyildir. Nihayette Hayy olan

³²⁹ İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrı vd., *Kur'ân Yolu; Meal ve Tefsir*, Diyanet Vakfı Yayınları., Ankara, 2007, C. 5, s. 655.

Allah hayat vererek onu bütün âlemle kalbi ve ruhu vasıtasıyla irtibatlı kılar, bu irtibat dahi sonsuz ihtiyacı ortaya çıkartır. Bu ihtiyacı tatminde de sınır koymaz.

Sabit kanunları üzerinden sınırsız yaratımlara kudreti olan yaratıcı, Rahman suresinde geçtiği üzere sonsuz ihtiyaçlar içinde bırakıp tatminde de sınır koymamasının hikmetini çağrıştıracak manayı “*her an farklı bir tecellide olma*” (Rahman, 55/29) ile insanlara haber vermektedir. Bu açıdan isim ve sıfatlarınca yaratımları olan yaratıcının bu yaratımları, varlıktaki farklılıkların kaynağını oluşturmaktadır. İnsana dolayısıyla evrende var olan sabit kanunların kendisine yönelik yok ediciliği karşısında yardıma muhtaç bir halde iken ona rahmet eli uzanmıştır. Ve Bu rahmet eli, sonsuzluğa uzanan meyiller üzerinden rızıklanmak isteyen fakat sabit ve değişmez olmakla birlikte farklı farklı olan kanunlar karşısında zayıf ve güçsüz kalan insana yol göstermiştir. Bu açıdan Rahmet’i farklı farklı kanunlardan rızıklanmayı öğrenip isim ve sıfatları okuyarak birliğe ulaşmak isteyen insana yol gösterici olan vahiy ve vahye tabi olan akıl olarak tarif edebiliriz.

Gerçek şu ki insanın evrene gönderiliş amacı; esmanın çeşitliliği ile alakalı olarak farklı farklı yaratımları olan Allah’ın bu yaratımlarını fark edip okumak ve okudukça Yaradan’ını tanımak olduğu Kur’ân’ın ilk emri olan “Oku” emrinde ortaya çıkmaktadır. Yine Rahman suresinde Allah’ın evrendeki yasaları üzerinden isimlerini okutmaya başlaması pratiğini mizan ve denge üzerinden başlatması bize varlığın çift kutupluluk üzerinden ortaya çıkan farklılıkların hayata kaynaklık ettiğini hatırlatmaktadır. Açıkça görüldüğü üzere Rahman suresi insana evrendeki yasalarda kendini gösteren farklılıkların, ancak adalet ekseni üzerinden hayatı anlamlı ahenkli ve düzenli kılacağını söylemektedir. Nitekim ayet dengeyle mizanla ölçüyle ve tartıyla başlayıp evrendeki zıt kutuplu farklılıkların dayandığı Celal ismi ve İkrâm sahibi olma sıfatını zikrederek bitmektedir.

Kur’ân’a göre Allah tüm varlıkları yaratan ve onları bir düzen içerisinde koyandır. Bu anlamda O yarattıklarını seven, onları koruyan, besleyen ve rahmet edendir. Bununla birlikte Allah, aynı zamanda öldüren ve hesaba çekendir;

yargılayan ve cezalandırandır. Esmâ-i Hüsnâ olarak adlandırılan bütün bu ilahi isim ve sıfatlara dikkat edildiğinde bunların ilk bakışta birbiriyle karşıtlık ve tezat gibi görünen iki kategori oluşturdukları görülür. Aslında Allah'ın varlığı açısından bütün bu sıfatların birbirini tamamladığı ve ancak hepsi bir arada düşünüldüğü zaman her bir sıfatın gerçek anlamının ortaya çıktığı kesindir. Buna göre bir olan Allah'ı anlamak açısından ilahi sıfatlarda birlik mevcuttur. Böylelikle tevhid yalnızca teolojik anlamda değil kozmolojik ve antropolojik olarak da bir birlik ve bütünlüğe işaret eder. Bu açıdan Allah'ın yarattığı kâinatta çatışma, ayrılık ve kaosun değil, bir birliğin düzen ve ahengin var olduğunu bizlere haber vermektedir.³³⁰

Buraya kadar çizilen genel resme bakarak Kur'ân'ın toplumsal Farklılık özelindeki bakışını anlamak daha anlamlı olacaktır. Daha önce söz edildiği üzere, Evrendeki farklı farklı yasaların dayandığı isimler, evrenin bir parçası olan insanda fitrat üzerinden bir takım temayüllerin ortaya çıkmasını netice vermiştir. İnsan bu meyillerini tek başına tatmin edemeyeceğini aklederek İş bölümü ve uzmanlaşmayı netice verecek biçimde farklı farklı uğraşlar ve meslekler edinmiştir. Bu bir anlamda bir araya gelinerek meslek ve uğraşlardan elde ettiği menfaati, paylaşma yoluna gitmesi üzerine programlanmak gibi bir şeydir. Fıtri meylinin yanında insanın ırki biyolojik ve fiziki farklılıkları da bu iş, uğraş ve mesleklerdeki seçiminde kendisine yol gösterecektir. Fakat insan farklı farklı isimlerden tevhide çıkamadığı ve şirke düştüğü gibi farklı farklı uğraş ve meslekler edinip tanışma ve yardımlaşma eylemine çıkamamış ve çatışmaya mecbur kalmıştır. Çatışmanın fasid dairesinden insanı çıkartması beklenen insan aklı menfaati kendi grubuna özel kılma bağlamında kurnazlık ve hile yolunda kullanıldığından insanı ve insanın kendisini ait hissettiği toplumu karanlıkta bırakmıştır. Bu anlamda insan, bu karanlıklardan çıkması için ona yardım eli uzatacak Rabbine bir daha muhtaç kalmıştır.

³³⁰ Şinasi Gündüz, "Kur'ân Bağlamında Farklılıklar", *Milel ve Nihal*, (Ocak-Nisan 2007), Cilt:4 Sayı: 1, s. 44.

2.4.1. İş Bölümü ve Meslek Farklılıkları

Kur'ân'a bakıldığında sözünü ettiğimiz toplumsal farklılık ve farklılaşma olgusu nübüvvetin gerekliliği ile ilişkili bir şekilde ele alınmaktadır. Yani Kur'ân, toplumsal farklılık ve farklılaşma konusunu, peygamberliğin temel felsefesiyle yakından bağlantılı olarak, ilahi kanunların ve şariat biçimlerinin vahyediliş sebeplerini, kuşatan bir tarih felsefesinin içinde ele almaktadır. Bakara suresinde geçen *“Bütüün insanlık (başlangıçta) tek bir ümmet idi, (sonradan yoldan çıkıp parçalandı). Allah peygamberlerini müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdi. Onlarla birlikte hakikati ortaya koyan vahiy(ler) gönderdi ki, O insanlar arasında ihtilafa düştükleri konularda hakem olsun. Buna rağmen hakikatin apaçık belgeleri geldikten sonra, aralarındaki kıskançlık yüzünden O'nun mesajı hakkında ihtilafa düşenler bizzat bu vahyin gönderildiği insanlardı. İşte Allah iman edenleri kendi iradesiyle hakkında ihtilafa düştükleri konularda hidayet edip hakikate doğru yöneltti. Allah dileyen kimsenin doğru yola yönelmesini işte böyle diler. (Bakara 2/213)”*³³¹ ayeti insanlık tarihinin başlangıçtan günümüze kadar dinsiz bir toplumun bulunmadığını, toplumların ilahi vahye karşı gösterdikleri davranış şekillerine göre birbirlerinden farklılaştıklarını haber vermektedir. Kur'ân bu çerçeveden bakıldığında toplumsal farklılık ve farklılaşma olgusunun başlangıcını ilk insandan ve onun çevresinden başlatmaktadır.

Bu ayet için yapılan tefsirlere bakıldığında farklı görüşlere rastlamak mümkündür ve bu ayette iki konu üstü örtük şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Bu ilk ümmetle hangi dönemdeki hangi topluluk kastedilmiştir? Nitekim ümmet bir amaç uğruna birlikteliğini sağlamış ortak inanç ve değerlere sahip topluluk demektir.

Bu ilk topluluğun ortak inanç ve yaşayışları hak mı yoksa bâtil mi idi?

³³¹ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*.

Bazı müfessirler ayetin lafzından yola çıkarak ilk insan topluluğunun hak üzerinde değil, bâtil üzerinde olduğunu ileri sürmüşlerse de, tefsirlerde bu ilk topluluğun hak üzerinde olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.³³² Bu çerçevede yukarıdaki sorularla ilgili olarak ileri sürülen görüşlerin başlıcaları şöyledir:

1. İnsanlardan maksat Hz. Âdem ve onun çocukları, ümmetten maksat da onların inandığı hak dindir. Âdem aleyhisselâm doğru din üzerindedir. Sonradan nesillerinde çekişmeler, kıskançlık ve sapmalar baş gösterince Allah Teâlâ peygamberler gönderdi.³³³

2. Bu ümmet Hz. Âdem'le Hz. Nuh arasında yaşamış olan on nesildir. Bunların inanç ve yaşayışları düzgündü; sonradan sapmalar ve farklı inançlar ortaya çıkınca Allah peygamberler gönderdi.³³⁴ Bazı müfessirlere göre ise söz konusu ittifak Tufan'dan sonra gerçekleşmiştir. Çünkü, Nuh'un gemisine binenler hak üzere bulunan Salih kimselerdir. Daha sonra aralarında farklılaşmalar ve çatışmalar ortaya çıkmıştır.³³⁵

3. Ayette somut bir insan topluluğundan değil insanların fitratlarında, yaratılışlarının özünde bulunan hak dine, doğru inanç ve yaşayışa yatkınlıktan bahsedilmektedir. Buna göre insanlar yaratılıştan iyidirler; bir tek ümmet oluşturacak fitrat ve tabiata sahiptirler. Sapmalar ise dış sebeplerin etkisiyle sonradan ortaya çıkmakta olup bu sapmaları önlemek veya düzeltmek için peygamberler gönderilmiştir. Nitekim "Her doğan fitrat üzere doğar; daha sonra ana babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar" anlamındaki hadiste de bu gerçek ifade edilmiştir.³³⁶

³³² İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıçı vd., *Kur'ân Yolu; Türkçe Meal ve Tefsir*, C. 1, s. 222.

³³³ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, , *Camîu'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, C. 2, s. 334., Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, C. 2, s. 303., Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmet el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kur'ân*, C. 3, s. 30. Ayrıca bkz. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları,, İstanbul. 2008.

³³⁴ el-Kurtubî, a.g.e., s. 30. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, , *Camîu'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, C. 2, s. 334.

³³⁵ Fahrüddin er-Razî, *Tefsîr-i Kebîr/Mefatihü'l Gayb*, C. 5, s. 60.

³³⁶ Fahrüddin er-Razî, *Tefsîr-i Kebîr/Mefatihü'l Gayb*, C. 5, s. 61., Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 2, s. 127. Vehbe Zuhayli, *Tefsîru'l-Münîr*, Çev.: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy vd., Risale Yayınları,, İstanbul 2014,

4. Âyet genel insanlık tarihiyle değil, özel olarak Hz. Musa'dan sonraki Yahudilerle ilgilidir. Buna göre Yahudiler başlangıçta bir tek ümmet olarak Musa'ya inanıp onun izinden gidiyorlardı. Fakat sonradan kıskançlık ve isyankârlık duygularına kapılarak ihtilâfa düştüler; Allah da tekrar durumlarını düzeltmelerini sağlamak üzere peygamberler gönderdi.³³⁷

5. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kadı Abdülcebâr ise ayeti şu şekilde anlamıştır: İnsanlar temelde tek bir ümmet olarak, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını kabul etmek, Allah'a kulluk ve şükretmek; zulüm, yalancılık, cahillik vb. kötülüklerden kaçınmak gibi aklî gerçekleri ve doğruları kavrayıp benimsiyorlardı. Konumuz olan ayetin üslûbundan da peygamberler gönderilmesinden önceki insanların "akıldan istifade ile düzenlenmiş bir şeriat içinde buldukları" anlaşılmaktadır. Daha sonra ortaya çıkan çeşitli sebepler yüzünden insanlar arasında ihtilâflar doğmuş; bunun üzerine Allah Teâlâ onların bilgilerini ve inançlarını desteklemek üzere peygamberler göndermiştir.³³⁸

6. M. Reşîd Rızâ ise ayetteki ümmet kelimesini dinî bir terim olarak anlamama eğilimindedir. Ona göre Allah Teâlâ ilk İnsanları, biyolojik varlıklarını tek başlarına sürdüremeyecek derecede birbirine bağımlı olarak yarattı. Bu durumda onlar, bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarını ancak toplu olarak yaşayıp güçlerini birleştirerek karşılayabilirlerdi. Bu sebeple insanlar başlangıçta bir tek topluluk olarak yaşıyorlardı. Öte yandan insanların farklı görüşlere sahip olmaları ve farklı çıkarlar gözetmeleri, aralarında ihtilâflar doğmasına da yol açtı. Bu ihtilâfların ümmet arasındaki birliği bozmasını önlemek, ilişkileri hak ve adalet ölçülerine göre düzenlemek üzere peygamberler gönderildi. Peygamberler insanlara, belirlenmiş görevlere uymaları, haklarına razı olmaları halinde elde edecekleri dünya, ahiret hayır ve mutluluğunu müjdeliyor; akıbetlerini göz önüne almadan kısa zevklerine aldanmaları

C.3, s. 183,

³³⁷ Fahrüddin er-Razi, *a.g.e.*, s. 63.

³³⁸ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 5, s. 62.

halinde ümitlerinin boşa çıkacağını, işlerinin sonuçsuz kalacağını ve nihayet ahiret azabına çarptırılacaklarını bildirerek onları uyanıyorlardı.³³⁹

Reşit Rıza'nın düşüncesi bu konuda ilk değildir. Nitekim İbn Sina'ya göre insan zorunlu ihtiyaçlarını bir başkasının yardımı olmaksızın karşılayamaz. İnsan bir başkasının ihtiyacını karşılar, bir başkası da onun ihtiyacını karşılar. Örneğin toplumda bazı insanlar, buğday üretir, bazıları da ekmek yapar, bazıları da terzi yapar. Böylece bir araya geldiklerinde bütün ihtiyaçları karşılanmış olur, insanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. Şehir şartlarına göre şehirleşmede dirayetli davranmayıp hem cinsleriyle birlikte sadece topluluk oluşturmayla sınırlı kalan kimseler, insanî yetkinliklerinden yoksun kalırlar.³⁴⁰

Bu nedenle insanın varlığını devam ettirmesi toplum halinde yaşamasıyla mümkündür. Toplumsal ilişkilerin düzenli olabilmesi için yasaya ve adalete ihtiyaç vardır. Yasanın olabilmesi için bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır. Bu yasa koyucunun da insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya uymaları konusunda zorlayacak durumda olması gereklidir.³⁴¹

İbn Sina'ya göre, bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi bütünüyle toplumun kendisine bırakılırsa, o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Böylece ortak ahlaki ve hukuki normlarda bir anlaşma bulunamayacağı için kamu düzeni sürekli sarsılacak ve toplum kalıcı bir barışa ulaşamayacaktır. Bundan dolayı ilahi inayetle toplum içinde bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiştir. Çünkü ilahi inayet fert ve toplumun iyiliğini, kamu düzeninin gerçekleştirilmesini; kamu düzeni de nübüvveti gerekli kılmaktadır.³⁴²

³³⁹ Muhammed Reşid Rızâ, Tefsîru'l-Menâr. Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1999, C. 11, s. 225.

³⁴⁰ Ali Durusoy, "İbn Sina", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları., İstanbul 1999, C. 20, s. 329

³⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu 'ş-Şifa*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları., İstanbul 2005, s. 169

³⁴² İbn Sînâ, a.g.e., s. 191.

Benzer bir şekilde Farabi, İbn Rüşd, İbn Haldun ve Ebu Mansur El-Maturidi, Gazali ve Fahrudin er-Razi'ye göre de toplumsal yaşam kaçınılmaz sonuç olarak ortaya çıkmaktadır ve kendi düşüncelerinde görülen ince ayrımlar olmakla birlikte sözü edilen filozof ve kelimciler toplumsal yaşamın da peygamberlik müessesesini gerektirdiğini söylemektedirler.³⁴³

Sonuç olarak ümmetin hangi ümmet olduğu noktasında görülen görüş ayrılığına bakılmaksızın genel anlamda şöyle denilebilir; Adem'in çocukları ilkin ihtiyaçlarını karşılamak adına fitratlarının sesini dinleyerek meylettikleri belli uğraşlarda uzmanlaşmış olabilirler daha sonraları ise bu uzmanlaşma onları bir dayanışmadan çok çatışmaya sevk etmiştir. Bir anlamda uzmanlaşmak fikri üzerinden gruplar kendilerini ayrıcalıklı görme eğiliminde bulunmaları ile farklı uzmanlıkları olan gruplar, başka grupları kendi hükümlerine ve egemenlikleri altına almak istemiş olabilirler, dolayısıyla bu zulüm fiilinin Doğuşu olmuştur. Nitekim Kur'an'da Adem'in çocuklarının kendi uğraş alanlarının ürünü olarak sunmuş oldukları kurbandan dolayı bu kurbanın kabul edilip edilmemesi üzerinden çatışma ortaya çıktığından bahsedilir.³⁴⁴

Bununla beraber zulüm fiili, faillerinin fitratlarını bozmakla birlikte fitratları sağlam olanların, fitratlarını zulüm işleyerek bozmuş olanlara karşı nasıl davranmaları gerektiği noktasında akla, ruha, kalbe ve vicdana yani fitrata hitab edecek hukuki prensiplere ihtiyaç duymuşlardır denilebilir. Bu ihtiyaç ta peygamberlik müessesinin varlığına sebep teşkil etmiştir. Peygamberle inen kitabın yol göstericiliği, zamanla bir takım menfaatlere kapı aralamasıyla beraber bu menfaatleri yine fitrat çizgisinden saparak kendi gruplarına özel kılmak isteyen bir takım sınıflar oluşmuştur. Menfaatini merkeze alarak sınıf bilinci oluşturan bu

³⁴³ Bkz. Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005., Mehmet Vural, "Meşşai Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytul Hikme Dergisi*, (Haziran 2013), C. 3, No. 1., Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998., Kemal Bahçe, "İmam Gazali ve Nübüvvet Anlayışı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2008.

³⁴⁴ Bkz. İzzet Derveze, "Maide Suresi 27. Ayetin Tefsiri" *et-Tefsiru'l Hadis Nuzül Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, Çev: Ahmet Çelen, Mehmet Çelen vd., Düşün Yayınları, İstanbul 2014.

sınıflar bir daha çatışmanın ana kaynağı olmuşlardır. Anlaşılan o ki Vahiyle ve Peygamberlerin bildirmesiyle topluluklar kevnî ayetlerle nasıl münasebet kurulacağını öğrenip doğadaki nimetleri kullanma bağlamında elde ettikleri menfaatleri sadece kendi grup ve sınıf menfaatine özel tutmakla başkalarını kendi hükümleri altına aldıkları gibi şer'î ayetleri de kendi dini grup menfaatlerinin meşruiyeti için kullanmışlardır. Fakat her dini grup kendi menfaatlerini kutsamakla beraber bu kutsallığa uyma mecrubiyeti ile başka başka grupları kendilerine tabi olmaya zorlamışlardır. Bu da çatışmaya bir daha kaynaklık etmiştir. Nihayetinde ihtilafı ve çatışmayı kaldırmak için inen vahiy bir daha çatışma kaynağı olmuştur. Nitekim “... *Daha önce kendilerine vahiy gönderilenler, başka değil yalnızca kıskançlıktan dolayı, kendilerine gerçeğin işareti geldiği halde farklı görüşlere saptılar...*”³⁴⁵ (Âl-i İmran, 2/19) ve “*Kendilerine hakikatin apaçık belgeleri geldikten sonra parçalanıp birbirlerine düşen kimseler gibi olmayın*” (Âl-i İmran, 2/105)³⁴⁶ ayetleri bu gerçeğe işaret etmektedir.

Dolayısıyla meyillerin iticiliğiyle ortaya çıkan uzmanlaşmanın getirisi olarak elde edilen çıkarların korunması bağlamında toplumlar birbirlerinden farklılaşmışlardır. Farklılaşmayla beraber ortaya çıkan çatışma olgusu da insanlık tarihinde ilk insanla başlayarak her zaman olagelen bir şey olmuştur. Bu anlamda toplumların doğada bulunan kaynaklardan elde ettikleri menfaat ve çıkarları kendilerine özel kılmamanın adı olan mülkiyet olgusuyla beraber kimlik ve değerler üzerinden ortaya çıkan toplumsal farklılaşma çatışma unsurunu doğurmuştur. Bu ihtilaf ve çatışma nübüvvet müessesine kaynaklık ettiği gibi Nübüvvet müessesesi dahi ehil olmayanların ellerinde toplumsal farklılaşma ve çatışmaya kaynaklık etmiştir denilebilir. Çünkü her şeyi kendine özel kılmak isteyen toplumlar din gibi değerleri de kendilerine özel kılmak isteyeceklerdir.

³⁴⁵ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*.

³⁴⁶ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*.

Sosyoloji'nin toplumsal çatışmaya kaynaklık eden faktörlere dair kabülleri ile yukarıda sözüne ettiğimiz ayetin tefsirlerde yapılan yorumlarla ve islam filozoflarının nübüvvet müessesine yönelik felsefeleri arasında bir paralelliğe rastlamak mümkündür. Sosyolojinin toplumsal çatışmaya yönelik ön kabülleri şöyle sıralanabilir: (1) Bütün insanlar elde etmek için çaba sarf ettikleri *temel çıkarılara* sahiptir. (2) Sadece az bulunur ve eşit paylaşılmamış olan, aynı zamanda, zorlayıcı ve toplumsal münasebetlerin temeli olan gücün varlığı yadsınamaz. (3) *Değerler ve düşünceler* toplumun genelinin kimlik ve hedeflerini tayin eden araçlar olmaktan ziyade, *farklı toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları silahlardır*.³⁴⁷

İnsanların farklı meşreb ve temayüllerin ortaya çıkardığı farklılaşmaları Kur'ân yalanlamadığı gibi bilakis buna çözümler sunarak, bu durumun çatışmaya dönüştürülmemesi gerektiğini emreder.³⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın farklılaşmalar neticesinde ortaya çıkan işbölümü ve uzmanlaşmayı meşru gördüğü ve anlamlandırdığı en önemli ayetlerden biri Zuhruf, 32. ayettir. Bu ayette şöyle demektedir. “*Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik ve birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların toplayıp yığdıklarından daha hayırlıdır*”³⁴⁹ ayeti mesleki farklılıkların hikmetinin insanların “birbirlerine iş gördürmeleri için” olduğunu bildirir. Zemahşeri ayetteki “birbirlerine iş gördürmeleri için” ifadesini, “insanların birbirlerinden faydalanmaları için” diye tefsir ederken şunları da ilave eder: “Onları eşit yapmadık ki, birbirlerinin işlerinde çalışsınlar, birbirlerine hizmet etsinler; böylece beraber yaşasınlar, menfaatlerine ulaşsınlar... Şayet onları kendi hallerine bıraksaydık, helak olurlardı”.³⁵⁰ Razi de, “şayet insanlar

³⁴⁷ Halil Aydınalp, “Din, Toplumsal Sorunlar ve Şiddet” *Din Sosyolojisi*, Derleyen: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Grafiker Yayınları,, Ankara, 2012, s. 766.

³⁴⁸ Özcan Güngör, “Kur'ân'da Sosyal Bütünleşme”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 40, No: 3, Ankara, 2004, s. 35.

³⁴⁹ Muhammed Hamdi Yazır, Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali..

³⁵⁰ Ömer el-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, C. 3, s. 418.

böyle derece derece çeşitli mesleklere ayrılmasaydı, kimse bir başkasının işinde çalışmayacak ve âlemin nizamı bozulacaktı” der.³⁵¹

Allah insanları malca, kuvvetçe, kabiliyetçe, akılca birbirinden farklı yaratmıştır. Kimini güçlü, kimini zayıf, kimini zengin, kimini yoksul, kimini daha akıllı, kimini belli bir yönde daha kabiliyetli yaratmıştır ki insanlar birbirine muhtaç olup biri birine iş görsünler. Eğer insanlar arasında hiçbir fark olmayıp hepsi her bakımdan eşit, aynı derecede güçlü, aynı derecede akıllı, aynı derecede zengin olsaydı, artık kimse kimseye muhtaç olmaz ve ihtiyacı olmayınca da kimse kimseye iş görmez, ekonomi gelişmez, toplumda ilerleme olmazdı.³⁵²Fakat bilinmesi gerekir Allah belirtildiği gibi insanları tüm farklı yaradılışlara rağmen, ahiret hayatını kazanma imkanı açısından eşit yaratmıştır.

*“Baksana, biz onların kimini kiminden nasıl üstün kıldık. Elbette ahiret, dereceler bakımından daha büyüktür, üstün kılmak bakımından da daha büyüktür”*³⁵³ (İsrâ, 17/21.) ayetinde de mesleki farklılıklara dikkat çekilmiş, fakat ayetin sonunda *“Elbette ahiret, dereceler bakımından daha büyüktür, üstün kılmak bakımından da daha büyüktür”* buyrulurken ahiret menfaatleri dereceleri bakımından üstün olanların üstünlüklerinin daha büyük, daha yüce olduğu bildirilmiştir. Bu, ahiret için çalışanların, bu dünyada da, dünya hayatını isteyenlerden daha üstün bir seviyede olduklarını göstermektedir. Fakat bu üstünlük, dünyevi şeyler (iyi yemek, iyi giyecek, saray gibi evler, taşıtlar.... vs.) gibi zenginlik göstergesi şeyler bakımından daha iyi bir derecede olmak demek değildir. Onlar, zalimlerin ve zenginlerin sahip olmadığı gerçek şeref, sevgi ve iyi niyeti yaşarlar. Çünkü ahiret için çalışanlar bu dünyada ne kazanırlarsa şerefli ve doğru bir şekilde kazanırlar, oysa sadece dünya için çalışanlar haksız yollardan servet biriktirirler. Sonra ahiret için çalışanlar kazandıklarını doğru ve iyi yollara harcarlar, başkalarına karşı yükümlü oldukları görevleri yerine getirirler. Onlar paralarını Allah yolunda, Allah'ın rızasını kazanmak

³⁵¹ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 19, s. 521.

³⁵² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, C. 8, s. 250.

³⁵³ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*.

için fakir ve muhtaçlara harcarlar. Bunların aksine dünyaya tapanlar, servetlerini lüks tüketime, günah amellerine, fesada ve diğer kötülükleri yaymaya harcarlar. Bu, ilk bahsettiklerimizi Allah'a ibadetin ve her yönden temiz ve saf olmanın timsalleri haline getirir ve onları dünyaya tapanlardan o denli açık bir şekilde ayırır ki diğerlerinden daha yüksek seviyede oldukları hemen anlaşılır. Bunlar açıkça gösterir ki, ahiret için çalışanların dereceleri öte dünyada daha yüksek olacaktır ve onlar dünyaya tapanlardan çok daha üstün bir konumda olacaklardır.³⁵⁴

Farklı kılınışın diğer bir hikmeti de “*Size verdiği şeylerde, sizi imtihan etmek için (Allah), kiminizi derecelerle, kiminizin üstüne çıkardı*”³⁵⁵ (En’âm, 7/165) ayetinin açıkladığı gibi imtihandır. Bu imtihanın sonucunda nice yükseklerdekiiler aşağı düşebilir ve nice aşağıdakiler yükseğe çıkabilir. Bunun için üst derecede bulunanların tehlikeleri daha çok, sorumlulukları daha ağırdır. O halde dünyada mevki ve mertebe yüksekliğine aldanmamalı, hakkıyla çalışmalıdır. Çünkü yüksekten düşmenin acısı daha büyük, küçükten büyümenin zevki daha yüksektir.³⁵⁶

2.4.2. Servet Ve Statü (Ekonomik) Farklılıkları

İş bölümü farklılıkları akla ekonomik düzeyde gelir ve servet farklılıklarını getirmektedir. Kur’ân’da söz konusu farklılıkların da ele alındığını görmekteyiz. Kur’ân’ın ekonomik farklılıklara bakışını ele alırken ilk önce onun mülkiyet anlayışından bahsetmek gerekmektedir. Kur’ân bazı naslarında mülkiyeti Allah’a,³⁵⁷ bazılarında topluma,³⁵⁸ bir kısmında da bireye³⁵⁹ isnad etmektedir. Fakat hemen şunu belirtelim ki mülkiyetin gerçek sahibi ve maliki, kainatı ve onun içerisindeki bütün

³⁵⁴ Ebu’l-A’la Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’ân*, Çev: Muhammed Han Kayani, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, C. 3, s. 101.

³⁵⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

³⁵⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hakdini Kur’ân Dili*, C. 3, s. 2116.

³⁵⁷ En’âm, 6/12; A’râf, 7/128.

³⁵⁸ A’râf, 7/100, 137; Enbiyâ, 21/105; Ahzâb, 33/27.

³⁵⁹ Bakara, 2/264; En’âm, 6/152; Kehf, 18/32-43; Meryem, 19/77; Kalem, 68/10-14; Hakka, 69/28; Nûh, 71/21; Müddessir, 74/12-13; Leyl, 92/1-21; Hümeze, 104/1-3.

varlıkları yaratan Allah'tır.³⁶⁰ İnsanı da yaratan Allah çevresini kuşatan sayısız nimetleri de onun istifadesine sunmuştur. İnsan esasen muhtaç olduğu bu nimetleri sahibinin koymuş olduğu kurallar çerçevesinde istediği gibi kullanabilir. İşte mülkiyet denilen şey, bu mülk edinmeden doğan ilişkiden ibarettir.³⁶¹

Her şeyden önce Kur'ân'ın "fıtrat"ı muhatap aldığını düşünür, mülk edinmenin de hem fitri bir ihtiyaç, hem de fitri bir arzu olduğunu göz önünde bulundurursak,³⁶² bunun yanında "*Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağlamal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı...*"³⁶³ (Âl-i İmrân, 3/14) ayetini hesaba katarsak, mantıki olarak İslam'da mülk edinmenin varlığına hükmedebiliriz.

Kur'ân insanların maddede eşit olduğunu kabul etmez. Bu farklılaşmayı şekillendiren Allah'tır ve insanlara onun verdiği rızka şükretmeleri,³⁶⁴ eğer ihtiyaçları varsa çalışmaları ve çalışmanın karşılığını da Allah'tan istemeleri önerilir.³⁶⁵ İmtiyazlara kesin bir şekilde karşı çıkan İslam kabiliyet derecelenmesini ve iktisadi farklılaşmayı tabii kabul³⁶⁶ edip bunu işbölümünün, içtimai hareketliliğin ve iktisadi faaliyetlerin canlılığının temeli sayar.³⁶⁷ Servet, gelir, kabiliyet ve güç farklılaşması bir üstünlük sebebi olmamakla birlikte imtihan dünyasının aletleridir: "*Size verdiği şeylerde, sizi imtihan etmek için (Allah), kiminizi derecelerle, kiminizin üstüne çıkardı*"³⁶⁸ (En'âm, 6/165)

Kur'ân, ekonomik farklılaşmayı tabii kabul ederken, fakirlik denizi içinde birkaç kişinin adalar teşkil ettiği bir beşer cemiyetine müsaade etmez.³⁶⁹ Dolayısıyla

³⁶⁰ Bakara, 2/29; En'âm, 6/102; Lokmân, 31/20.

³⁶¹ Muhsin Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Yayınları, İstanbul 2006, s. 95.

³⁶² Faruk Beşer, *İslam'da Zenginlik ve Fakirlik Kavramları*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 11.

³⁶³ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

³⁶⁴ Nahl, 16/114.

³⁶⁵ Cum'a, 62/10-11; Sebe, 34/15.

³⁶⁶ Nahl, 16/71.

³⁶⁷ Zuhuruf, 43/32

³⁶⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

³⁶⁹ Fazlur Rahman, *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, Çev: Yusuf Ziya Kavakçı, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1976, s. 10.

Kur'ân genellikle zengin olanların fakire yardım etmeleri gerektiğinin işlendiği ayetlerde yoksulluk olgusuna bir gerçeklik olarak yaklaşılır ve toplumsal eşitsizliğin adaletsizlik olarak yansımaması için toplumdan yoksulların kollanıp korunması ve gözetilmesi istenir. Kur'ân'ın mal, servet, zenginlik, yoksulluk, sadaka, zekât ve infakla ilgili ayetlerine bakıldığında, İslam dininde yoksulların durumunu düzeltmenin ve sosyal adaleti sağlamanın topluma farz olduğu anlaşılır. Denilebilir ki zenginlik de yoksulluk da bir sosyal gerçekliktir. Ama İslam zenginlik ve yoksulluğun toplumda üstün olmanın ölçütü olmasına ve dengesizliklerin, mutsuzlukların oluşmasına yol açmasına izin verilmemesi ilkesi ile hareket edilmesini ister.³⁷⁰

Bakıldığında gelir dağılımı ve statü farklılıklarından doğacak problemleri aşma bağlamında, haram-helal dengesinin gözetilmesi, iyiliğe çağırma, kötülükten sakındırma gibi ahlaki temeller üzerine inşa edilmiş bir sosyal adaletin sağlanması gerekliliği Gemi Hadisinde veciz bir şekilde ifade edilmiştir: *“Allah’ın emirlerine uyanlar ile uymayanların durumu, bir gemi için kura çekenlere benzer. Bir bölümü geminin üst kısmına bir bölümü de alt kısmına düşmüştür. Alt kısmında kalanlar, su ihtiyacı olduğu zaman üst güverteye çıkıp su ihtiyacını gidermektedirler. Onlar şöyle derler: “Bizim bölümden bir delik delelim de üsttekilere eziyet etmeyelim.” Eğer üsttekiler onlara ilişmez de serbest bırakırsa hepsi helak olur. Ellerinden tutup engel olurlarsa onlar da kurtulur, kendileri de.”*³⁷¹ Burada alt ve üst güverte; ekonomik anlamda statü ve servet eşitsizliğinin sembolik dilde anlatımı olabilir. Üst kata çıkılıp da içilmek istenen su ise; işçi-işveren, amir-memur devlet-reaya denklemi içinde ortaya çıkan geçim sıkıntısıdır. Genel anlamda zengin-fakir de olabilir. Eğer geçim derdi bir toplumda emek vermeden, haram-helal gözetmeden haksız kazanç sağlamaya tevessül eden fakir ve hırslı bir sınıfa ortaya çıkartıyorsa ve bu sınıfa da kimse dur demiyorsa, bu toplum çökmeye ve helak olmaya mahkûmdur. Böyle bir

³⁷⁰ Ejder Okumuş, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrulaştırımı” *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Derleyen: Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 168.

³⁷¹ Buharî, *Şerike*, 6/2493, Tirmizi, *Fiten*, 12/2173.

sınıfın doğmasına sebep olan da zengin ve konforuna düşkün üst sınıfın, işi ehline vermeme adam kayırma, parayı dolaşıma sokmadan para kazanma yöntemini (faiz) yaygınlaştırarak istihdam olanaklarını tıkama gibi ihmalkârlıkları ve tedbirsizlikleridir. Bu doğrultuda bakıldığında “*gemi hadisi*” “*Size verdiği şeylerde, sizi imtihan etmek için (Allah), kiminizi derecelerle, kiminizin üstüne çıkardı*”³⁷² (Zuhruf, 43/32) ayetinin tefsiri mahiyetindedir.

Mevdûdî bu ayette üç gerçeğin ortaya konduğunu söyler:³⁷³

1) Kâinattaki herşey Allah'a aittir; tüm insanlar da Allah'ın pek çok şeyini kendilerine emanet etmesi ve bunları kullanacak güç ve yetenek vermesi anlamında yeryüzünde O'nun halifeleridir.

2) Emanetlerle ilgili olarak Allah halifelerine farklı mertebeler vermiş ve bazılarını ise başkalarından daha iyi çalışabilme kapasitesiyle donatmıştır. Buna paralel olarak, O'nun insanlara verdiği güç ve yeteneklerde de farklılık vardır; O güç ve yetenek yönünden bazılarını bazılarından daha da üstün kılmıştır.

3) Son olarak, Allah dünya hayatının yalnızca bir denemeden ve yukarıda sözünü ettiğimiz insana emanet edilen tüm şeylerin güç ve yeteneklerini ise insanın denenme araçlarından ibaret olduğunu açıkça belirtmektedir. Tek tek her insanın emanete nasıl davrandığı, emanet çerçevesinde bu şeylerden ne ölçüde yararlanabildiği, güç ve yeteneklerini nasıl kullandığı, eksiksiz olarak kaydedilmektedir. Bu deneme, kişinin ahiretteki mertebesini belirleyecektir.

Kur'ân'daki bazı ayetlerde (Fatır; 35/15, Muhammed; 47/38) insanların Allah karşısında fakir olduklarının ifade edilirken de kastedilen önemli hususlardan biri, zenginlerin zengin olduklarından dolayı şımarmamalarını bencil olmamalarını fakirlere karşı üstünlük taslamamalarını, onları hor ve hakir görmemelerini; zira Allah karşısında zenginlerin de fakir olduğunu anlatmaktadır.³⁷⁴

³⁷² Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

³⁷³ Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân*, C. 1, s. 680.

³⁷⁴ Ejder Okumuş, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrulaştırımı”, s. 171.

Aslında fakirliğin, söz konusu ayetlerde sadece maddi unsurlar bağlamında değil insanın toplumsal boyutuna işaret edecek şekilde çok daha kapsamlı ve kuşatıcı bir açıdan ele alındığı bilinmelidir. İnsan varoluşsal açıdan Allah'a karşı fakirdir. Denilebilir ki insanı yaşamsal açıdan, evrendeki yasalar vasıtasıyla varlığına yönelik kuşatıcı tehditlere maruz kalmaktadır. Bu tehditleri savmak noktasında da acizdir. Aynı zamanda bu aciziyeti aşma girişiminde bulunurken toplumsallaşır. Fakat toplumlar, bu yasalarla kurmaları gereken ilişki noktasında yasa koyucunun yol göstericiliğine uydukları takdirde aynı yasalar sayesinde varoluşsal açıdan evrenden istifade edebilme fırsatını yakalayabilir. *Fakirlik; Arapça bir kelime olarak delmek, kazmak ve kırmak gibi anlamlara gelen "fakr" kökünden türetilmiş bir sıfat olup omurgası kırılmış kimse demektir.*³⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında evrendeki yasalara bağımlı olarak yaşayan insanın, bu yasalara karşı konumunu belirlemede yaşayacağı en ufak hata aynı yasalar tarafından omurgasının kırılması sonucunu verecektir. Bir anlamda toplumsallaşmanın rengini ve niteliğini belirleyen bu yasalara karşı verilen varoluşsal mücadele şeklidir. Bazen bu mücadele şeklinden kaynaklı olarak Allah söz konusu yasalarla ya bir toplumu helak eder ya da bir medeniyete mirasçı kılar. Dolayısıyla insana bu yasaların işleyiş prensibini ve sınırlarını anlatacak birine her zaman için ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaçla alakalı olarak Allah peygamberleri göndermiştir. Gönderdiği peygamberlere de uymayan toplumları helak ederken yine evrendeki yasalar üzerinden helak etmiştir. Nitekim Fatır suresinde geçen ayetler arası (3-4, 9-16)³⁷⁶ ilişki göz önüne alınırsa Kur'ân'ın bu olguya işaret ettiği görülmektedir:

Ey insanlar! Allah'ın üzerinizdeki nimetini anın. Allah'tan başka bir yaratıcı mı var? O size gökten ve yerden rızık verir. O'ndan başka ilâh yoktur. O halde (haktan) nasıl çevrilirsiniz? Eğer onlar seni yalanlıyorsa, senden önce birçok peygamberler de yalanlandılar. Bütün işler Allah'a döndürülür. (Fatır, 35/3-4)

³⁷⁵ Ejder Okumuş, *a.g.e.*, s. 167.

³⁷⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

Rüzgârları gönderip bir bulut kaldıran da Allah'tır. Derken biz o (bulutu) ölmüş bir beldeye sevk etmişizdir. Böylece yeryüzüne ölümünden sonra onunla hayat veririz. İşte o dirilme de böyledir. (Fâtır, 35/9)

Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır. O'na hoş kelimeler yükselir, onu da salih amel yükseltir. Kötülüklerle tuzak kuranlara gelince, onlara şiddetli bir azab vardır. Onların tuzakları hep darmadağın olur. (Fâtır, 35/10)

Hem Allah sizi bir topraktan, sonra bir damla sudan yarattı. Sonra sizi çiftler kıldı. O'nun bilgisi olmadan ne bir dişi hamile olur, ne Doğurur. Kendisine ömür verilenin de ömrünün uzatılması da, ömründen kısaltılması da mutlaka bir kitapta yazılıdır. Şüphe yok ki bu, Allah'a göre kolaydır. (Fâtır, 35/11)

Hem iki deniz eşit olmuyor. Şu tatlı, hararet keser, içerken (boğazdan) kayar; şu da tuzlu, yakar kavurur. Bununla beraber her birinden taze bir et yersiniz ve bir ziyet çıkarır, giyinirsiniz. Allah'ın lütfundan nasib arayasınız diye suyu yara yara giden gemileri de görürsün. Gerek ki şükredeceksiniz. (Fâtır, 35/12)

Geceyi gündüze sokuyor, gündüzü de geceye sokuyor. Güneşi ve ayı emrine amade etmiştir. Her biri belirlenmiş bir vakte, mukadder bir gayeye akıp gidiyor. İşte bu gördüklerinizi yapan Allah Rabbinizdir, mülk O'nundur. (Fâtır, 35/13)

O'ndan başka çağırdıklarınız ise, bir çekirdek zarını bile idare edemezler. Kendilerine dua ederseniz duanızı işitmezler. İşitseler bile size cevabını veremezler. Kıyamet günü de kendilerini Allah'a ortak koştüğünüzü inkâr ederler. Sana her şeyden haberdar olan (Allah) gibi bir haber veren olmaz. (Fâtır, 35/14)

Ey insanlar! Siz Allah'a karşı fakirsiniz. Allah ise zengin ve her hamde lâyıktır. (Fâtır,35/15) Eğer O dilerse sizi yok eder ve yerinize yeni bir halk getirir.³⁷⁷ (Fâtır, 35/16)

³⁷⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

Aynı zamanda yasaların bağlayıcılığı insanı Allah'a yakınlaştırmaktadır. Evrende bir kaya parçasının, varoluşuna tehdit olacak yasaların sayısı insanın varlığına tehdit olacak yasaların sayısından azdır. Hayat, en fazla yasaya bağımlı olan varlıkta mükemmelliğe erişmektedir. Daha açık ifade ile Allah'a en fazla muhtaç olan hayata en fazla mazhar olandır. İnsan bir kayadan daha fazla Allah'a muhtaç olduğundan kendi hayatı kayanın hayatından daha mükemmeldir. Kaya toz olup yellere karışmaması için sıcak-soğuk farklılığına çok fazla maruz kalmaması gerekmektedir. Fakat insanın ise varlığını devam ettirebilmesi için en azından her an nefes almaya ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç sonsuz ihtiyaçlar arasından sadece bir tanedir.

İhtiyaç skalası en geniş olanın bu skala üzerinden Allah'ı tanıma şansı daha yüksektir. Dolayısıyla yasaların baskısı ve eziciliği üzerinden ortaya çıkan ihtiyaç, yine bu yasalarla ilişki biçiminin belirlenmesi açısından insanı, Allah'a muhtaç kılmaktadır. Allah'ın kullarına yönelik bu muhtaçlığı murad etmesi insanın toplumsal hayatta bir iş tutup çalışması ve çalışarak paylaşması ile birlikte bu fiiller vasıtasıyla Rabbini tanıması ve birlemesidir. Bu ilişki biçimine de genel anlamda Kur'âni ifade ile “sa'y”³⁷⁸ ve “ubudiyet” yani “çalışarak kulluğu icra etmek”³⁷⁹ denmektedir. Çalışarak kulluğu icra etmenin diğer adı “denge ve adalettir”³⁸⁰ yapıldığında menfaat ve lütuf kapılarını açmaktadır. Lütufların en büyüğü de sonsuzluk yurdu cennettir. Bu zaviyeden bakıldığında “fakirlik övünç kaynağıdır”³⁸¹ hadisi ile “Çalışıp kazanan Allah'ın sevgili kuludur”³⁸² hadisleri birbiriyle uyum içinde görünmektedir.

Kur'ân'a bakıldığında da çalışmanın getirisi olarak meydana gelen zenginliğin ve refahın insana ve topluma yüklediği bir sorumluluk vardır: “Ey inananlar, Allâh'ın size helâl kıldığı güzel ve temiz şeyleri harâm etmeyin, sınırı

³⁷⁸ (Necm, 53/39)

³⁷⁹ (Bakara, 2/21-24)

³⁸⁰ (Rahman, 55/5-11)

³⁸¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Mısır, 1351, C. 2, s.87.

³⁸² Aclûnî, *a.g.e.*, C. 1, s. 349.

aşmayın. Çünkü Allâh, sınırı aşanları sevmez. Allah'ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yeyin ve kendisine iman etmiş olduğunuz Allah'tan korkun."³⁸³
(Maide, 5/87-88)

Söz konusu sorumluluklar bağlamında denilebilir ki, Kur'ân kul hakkı yiyen, yetimin hakkını gözetmeyen bir sömürenler sınıfı oluşmaması gerektiğini önemle vurgular. Farklılık "haram" denen ekonomik yapının üzerine oturursa bu sağlıklı bir farklılaşma olmaz. Tabii ki toplumdaki fertler arasında çalışmalarından, gayretlerinden kaynaklanan bir ekonomik farklılaşma olacaktır. Ama bu farklılaşma "haram" ekonomik faaliyetlere dayanırsa sağlıklı bir farklılaşma olmayacaktır. Dolayısıyla bu farklılık tefrikaya dönüşecektir. Yüce Allah Muhammed Suresinin 38. ayetinde fakirin hakkını gözetmek için infak etmeyen toplumlara çökertip yerine onlar gibi yapmayan toplumu getireceğini söylemektedir. Böylece çöküşe doğru giden farklılaşmanın bir dinamiği olarak dengesiz ekonomiyi göstermektedir. Çünkü fakir ile zengin arasındaki fark çok aşırı bir boyuta ulaşırsa, toplumu çürümeye doğru götüren olumsuz bir farklılaşma meydana gelecektir.

Kur'ân'ın genelde servet ve kazanca bakışı müsbettir. Ancak O sırf servet biriktirmenin gerisinden gelen ahlaki olumsuzluklarla ve dolayısıyla bencilce harcamayla savaşmıştır. Çünkü böyle bir ahlaki yanlışlıkla ortaya çıkan zengin, yalnızca malı biriktirmekle, maldan dolayı böbürlenerek övünmekte, malını toplumun diğer kesimlerine kendisi için üstünlük aracı yapması ve de gereksiz ve fazladan tüketimlerde bulunması tekelleşmeye yol açmakta, bazı insanların insani yeteneklerinin ortaya çıkmasına engel olmakta ve böylece toplumda büyük bir sosyal adaletsizlik ve dengesizliğe neden olmaktadır. Bu yüzden Kur'ân lüks ve israfa karşı çıkmaktadır. Böylece denilebilir ki Kur'ân, zenginliğe değil, zenginlerin mal ve servet biriktirerek aşırı oranda nimete boğulmalarına istikbar ve cimrilikleri nedeniyle de israfa bulunmamalarına, ekonomiyi tekellerine almalarına ve mallarının bir kısmının toplumun fakirlerine dağıtmamalarına doğal olarak arz ve

³⁸³ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

talep dengesini bozmalarına, aşırı üretim ve aşırı tüketim yapmalarına müsrif olmaları ve istedikleri gibi zevk ve sefa sürmelerine karşı çıkmaktadır. Kur'ân refahın tekelleşmesinden değil yaygınlaştırılmasından yanadır.³⁸⁴

Kur'ân'da zenginliğe olumsuz bakmak bir yana bilakis onu teşvik vardır. Çalışarak kazanma, ticaret yaparak, emekle, bileğinin gücüyle kazanmak, İslam dininin temel prensiplerindedir. Servet, mal, zenginlik, Kur'ân'da Allah'ın lütfu ve hayır kavramlarıyla ifadelendirilmektedir. Bununla ilgili olarak Kur'ân Cuma gününü tamamen boş geçirmek yerine namazın kılınması sonrasında lutfu ve hayra erişmek adına çalışmaya devam edilmesini öğütlemiştir.³⁸⁵

2.4.3. Dillerin Ve Renklerin Farklılığı

Kur'ân'da dil ile ilgili olarak zikri geçen “*Göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O'nun varlığını gösteren delillerdendir. Bilgi sahibi olanlar için (farklılığın değerini bilenler için) bunda ibretler vardır.*” (Rum 30/22)³⁸⁶ ayetinde görüldüğü üzere Allah yaratılıştan gelen farklılığı tevhid bilincine hizmet eden işaretler olarak göstermektedir. Bu bilincin pekişmesi için de Kur'ân bu ayette doğadaki farklı unsurların birliğe yani doğal yaşama hizmet etmesi gibi toplumlarda görülen farklılığın da yine toplumsal yaşama hizmet etmesi gerektiğini edebi bir üslup ile insanlara hatırlatmaktadır. Fakat bazen insan bu farklılıklardan birliğe çıkamamakta ve çatışma unsurunu ortaya çıkarmaktadır.

Bakıldığında her bir dil bir toplumun mikro düzeyde evreni algılamasının konuşma kabiliyetine yansımaları üzerinden şekillenmiştir. Dolayısıyla her bir dil, bir cüz konumundadır. Diğer dillerin anlaşılmasıyla fark edilecek bir bakış açısı bütünü anlamaya yardımcı olacaktır. Yani dillerde varlığı ifade edişlerin toplamı bizi bir

³⁸⁴ Ejder Okumuş, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrulaştırımı”, s. 170.

³⁸⁵ Ejder Okumuş, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrulaştırımı”, s. 171.

³⁸⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

hakikate çıkaracaktır. Fakat yine insanın varlığı idrak ve algısında mikro düzeyde kalmak noktasındaki ısrar ediciliği onu evrensel bir bakış açısına çıkaramamaktadır.

Fahrudin-i Razi tefsirinde bu ayete ilişkin fiziksel ve dilsel farklılıkların, toplumsal kimliğin oluşumunda ve bu kimlik üzerinden toplumsal bütünleşmenin sağlanması bağlamında farklı bir yorum getirmiştir. O Tefsir-i Kebirinde şöyle demektedir: *Lisanların farklı oluşuna gelince, meselâ Arab ırkına mensûb iki kimse, kardeşirler. Bunlar aynı lehçe ile konuştuklarında, biri diğerini tanır, öyle ki, bunların gözleri kapalı olsa ve birbirlerini görmeseler bile, yine her biri, "Bu falancanın..., bu da diğer falancanın sesidir" der. Ki bunda, çok yüce bir hikmet bulunur. Çünkü insan, düşman kendisine ulaşmazdan önce sakınabilmesi ve zaman geçirmeksizin dostuna yönelebilmesi için, hak sahibini, hak sahibi olmayandan, dostunu da düşmanından ayırt edip tanıyabilmesi için, şahısları birbirinden tefrik etmek zorundadır. Bu bazen, göz ile olur. İşte böylece Allah, insanların şekillerini farklı farklı yaratmıştır. Bazen da kulak ile olur; dolayısıyla da Cenâb-ı Hak, insanların seslerini farklı farklı yaratmıştır. Tutma, koklama ve tatma ise, düşmanı ve dostu tanıma hususunda bir şey ifade etmezler. Dolayısıyla, bunlarda bir temyiz ve ayırt etme söz konusu olamaz.*³⁸⁷

Benzer yorumlara farklı tefsirlerde görmek mümkündür. Mesela Zemahşeri'nin ve Tabatabai'nin tefsirlerinde şöyle bir yorum yapılmaktadır: Farklı dillere sahip olma, değişik etnik gruplara mensup toplulukların farklı dilleri konuşması, aynı dili konuşanlar arasında lehçe, şive ve ağız farklılıklarının bulunması şeklinde açıklanabileceği gibi, her bir ferдин ses, konuşma ve ifade özelliklerindeki farklılıklar biçiminde de anlaşılabilir. Aynı şekilde, her ferдин deri rengi, yüz hatları ve vücut biçimindeki farklılıklar, bir taraftan insanın kendine özgü hususiyetlerle "kendisi" olmasını sağlarken diğer taraftan da insanların birbirleriyle ayrı kişiler olarak ilişki kurmalarını mümkün kılar. Şayet bu farklılıklar bulunmasa ve insanlar tek tip olarak yaratılmış olsaydı dünyanın böyle beşeri ilişkilere sahne

³⁸⁷ Fahrudin er-Razi, Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb, C. 18, ss. 94-95.

olması mümkün olmaz, düzenin yerini kaos alırdı. Bunu daha iyi tasavvur edebilmek için, mesela, aynı kıyafeti giymiş iki ikiz kardeşi ayırt etmenin zorlukları ve böyle durumda üzerlerinde farklı kıyafet bulunmasının sağladığı kolaylık göz önüne getirilebilir.³⁸⁸

Dillerin kökeni ile ilgili olarak “Allah Adem’e tüm eşyaların isimlerini öğretti”³⁸⁹ (Bakara, 2/31) ayetini tefsir eden İslam alimleri dillerin kökeni ve farklılığı konusunu geniş bir şekilde ele almışlardır. Alimler bu konuda üç farklı görüş bildirmişlerdir: görüş bildirenlerden bir kısmı; Kur’ân nassının (Bakara, 2/31, Rum, 30/22 ve Rahman, 55/4) zahiri anlamlarıyla istidlal ederek, dilin Allah tarafından insana öğretildiğini, bunun da ya vahiy veya ses ve harfleri yaratmak ya da insanda dil öğrenebilme ve konuşabilme yetisi için “zorunlu bir bilgi yaratmak” suretiyle oluştuğunu savunmakla beraber, dilde beşeri katkıyı da inkar etmemektedirler. Bunlara göre Allah Adem’e dili öğrettikten sonra insanlar farklı diller ihdas etmiş olabilirler.³⁹⁰ Başka görüş beyan eden bir grup alim ise, yukarıda zikrolunan ayetleri “Allah, insanı dil icat etmeye kadir kıldı” şeklinde yorumlayarak, dilin, insan icadı olduğu anlamında ıstılahtı veya vad’i olduğunu savunmuşlardır.³⁹¹ Gazali ise, bu iki eğilimin, tezlerini ispatlayacak akli ve nakli kesin ve açık delillere sahip olmadıklarını ileri sürerek, bu konuda tevakkuf etmenin, görüş belirtmemenin daha doğru olacağını savunmuştur.³⁹²

Dillerin farklılığının Allah’ın (varlığına ve yaratıcılığına) bir işaret olduğunu bildiren Kur’ân, insanı yaratan Allah’ın, öncelikli olarak ona, düşünce ve taleplerini beyan etmeyi, açıklama yapmayı da öğrettiğini ifade eder: “Rahman, Kur’ân’ı

³⁸⁸ Ömer el-Zemahşeri, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl*, C. 3. s. 201, Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mîzân fi Tefsiri’l-Kur’ân-ı Kerîm*, C. 16, s.172.

³⁸⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

³⁹⁰ Abdurrahman Celâleddin Suyûtî, *el-Muzhir fi Ulûmi’l-Luğa ve Envaiha*, Dârü İhyai’l Kutubi’l-Arabiyye, Kahire, C. I s. 9-10; Ebu Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Matbaatü’l-Asîme, Kahire: C. 1, s. 28-32.

³⁹¹ Ebu’l-Feth Osman İbn Cinni, *el-Hasâis*, Dârü’l-Hudâ, Beyrut, C. 1, s. 40-42. Geniş bilgi için bk. Orhan Atalay, *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, s. 99.

³⁹² el-Gazâlî, *el-Mustasfa*, I/183-184, Aktaran: Orhan Atalay, *a.g.e.*, s. 99.

öğretti, insanı yarattı ve ona 'beyan'ı (konuşmayı) öğretti”³⁹³ (Rahman, 55/1-4). Bu ayette geçen ve insanın, kendi içindeki duygu ve düşüncelerin üstünü açmak (keşfetmek), iç alemdeki duygu, düşünce ve isteklerini ifade etmekle beraber, diğerinin açıklamalarını da anlamak şeklinde tefsir edilen ‘beyan’ kavramına; hayrın ve şerrin ilmi (Dahhak), hidayet ve dalalet yolu (İbn Cureyc), dünya ve ahiret bilgisi (Katade), bütün eşyanın isimleri ve bir çok farklı lisanla konuşmak gibi anlamlar yükleyen bazı tefsirciler yanında ilgili ayeti, “O kalemle öğretti, insana bilmediğini öğretti” (Alak, 96/3-4) ayetleri ile birlikte değerlendiren Razi de ayetin, dillerin bilgisinin tevkifi olduğuna, yani dillerle ilgili insan bilgisinin Allah’ın öğretmesi ile oluştuğuna muhtemel olduğunu ileri sürer.³⁹⁴

Gerçekten söz, sadece bazı harfleri ve sesleri kullanmak suretiyle, bir takım sesler meydana getirmek değildir. Aksine insan, Allah tarafından içsel bir ilham ile ağızdan çıkan ve harf olarak bilinen seslerden herhangi bir anlamı gösteren işaretler yapar. Böylece ses, nesne ve anlam arasında kurulan mucizevî bir ilişki ile muhatabın duygularının algılayamadığı şeyler duyumsanır hale gelir. İşte insanın medeni ve toplumsal varlığı, hayattaki ilerlemesi, gelişmesi ancak konuşma (kelam) olgusu ile mümkün olmuştur. Dolayısıyla anlama ve anlatma imkânına kavuşan insan, diğer canlılardan ayrılarak, hayatın donukluğunu ve katılığına da aşmıştır.³⁹⁵

Dillerin menşei ve türeyişi hakkında, farklı bir rivayeti Alusi’nin tefsirinde görmek mümkündür. Alusi’nin Vehb ibn Münebbih’ten aktardığı Vehb’in de Kitab-ı Mukaddes’ten alıntılıdığı “Babil Kulesi” olayı ile ilgili rivayete göre, Nuh (a.s)’ın çocukları olan Ham, Sam ve Yafesi’in çocuklarına ait dil sayısı şöyledir: Ham’ın çocuklarının onyedisi; Sam’ın çocuklarının ondokuz; Yafes’in çocuklarının otuzaltı

³⁹³ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

³⁹⁴ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 22, s. 421.

³⁹⁵ Mustafa el-Merağî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Babî, Mısır, 1373/1953, c. 27, s. 106; Tabatabai, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur’ân-ı Kerîm*, C. 19, s. 95; Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, Çev: Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı, Yayınları, Ankara 1990, s. 20-31

olmak üzere, toplam dil sayısı yetmiş ikidir. Celaleddin Suyuti ve Ebu Mansur el-Maturidi'den buna benzer bir görüş aktarmaktadır.³⁹⁶

Dillerin menşei hakkında öteden beri filozoflar tarafından çeşitli tezler ileri sürülmüş, yüzlerce çalışma yapılmıştır. Dilin kökü ve özü sorunu, varlığın kökü ve özü ile ilgili sorun kadar eskidir. Bu konuda ileri sürülen tezler şunlardır: Dili, insan aklının ürünü olarak ele alan rasyonalistler, dilin, doğanın seslerini taklitte doğduğunu ileri süren pozitivistler, dili, duyuların bir tür kendilerini açması olarak kabul eden empiristler, dilin, Allah tarafından insanlara hazır olarak verilmiş olduğunu kabul eden teolojik görüş ve dil, insanın doğasında bulunan bir şey olarak kabul eden Humbolt ve Wilhelm'in görüşleri gibi. Sosyal bilimlerin geliştiği 19. Ve 20. Yüzyıllarda insanın dile ilişkin merakı ve araştırmaları daha bir yoğunlaştı. Söz konusu çalışmalarda 20. Yüzyıl dil çalışmalarını belirleyen "tarihsel-karşılaştırmalı linguistik" yönteme kadar dillerin birbirlerinden türediği kabul ediliyordu. Çağımızdaki filolojik ve antropolojik çalışmalardan çıkarılan bilimsel gözlemlere göre, bugün birçok farklı dil vardır ve bu diller, fazlasıyla birbirlerinden farklılaşmış olmakla beraber, hepsi de en erken tek bir kök dilden türemişlerdir.³⁹⁷

Toplumların dilleri ve renkleri üzerinde Batı Felsefesinde çokça değerlendirmelere tartışmalara söylemlere rastlanılabilir. Heidegger'e göre Dil, insanî varoluş imkanını lütfeden bir donanım ve güçtür.³⁹⁸ Dil, varolan insani varoluşumuzu sadece pasif bir resim gibi resmetmez. Elbette, her kültür ve topluluğun yaşamı algılayışı onların kendi dillerinde gizlidir.³⁹⁹ Fakat, dilin asli işlevi, yalnızca bu yaşamı yansıtmak değildir. Belki de her topluluğa şekil veren onların kendi dilleridir. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eyleme varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu

³⁹⁶ Abdurrahman Celâleddin Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envaiha*, s. 27; Düccane Cündioğlu, *Anlam Buharlaşması ve Kur'ân*, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 137.

³⁹⁷ Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 19

³⁹⁸ Martin Heidegger'den Aktaran: Aliye Çınar, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *UÜİFD*, (2007), C. 16, No. 1, s. 196.

³⁹⁹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev: M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s.30

bu sayede değiştirmek m¼mk¼n olmaktadır. Bunun için olmalı ki, Kutsal Kitap'lı dinlerde Allah buyruğunu o toplumun kendi dilini yeniden inşa ederek inzal eder. Bu yeni bir toplumun inşa edilip d¼n¼řt¼r¼lmesi kastını kendi içinde barındırır.⁴⁰⁰

Dil, varlığın toplum ve k¼lt¼r aynasında bir daha var olmasıdır. Bundan hareketle denilebilir ki ayette renklerin farklılığın dillerin farklılığı ile beraber zikredilmesinde bu manaya işaret vardır. Allah'ın yarattığı her bir mahl¼k Allah'ın bir kelimesidir. Toplumların kendileri de Allah'ın farklı farklı kelimeleridir. Varlık kelimesinin toplum kelimesinde yeniden yaratımı toplumun dilleri ¼zerinden tezah¼r etmektedir. Kelamullah olan Kur'ân dahi bu anlamda Allah'ın kudret kelamı olan varlık silsilesinin yine kendi yaratımı olan dil kelimesinde bir daha yaratımıdır. Fakat bu varlığı yaratırken, ¼st¼nde tecelli eden kendi isimleri, yaratılmış olmadığı gibi, yarattığı kelimesi olan insan dilinin içinde tezah¼r eden kendi kelamı Kur'ân da yaratılmış değildir.

Açıkçası, dil, her an farklı bir tecellide olan Allah'ın farklı yaratımlarının fark edililişinin g¼stergesidir. Bir anlamda m¼řahede edilen yeni yaratımlar, dilde yeniden inşa edilmektedir. Bir de varlık nasıl ki varlığı yaratan Allah'ı b¼sb¼t¼n kuşatamaz sadece O'na işaret ediyorsa, bunun gibi de d¼ř¼ncenin kılıfı olan dil, varlığı tam anlamıyla kuşatamaz sadece ona işaret eder. Varlığın farklı unsurlarının farklı farklı bir araya gelişleri hayatın yaradılış amacını ortaya koyduğu gibi dildeki farklı farklı d¼ř¼ncelerin yine farklı şekilde dillendirilişi toplumsal hayatı canlı ve dinamik tutmaktadır. Ayrıca tevhid ilkesi ile bakılmadığında varlık silsilesindeki farklı ve çoklu unsurların anlamına erişmek m¼mk¼n olmadığı gibi, g¼n¼llerde de birlik olmaz ise farklı farklı dilleri konuşan toplulukların birbirlerini anlaması m¼mk¼n değildir.

Bu açıdan bakıldığında dil ve rengin yanı ırkın arasında bir bağdan bahsetmek m¼mk¼nd¼r. Nitekim ayette iki kavramın yan yana zikredilişi bu anlamda

⁴⁰⁰ Aliye ınar, "Modern Batı D¼ř¼ncesinde Dilin K¼keni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", s. 197.

manidardır. Toplumlar fiziksel çevreleriyle olan bağı en başta kendilerine bahşedilen biyolojik farklılıklar vesilesiyle kurarlar. Fiziksel çevrelerine uygun bir biyolojik yapının elbette dil aynasına yansması olmaktadır. Bu yanıyla dil en başta ve en temel biçimde insanın toplumsal ve kültürel kimliğini edindiği sadece insana özgü bir fenomendir.

Daha açık ifade etmek gerekirse dil, Doğuştan itibaren anne, baba veya aynı fiziki koşullarda yaşanan çevrede öğrenilmiş bir dil ise, o artık soy bağıyla ilgili bir fenomendir. Şu halde dil bağı, soy ve ırk bağına güçlendiren bir etken konumundadır. Zira birey ait olduğunu düşündüğü toplumun yüksek değerlerini kanıtladığı ölçüde konuştuğu dili, kendi öz varlığından bir cüz olarak görür.

Irkların farklılaşması sorunu da, diller gibi, öteden beri insanoğlunun merak ettiği konular arasındadır. Bu soruna tarih tek başına cevap veremiyor. Çünkü, büyük insan gruplarının ırksal farklılaşması olayı, yazılı talihten çok öncelerine rastlamaktadır. Modern bilim, bu farklılaşmayı daha ziyade biyolojik açıklamalarla izaha çalıştı. 17. ve 18. yüzyıllarda Batıda, insanın menşei hakkında ileri sürülen evrim teorisi, insanların farklı kökenlerden geldiğini ve tabii seçim neticesinde üstün ırkların yaşamayı hak ettiği tezi, ırkçılık ideolojisini Doğurmuştu. Irk kuramını etnoloji bilimi açısından inceleyen De Gobineau gibi ırkçı etnologlar, kanın belirleyici olduğuna inandıkları için, kanın değişmesiyle insan ruhunun da değişeceğini ileri sürerek, insan ırkını ıslâh projeleri geliştirmeye çalıştılar. Çünkü sadece yüksek ırkın sahip olanların yüksek kültür ve medeniyetler inşa edeceklerine dair, kendilerince, bilimsel hipotezlere sahiptiler. Bir ideoloji olarak, ırklar arasında eşitsizlik ilkesine dayanan ırkçılık, özellikle 19. yüzyılda Avrupa'da beslenmeye başladı. Bu akım sadece Avrupalı avam arasında değil, aynı zamanda, özellikle modern dönemle birlikte birçok felsefeci, bilim adamı, ünlü yazar ve devlet adamı tarafından da desteklendi. Fakat bunun, insanlık için bir felaket olacağını I. ve II. Dünya Savaşları, acı bir şekilde ispat edecekti. Öyle ise, ırkların çeşitliliği, Nazi nasyonalizminde olduğu gibi, ırkların eşitsizliği düşüncesinin, sözde, bilimsel bir

dayanağı haline getirilmemesi için, çeşitlilikle beraber eşitliğin de aynı derecede vurgulanması kaçınılmazdır.⁴⁰¹

İnsanlık, ırkçılığın yıkıcılığını yakinen tecrübe etmesi ile ona pejoratif bir anlam ve çağrışım yükleyince, 20. yüzyılın sonlarında, ırkçılığın biraz yumuşatılmış ve bir anlamda giydirilmiş şekli olan etnik kimliğin önem kazandığı müşahade edilmektedir. Etnik (ethnic veya ethnical) sıfatının türetildiği “ethni” terimi, bir takım kültürel nitelikler açısından ortak bir insan grubunu, özellikle bir dil ve kültür cemaatini ifade eder ve daha ziyade, anatomik niteliklere atıfla bulunan ırk teriminden farklılaştırılmaya çalışılsa da, etnik grup kavramı yaygın kullanımında ırkî vasıfları da ihtiva etmektedir. Bundan dolayı etnisitenin, milliyetçi akımla başlayan, etnik lengüistik temelde tanımlanan “ulus” kavramı ve Wilson’un “self-determinasyon” projesi ile gerçekleştirilen “ulus-devlet” süreci ile tamamlanmak istenen programın, üst sınıfları alt sınıflar adına kavramlaştırdıkları ve “böl-yönet” amaçlı bir çaba olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak, gerek genetik, gerekse kültürel antropolojik çalışmalar ilerledikçe, etnosentrik yaklaşımlar yavaş yavaş geçerliliklerini yitirdiler. Çünkü bu çalışmalarda her kültürde insanî ve evrensel değer sistemlerine rastlanınca, entrosentrik anlayış, yerini kültürel izafiliğe bırakmaya başladı.⁴⁰²

Kur’ân’a bakıldığında biyolojik kökenli olsun kültürel kaynaklı olsun farklı toplumların kaynağını ve ilahi hikmet boyutunu bizlere anlatan bir diğer önemli ayet Hucurat 13. ayettir: “*Ey insanlar, doğrusu Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık, şüphesiz Allah katında en üstün olanınız ondan en çok sakınmanızdır.*”⁴⁰³ (Hucurat, 49/13)

Ayetteki “sizi milletler ve kabileler kıldık” açıklaması neleri anlatır?

⁴⁰¹ Ali Şeriatı, *Medeniyet ve Modernizm*, Çev: Ahmet Yüksek, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1993, s. 68-69; Frederico Mayor ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, Çev: Mehmet Küçük, TÜBİTAK Yayınları, 1997, Ankara, s. 128

⁴⁰² Nuri Bilgin, *Kollektif Kimlik*, Sistem Yayınları, İstanbul, 1995, s. 63-64.

⁴⁰³ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

Bu ayete göre insanları şu milletten şu kabileden, şu sülaleden kılan Allah'tır. Eğer –farz-ı muhal– bir ırkın diğerine üstünlüğü farz edilse; bun onda var eden o insan değil, Allah'tır. Bu açıdan insan bu durumla övünmek istiyorsa, kendini ve ırkını değil Allah'ı övmeli, bu nimeti ona isnat etmelidir. Kendi ihtiyar ve iradesi ile gerçekleşmeyen bu durumu kendisine dayandırması, kendisi yapmış gibi onunla övünmesi ve kendine mal etmesi mantiken yanlıştır. Ayrıca insanlar hangi ırktan olacaklarına, nerede ve ne zaman doğacaklarına kendileri karar veremezler. Bu yüzden insan Allah tarafından bu gibi şeylerden sorumlu tutulup hesaba çekilmeyeceği gibi, bu gibi şeyleri de kendisine isnat edemez. Dolayısıyla Allah insanları bu gibi şeylerden sorumlu tutmadığına göre, bizler, insanları bu gibi durumlardan dolayı hesaba çekemeyiz, suçlayamayız veya ödüllendiremeyiz. Allah'ın insanı filan ırktan, filan aileden ve filan zamanda, beyaz veya siyah yaratması bir kusur değildir. Sonuç olarak, bir ırkı üstün, diğerini değersiz görmek Allah'a iftira etmeye ve O'nu suçlamaya yol açar.⁴⁰⁴

Şu halde ayetin mesajını hatırlarsak; bir ırk veya soya mensubiyet açısından Allah tarafından gerçekleştirilen kabileler ve milletler şeklindeki inkısam ve bölünmeler; dövüşmek, didişmek, birine mensup olanın diğerine düşmanlığı ve tahkiri için değil “teârûf ve teavün” (tanışma ve yardımlaşma) içindir.

Teârûf lügat olarak “bir şeyin kokusunu almak” anlamına gelen; “areftü arfehu” cümlesinde olduğu gibi a-r-f kökünden türemiştir. Tefaül kalıbına göre *de*, “karşılıklı koklaşmak” gibi bir sözlük anlamı taşıyan kavram; *bir şeyin izi üzerinde derinlemesine tefekkür ve tedebbür etmek süreliyle, o şeyin hakikâtini idrâk etmek* şeklinde ıstılahî bir anlama sahiptir. İlim kavramından daha özel anlamlar içeren marifet ve irfân kelimeleri ile aynı kökü paylaşan “teârûf” kavramı şu halde, insanların, toplum olarak karşılıklı biçimde birbirlerini yakından tanıyarak yardım-

⁴⁰⁴ Murat Sarıcık, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Şeytandan Günümüze Irkçılık*, Nesil Yayınları, İstanbul 2013, s. 24.

laşmaları anlamına gelir ki, bunun karşıt anlamı; karşılıklı olarak birbirlerini inkâr etmek, yadırgamak, küçümsemek ve tanımamak anlamında tenâkürdür.⁴⁰⁵

Aslında burada söz konusu ayette bildirilen tanışma pratiğinin daha iyi anlaşılması için tearüf kelimesi ile Enfal suresi 46. Ayette geçen رِيحُكُمْ kelimesi ve “*İrkçılığı (muhacir-ensar ayrımcılığını) bırakın. Zira O kokuşmuştur (veya pis kokuludur)*”⁴⁰⁶ hadisinde kokuşmuşluk anlamını ifade etmek için kullanılan مُنْتِنَةٌ kelimesi arasında bir ilişkiden bahsetmek mümkündür.

Enfal suresi 46. Ayette şöyle buyrulmaktadır: *Allah'a ve Resulü'ne itaat edin. Ve birbirinizle didişmeyin. Sonra içinize korku düşer ve kuvvetiniz elden gider. Sabırlı olun, çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.* Bu ayette geçen رِيحُكُمْ kelimesi meallerde karşımıza gücünüz, kuvvetiniz, havanız, rüzgarınız gibi ifadelerle çevrildiği görülmektedir. Fakat Yusuf suresi 94. Ayette geçen رِيحٌ kelimesi koku ve esinti olarak çevrilmektedir.⁴⁰⁷ Aslında Enfal suresindeki رِيحُكُمْ kelimesini esinti olarak çevirmek mümkündür. Bundan hareketle diyebiliriz ki Allah her topluluğa kendisine özel bir rayiha ve hoş bir esinti vermektedir. Dolayısıyla bütün toplumlar birbirleriyle gözleri, kulakları ve dilleri üzerinden koklaşmaktalar yani Allah farklı toplumlar üzerinden evrene yaydığı farklı hikmet ve rahmet esintilerini tearüf fiili ile insanlara koklatmak istemektedir. Daha açık ifade ile Allah İnsanlardan Kur'ân'da sunulan bakış açısından hareketle birbirleriyle diyaloga geçip birbirlerini dinleyerek kendi eksiklerini görüp tamamlama noktasında koklaşmalarını istemektedir. Fakat topluluklar eğer ki birbirlerini çekiştirip birbirleriyle didinirlerse Allah onlara özel

⁴⁰⁵ Ragıb el-İsfehâni “Arefe Maddesi”, *Müfredat*, s. 496.

⁴⁰⁶ Muslim, *Kitabu'l-Birr*, 45/85,

⁴⁰⁷ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meal-i Kerimi*, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrırcı vd., *Kur'ân Yolu; Meal ve Tefsir*, Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meali*, Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*.

olarak halk ettiği esintiyi giderecek ve kendilerini sadece kokuşmuş halde bulacaklardır.

Kokuşmak aslında insana çürümeyi hatırlatmaktadır. Kabilecilik olgusu da taassub gereği statik, durağan ve içine kapalı bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'a göre temelini bu yapı üzerinden kurgulayan milletler yaşayan ölüler gibi kokmaya mahkûmdurlar. Söz konusu kokuşmuşluğun mahiyetini ve keyfiyetini, toplumların tearüf fiilini karşılıklı olarak icra etmeleri gerektiğini bizlere öğütleyen ayetten bir önceki ayet haber vermektedir. Milliyetçilik olgusu üzerinden varoluş biçimlerini belirleyen toplumlarda aslında zihin darlığından ve perdeli ufuktan dolayı gıybet ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hucurat 12. Ayette gıybeti kardeşinin ölü etini yemeye benzetmektedir. İçine kapanık ve kendilerini her şeyin merkezinde gören toplumların kokuşmuşluğu, gıybet vasıtasıyla kardeş eti yemenin ortaya çıkarttığı kokuşmuşluktur. Nitekim kendinden farklı gördüğu toplumlarla tearüf üzerinden kardeşlik bağları kuramayan toplumlar aynı soydan gelseler bile kendi içlerinde kardeşlik olgusunu yaşatamamaktalar. Çünkü varoluş biçimini başkalarını düşman görme ve her zaman çatışma halinde olma üzerinden belirleyen toplumlar bu durumu kendi içlerinde de yaşamak zorunda kalmaktadırlar.

Kabilecilik anlayışında toplumsal ego ön planda olduğunda dolayı büyüklenme ve bencillik toplumsal parçalanmaya sebebiyet verir. Bu bir anlamda kendi eliyle kendi sonunu hazırlamaktır. Dolayısıyla tarih içerisinde kabilecilik anlayışıyla başkalarını yutmakla beslenen ve büyüyen toplumlar bir müddet tarih sahnesinde kalsalar bile Allah başkalarını onlara musallat etme suretiyle onları tarihin çöplüğüne atar. Kur'ân ihtilaf ve tefrika ile bu kötü sonu getirecek her şeyden sakındırmıştır. Nitekim Hucurat suresinde olduğu gibi Kur'ân dedikodu, zan, yalan, alay ve nihayetinde ırkçılıktan mü'minleri sakındırmaktadır. Aynı zamanda bu sakındırmaları yaparken de yine İslam toplumlarına ideal bir davranış modeli de sunmaktadır. Bu model de tearüftür.

Hucurat 13. Ayetteki Tearüf'ün aslında marifet-i ilahiyeye dönük olduğu söylenebilir. Fussilet suresindeki ayette ilahi marifeti netice veren ayetlerin tezahür ettiği mecralar olarak afak ve enfüsten bahsedilir: *İnsanlara âfakta (dışsal alem) ve enfüste (içsel alem) âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?* Bu ayetten hareketle tearüfün geçtiği Hucurat 13. Ayeti ile dillerin ve renklerin farklılığının anlatıldığı Rum süresi 22. Ayeti arasında bir bağdan bahsedilebilir. Bu bağ veya ilişkiye yönelik Âlusî şöyle bir noktaya işaret etmektedir: Dillerin ve renklerin farklılığının, afakî ayetlerden olan göklerin ve yerin yaratılışından bahseden aynı ayetle beraber zikredilip, daha önce geçen ve insanların biyolojik yaratılışlarını anlatan enfüsi ayetler içinde zikredilmemesinin bir nedeni vardır. Çünkü diller ve renkler neticede milletler ve kabileleri ortaya çıkartır. Milletler ve kabileler ise sonuç itibariyle tıpkı yer, gök gibi afaki ayetler kategorisinde değerlendirilmelidir.

İçsel alemini bilenini yani nefsinin tanıyanın Rabbinin tanıyabilmesi gibi farklı toplumların birbirlerini tanımaları ve bilmelerinde de Rabbin tanınıp bilinmesi yolu vardır. Aslında Kur'ân, "teariif"ü, afakî ayetler üzerinden temellendirerek anlamlandırmakta ve meşrulaştırmaktadır. Yani yeryüzü ile gökyüzü arasındaki münasebeti anlayanın farklı toplumlar arasındaki münasebeti anlayamaması mümkün değildir. Tantavi böyle bir anlam dünyasından bakarak şöyle der: *"Ey insanlar! Sizden her bir topluluk, kuvvetli olanın zayıfı sevdiği, birinin diğerine karşı azgınlık etmediği birer yıldız olsun; en büyük millet, küçük kardeşleri için, güneşin diğer gezegenlere verdiği ışık ve ısı kaynağı olma görevini yapsın. Buna karşılık da onlardan bir şey beklemesin."*⁴⁰⁸ Bu yorumla Tantavi dünya üzerindeki toplumsal yaşamın kozmik düzenin yani afaki ayetlerin tamamlayıcı bir ögesi olduğunu söylemektedir, dolayısıyla kozmik düzende irili ufaklı birçok gezegenin uyum içinde oldukları gerçeği büyük-küçük, kuvvetli zayıf her millet için bir ibret vesilesi olmalıdır.

⁴⁰⁸ Tantavi el-Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerim*, Mısır, C. 22, s. 245.

Ayette geçen tanışma fiilinin hikmeti hakkında Razi'nin naklettiği görüşten de söz etmek gerekir. O tanışmanın hikmetini şöyle açıklar: *Cenâb-ı Hakk'ın, "birbirinizle tanışasınız diye,..” ifâdesi gizli bir kıyasa (kıyas-ı hafî) işaret olup, bunun açıklanması şöyledir: Cenâb-ı Hak sanki "Biz sizi, birbirinizle tanışasınız diye, cemiyetler ve kabileler halinde yarattık.. Sizler (nesebce), daha üstün olan bir kimseye daha yakın olduğunuzda, bununla övünüp böbürleniyorsunuz... Oysa Allah sizi, Rabbinizi bilesiniz diye yaratmıştır.. Şayet bütün varlıklar İçinde en şerefli varlık olan "Rabbinize yakın iken, bütün kâinatta övünmeye en layık sebebin bu yakınlık olduğunu bilmeniz gerekir" buyurmuştur.*⁴⁰⁹

Gerçekten de ayette geçen “toplumlar arası tearüf”ün sonrasında bedevilerden bahseden bir ayetin gelmesi “muarefenin” Cenab-ı Hakk’ı tanımının bir yolu olabileceğini destekler mahiyette bir anlama işaret etmektedir. Ayrıca “Acaba karşılıklı muarefe olmazsa ortaya nasıl bir toplum türü çıkabilir?” tarzında gizli bir soru sorulmuşçasına bir sonraki ayet bu soruya cevap vermektedir. Bedevilere hitaben Kur’ân, Hz Peygamber’e şöyle seslenmektedir: *Bedevîler (kabileler, aşiretler hâlinde inat ve şartlanmışlık üzerine cahilce yaşayanlar): "İman ettik" dediler. . . De ki: "İman etmediniz! Fakat 'müslüman olduk' deyin! Zira İman kalplerinize girip yerleşmemiştir! Eğer Allâh'a ve Rasûlüne itaat ederseniz (Allâh) çalışmalarınızdan hiçbir şey eksiltmez. . . Muhakkak ki Allâh Ğafûr'dur, Rahim'dir.* (Hucurat, 49/14).⁴¹⁰ Denilebilir ki bu ayette geçen bedevilik olgusunun önceki satırlarda değinilen kabilecilik ve kokuşmuşluk olgularıyla sıkı bir ilişkisi vardır.

Ayette geçen “siz iman etmediniz ancak İslam olduk deyin” ibaresi ufuk açısından bedevilerin dışsal, zahiri boyutlarda kaldıklarını ve sahip oldukları kulaktan dolma bilgileri içselleştirmedikleri gibi “karşılıklı muarefe”de kendini gösteren yüksek bilinç düzeyine de yükselmediklerini göstermektedir. Bedeviler “hayatlarını idame ettirme üzerine odaklanırken gerek tek tek insanlarla gerekse

⁴⁰⁹ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 20, ss. 221-236.

⁴¹⁰ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*.

diğer topluluklarla ilişkilerini hayat idamesinde yetecek kadar somutluklar üzerine kurmaktadır. Müslümanlıkla da ilişkileri ise, somut birkaç madde ile sınırlıdır. Bu bağlamda İslam onlar için hayatın idamesinde yeni egemen zihniyeti temsil etmektedir.⁴¹¹

Bedevileri tarif eden bir diğer ayette ise Allah onların iman etme bağlamında ufuklarının dar ve idraklerinin kısır olduğunu haber vermektedir, nitekim ayet şöyledir: *Bedevîler [okuma yazma bilmeyen, kültür ve medeniyetten uzak, baskın ve yağmacılıkla geçinen kavimler arasındaki ikiyüzlüler] hakkı tanımaktan kaçınma tavırlarında ve ikiyüzlü davranışlarında (yerleşik insanlardan) daha ısrarlıdırlar; ve Allah'ın, Elçisi'ne indirdiği öğretinin sınırlarını görmezden gelmek, [başkalarına göre] onlardan daha çok beklenen bir haldir. (Allah böyle diyorsa, bu böyledir) çünkü Allah her hükmünde ince-derin bir gerçeğe işaret eden mutlak ve sınırsız bilgi sahibidir.*⁴¹² (Tevbe, 9/97).

Bedevi toplumu, bir babadan geldiğine inanan insanların meydana getirdiği kabile esasına dayanmaktadır. Zira çetin çöl şartlarında hayatın devamı için kabile dayanışmasına fazlaca ihtiyaç vardır. Bununla birlikte bedevi, kabilesi dışında hiçbir otoriteye boyun eğmez, onun koyduğu kurallara uyar ve haklarını onun vasıtasıyla alırdı. Bu açıdan sözü edilen insanların bir araya gelmeleri, ikinci derecedeki ve lüks ihtiyaçlarından çok, temel ve zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşma amacına yöneliktir. Böylelikle bedeviler başkalarına karşı üstün geldiklerinde katılık ve kabalıklarıyla, mağlub olduklarında ise münafıklık ve iki yüzlülükleriyle, ayrıca göçebe hayatının zorunlu şartları haline gelen sebeplerin yol açtığı düşmanlığın ve hiçbir sınır tanımayan hayatları boyunca karakterlerinin değişmiş olmasıyla farklılaşmışlardır.⁴¹³

⁴¹¹ Mustafa Tekin, "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, (Mayıs 2009), No.3 s. 111.

⁴¹² Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*.

⁴¹³ Şahin Güven, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Bedevilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), C. 14. No. 2, s. 248-249.

Kur'ân-ı Kerim'de bedevilere dair önemli soyutlamalar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bedevilerin kıskançlıklarının diğerlerine göre daha ileri olduğunu dile getirmektedir. Bu da onların çıkarlar için çok rahatça sınırları asabileceklerine işaret etmektedir.⁴¹⁴ Fahrüddin Razi, bedevilerin bu inkârcılıkları ve Allah'ın sınırlarını rahatça aşmalarını içinde yetiştikleri tabii çevreyle birinci elden temas ve otorite kontrolünün zayıf olmasına bağlamaktadır. Razi'ye göre, bedeviler vahşilere benzemektedir. Kuru ve yakıcı havanın istila etmesi, onların daha fazla şaşırmasına, kibirlenmelerine, büyükenmelerine sebep olmaktadır. Öte yandan bedevilerin bir idare kontrolünden yoksunlukları; dolayısıyla istedikleri gibi yaşamaları onları fesatçı kılmaktadır.⁴¹⁵ Konuyla ilgili birçok yorumlar, durumu onların hayat şartlarına bağlamaktadır. Nitekim duygusal bir çıkarıcılığı onlar arasında hâkim kılan da bu hayat tarzıdır.⁴¹⁶ Anlaşılmaktadır ki bedeviler, oldukça pragmatisttirler. Onların pragmatizmi kulaktan dolma bilgilerle sınırları çizilen bir ahlakın maddi menfaatlerle askıya alınmasına uygun görünmektedir. Diğer yandan Kur'ân âyetleri ve yeni dinle ilgili bilgileri oldukça eksik olan bedevilerin hayat algılayışları da gündelik pratik yaşamdaki en asgari olanlarla sınırlıydı ve belki bu kadar bile yoktu. Felsefe, soyut düşünce, sanat gibi inceliklerden yoksunluklar ile şehir âdâbına dair mahrumiyetleri onların pratiklerinde kendisini göstermektedir.⁴¹⁷

Gerçek şu ki Bedevi ya da medeni şehirli ya da köylü fark etmez, ikiyüzlülüğün sınıfsal bir toplumu yoktur. Kur'ân aslında bedevilik ve medenilik kavramlarını yeniden inşa etmiştir. Bedevilerin geçim kaynakları tabiatta var olan zenginlikler olduğundan kendi geçim şekillerini hayvancılık, toplayıcılık ve nadir de olsa ziraatçilik tayin etmektedir. Bu durumda bedevilerin gündelik yaşamlarında fiziki gücün işlevsel olarak öne çıktığı dolayısıyla erkek çocuk sahibi olma isteğinin de bu işleve hizmet ettiği söylenebilir. Bu ilişki tarzından hareketle denilebilir ki bedevilik insana Cenab-ı Hakkı tanımak için verilen ve fitrat üzerinden ortaya

⁴¹⁴ Mustafa Tekin, "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım", s. 109.

⁴¹⁵ Fahrüddin Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, C. 12, s. 141

⁴¹⁶ Seyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, C. 7, s. 378-379.

⁴¹⁷ Mustafa Tekin, "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım", s. 109.

çıkması beklenen çok yönlü özelliklerinin aksine doğanın kaba tarafı üzerinden fazlaca meşguliyetten dolayı sadece hayvansal tarafın yani fiziksel gücün aşırı işletilmesiyle diğer yönlerini ortaya çıkartamayan topluluğa verilen addır. Nitekim “*Badiyede yaşayan kabalaşır, av peşinde koşan gaflete düşer*”⁴¹⁸ hadisi bunu özetlemektedir.

Akılsal ve duygusal açıdan çok yönlü donatılan insanın sadece fiziksel ve hayvani tarafını işletmesi onu temel ihtiyaçları karşılama noktasında bencil ve pragmatist yapacağından dolayı bedevilik sadece Hz Peygamber döneminde badiyede yaşayan bir halkın ismi olarak kalmamaktadır. Daha açık bir ifade ile Kur’ân’a göre toplumla ilişkisini fiziksel güç ve bu gücün sağladığı şahsi çıkarlar üzerinden belirleyen ve bunun ötesine geçemeyen tüm toplulukları adlandırmada, Bedevilik bütün zamanlar için geçerli bir kavramdır.

Ayrıca Kur’âna göre toplumların birbirini tanımaları ve tanışmaları onları en üst değer olan imana ve tevhide götürmesi bağlamında insanları medeni kılacağından dolayı kendi kültürlerini yücelten ve bu yüceltmede saplanıp kalan toplumlar muarefe yerine çatışacaklardır bu da onları bedevi yapacaktır. Günümüzde kendi kültürel değerlerini dayatarak sığılaşan başkasını tanımamakta ısrar eden ve bu anlamda sanki badiyede yaşarcasına zihinsel dünyada yalnız yaşayan topluluklar başka toplumları adeta avlarcasına sömürmektedir.

Bu açıdan bakıldığında modernizmin Kur’âna göre adı bedeviliktir. Ayrıca ayete göre İman ettik demeyin İslam olduk deyin diyen Kur’ân postmodernizm ile birlikte İslam toplumlarını tanımaya çalışıp onlarla humanizm, kültürel çoğulculuk gibi bazı noktalarda paydaş olma çabalarını da sanki bu çerçeveden değerlendirmektedir. Çünkü Batı’nın İslama yaklaşımı O’nu anlama çabasından öte nesneleştirici ve kategorize edici mahiyettedir. Aslında bazı Müslüman toplumlarda bazı İslami yaşantılara destek veren postmodernite ikiyüzlü bedevilerin adıdır.

⁴¹⁸ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları,, 2004, C. 16, s. 498.

2.4.4. Cinsiyet Farklılıkları

Toplumlardaki yaygın inanç ve düşüncelerden, tarihi arka plandan, geleneksel anlayış, yorum ve uygulamalardan hareketle, erkeğin asıl (birincil), kadının tâlî (ikincil) bir varlık olduğu, İslâmın statü bakımından erkeğe daha fazla değer vererek cinsiyet ayrımcılığı yaptığı ve bu durumu onayladığı konusunda kabullenişler ve ithamlar vardır.⁴¹⁹ Ancak bizzat dinin aslî kaynağından yola çıkılarak yapılacak ciddi bir inceleme, problemin doğrudan İslam'ın kendisiyle değil, geleneğin ve ataerkil zihniyetin etkisi altında yapılarak dinî bir muhtevaya bürünen yorumlardan, yanlış anlama ve uygulamalardan kaynaklandığını ortaya koyacaktır.⁴²⁰

Örneğin kadının uğursuzluğu meselesi İslam'ın kadına yönelik tutumunun ne yönde olduğunu göstermek için bazı mahfillerçe sık sık dillendirilir. Ayrıca İslam'ın kendi kaynaklarında açık olarak bu olguyu reddetmesine rağmen, Müslüman toplum içinde bu tutuma sahip olan bir kesimin bulunması söz konusu bakış açısının kaynağı olarak İslam'ın görülmesine sebebiyet vermektedir.

Kur'ân, yaratılış bağlamında ve cinsiyet konusunda kadını yoldan sapmanın, günaha girmenin ve cezaya çarptırılmanın nedeni olarak gören mitolojik unsurları, cinsiyet ayrımcılığını öne çıkaran Greko-Romen ve İsrailî anlayışları ve anlatım tarzlarını bertaraf edecek şekilde atıflarda bulunmaktadır:⁴²¹ “*Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da zevcini (eşini) yaratan ve ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar yaratan Rabbinizden sakının ...*” (Nisâ, 4/1)

Ayetin benzeri En'am 98. ve A'raf 189. ayette de geçmekte olup insanın erkek olsun dişi olsun aslının tek bir özden (nefs) yaratıldığına atıfta bulunmaktadır. Denilebilir ki 'nefs', Adem'in kendisinden yaratıldığı ilk organik bileşiğe (hücre) delalet eder. Kur'ân'da 'nefs' 16, nufûs 2 ve enfûs 153 yerde geçer. Hepsinde de anılan şeyin maddi ve manevi unsurlarıyla birlikte “kendisi, zatı, özü”

⁴¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ian Bruma ve Avishai Margalit, *Garbiyatçılık; Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev: Güven Turan, YKY Yayınları, İstanbul 2009, Ss. 101-112.

⁴²⁰ Talip Özdeş, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 23.

⁴²¹ Talip Özdeş, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, s. 74.

manasına gelir. “*Her can ölümü tadar*” (Âl-i İmran, 3/185) ayetinde olduğu gibi. İlgili ayetlerde Adem’in ismi sarıh bir şekilde zikredilmemiş, birinci ayette insanın kendisinden yaratıldığı aslî maddeye, ikici ayette ise cinsiyet olgusuna “erkekler ve kadınlar” şeklinde vurgu yapılmıştır. Nefs kavramında olduğu gibi ayette geçmekte olan “zevc” kavramında da cinsiyet kimliğine vurgu yapılmamaktadır. Kelime olarak müzekker (eril) olan bu kavram da Arapça’da hem erkek hem dişi için, çift yaratılan bütün varlıklar için ortak bir şekilde kullanılmaktadır. Kur’ân bu çift yaratılma olgusuna (zevc, ezvac) bir çok ayetlerde atıflarda bulunmakta olup çift yaratılan varlıklar, plan olarak aynı özün (cevherin) birbirini tamamlayıcı iki değişik yönünü oluştururlar. Ancak orada uyumsuzluk ve ontolojik olarak birbirine üstünlük değil, birbirini tamamlama ve birbirine denk olma vardır.⁴²²

İlgili ayetler etrafında gelişen açıklama ve yorumları dikkatle incelediğimizde, özellikle gelenekselliğin, kıssacılığın, rivayetçiliğin ve parçacı yöntemin ağırlık kazandığı dönemlerde Kutsal Kitap ve mitoloji kaynaklı yorumların Kur’ân tefsiri üzerinde etkin olduğunu gözlemleyebiliriz. Örneğin El- Cami’ li Ahkam’il Kur’ân adlı meşhur tefsirin müellifi Kurtubi, söz konusu eserinde Nisa suresinin birinci ayetini tefsir ederken, Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğunu ifade etmiş, Havva’nın yaratılması ile ilgili olarak cinsiyet kimliği konusunda sahip olduğu zihniyeti ve kültürü yansıtan yorumlar ortaya koymuştur.⁴²³

Söz konusu ayetlerle ilgili yorumlarda aklî te’vile daha çok önem veren dirayet tefsirlerinde konuya rasyonel bir yaklaşım sergilenmiş olmasına, İsrailiyat kabilinden hikâyelere itibar edilmemesine rağmen, Muhammed Abid el-Cabirî’nin işaret ettiği gibi, dirayet tefsirlerinin yöntemini oluşturan zihnî ve epistemolojik çerçevenin belirlemede bile, rivayetçiliğin ve lafzî anlama yönteminin belirli bir

⁴²² Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*.

⁴²³ Ahmet el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l- Kur’ân*, C. 1, Ss. 307-319

etkisinin olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁴²⁴ Mesela Kur’ân tefsirinde önemli bir yer işgal eden Zemahşeri, Keşşaf isimli tefsirinde nefis üzerinde durarak insanlığın tek bir asıldan yaratılmış olduğunu, bu aslında Adem’in nefsi olduğunu ifade etmiştir. Halbuki Kur’ân’da insanların kendisinden yaratıldığına işaret edilen nefsin Adem’in nefsi olduğuna dair bir atıf yoktur.⁴²⁵

Dirayet tefsirinin en önemli temsilcilerinden biri olan Fahreddin Razi de Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğu hakkındaki İbn Abbas, İbn Mesud ve Sahabeden gelen haberleri verdikten sonra, onlara bir eleştiri getirmemekle beraber işin hakikatini ancak Allah’ın bilebileceğini ifade etmiştir.⁴²⁶

Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşit Rıza da ilgili ayetin tefsirinde, “tek bir nefis”ten kastedilen şeyin mutlaka Adem olmasının gerekmediğini, müfessirlerin çoğunluğunun “nefs”in Adem olduğunu söylemelerinin, O’nun beşerin babası olduğu şeklindeki yaygın kabullenışten kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Abduh’a göre, kabul edilen rivayetlerden ve geleneklerden sarf-ı nazar edildiğinde, “nefs” insanın mahiyetini ve hakikatini oluşturan şeydir; yani insaniyettir. Bu noktadan bakıldığında, insanın orjininin Adem’le veya ondan başkası ile başlamasının arasında fark yoktur.⁴²⁷

Elmalılı Hamdi Yazır da insanların tek bir nefisten yaratılmaları konusunu tefsir ederken, cinsiyet ayrımcılığını çağrıştıracak bir yoruma girmemeye, açıklamalarında cinsler arasındaki dengenin vurgulanmasına özen göstermiştir. Yazır’a göre erkek ve kadın hepsi bir babadan gelme kardeşler olup, hepsi de insan olmaları sıfatı ile Yaratıcı’nın önünde eşit konumdadırlar. Allah, ilgili ayette “o nefisten de eşini yarattı” buyururken, insanın yaratılışında biri diğerinin canından kopmuş bir çift meydana getirdiğini, bir babadan erkek çocuk olabileceği gibi kız

⁴²⁴ Muhammed Abid el-Cabirî, “Çağdaş Dünyada Şeriat’ın Tatbiki Problemi”, Çev: Abdullah Şahin, *İslamiyât*, C. 1, No:4, 1998, s. 27.

⁴²⁵ Ömer el-Zemahşeri, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*, C. 2, ss. 3-4.

⁴²⁶ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü’l Gayb*, C. 7, s. 311.

⁴²⁷ Muhammed Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, *Tefsiru’l-Menâr*. C. 4, ss. 325-326.

çocuğunun da olabileceğini ifade buyurmaktadır. Böylece erkek ve dişi aynı asıldan gelen, bazı yönlerden özellikleri ayrı, birbirini tamamlayan muhtelif tabiatlı çiftlerdir. Böylece ayette Allah'ın yaratışının azametini işaret vardır. Ona göre ayet, özellikle evlilik ve akrabalık bağlarının, yakınlar arasındaki hukukun gözetilmesi bağlamındadır. Elmalılı'ya göre ayette geçmekte olan “Ve ondan da eşini (zevceha) yarattı” ifadesinde geçen erkeğin öne çıkarılmasına işaret olmakla beraber, ‘zevehâ’ ifadesinde kadının yaratılışı gereği erkeği yalnızlıktan kurtaran bir nimet olduğuna, ancak bu nimetin değerinin bilinip istismar edilmemesine, şükürünün edasının gerekli olduğuna işaret vardır.⁴²⁸

Kur’ân’a bakıldığında erkek ve kadının toplumsal hayattaki konumları ile ilgili ayetlere de rastlamak mümkündür. İlgili ayetlerin başında gelen Nisa Suresi 34. Ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Allah’ın bir kısmını diğerlerine (verdiği şeylerle) üstün kılmasıyla ve erkeklerin mallarından harcamaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerine kavvâmdırlar...”*

Bu ayete ilişkin getirilen yorumlara bakıldığında Zemahşeri ve Razi gibi akla önem veren tefsircilerin bile, insan türünde görülen ve birçoğu kültüre, âdetlere ve sosyal şartlara göre şekillenen durum ve farklılıkları, farklı cinsler arasında mutlak bir üstünlük olarak sundukları görülmektedir. Zemahşerî’ye göre erkekler akıl, azmetme, kuvvet, okuma yazma, at binme, ok atma yönleriyle kadınlara üstün oldukları gibi, peygamberler ve alimler de erkeklerdendir. Yine devlet reisliği, cami imamlığı, cihad, ezan, hutbe, i’tikaf, teşrik tekbirleri, hadler ve kısasta şahitlik, mirasta fazla pay, nikah ve boşanmada inisiyatif ve velilik, çok kadınla evlilik, çocukların neseplerinin babaya ait olması gibi durumlar hep erkekler içindir. Bakıldığında Zemahşerî’nin İlgili ayette geçen “*Kavvam*” kavramını Bu açıklamalar

⁴²⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 2, Ss. 1269-1276

dahilinde tefsir ettiği görülmektedir.⁴²⁹ Fahreddin Razi,⁴³⁰ Kadı Beyzavi,⁴³¹ de aynı kavrama benzer şekilde yorumlar getirmişlerdir.

Modern Kur'ân yorumcularına baktığımızda “kavvam” kavramına gelenekteki müfessirlere yakın yorumlar yaptıkları görülür. Mesela Tantavî el-Cevherî, erkeklerin kavvâmlığını açıklarken bunu fitrat gereği olduğunu, çünkü erkeklerin kadınlara oranla fizik olarak daha güçlü olduklarını, erkeklerin ilme, edebe ve iş tecrübesine daha yakın olduklarını, dolayısıyla ile erkeklerin yetki (otorite), terbiye etme konusunda kadınlar üzerine kavvam (üstün) kılındıklarını, erkeklerin akıl ve işleri yürütme bakımından ve aynı zamanda mehir verip kadınların geçimlerini sağlama bakımından üstün kılındıklarını ifade etmektedir.

Muhammed Abduh da kavvamlığı reislik olarak anlamakta, ama bunun hükmedilen kişinin iradesini devre dışı bırakan, onu robot haline getiren bir reislik değil, onu himaye edip gözetmeye, irşad edip hayra yönlendirmeye matuf bir reislik olduğunu vurgulamaktadır. Abduh, aileyi bir organizmaya benzeterek, erkeğin kuvvet ve kabiliyetleriyle baş, kadının da beden gibi olduğunu, başın ele, kalbin mideye tercih edilmesinde ayıplanacak bir durum olmadığını vurguluyor ve bütün bunların yine bedenin maslahatı için olduğunu ifade ediyor.⁴³² Abduh'a göre erkek ve kadın ontolojik bakımdan, akıl ve şuur bakımından birbirine denk ve benzer olduğu gibi, hukuk ve ameller bakımından da karşılıklı olarak birbirine denktir. Yalnız bu, erkeğin yaptığı bir işin tam aynısının kadın tarafından da yapılacağı anlamına gelmez. Ancak şayet erkek bir iş yapıyorsa, aynısı olmasa da kadının da erkeğin yaptığı işe mukabil olarak yapacağı bir iş vardır. Dolayısıyla bir sınıfın diğerini tahakkümü altına alıp onu aşağılaması adalet değildir. Hele evlilik akdinden sonra böyle bir duruma asla yer olmaması gerekir. Çünkü aile hayatı, ancak eşlerden birinin diğerine olan saygısı ve karşılıklı hakların gözetilmesiyle mutlu olabilir. İslam

⁴²⁹ Ömer el-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, C. 1, Ss. 523-524.

⁴³⁰ Fahrüddin er-Razî, *Tefsir-i Kebîr/Mefatihü'l Gayb*, C. 5, s. 71.

⁴³¹ Kadı Beydavi, *Beydavi Tefsiri*, C. 1, s. 213.

⁴³² Muhammed Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*. C. 4, s.69.

dini kadını, daha önce hiçbir din ve şeriatin yükseltemediği bir mevkiye çıkartmıştır. Hatta gelişmiş Avrupa toplumlarında bile kadın, İslam'ın kadını yükselttiği seviyeye çıkamamıştır.⁴³³

Yine Musa Carullah'a göre kavvam kelimesine hakimlik manası değil, hizmet manası galiptir. Ona göre erkeklerin idareci olmaları da bu muhtevaya uygun olarak anlaşılmalıdır. Kur'ân-ı Kerim, ailenin nafakasını ve hayatın birçok yükünü erkeklere yükleyerek onu ailenin kavvamı, idarecisi yapmıştır. Sorumlulukların yanında bir takım haklar da vardır. Bu görevlendirmede maslahat vardır.⁴³⁴ “... *Erkeklerin kadınlara bir derece üstünlüğü vardır*” ayeti de “*Erkekler, kadınları Allah'ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapabilecekleri harcamalarla koruyup gözetirler*” şeklinde anlam vermiştir.

Muhammed Esed'e göre bu ayette kavvam kavramı, sorumlu olduğu kişiyi veya şeyi koruyup gözetin anlamına gelir ve kaim'in mübalağa halidir. Esed'e göre bu ayette “kavvam”, “kaim”den daha kapsayıcı olup maddi bakım ve koruma kavramları ile ahlaki sorumluluk kavramının bileşimini ihtiva eder.⁴³⁵

Fazlur Rahman da konuyla ilgili olarak benzer bir yorum getirmektedir. Fazlur Rahman'a göre de söz konusu ayet, erkeklerin fazilet ve insanlık açısından değil, görev açısından kadınlardan üstün olduklarına işaret etmektedir. Çünkü Kur'ân'da kadınların servet kazanmalarına ve iktisadi yönden kendilerine yeterli olmalarına engel teşkil eden hiçbir ayet olmamakla beraber, erkekler para kazanıp onları geçindirmekle yükümlüdürler. Kur'ân aynı şekilde bazı kimselerin servet, güç, vb. yönlerden üstün olduklarını söylemektedir. Fakat bu üstünlük bir mahiyet üstünlüğü, ontolojik üstünlük değil, etkinlik (functional) yönünden üstünlüktür. Şayet bir kadın maddi yönden mesela miras yoluyla veya çalışıp kazanmak suretiyle evinin

⁴³³ Muhammed Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*. C. 2, Ss. 375-376.

⁴³⁴ Musa Carullah, *Hatun*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Görmez, Kitabiyat Yay., 4. Baskı, Ankara, 2000, ss. 77-78.

⁴³⁵ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı/Meal-Tefsir*, C. 1, s. 143.

geçimine katkıda bulunursa, erkeğin bu yönden olan üstünlüğü o ölçüde azalır. İnsan olma yönüyle bir erkek karısından üstün değildir.⁴³⁶

Kur'ân erkekle kadın arasındaki anatomik farklılıkları kabul ederken, aynı zamanda içerisinde bulunulan sosyal ve kültürel şartların belirlediği işlevsel farklılıkları da bir dereceye kadar kabul eder. Çünkü bu farklılıklar, kültürlerin işleyiş tarzı ile ilgili önemli unsurlardır. Ancak bu, Kur'ân'ın toplumdaki bütün farklılıkları ve yapılaşmaları bütün yönleriyle onayladığı anlamına gelmez. Mesela tarihi çok eskilere dayanan kölelik ve cariyelik kurumu, hakların kullanımını açısından fertler arasında eşitliği engelleyen arızî bir durumdur. Evrensel mesajları, ana hedef ve gayeleri ile uyum arz etmese de Kur'ân, sosyo-ekonomik, politik ve kültürel şartların, toplumlar arasındaki savaş ve çatışmaların oluşumuna zemin hazırladığı ve uzun bir tarihi geçmişe sahip bu müesseseyi görmüş, onu hemen reddetme yoluna gitmemiştir. Ancak geliştirmelere ve iyileştirmelere açık olmak şartıyla olguyu düzenleyici ve insanları hürleştirmeyi teşvik eden kolaylaştırıcı hükümler konulmuştur. Yani vahyin, toplumdaki cârî bir olguyu görüp onu belli bir istikamete doğru yönlendirmek için bir ucundan tutması ve üzerinde iyileştirmeye matuf birtakım düzenlemeler yapmış olması, söz konusu o olguyu bütün boyutlarıyla onayladığı anlamına gelmez. Çünkü insanlık için asıl olan şey hürriyettir. Hz Ömer'in Mısır Valisi Amr b. As'a söylediği "Annelerinden hür olarak dünyaya geldikleri halde, ne hakla insanları köleleştirdiniz?" sözü ile kastedilen de budur. Ancak ilahi vahyin evrensel yönlendirmelerine rağmen, tarih boyunca tedavüldeki kanun ve yasaların ortak menfaatleri gözetme ve mevcut düzeni koruma hususundaki tavırlarının ve yerleşik geleneklerin, toplumun ıslahı yönünde arzu edilen adımların atılmasına belli derecede engel teşkil ettiği bir vakiydir.⁴³⁷

⁴³⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, ss. 126-127.

⁴³⁷ Talip Özdeş, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, s. 86.

2.5. KUR'ÂN'A GÖRE TOPLUMSAL FARKLILIK VE TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME

Sosyolojiye göre toplumsal yapı kavramı toplumun farklı unsurları arasındaki düzenli ilişkileri işaret etmek için kullanılır. Söz gelimi bir toplumun farklı akrabalık, dinsel, ekonomik, siyasal ve diğer kurumlarının onun toplumsal yapısını meydana getirdiği, bu yapının bileşenlerinin de normlar, değerler ve toplumsal rollerden oluştuğu söylenebilir. Böylelikle toplumsal farklılık ve farklılaşma, toplumsal yapı üzerinden ortaya çıkmaktadır. Daha açık ifade ile toplumsal farklılık ve farklılaşma bir yandan toplumu oluşturan unsurların farklılaşması öte yandan da değerlerin ve düşüncelerin farklılaşması şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁴³⁸

Burada önemli olan soru şudur: toplumun farklı unsurlarını ortaya çıkartan değerler, fikirler ve düşünceler nasıl farklılaşmaktadır. Veya soruyu daha özele indirirsek toplumsal değerlerin doğası ve kaynağı nedir ve toplum sahnesinde değer nasıl oluşur? Sosyolojiye ve Kur'ân'a baktığımızda bu sorulara verilen cevaplar farklılık arz etmektedir. Ancak Kur'ân'ın ele alış biçimi ve bu ele alıştaki kuşatıcılığı dikkat çekmektedir.

Sosyolojiye göre her insan, çevresi yani dünya hakkında bireysel bir tasavvura sahiptir. Daha açık bir ifade ile bir bireyin diğer şahıslara ve nesnelere karşı verdiği reaksiyonları kendi zihniyet yapısına göre şekil alır. Bu farklılık bireyin fizyolojik ve biyolojik yapısından fiziki ve coğrafi çevresi, geçmişe ait tecrübeleri, geleceğe ait idealleri, istek, hedef ve gayeleri, yaşadığı sosyal çevrenin ayrı olmasından kaynaklanmaktadır.⁴³⁹ Bu anlamda değerler insanın varlıkla olan ilişkileri sonucu oluşur. İnsan değerlerini paylaştığı insanlarla beraber yaşamayı ve bu değerleri yaşatmayı hedefleyerek toplumsallaşır. Bir başka ifade ile insanı toplumsallaşmaya iten şey, temel ihtiyaçlarını karşılama eğilimi olarak görülse de bu eğilimi motive eden şey, insanın oluşturduğu değerler manzumesini, insanlarla

⁴³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 41.

⁴³⁹ David Krech-R. S. Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, Çev: Mümtaz Turhan, MEB Yayınları, İstanbul 1970, ss. 25-27.

paylaşma ve bu paylaşım üzerinden birlikteliği sağlama ve dolayısıyla bu değerleri yaşatma arzusudur. Ancak sosyolojide toplumsal değer farklı farklı oluşumlarına dair failin kim olduğu sorusuyla ilişkili olarak toplumsal değer farklılaşmasının kaynağı hakkında getirilen açıklamalar henüz netliğe kavuşmamıştır. Bu bir anlamda birey, doğa ve toplum gerçeği karşısında edilgen midir? Etken midir? Veya toplumsal farklılık ve farklılaşmaya kaynaklık eden toplumsal olgular mıdır tartışmasının sürdürülmesi olayıdır.

Söz konusu tartışmaların kökenlerine inmeye yönelik, toplumsal değerlerin doğasını anlamak ve kaynağına ilişkin açıklamalar yapabilmek için, sosyolojinin yapı/faillik ve olgu/değer gibi temel dikotomileri bilmek gerekmektedir. Şu bir gerçektir ki, sosyolojide mezkur dikotomiler için farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Fakat bu dikotomilerin toplumun nesnel gerçekliğinin kabulü merkezinde tartışılıp ele alındığı görülebilmektedir.

Toplumun olgusal anlamda nesnel bir gerçeklik şeklinde var olduğunu anlayabilmek için, toplumda yaşayan insanların birbirleriyle ilişki kurmaları esnasında, bu ilişkilerin doğasını belli bir yöne doğru şekillendiren belirgin biçimlerin var olabileceğini görmek gerekir. Buradan hareketle denilebilir ki Toplumun üyeleri arasında karşılıklı münasebetler vasıtasıyla ortaya çıkan çeşitli sosyal örüntüleri, belli bir yönde şekillendirip örgütlü hale getiren çeşitli yapılar devreye girmektedir. Sosyoloji söz konusu toplumsal ilişki örüntülerinin örgütlenişlerini betimlemek için toplumsal yapı kavramını kullanmaktadır. Fakat toplumsal yapı kavramının içeriğini, sosyoloji için bir sorun haline getiren temel tartışma konusu şudur: Toplum, birbirleriyle aktif şekilde ilişkiler kuran bireyler topluluğu mudur? Ya da toplumu meydana getiren toplumsal ilişkiler, bireylerin faaliyetlerini belirleyen dış koşullar olarak özerk bir kimlik mi elde eder? Her iki durumda da toplumun, üyeleri arasında belli şekillerde yapılandırılmış ya da örgütlenmiş ilişkilerden meydana geldiği düşünülmektedir. Dolayısıyla toplumun nesnel bir varlığı bulunmaktadır. Ancak yukarıda sunulan ilk görüş, toplumsal

yapıların kendi eylemlerinin faili olan ve bu faillik çerçevesinde birbirleriyle ilişkilerini üreten bireylerin eylemlerinden oluştuğunu savunmaktadır. İkinci görüş ise toplumu ve toplumun yapılarını bir ilişkiler sistemi olarak ele almakla birlikte bu sistemin, insanların nasıl davranacaklarını ve ne türde faaliyet göstereceklerini belirleyen bir fonksiyon olarak görmektedir.⁴⁴⁰

İlk dönem sosyolojiye yukarıda zikredilen ikinci görüşün yani bireyi kendi davranışlarının faili olarak görmeyen ve toplumsal yapının şekillendirdiği bir unsur olarak gören anlayışın hükmettiği görülebilmektedir. Dolayısıyla her şeye olgusal bakan ve sosyolojiyi fiziksel yasalar zemininde bir yere oturtan kurucu sosyologlar, ilerlemeci tarih anlayışı içerisinden bakarak doğada evrimleşen unsurlar gibi, kültürün de evrimleştiği tezini savunmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında kültürün biyolojik canlılar gibi ilkel bir formdan evrimleştiği tezi ilk dönem sosyolojide toplumsal farklılaşmanın temel dayanağıdır. Böylelikle sosyolojinin çıkışı esnasında toplumsal değerleri şekillendiren dinin yerine fizik yasaları çerçevesine oturtulmuş, toplumsal olguları açıklayan sosyoloji gelmiştir. Bir anlamda sosyoloji toplumsal olguları açıklayarak toplumun, içinde bulunduğu tüm sıkıntıları halletme gücünü elinde bulundurma iddiası ile Avrupa'da bir kurtarıcı gibi görülmüştür. İşte buradan hareketle denilebilir ki aydınlanma dönemi toplumunda en büyük değer doğa yasalarına hükmetmenin yani olgular dünyasını keşfetmenin kapılarını açan bilimdir. Dolayısıyla 18. yüzyıl Avrupa'sında toplumsal farklılaşma konusunun kaynağı ve doğası, ileri evrensel değer etrafında toplumsallaşan ve geri yerel değerler etrafında toplumsallaşan iki temel toplum tipi üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Yani doğaya hükmetme doğrultusunda aklını kullanabilecek derecede evrimleşen ve bilim değeri üzerinden toplumsallaşan toplumlar ile henüz aklını istenilen düzeyde kullanamamış dolayısıyla fizyolojik gücü üzerinden doğayla baş etmek zorunda kalan ve din değeri etrafında toplumsallaşan toplumlar olmak üzere iki temel ayırım, ilk dönem sosyologların toplumsal farklılaşmaya bakışlarında gözlemlenebilmektedir.

⁴⁴⁰ David F. Walsh, "Yapı/Faillik", Çev: İhsan Çapçioğlu, Der: Chris Jenk, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Birleşik Yayınları, Ankara 2012, s. 24.

Sosyolojinin toplumsal yapı ve değer farklılaşmasının kaynağına yönelik tartışmaların daha iyi anlaşılmasına dair olgu/değer dikotomisine bakmak gerekmektedir. Sosyolojide olgu ve değerle kastedilen nedir? Bu noktada bize yardımcı olacak basit bir tanımla başlamak önemlidir. “Dışarıda yağmur yağıyor” klasik bir olgusal ifadedir. Ayrıca gözlemlenebilen bir şeydir: dışarıda yağmur yağması durumu algılarımıza açıktır; yağmuru görmek mümkündür, dışarı çıkıldığında yağmur ıslatır. Bu durum kendisi ile ilgili duygulanmaya karşı yansızdır. Yani uzun bir susuzluktan sonra yağan yağmurdan memnun olunabilir fakat yağmurun yağması durumu bu memnun kalıştan bağımsız bir şekilde gerçekleşir. Burada yağmurun yağması bir olgu iken yağmurun yağışı ile birlikte ortaya çıkan duygulanım da değerlere kaynaklık etmektedir.⁴⁴¹ Sosyolojide toplumsal değerlere olgusal yaklaşıldığından normatiflik söz konusu değildir ve toplumsal yapı ve değer farklılaşmasının negatif veya pozitif bir değeri yoktur. Fakat bu normatif olmayışın ilk dönem sosyolojisinde farklı bir karşılığı vardır. İlerlemeci tarih anlayışına göre zaman pozitif yönde ilerlediğinden dolayı toplumlar mükemmel forma doğru farklılaşacaklardır. Nitekim bu olgusal bir durumdur. İnsanın buna müdahalesi mümkün olmadığı gibi bu olgunun gerçekleşmesi karşısında olumlu veya olumsuz bir değer oluşturması da anlamsızdır.

Tam da burada Kur’ân’ın toplumsal farklılık ve farklılaşmaya bakışında sosyolojiden keskin bir ayırım ile ayrıldığı söylenebilir. Kur’ân, doğadaki ve toplumdaki olgular üzerinden tevhid değerine çıkılmasını istemektedir. Söz konusu değere çıkışta da sosyolojik yapıların, bireyi bir takım örüntüler üzerinden örgütlemesi bağlamında yardımcı veya engel olduğunu fakat nihayetinde bu yardımı alma veya bu engeli aşma açısından failin fiilinde özgür olduğunu söylemektedir. Kur’ân, toplumsal farklılık ve farklılaşmaya kaynaklık eden dil, renk, ırk gibi yapısal farklılıklar karşısında bireyin tevhid değerine çıkıp çıkamaması ekseninde farklılaştığını söylemektedir. Bu farklılaşmaya da pozitif veya negatif bir değer

⁴⁴¹ Sue-Stedman Jones, “Olgu/Değer”, Çev: M.Ali Kirman, Der: Chris Jenk, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, s. 80.

biçmektedir. Örneğin Kur'ân, ırk, dil, renk gibi toplumsal farklılıklara olgusal bakmasına rağmen bu olgusalıktan üzerinden tevhid ve adalet değerine çıkmayan toplumların şirk ve zulüm değeri etrafında toplumsallaşmaları halinde, bu toplumun helakını olgusal görmektedir. Ki bu olguların tamamını sünnetullah kavramı altında toplamaktadır. Kur'ân değer farklılaşmalarına kaynaklık eden olgusal bir yapının da fitrat olduğunu söylemektedir.

Kur'ân'da toplumsal farklılaşmanın kaynağı hakkında bize fikir verecek ayetlerin başında Yunus suresi 19. ayet gelmektedir: *İnsanlar bir tek ümmetten başka (bir şey) değildi. Sonra ihtilâfa düştüler. Eğer Rabbinden bir söz (ezelî bir takdir) geçmiş olmasaydı hakkında ihtilâf ede geldikleri şeylere dair aralarında (şimdiye kadar) muhakkak hüküm verilmiş, bitmişti bile.* (Yunus, 10/19)⁴⁴²

Toplumsal farklılığa ve bunun üzerinden ortaya çıkan çatışmaya yönelik sosyolojinin ön kabullerine ve nübüvveti gerekli kılan farklılaşma ve çatışma olgusuna temel teşkil edecek bir etkenden söz edilecekse eğer bunun fitrat olduğu söylenebilir. Çünkü müfessirler insanlığın başlangıçta üzerinde birleştikleri o tek ümmetin Allah'ın insanlar üzerinden ortaya koyduğu yaratma biçimi olan fitrat ve bu fitratın yansıması olan hak din olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴³ Farklılık ve farklılaşma, yaradılış kanunu olan fitrattan olduğu ve bunun da evrensel bir olgu olduğundan bahsedilebilir. Bu fitrattan sapmanın neticesi olarak ta yine bir farklılaşma ve çatışma ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da fitrattan olarak görülen ve ilahi iradeyle uygunluk arz eden bir farklılık ve farklılaşma olduğu gibi ilahi iradeye karşı çıkma olarak görülen bir farklılık ve farklılaşmadan söz edilmektedir. Bu anlamda fitrat dediğimiz evrensel olgu üzerinden insanoğlunun ve dolayısıyla toplumların geliştirdiği bütün davranış sistemleri farklılıkların kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁴² Hasan Basri Çantay, *Tefsirli Kur'ân Meali*, Risale Yayınları,, Adana, 2000.

⁴⁴³ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*.

Denilebilir ki Allah insanları, bir yaratılış kanununa göre yaratmaktadır ve bu da fitrattır.⁴⁴⁴ Kelime kökeni olarak; “yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek” anlamlarına gelen fatr kökünden türeyen fitrat kelimesi, ilk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması anlamında kullanılmıştır.⁴⁴⁵

Fıtrat yaratılanın Rabb’ini bilebilme kabiliyetiyle yaratılmış olması demektir. Zira fitrat, ‘Fatır’ ve ‘Halık’ kelimelerinin çağrıştırdığı ‘hilkattir’⁴⁴⁶ Aynı şekilde İmam Maturidi’nin Te’vilatü’l Kur’ân’da yapmış olduğu açıklamalarda ‘fitratullah’ Allah’ın insanlar üzerinde yarattığı tanrı şuuru (marifetullah) ve her çocuğa bahsettiği şuurulluk halidir ki çocuk onunla Rabbinin rububiyetini ve vahdaniyetini bilir. Bu marifet tıpkı Allah’ın bebeklerde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme şuurunu insanlara ihsan etmesi gibidir.⁴⁴⁷ Desuki fitratın gücünü şöyle dile getirmektedir. Allah insanı muvahhid olarak yaratmıştır. Eğer fitrat dejenerasyondan uzak kalırsa kaçınılmaz bir şekilde insanı kendisine bir ilah edinmeye sevk eder aslında vahiy yoluyla bildirilen tevhidin bir benzeri her insanın ruhunda mevcuttur. Ancak tek başına fitrat yoluyla elde edilen Allah bilgisi icmali ve küllidir. Vahiy bilgisi ise tafsili ve icbaridir.⁴⁴⁸ Ragıb, Beyzavi, Alusi, Mustafa el Meraği gibi bazı müfessirler ise fitrat’ı nötr durumunda olan mücerred inanma kabiliyeti olmaktan ziyade tevhide meyilli yaratılış hali olarak açıklamışlardır.⁴⁴⁹

Fıtrat kavramının anlaşılması için Kur’ân bir başka kavram ile insanlara yol göstermektedir. Bu kavram hanîf kavramıdır. Açık bir şekilde Rum suresi 30. ayette

⁴⁴⁴ İzzet Derveze, “Bakara 213. Ayetin Tefsiri” *et-Tefsiru’l Hadis Nuzül Strasına Göre Kur’ân Tefsiri*. C. 2, s. 221.

⁴⁴⁵ Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisâni’l-Arab*, Beyrut, 1994, C. 5, s. 55;

Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, Beyrut 1994, C. 7, s. 351;

⁴⁴⁶ Bedrüdî Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Nşr: Muhammed Mahmut el-Halebî, 1972, C. 7, s. 94-95;

⁴⁴⁷ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî el-Hanefî, *Te’vilâ-tül Kur’ân* (aktaran. Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SAÜİFD*, (1996), No. 1. s. 279.)

⁴⁴⁸ F.Ahmed Desuki, *Muhadarat fi’l Akideti’l-İslamiyye*, s. 5. (aktaran. Mustafa Akçay, a.g.e., s. 280.)

⁴⁴⁹ Ragıb el-İsfehani, *Müfredat*, “fitrat maddesi”, Kadı Beydavi, *Beydavi Tefsiri*, Çev: Şadi Eren, Işık Yayınları,, 2013, C. 4, s. 27., El-Alusi, *Ruhu’l-Meani Fi Tefsir’il-Kur’ân’il Azim*, C. 21, s. 4., Ahmed Mustafa el-Meraği, *Tefsiru’l Meraği*, Mısır, 1965, C. 21, s. 45-46.

fitrat ve hanîf kavramları yan yana zikredilmiştir: “*Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir.*” (Rum, 30/30)⁴⁵⁰

Aynı şekilde fitrat kavramı hadislerde hanîf kavramı ile anlam itibariyle neredeyse aynı manayı ifade etmek için kullanılmıştır. Sahih-i Müslim’de geçen “*Ben bütün kullarımı hanîfler olarak yarattım*” hadisi ile yine Müslim ve Buhari’de geçen “*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, hristiyan, Mecusî yapar.*”⁴⁵¹ hadisleri mana olarak aynı şeyi işaret etmektedir. Bu Hadislerden hareketle denilebilir ki “fitrat-ı selime” “hanif” olmayı gerektirmektedir ve hanif olmanın diğer adı fitrattır ve fitrat üzere kalabilmektir.

Hanîf ve fitrat kavramlarının anlaşılması noktasında Kur’ân Hz. İbrahim’i insanlığa bir örnek olarak sunmaktadır. Kur’ân’a bakıldığında Hz. İbrahim’in fitratı temsil ettiği, kendisinin bireysel ve toplumsal anlamda farklı farklı yaratılan bütün insanlığın ortak noktası olduğundan bahsedilmektedir. Aynı zamanda Hz İbrahim’in “*hanif prototipi*” anlaşıldığında bireysel ve toplumsal farklılığın kaynağı ve başlangıcının ne olduğu ayrıca bunun süreklilik kazandırılması gerekiyorsa hangi yönde olması gerektiğinin ipuçları elde edilebilecektir.

Hanifliğin örfte Hz İbrahim’in inanç biçimine alem olduğu bilinmekle beraber⁴⁵² Kur’ân’da hanifliğin her geçtiği yerde şirkin nefyedilmesiyle birlikte kullanılması⁴⁵³ onun tevhid ilkesiyle paralellliğini ortaya koymaktadır.

Hız İbrahim’in Allah’ın varlık ve birliğine ulaşmadaki gücünün ve her türlü olumsuz çevre şartlarında bunu başarabilmesi, kendisinde sonradan tezahür edecek olan tevhid ve vahdet şuuruna engel olabilen unsurlardan sıyrılabilmesi bütün insanlık için evrensel ortak paydayı hatırlatmaktadır. Kur’ân’a göre yaratılmış farklılıkların ilahi hikmet boyutu anlamını fitrat denilen evrensel zeminde

⁴⁵⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*.

⁴⁵¹ Müslim, “Cennet”, s. 63; Müsned, C. 4, s. 162

⁴⁵² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, 3821.

⁴⁵³ bk. el-Bakara 2/135; Âl-i imrân 3/67, 95; el-En’âm 6/79,161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31.

bulmaktadır. Süreç içinde ortaya çıkması beklenen veya engellenmesi gereken farklılaşmalar da bu evrensel zeminde olma veya bu zeminden sapma ile alakalıdır.

Fıtratla ilgili hadislerden birinde farklı bir detay dikkatleri çekmektedir. Bu detay fıtrat ve farklılaşma arasındaki ilişkide bize yol gösterebilmektedir. Hadis şöyledir: *“Her doğan çocuk/insan fıtrat üzere doğar. Dili dönünceye/ konuşmaya başlayıncaya kadar bu fıtratta kalır. Dili inancını ifade edecek seviyeye gelince, anne-babası onu ya yahûdi ya da hristiyan yapar.”*⁴⁵⁴ Burada sözüne edilen detay, toplumsal farklılaşmaya konu olan dinsel farklılaşmanın kişinin dilinin dönmesinden yani konuşabilmesinden başlatılmasıdır.

Peki burada toplumları birliğe ve tevhide çıkaran yaratılış kanunu fıtratın pratik hayatta hangi eksen ve zeminde ve hangi öğeler üzerinden varlığı fark edilmektedir. Yukarıda sözü geçen insana ait farklı unsurlardan nasıl oluyor da birlik ilkesine çıkılamıyor. Çıkılamaması nelere mal oluyor. Fıtrattan sapma bu birlik ilkesine çıkamamaktan kaynaklı çatışma haline girme durumunu ortaya çıkarıyorsa, fıtratın koordinatları nelerdir ve işletim prensipleri hangi öğeler üzerinden varlığını açığa vurmaktadır. Ya da sorulması gereken soru şudur; Eğer gerçekten insanın varlık yapısında Allah’ı inanma ve O’nu birleme evrensel bir özellik olarak mevcutsa inançla ilgili böyle bir yapının (fıtratın) ve onunla imanın elde edilmesindeki fonksiyonu nelerdir. Dil, din, ırk, millet, gelenek, kültür gibi yaratılıştan verilen toplumsal farklılıkların ve süreç içinde ortaya çıkan Toplumsal farklılıklaşmanın kökeninde fıtratın olması ne demektir

Kaba bir gözlemlerle bile bakıldığında insanlığın hepsinde şu üç özellik vardır: sonsuzluk arzusu, anlam arayışı ve estetik duygusu. Biz çalışmamızda fıtrat olarak kastettiğimiz şeyin bu üç özellik olduğunu iddia etmekteyiz. Allah, insanların ve her şeyin yaratıcısı olduğu gibi temelde bu üç özelliğin de Fatıradır ve Yaratıcısıdır. Bu çerçevede insanlık varoluşunu bu üç temel ihtiyacı karşılama ile

⁴⁵⁴ Müslim, *Kader*, 23; Ahmed b. Hanbel, C. 3, s. 353, 435, C. 4, s. 24.

gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın insanları kendine muhtaç bırakmasının insan tarafından hatırlanmasıdır fitrat. Aslında bir bakıma toplumsal değeri oluşturan insanın fitratıdır ve insan fitratından gelen üç temel özellik etrafında değer edinir ve bu değerler perspektifinde toplumsallaşır. İnsan fitratı gereği en evvel varlığı kendi benliğinde deneyimleyip tattığı için en başta kendini sever. Bu bağlamda insan ilkin kendi varlığı üzerinden kendi dışındaki varlık dünyasını deneyimlerken kendisinde estetik duygusu belirir, bu duygu onda güzeli, iyiyi, doğruyu ve hakikati kavratır. Bu kavrayış onda bir arzuyu ortaya çıkarır. Bu arzu devamlılık yani sonsuzluk arzusudur. Sonsuzluk ya da diğer tabirle ebedileşme arzusu yine insanı karşı konulmaz bir arayış içinde bırakır ve bu arayış ta anlam arayışıdır. Kısacası insan, fitratı gereği ancak devamlılığı olana mükemmel der ve bu mükemmelin varlığında hep var olmak ister. Çünkü fitratında sonsuzluğa karşı bir bağlantı vardır. Sonsuz olan iyidir güzeldir ve hakikattir. Bu hakikati aramaya kalkışırken ölümle karşılaşması üzerine kendisinde var olan sonsuzluk arzusuna cevap verecek anlam arayışları içine girer. İşte bu anlam arayışına verilen cevaplar, değerler manzumesini oluşturur ve değerleri paylaşmak ve yaşatmak ta toplumsallaşmayı gerektirir. Burada insanlığın bir tek ümmet oluşuna dair Kur'ân'da bir başka ayetten söz etmek gerekir.

Fıtratın ortaya çıkış sürecini estetik duygusundan başlatmak mümkündür. Günümüzde estetik denildiği zaman öncelikle insanın aklına gelen şey "*güzellik*" olgusudur. Bu, "*güzel olanın*" aranması, araştırılması, algılanması, üzerinde düşünülüp tahlil edilerek, sanat eserinin teleolojik bir çabayla bulunduğu evreden alınıp bir üst yaratıcı evreye götürülmesi olayıdır. Çünkü insan, varlığı, tabiatı, evreni ve onları temaşa eden insanı algımlarken akla, mantığa ve aynı eşdeğerde duyumlara başvurur. Ayrıca evrenin oluşumu, doğa hareketleri ve insanın düşünme faaliyeti "*güzel*" ile nitelenir.⁴⁵⁵

Sanat ve tabiattaki güzelliği inceleyen estetik, güzelin ruhsal yaşanışını ve bu ruh hali ile sanat eserinin yapılışını da inceler. İster doğa, isterse sanat eserindeki

⁴⁵⁵ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 12-13.

güzellik olsun, güzellik duygusu insanda yaratılıştan vardır. Zira insanın yaratılıştan sahip olduğu temel özellik sadece "düşünme" değil, yüksek hisler (hissiyat-ı âliyye) denilen "estetik" ve "din" gibi duygular da insana ait olan özelliklerdendir. Bu bağlamda, güzellik karşısında gösterilen tepkilerin kendiliğinden ortaya çıkan, ruhumuzdan, benliğimizden kopup gelen tabii refleksler olduğu ifade edilmiştir. Bu bakımdan insanın tabii güzelliği hissetmesi sanatsal faaliyetlerden önce gelir. Nitekim insan, kendi eseri olan bir resim, tablo vb. sanatsal faaliyetlerden önce, bir çiçekte ya da güneşin Doğuşu esnasında ve Batışından önceki zaman aralığında güzelliği hissetmiştir. Bu sebeple de her insanda güzellik ve sanat duygusu fitridir. Yani insan dünyaya gelirken bu duyguyu yüklenerek gelir, yetişkinlik çağında bu duygu ya alınan eğitim ya da içinde yaşanan sosyal yahut kültürel çevrenin etkisi sonucu gelişir veya körelir; ama tamamen yok olmaz. O halde, ruhen ve fikren sağlıklı her insanda sanatsal güzellikten önce gelen bağımsız bir güzellik duygusu vardır.⁴⁵⁶

Şekil güzelliği eşyayı güzel kılan ilkelerdendir. Şekil güzelliği, bir düzeni, bir tertibi, bir ahengi ifade eder. Mesela Platona göre varlık kusursuz bir düzen, orantılı ve ahenkli bir bütün olarak idrak edilince, bu bütünün içinde yer alan her fenomen de yine düzenli ve orantılı olarak kavranır veya idrak edilir. İyi olan şey güzeldir, güzel olan şey mütenasibtir.⁴⁵⁷

Gazali'de güzeli güzel yapan ölçüt, bir şeyde kemalâtın yani yetkinliğin ve mükemmelliğin olmasıdır. Ona göre, eksiklik noksanlıktır, noksanlık ise çirkindir. Bir şey, bulunması mümkün olan bütün kemalâtı, yetkinliği kendisinde topladığı vakit, güzelliğin zirvesine ulaşmış demektir. Şu halde estetikte kemalat, yetkinlik; "güzellik"tir. Bu bağlamda etikte aranan ve bulunması gereken yetkinlik de "iyilik"tir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Ramazan Altuntaş, *a.g.e.*, s. 12-13.

⁴⁵⁷ Suut Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler*, Palme Yayınları., İstanbul 2007, s. 7.

⁴⁵⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhya'u Ulumiddin*, C. 4, s. 297.

Güzelin araştırılması, algılanması demek olan estetik ile iyinin idrakine varılması demek olan etik ve doğrunun fark edilip anlaşılması demek olan hakikat arasında bir ilişkiden söz edilebilir. Heidegger'e göre güzellik varlığın gizlilikten kurtulması ve gün ışığına çıkmasıdır. Bu da hakikatten başka bir şey değildir.⁴⁵⁹

Shaftesbury'e göre, doğruluk ve hakikat iki anlamda anlaşılmalıdır: A) Ontolojik B) Ahlaki (etik). Ontolojik manada hakikat, varlığın veya kainatın yapısını ve yapısının yasasını, kainatın ahengini, kanuni yapısını, içini ölçüsünü anlamaktır. Ahlaki manada hakikat veya doğruluk fazilet ve iyi ile anlaşılır. Bu doğrultuda tabii güzellik dürüstlük ve ahlaki doğruluktur. Güzellik fazilet ve iyi olandır.⁴⁶⁰

Gerçek şu ki insan sözünü ettiğimiz üzere fitratı gereği varlığa karşı sınırsız bir bağlılığı var ve bu varlığı estetik duygusu ile fark ediyor. Estetik duygusu üzerinden varlığı tecrübe ediyor ve hakikati de iyiyi de fitraten arıyor. Fakat insan çevresiyle kurduğu bütün münasebetlerde varlıkta devamlılığın olmamasını fark ediyor. Fitratında estetiğe karşı sonsuz eğilimleri fark eden insan bu eğilimleri açığa çıkarıp varlığı deneyimlemeye kalkışırken ölüm gerçeğiyle yüzleşiyor. kendisiyle beraber çevresinde de ölümün yokluğun bitişin ayrılığın ortaya çıkarttığı tehditle nasıl baş edeceği noktasında çaresizliğini hissediyor. Bu çaresizlik o kadar kuşatıcı bir çaresizlik ki bir anda güzel, iyi, doğru ve hakikat ters yüz oluyor.

İnsanda yok olma duygusunun, dayanılmayan, çok can sıkıcı bir duygu olduğu ifade edilir. Aslında sadece insan değil, denilebilir ki, hiçbir canlı yok olmak istemez; Her canlı yok olmaktan korkar ve kendi çapında buna karşı direnir. Başkaları tarafından yakalanıp kesileceğini anlayan hayvanların ne kadar tepki gösterdiği, ne kadar direndiği, kaçmaya, kurtulmaya çalıştığı herkesçe malumdur. Benzer şeyleri daha başka varlıklar için de düşünmek mümkündür. Ölüm kelimesi,

⁴⁵⁹ Turan Koç, *İslamda Estetik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 88.

⁴⁶⁰ Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, Telos Yayınları,, İstanbul 1987, s. 177.

en soğuk kavramların başında gelir. Kişi, ömür merdivenin hangi basamağında olursa olsun, ölmez istemez, tüm gücüyle ölüme, yok olmaya karşı direnir.⁴⁶¹

Ölümü bir yokluk ve kayboluş olarak gören insanların tüm benlikleri ölüm korkusuyla sarılmıştır. İbn Miskeveyh'in tespitiyle ölümden korkanlar, ölüme sebep olacak hastalıkların acısından daha büyük bir acı duyacaklarına ya da ölümden sonra cezaya uğrayacakları düşüncesiyle iç içedirler. Bunlar, ölüm sonrası başlarına gelecek şeylerin kaygısını çekerler veya geride bıraktıkları mal ve mülklerinden ayrılacakları için üzüntü duyarlar. İbn Miskeveyh, zengin kimselerin ölüm kaygısının temelinde, sahip olunan imkânlarının terk edilmesini bulur. Çabayla biriktirilen, bir araya yığılan malların, dünyada kalması bir grup insan için endişe kaynağıdır.⁴⁶²

İbn Sina, ölüm korkusunun altı sınıf insanda etkili olduğunu ve zihinlerinde yer ettiğini belirtmiştir. Bunlar;

- a) Ölümün gerçekte ne ifade ettiğini bilmeyenlerde ölüm korkusu,
- b) Ruhun nereye ulaşacağını bilmeyenlerde oluşan ölüm korkusu,
- c) Kendisinin ölüp yok olacağına, buna karşılık âlemin kendisinden sonra var olacağına ait düşüncelerle oluşan ölüm korkusu,
- d) Ölümden sonra kendisine bir ceza ve işkence edileceğine itikat edenlerde oluşan korku,
- e) Öldükten sonra nereye gidileceğini bilmeyenlerde oluşan korku,
- f) Maddî gücünün öldükten sonra yanına gelemeyeceğini ve dünyada kalmasından kaynaklanan oluşan ölüm korkusu.⁴⁶³

⁴⁶¹ Hidayet Aydar, "Ölümsüzlük Arzusu veya Daha Uzun Süre Yaşamak Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, (Ocak, 2005), C. 41, No. 1, s. 82.

⁴⁶² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l Arak*, Kahire 1317, s. 186. Aktaran: Müfit Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİFD*, (2006) C. 47. No. 1. s. 95.

⁴⁶³ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi/Namaz Risalesi*, Çev.: M. Nazmi Tura, Orhan Mete Matbaası, İstanbul 1959, Ss. 10-17.

Birinci grup ölümün gerçekte ne ifade ettiğini bilmeyenlerdir. İbn Sina'ya göre, bunların ölüm sonrası hakkında beklentileri ve bilgileri yoktur. Ölümün yeni bir hayata açılan pencere olduğunu bilmezler. Bu yüzden korkarlar. Ölümün hakikatte ne olduğunu bilememekten dolayı korkanlar “ölümün, nefsin, aletlerini terk etmekten başka bir şey olmadığını” bilmezler. Ölüm, nefsin bedeni, tıpkı sanatkâr bir kimsenin aletlerini terk etmesi gibidir. Nefs bir cevherdir. Bozulmaz, fesad kabul etmez. İkinci grup, nefsin nereye ulaşacağını bilmeyenlerde oluşan ölüm korkusudur; İbn Sina böylesi bir korkunun temelinde ölümün değil, bilgisizliğin olduğunu belirtir. Bu korku bilememenin vermiş olduğu bir korkudur. İbn Sina ölümü ve hayatı doğal ve iradeye dayalı olmak üzere tasnif eder.⁴⁶⁴

Her insanda içgüdüsel olarak varlığını hissettiren “hayatını koruma” ve sonsuza kadar yaşama dürtü ve arzusu hayatın önünü çelen ölüme karşı gösterilen tepkilerin ilk ve derin kaynağını teşkil eder.⁴⁶⁵ Hatta yaşadığımız bütün korkuların temelde sadece ölüm korkusu üzerinden sonsuzluk arayışı olduğu düşünülebilir

Bu anlamda insanlar ilk çağlardan beri sonlarının ne olacağını düşünmüşlerdir, şöyle veya böyle bir ölüm sonrası hayat düşüncesine sahip olmuşlardır. Nitekim Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan aşağı toplulukları üzerine yapılan etnografik ve sosyolojik incelemeler, ilkel insanların ölümden sonra ruhların varlıklarını sürdürdüklerine inandıklarını ortaya çıkarmıştır.⁴⁶⁶ Çünkü insan yok olmaktan hoşlanmaz, var olmak ister. İnsanların kimi bu arzularını beşeri dinlerin, kimisi de ilahi dinlerin sunmuş olduğu ölüm ötesi hayat fikirleriyle tatmin etmeye çalışmışlardır.⁴⁶⁷

Branislaw Malinowski'ye göre “ölüm bütün insan hesaplarını ve tasarılarını altüst etmesi ve bozması açısından belki de dinsel inancın en önemli kaynağıdır.

⁴⁶⁴ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 25.

⁴⁶⁵ Hayati Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, *UÜİF*, (1991), C. 3, No. 3, s. 152.

⁴⁶⁶ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 274.

⁴⁶⁷ Selim Özarıslan, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1999, s. IV

Kaynağı göz önüne alındığında din, insanlık tarihi boyunca insana ölüme ilişkin bilgi verme konusunda hemen hemen tek yetkili merci konumunda olmuştur.

Burada dinin önemini açığa çıkaran olgu, dinin ölüme dair anlam haritaları çıkarmadaki yetkinliğidir denilebilir. Bu olgu üzerinden de dikkatleri insanın anlam arayışına dair olan fitri özelliğine çekmek gerekmektedir. Nitekim insan menfaat elde ettiği ve eksiksiz gördüğü şeylere güzel demekleyen ölüm, menfaati de mükemmelliği de altüst eden bir şey olarak insanın karşısına dikildiği an, insan bu durumun herşeyi anlamını yitirdiği yere doğru sürüklediğinin farkına varmaktadır. Bu anlamda sonsuzluk arzusu insanın ölümlerle son bulmazdan evvelki yaşamında kendisini şiddetli bir çıkmazda bırakmaktadır. Bu çıkmazın adı da anlam bulma arayışıdır. Söz gelimi İnsan, son bulana kadar ki yaşamımı yaşarım da diyememektedir. Diyeycekse de buna bir anlam bulup öyle diyebilmektedir.

Ölümlerle varoluşsal karşılaşma, birinin kendi ya da başkasının ölümü, bireysel korkuları toplumsal güvenlik alanı içerisinde açığa çıkarır. Ölüm bundan dolayı toplumlar için temel bir problem olmuştur ve sosyal sistemler açığa çıkan bu korkuyu bastırmak ya da güvenlik alanında etkisini en aza indirmek için yoğun çaba sarf ederler. Tüm toplumlar bir dünya kurma girişiminde bulunurlar ve bu dünya yaşayan bireylere anlam, kimlik, amaç ve yer sağlamak için vardır. Toplumun gücü de sosyal kontrol mekanizmaları üretmek yanında gerçekliğin temsili ve taşıyıcısı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu makul dünya kurma girişimi bununla birlikte *anomie* koşullarında ve *ontolojik güvenlik* alanları ihlal edildiğinde koruyucu kalkan olarak devreye girer. Berger'e göre dinin önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Din marjinal durumları, kutsal düzeni sayesinde meşrulaştırma olanağına sahiptir. "Kadın ya da erkek olsun ölümlerle karşılaşma oranı aynıdır ve bu her toplum için söz konusudur"¹¹ diyen Berger'e göre toplumlar eğer ölümün yol açtığı *anomie*

durumlarına karşı yeterli derecede karşılık vermezlerse *kaos* ortamı bireysel dünyalardan toplumsal düzensizliğe hızlı bir geçiş sağlar.⁴⁶⁸

Evrensel bir psikolojik olgu olan ölümsüzlük arzusu, inanç ve düşünce seviyesinde farklı şekillerde dile getirilmiştir ve sonsuzluk arzusunu tatmin yönünde ölüme ilişkin anlam bulma arayışları toplumları ekonomik, siyasal, felsefik ve kültürel sistemler kurarak düzen sahibi olmalarını netice vermiştir. Bu anlamda toplumların sözü geçen sistemler üzerinden kendilerinde görülen farklılık ve farklılaşmanın kaynağını da bu üç özelliğin silsile halinde insanı çaresiz bırakması gerçeğiyle yani fitratla ilişkilendirilebilir. Daha açık bir ifade ile ölümsüzlük arzusunu tatmin etme bağlamında, ölümün, toplumsal yapıların benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyma açısından, ritüellerin aldığı şekil, yarattığı sosyal etki ve anlam açısından yoğun göstergeler toplamı olduğu söylenebilir.

İnsanlık tarihinde sonsuzluğa yani ölümsüzlüğe ilişkin getirilen anlam bulmaların belli başlıları şunlardır:

a. Maddi ölümsüzlük. İlk dönem atomcularından günümüz Marksistlerine varıncaya kadar pek çokları tarafından ileri sürülen bu görüşe göre, ezeli ve ebedi! olan sadece maddedir; insan da maddi özü bakımından ölümsüz olabilir. Mesela Lucrece'a göre, atomik madde hareketlerinin sonsuzluğu ve zamanın sonsuzluğu yüzünden, insan da tam bir ölümsüzlüğe erişmektedir. Nietzsche'nin görüşü de buna yaklaşmaktadır: Kâinattaki oluş ezeli ve ebedi bir devir içinde, ezeli ve ebedi olarak yeniden başlar ve Bütün'ün parçaları olan biz, bu ezeli ve ebedi Dönüş'e ezeli ve ebedi katılırız.

b. Biyolojik ölümsüzlük: Ölümden sonra yeniden dirilişe, bir başka alemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın ya da inanmasın çoğu insan, bu dünyada biyolojik bir çerçevede de olsa ölümsüz olmaya arzu duyar Ana-babalık

⁴⁶⁸ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, New York 1967, s. 12. Aktaran: Zülküf Kara, "Ölüm Fenomeni: Sosyolojik Bir Yaklaşım", *MÜİF Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, 1-2 Mayıs 2008, İstanbul, Derleyen: Sami Erdem, MÜİFV Yayınları,, İstanbul 2009, s. 595.

duygusunun temelindeki güçlerden birisi de bu arzudur. Neslinin ve sulbünün kendi evlatları vasıtasıyla bu dünyada sonsuza kadar sürüp gideceğine inanan ana-baba için bu inanç, kendi faniliğini unutturan ve ölüm karşısında teselli veren önemli bir duygudur.

c. Sosyal ölümsüzlük: Kimi insanlar, kendilerinin ölümünden sonra geride başkalarına faydalı olacak eserler ve çalışmalar bırakmakla ölümsüz olacaklarına inanırlar. Copmte, ferdin ezeli ve ebediliğini reddederken, insanlığa, "Büyük Varlık"a bel bağlamaktadır. Ona göre, insanın ölümsüz ruhu yoktur, fakat insanlığın gelişme ve ilerlemesine katkıda bulunan fiilleriyle ebedi yaşayabilir. Guyau da, bizim ölümümüzden sonra hayatın bizsiz, fakat belki biraz da bizimle sürüp gideceğini söyler. Hayat kaynağı olan kâinatı ahlaki faaliyetimizle ayakta tutmak için "yoğun ve çeşitli bir hayat yaşamak" gerektiğini düşünür. Ateist varoluşçu filozof ve sanatçılar da, benzer bir şekilde, "sanat eseri vasıtasıyla ölüm ve sonluluktan kurtulma" dan söz ederler.

d. Ruhi ölümsüzlük: İnsanı meydana getiren asıl cevher olarak ruhun ölümsüzlüğü inancı çok eskilere dayanır. Ancak bunun çok farklı şekilleri vardır. Bedenin ölümünden sonra ruhun yaşamaya devam edeceği ve sonsuza kadar varlığın sürdüreceği hususu, bu konudaki inançların ortak noktasını teşkil eder.⁴⁶⁹

Burada görüldüğü üzere insanlığın sonsuzluk arzusu üzerinden ölüme anlam verme çabasının çeşitlerini görmekteyiz. Aslında insan yine sözüne edildiği gibi sonsuzluk arzusu üzerinden ölüme anlam bulma arayışı ile hayata anlam verme arayışı arasında tam bir mutabakattan vardır. Toplumların ölüme atfettikleri anlam çerçevesi aslında onların hayata atfettikleri anlamla aynıdır denilebilir. Örneğin ölüm Batı toplumlarında nazik çevrelerde neredeyse ağza bile alınmamaktadır. Bu, ölüm üzerine konuşmanın bir tabu haline geldiğini göstermektedir ve bu gösterge de bize Batı toplumlarının hayatın kaynağı olarak maddeyi görmelerini hatırlatmaktadır. Bu

⁴⁶⁹ Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", ss. 163-164.

anlamda Batı toplumlarının tutkularını yöneten temel paradigmayı anlamak ve bu paradigmanın toplumsal çatışmaya kaynaklık ettiğini bilebilmek mümkün hale gelmektedir. Toplumsal yapıların farklılaşmasında da yine aynı temel düşünceden bahsedilebilir; mesela geleneksel toplumlarda hızlı, sık sık ve kitlesel boyutta gerçekleşen ölüm, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan unsurların başında gelmekteydi ve din de bu bütünleşmeyi yine ölüm ötesi hayatla ilişkilendirmesi oranında, insana anlam haritaları çıkararak onun toplumsallaşmasını sağlamaktaydı. Dolayısıyla din toplumsal yapılar ve dinamikler üstünde bu doğrultuda hegemonyasını kurmaktaydı.

İnsanlık tarihi, *ölümle ne yaptığının kaydı* olarak özetlenebilir. Her toplum, kendi ölüm sistemine göre bir şekilde kendi değerini belirler. Kendine özgü ölüm biçimleri, kültürel semboller üretir ve bu semboller aracılığı ile insanlar hayatı ölüm üzerinden şekillendirirler. Bu açıdan ölümün birbirine zıt iki işlevi söz konusudur. Birincisi, kültürel taşıyıcı olarak hayatın tüm alanlarına siner ve bir ölüm kültürü oluşturur. İkincisi ise hayatı anlamsız kılar ve sonra oluşan boşluğa insanların anlam yüklemelerini bekler. Bu bağlamda Modern toplumlarda ölüm gizlidir ve teşhir edilmesi hoş karşılanmaz bununla paralel şekilde ölümsüzlük üzerinden sonsuzluk arzusuna anlam verme dinin elinden bireyin eline verilmiştir. Artık ölümün karşılayıcısı olarak toplum değil kamu vardır ve bu anlamda Ölüm toplumsal bütünleşmeyi sağlama işlevini devletçilik anlayışının güçlenmesi üzerinden devam ettirmektedir. Aynı zamanda bu dinin toplumsal yapılar ve dinamikler üstündeki otoritesinin kamusal alanda hükmünü icra eden tıbbi otorite ile yer değiştirmesi anlamındadır.⁴⁷⁰

Kur'ân'a baktığımızda insanın cennet hayatındaki serüveninde şeytanın onu kandırmasıyla cennetten ihracını netice veren hatasının kökeninde yine sonsuzluk arzusunu görebilmekteyiz. Taha suresinde geçen ayette bu olay şöyle anlatılmaktadır. Ayetler şöyledir: *Ve bunun üzerine Âdem'e: "Ey Âdem!" dedik, "Gerçek şu ki, bu senin ve eşinin düşmanıdır; öyleyse, dikkat edin, sizi (bu) hasbahçeden çıkarıp da*

⁴⁷⁰ Zülküf Kara, "Ölüm Fenomeni: Sosyolojik Bir Yaklaşım", s. 603.

seni zahmetlere düşürüp bedbaht kılmasın. (O hasbahçe ki,) orada acıkmaman ve kendini çıplak hissetmemen sağlanmıştır; keza, orada susamaman ve güneşin sıcaklığından etkilenmemen de sağlanmıştır". "Fakat şeytan, Ey Âdem, ölümsüzlük ağacını ve hiç yıkılmayacak egemenliğin, çürüyüp yok olmayacak mülkün sırrını sana göstereyim mi? Diyerek O'nu ayarttı" Böylece ikisi de o ağacın meyvesinden yediler. Meyveyi tadar tatmaz ayıp yerlerinin farkına vardılar. Bunun üzerine cennetteki ağaçların yaprakları ile örtünmeye koyuldular. Âdem Rabb'inin emrine karşı geldi ve yoldan çıktı. (Taha, 20/118-119).⁴⁷¹

Bu ayetlerde de görüldüğü üzere insanın dünyada varlığını devam ettirebilmesi için ona lazım gelen temel ihtiyaçları giderilse de rahatı sağlansa da sonsuzluk arzusu ruhu ve kalbi vasıtasıyla fitratı gereği arayışa geçmektedir. Sanıldığı üzere toplumsal farklılık ve farklılaşmanın tek kaynağı iş bölümünde uzmanlaşma değildir. Çünkü uzmanlaşma insanın temel ihtiyaçlarını karşılamak için başvurduğu ve karşılığını toplumsallaşmada bulabildiği bir eylem biçimidir. Fakat ayette işaret edildiği gibi bu ihtiyaçlar karşılanırsa bile insanın arayışı bitmemektedir. Bu arayışa cevap bulma bağlamında ya fitratın çizgisini takip ederek O'nu bu arayışa sokanı bulacaktır ya da fitrattan taşarak buldum zannedip bulduğu şeyde boğulacaktır. İnsan genelde bulduğu zannettiği şey de toplumsal sistemleri Doğuracak ve bu sistemler de toplumsal farklılaşmayı netice verecektir. İnsan ihtiyacını karşılamak noktasında edindiği meşgalede yardım elde etmesi için üreyerek çoğalmasına dünyada imkân tanınırken bu da onun iş bölümünü ve uzmanlaşmasını sonuç vererek varlığa çıkan faydada devamlılığı ve sonsuzluğu arayacak dolayısıyla bu arayışa cevap olarak ortaya çıkan toplumsal sistemler, zürriyet yani soy üzerinden şekillenecektir. Bu anlamdan hareketle Ayete bakıldığında Âdem'i sonsuz olmakla kandıran şeytanın iğvası biyolojik ölümsüzlüğün sosyal ölümsüzlükle yolunun kesiştiği "*zürriyet sahibi olma*" ve "*çoğalma*" olduğu görülebilmektedir.

⁴⁷¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı/Meal-Tefsir*, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.

Nitekim Seyyid Kutub *Fi Zilâli'l Kur'ân* adlı tefsirinde bu düşünceyi destekler açıklamalar yapmıştır. O'na göre Şeytan Hz. Âdem'in gönlündeki en hassas noktaya dokunmuştu. İnsanın ömrü sınırlıydı. İnsanın gücü sınırlıydı. Bu nedenle insan uzun hayatı, kayıtsız bir hâkimiyeti elde etmek istiyordu. İşte şeytan bu iki gedikten ona yanaşıyordu. Hz. Âdem, insanın fitratını ve insanın zaafalarını üzerinde taşıyan bir yaratıktı. Tabii ki, belirlenmiş bir planın ve gizli bir hikmetin gereği olarak verdiği sözünü unuttu. Ve yasağı çiğnedi. Ayeti kerimede geçen "Sev'at" kavramı, onların avret yerleri anlamında olduğu açıktır. Daha önce bu yerleri kendilerine gizli iken şimdi görünmüştür. Yani bu, her ikisinin bedenlerindeki iffet yerleridir. Onların bu davranıştan sonra cennet yaprakları ile oraları örtmeye çalışmaları, onları kapatmak için adeta yarışmaları da bu görüşü desteklemektedir. Bu, onların bünyelerinde zaten var olan cinsel duyguların uyarılmasına yol açan bir nesne de olabilir. Bu cinsel duygular uyanmadan insan iffet yerlerinin açılması halinde utanmaz ve onlara karşı uyanık bulunmaz. Cinsel duygular harekete geçtiğinde ise insan avret yerlerine karşı hassaslaşır ve onların açılması halinde utanır.⁴⁷²

Bu ağacın onlara yasak edilmesinin nedeni, yasak meyvenin Allah'ın dilediği bir zaman sonra onların bedenlerinde bu cinsel duyguları uyarmak içindi. Aynı zamanda Allah'ın yasağını unutup ona karşı gelmeleri, onların azimlerini kırmış ve yaratıcıları olan Allah ile bağlarını koparmış bu nedenle de bedensel arzuları onlara egemen olup cinsel duygularını uyarmış da olabilir. Sonsuzluk arzusu da bir nesil sahibi olmak için onların cinsel arzularını uyarmış olabilir. Çünkü şu sınırlı olan ömrün ötesine uzanabilmenin, insanın eli altında bulunan yolu da budur. Onların yasak ağaçtan yemeleriyle birlikte ayıp yerlerinin kendilerine görünmesi ile ilgili yorumlar genelde bu tarzdadır. Yüce Allah ayeti kerimede "Ayıp yerleri meydana çıktı" demiyor. "Ayıp yerlerinin farkına vardılar" diyor. Bu da gösteriyor ki, onların

⁴⁷² Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l- Kurân*, C. 6, s. 36-41.

bu ayıpları kendilerine kapalıydı. İçten gelen bir dürtüyle onlar bunun farkına vardılar...⁴⁷³

A'raf suresindeki ayetlere bakıldığında cennetteki ağacın zürriyet sahibi olma ve çoğalmayı netice veren cinsel birleşme olduğunu bize söyleyen bir ayrıntı vardır. Ayet şöyledir: *Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturunuz, istediğinizi nerede bulursanız yiyiniz. Yalnız şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz. Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: "Rabbiniz size bu ağacı ancak,(ondan yiyince) melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı."* (A'raf 7/19-20).⁴⁷⁴ Burada ince bir ayrıntı da şu olsa gerektir. Sonsuzluk yurdundaki Âdem bu yurttan benliği ve egoizması üzerinden bir varlığa talip olmaktadır. Yani insan ya kendisi sonsuz olmakla birlikte, sonsuzluğa da kaynaklık eden Allah'a itaat ederek mutmain olacaktır, ya da nefsi üzerinden sahiplenme ile var olmaya çalışıp sonsuz olmak isteyecektir. Bu iki eğilim onun dünyada imtihan edilmesini gerektirecektir.

Gerçekten insanda mal sevgisi, makam sevgisi ve yaşama sevgisi, dünyada ebedî kalma arzusu fitratında var olan şeylerdir. Zaten insanın gözündeki dünyada mal, mülk ve makam sahibi olmak ebedîleşme sebebidir. İnsan bunlara sahip olmakla dünyada ebedîleşeceğini zanneder. Malı, mülkü ve makamı dünyada ebedîlik sebebi zanneder. Bunlara sahip olduğu zaman sanki artık kendisinin kimseye ihtiyacının olmadığı zehabına kapılarak müstekbirce bir tutum sergilemeye başlar. Kur'ân'ın pek çok yerinde azgınlaşan, tâğutlaşan, yeryüzünde tanrılığını iddia ederek Allah'a karşı savaş açma bedbahtlığında bulunan insanların genellikle mal, mülk sahibi, makam mevki sahibi, sulta saltanat sahibi kimseler olduğunu görüyoruz.⁴⁷⁵

Daha önce de değinildiği gibi İnsanın sonsuzluk arzusunun kaynağı varlığı fark edip deneyimlemektir. Bu deneyimin estetik duygusunu insanda Doğurmasıyla

⁴⁷³ Seyyid Kutub, *a.g.e.*

⁴⁷⁴ Seyyid Kutub, *a.g.e.*

⁴⁷⁵ Ali Küçük, *Besairu'l Kur'ân*, Tâhâ Suresi 120. Ayet Tefsiri, (Çevrimiçi).<http://besairulkuran.blogspot.com.tr/2012/05/taha-suresi.html>

beraber insan güzeli, iyiyi ve mükemmeli devamlı şekilde var tutmak istemektedir. Varlıkta tutma sonsuz istifade edebilmenin gerekliliğidir. İşte bu gereklilik insanın sahiplenme eğilimini gün yüzüne çıkarmaktadır tıpkı Âdem (a.s)'da olduğu gibi.

İnsan sahip olduğu şeyleri, bedeni, mal-mülkü, benliği yitirmekten dolayı korkar ve hiçbir şeye sahip olamayacağı bir uçuruma, yok olmaya sürüklenmekten korkmaktadır. Sonsuzluk arzusunun tatminini sahip olma anlayışında tatmin etmeye çalıştığı oranda Allah'ın yaratmış olduğu fitrattan sapmaktadır. Ayrıca sahip olmanın ortaya çıkarttığı egemenlik anlayışı da biyolojik ölümsüzlük ve sosyal ölümsüzlüğün kesişim noktası olan milliyetçilik sapkınlığını ortaya çıkartmaktadır. Toplumsal farklılığın ve farklılaşmanın fitrattan sapan çizgide anlamını kaybederek ortaya çıkarttığı milliyetçilik anlayışı, tanışmanın değil çatışmanın kaynağını da teşkil etmektedir. Âdem'in çocuklarında ortaya çıktığı gibi.

Kur'ân'a baktığımızda insan ve toplum için en büyük değer “tevhid” ve bu yolda elde edilen “marifet”tir. Çünkü insan bunun için yaratılmıştır ve onu bu üstün değere çıkartan donanımın adıdır fitrat. Bu bağlamda Kur'ân, İbrahim'i (a.s), insanın Allah'ı ilahlığı konusunda birlemenin adı olan üstün değere yani tevhide doğru çizgi üzerinden ulaşan bir prototip olarak sunulur. Ayrıca denilebilir ki Kur'ân bütün bireysel ve toplumsal değerlere ancak tevhid bilincine hizmet ediyorsa değer olarak görür onun haricinde insanların etrafında birleştikleri ve değer gördükleri tüm inanç, tasavvur ve düşünceleri değer olarak görmez. Dolayısıyla Kur'ân toplumsal farklılıklar üzerinden inşa edilen değerler (mülkiyet dağılımı açısından ortaya çıkan ekonomik farklılıklarda, iş ve meslek farklılıkları, şehir köy farklılıkları, ırki ve biyolojik farklılıklar, cinsiyet ve yaş farklılıkları) ancak bütünün parçası olarak görülüyor ve tevhid bilincine ulaştırıyorsa onları bir değer olarak kabul eder ve meşrulaştırır.

“İbrahim ne bir Yahudi ne de bir Hristiyandı. Fakat O Hanîf ve müslim bir kişi idi, müşriklerden de değildi” (Âl-i İmran, 3/67)⁴⁷⁶ ayetinde toplumsal yapıların temelde şirk ve tevhid gibi iki inanç üzerinden farklılaştığını nazara vermektedir. Kur’ân’da “Muhakkak ki İbrahim başlı başına bir ümmet idi, tek bir hanîf olarak Allaha itaat için kıyam etmişti ve hiç bir zaman müşriklerden olmadı” (Nahl, 16/120)⁴⁷⁷ ayetinde zikredildiği gibi İbrahim gerçek bir fitrata sahip olduğundan tek başına bütün toplumların inanç sistemlerine kaynaklık ediyordu. Bu kaynaklık etme, sözü edilen toplumları kendisinde var olan üstün değer etrafında toplama anlamındadır. Yani kendi toplumsal yapılarının şekillenmesinde dinin kaynaklık ettiği Yahudi ve Hristiyan topluluklar O’nun üzerinde bulunduğu zeminden farklılaşmakla fitrattan da sapmış oluyorlardı.

O tek başına bir ümmetti ayetinin geçtiği surede 93. Ayete kadar insanları tevhide çıkartmak için Allah kevn üzerinden yani kozmolojik farklılıklar üzerinden kendisinin bir ve her anlamda tek yetkili olduğunu nazara vermektedir. 93. Ayette ise yine insanların bu ayetleri okuyup okuyamama dolayısıyla tevhide çıkıp çıkamama bağlamında sosyolojik anlamada farklılaştıklarını hatırlatır: “Allah, dilese idi elbette hepinizi bir tek ümmet yapardı ve lâkin o, dilediğine dalâlet, dilediğine hidayet buyurur ve her halde hepiniz bütüün yaptıklarınızdan mes’ul olacaksınız”. (Nahl, 16/93).⁴⁷⁸

Aslında Kur’ân, Allah’a ait ve O’na has özelliklerin (uluhiyet, rububiyet, kudret, hallakiyet) fert, kurum ve topluluğa verilmesiyle tevhide çıkılamadığını hatırlatarak yine insanın, estetik duygusu, anlam arayışı ve sonsuzluk arzusu üzerinden ortaya çıkan çaresizliği fert, kurum ve toplumsal yapılara Allah’a ait özellikleri atfederek aşmaya çalışır. Örneğin insanın yukarıda sayılan üç arayışının ortaya çıkarttığı bütün boşlukları doldurma anlamında kendini tam yetkin gören bilim otoritesi, dinin yerine geçerken aslında Allah’a ait olan ulûhiyet ve rububiyet

⁴⁷⁶ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Türkiye Diyanet Vakfı Kur’ân-ı Kerim Meali*.

⁴⁷⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*.

⁴⁷⁸ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

sıfatlarını üstüne alarak bütün insanlığa çare olacağını vadedmiştir. Çünkü evrenin yasalarını keşfeden insan aklının, kurumsal hali olan bilim, Kur'ân'da herşeyi ilmimle elde ettim diyen firavun gibi kendini her şey üzerinde tam yetkin görmüştür. Fakat firavunun kızıl denizde ölümle yüzleşmesi anında ortaya çıkan acziyeti nasıl ki kendisine aslını hatırlatmışsa, kendini her şey üzerinde tek yetkili gören bilim otoriteleri de 1945'teki Nagazaki ve Hiroşima'da ortaya çıkan toplumların kökten yok olma endişesi ile karşı karşıya kalarak seküler ölümsüzlük anlayışlarında bir tehdit yaşamışlardır.

Bu anlamda fitratın üçlü mekanizması üzerinden bütün insanların aradığı cevabı verme bağlamında kendilerini tek yetkili gören sosyolojistler de ölümü öldüremedikleri ve sonsuzluk arzusunu gerçek manada tatmin edemedikleri için de dinin ortadan kalkacağını söylerken de bu özgüvenlerinin onları boşa çıkaracağını hesap edememişlerdir. Sekülerleşmenin de dini yaşamı ortadan kaldırması beklenirken arttırdığı⁴⁷⁹ madde dünyasına saplanan toplumlarda yaşayan insanların fitratları gereği anlam arayışının kendilerinde alevlendiği tezi ile ilişkilidir.

Aslında bilim dünyası nasıl ki deney ve gözlem yoluyla, doğa yasalarına erişerek gerçeğe ulaştığını söylüyorsa aynı şekilde Kur'ân İbrahim (a.s) örneği üzerinden insanın tevhid gerçeğini kalp-akıl dengesi ekseninde tabiatta gözlemlenebilen ve her zaman meydana gelen olaylar üzerinden temellendirmesini istenmiştir. Fakat bu temellendirmeyi fitrattaki üçlü mekanizmayı ben merkezli yapmaması ile doğru şekilde yapacağı hatırlatılmaktadır. Mesela “*Andolsun, daha önce de İbrahim'e doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini verdik. Biz zaten onu biliyorduk.*” (Enbiya, 21/51)⁴⁸⁰ Ayetinde olduğu gibi İbrahim (a.s)'deki doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyeti için şöyle denilebilir: O'ndaki kabiliyet sanata bakıp sanatkârı, esere bakıp müessiri, fiile bakıp faili bulması sağlıyordu. Nitekim Şuara suresindeki ayetlerden bunu anlamak mümkündür: “*İbrahim:Dostum ancak*

⁴⁷⁹ Peter L. Berger, *Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri, Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, Etkileşim Yayınları,, İstanbul 2006, s. 90

⁴⁸⁰ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Türkiye Diyanet Vakfı Kur'ân-ı Kerim Meali*.

Alemlerin Rabbidir. Beni yaratan da, doğru yola eriştiren de O'dur. Beni yediren de, içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek O'dur. Ahiret gününde yanılmalarımı bana bağışlamasını umduğum O'dur. Rabbim! Bana hikmet (iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt ettiren bilgi çeşidi veya insanın fitratına bırakılan doğru düşünme yetisinin ortaya çıkarttığı marifet) ver ve beni iyiler arasına kat.” (Şuara, 26/81)⁴⁸¹

İbrahim (a.s)’ın Rabbini bulma arayışında O’na Rabbini bulduran nihayetinde fitrat üzerinde ortaya çıkan üçlü arayışın sağlıklı bir işleyiştir bunu yine Kur’ân insanlığa şu ayetlerle haber vermektedir: *Biz İbrahim'e göklerin ve yerin görkemli egemenlik mekanizmasını (varlığın işleyiş yarasını fitratı üzerinden) böylece gösteriyorduk ki, o kesin inançlılardan olsun. Gece karanlık basınca bir yıldız gördü ve “Rabbim budur” dedi. Fakat yıldız Batınca “Batanları sevmem” dedi. Arkasından ayı doğarken görünce “Rabbim budur” dedi. Fakat o da Batınca “Eğer Rabbim beni doğru yola iletmeseydi, kuşkusuz sapıklardan biri olurum” dedi. Daha sonra güneşi doğarken görünce “Rabbim budur, bu daha büyüktür” dedi. Fakat o da Batınca “Ey kavmim, ben sizin Allah'a ortak koştüğünüz putlardan uzağım.” Ben yüzümü, dosdoğru bir şekilde, gökleri ve yeri yoktan var edene yönelttim, ben O'na ortak koşanlardan değilim.⁴⁸²(En’âm 6/74-79)*

Burada ben batanları sevmem cümlesi çok dikkat çekicidir. Çünkü insan varlığa bağlanır ve severken ancak ona sonsuzluk atfederek sever, sevdiği nesne onun dünyasında sonsuzmuş gibi görüldüğünden dolaydır ki bağlanır ve ona tapınır. Yani tapınmanın kökenlerinde estetik duygusunun sonsuzluk arzusu ile ilişkili olarak tatminine kaynaklık ettiği inanılan objeler vardır. Bunu doğrulayan ayet şudur: *“(İbrahim onlara) dedi ki: Siz, sırf aranızdaki dünya hayatına has muhabbet uğruna Allah'ı bırakıp birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet günü (gelip çatığında ise)*

⁴⁸¹ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Türkiye Diyanet Vakfı Kur’ân-ı Kerim Meali*.

⁴⁸² Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve birbirinize lânet okuyacaksınız. Varacağınız yer cehennemdir ve hiç yardımcınız da yoktur.” (Ankebut, 29/25)⁴⁸³

Hız Peygamber’in bir hadisinde yine toplumsal değerleri oluşturmada büyük rolü olan dini düşünceye kaynaklık edenin ne olduğu konusunda yine bize ışık olabilecek bir ayrıntı vardır. Hadiste şöyle der: *Şirk, Safa tepesinde yürüyen küçük karıncanın ayağından çıkan sestem daha gizlidir, şirkin en küçük derecesi zulme rağmen sevmek adalete rağmen buğz etmektir. Din, buğz ve sevgiden başka bir şey değildir.*⁴⁸⁴ İşte insan severken sevdiği şeyde ancak sonsuzluğun anlamını bulduğu ve o şeyin sonsuz derecede kendisine menfaat sağlayacağı zannıyla anlam verir, bağlanır ve tapınır.

İbrahim (a.s) kendi toplumunu tevhide çağırırken onlara işte bu kanaldan seslenir ve putlar üzerinden anlam verişlerinin anlamsız ve saçma olduğunu onlara deney ve gözlem yoluyla ispat etmeye çalışır. Hz. İbrahim, kavminin taptığı bu putların aciz olduklarını; bir fayda sağlama ya da zarar verme güçlerinin bulunmadığını kendilerine anlatmak için putları kırarken en büyüğüne ilişmemiştir. Bu ilişmeme ameliyesi büyüğün diğer küçükler kırılırken onları korumak gibi bir kudreti olamayacağını göstermek içindir. İbrahim (a.s), İnsanların bu anlamda taptıkları nesnelere atfettikleri ilahi kudretin deneylenmesi yolunu göstermektedir.

Aynı şekilde Nemrudu inanmaya çağırırken yine deney ve gözlem yolunu kullanmıştır. Ayet şöyledir: “Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldüren, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrahim: Allah güneşi Doğudan getirmektedir; haydi sen de onu Batıdan getir, dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez”. (Bakara, 2/258).⁴⁸⁵

⁴⁸³ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

⁴⁸⁴ Hakim Ebü Abdillâh, el-Hakim en Neysaburi, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, 1335, Beyrut, C. 2, s. 291.

⁴⁸⁵ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Türkiye Diyanet Vakfı Kur'an-ı Kerim Meali*.

Nemrudu zalim yapan şeyin ne olduğuna dair fikir verici bir bilgiyi yeri gelmişken burada hatırlatmak gerekir. Bu bilgiye göre Nemrud bir gün halkına şöyle hitab etmiştir: *Ey şerefli kavmim! Geliniz birlik olalım ve tanrılarımıza sahip çıkalım, tekrar dünyaya gelemeyeceğimize göre uzun ömürlü olmak için tanrılarımıza yalvaralım. Yiyelim, içelim, eğlenelim ve tanrılarımızı koruyalım. Unutmayınız ki tanrılarımızın önüne koyduğumuz yiyecekler kutsanmıştır. Daha uzun ömürlü olmak için onlardan yemeyi ihmal etmeyiniz.*⁴⁸⁶

Bu seslenişte de görüldüğü üzere toplumları bir arada tutan en güçlü bağ fitratın üç özelliği üzerinden ortaya çıkan ihtiyaca cevap veren inanç bağıdır. İnançlar bütün toplumlarda vardır ve her toplumu değerden norma normdan kuruma kurumdan devlete taşıyan temelde üç arayışa cevap olarak görülür. İstikrarlı ve kapalı toplumlarda bireyin kendini sosyal organizmanın bir parçası olarak görmesinin altında yine üçlü arayıştaki çaresizliğin kendisi vardır. Bu çaresizliğe cevap verme mahiyetinde ortaya çıkan inançlar ne kadar saçma olsa da bu inançlar üzerinden fayda sağlayan gruplar toplumsal yapılar üzerinden bu inançları devam ettirirler.

Kur'ân putlara karşı çıkan İbrahim'in neslinden gelen kureyş kabilesini aslına döndürme özeli üzerinden bütün insanları asıllarına döndürme üzere hidayet edici olarak inzal edilmiştir. Kur'ân'ın inzal edilmezden çok önceki döneme bakıldığında Kureyş'in siyasi, dini, sosyal yapısı Beyt'in (İbrahim'in (a.s) inşa ettiği Kâbe'nin) dolayısıyla Beyt'in Rabbinin vahyinden kaynaklanıyordu. İbrahimî, tevhidi gelenekten ayrılma ve sapma Kureyş'in bütünlüğünün bozularak parçalanmasının başlangıcı olmuştur. Zira artık Rabler birden fazladır.⁴⁸⁷

İbrahim'in kurduğu şehir olan Mekke'de yaşayan İbrahim nesli Tevhidden şirke ve putperestliğe geçişteki süreç, Curhum kabilesiyle başlayıp Huzaa kabilesiyle

⁴⁸⁶ Musa K. Yılmaz, "Özgür Düşünceye Çağrı", *Hız İbrahim Sempozyumu Bildirileri*, (17-18 Ekim 1997), Ed. Ali Bakkal, Şurkav Yayınları, Şanlıurfa, 2007, s.103.

⁴⁸⁷ Rıdvan Seyyid, *İslamda Cemaatler Kavramı*, ss. 12-14.

yaygınlaşırken, bu süreci tersine çevirip Ararları inhiraftan asıllarına çevirmeye çalışan Kureyş'ten küçük bir insan topluluğu olmuştur. Tek bir atadan gelme ve Kabe'nin etrafında ikamet etme merkezinde gerçekleşen kabile birliğinde görülen çözülme Kureyş'in bünyesi içinde de yaygınlaştı. Bu anlamda Kureyşi bir araya toplayan kökler unutuldu kabile birliği çözülerek aşiretler tekrardan Mekke toplumunda ortaya çıktı ve parçalanma süreci tüm hızıyla devam etti. Ne var ki geniş bir yapıdan (kabile) daha dar bir yapıya (aşiret) doğru farklılaşan Kureyş'te bölünme sayısınca Rabler ortaya çıktı. Bu anlamda sıkıntı arttı; çünkü aşiret te kabile de bir şehir toplumunun oluşturulması için yeterli değildir. Şehir toplumu olmak, herkesin gölgesinde eşit olduğu harici bir din yahut evrensel bir gelenek gerektirir. Bu evrensel gelenek birleştirir, kontrol eder, toplumu düzenleyen kanunlar koyar, ufukları kan bağının, ziraî, iktisadi, ticari ve coğrafi ilişkilerin ötesinde genişletir, böylece Medine olur.⁴⁸⁸ Mekke bu anlamda (Ümmül Kura-Şehirlerin anası-) tek bir anne babadan türeyen toplumların maddi-manevi, soyut-somut bütün düzlemlerde yollarının kesiştiği uğrak bir yer olsun diye İbrahim (a.s)'a kurdurulmuştur. Fakat Bu İbrahimî misyonu Araplar anlayamadı ta ki Hz Peygamber gelene kadar.

Gerçek şu ki yukarıda da ısrarla vurgulandığı üzere bütün toplumsal gruplar kendi temel ihtiyaçlarını karşılama adına insanların bir araya gelerek oluşturdukları birlikteliğin adıdır. Bu toplumsal gruplar sözü edilen ihtiyaçları karşılama esnasında insanın kendisine bahşedilen akıl ve meyil vasıtasıyla keşfettiği menfaat mercilerini bir anlamda tek başına yapamadığından yardımlaşma vasıtasıyla işletmeye çalışır. Bu çalışma prensibi elbette ki toplumsallaşmayı netice verir fakat bu çalışma prensibi hiçbir zaman için gerçek anlamda insanda var olan çok yönlü ve farklı ihtiyaçları gidermede tek başına kaynaklık edemez. Buna rağmen toplumlar bütünü parçası noktasında sayılacak olan her türlü menfaat mercisini öne çıkararak bütünü kendisi görme eğiliminde bulunur. Ekmekçilik üzerinden toplumsallaşmış toplumlar için hayat ziraatten ve iyi mahsül veren topraktan ibaret olacağından bu toprağı

⁴⁸⁸ Rıdvan Seyyid, a.g.e., s. 15.

mahsüldar yaptıklarına inandıkları temel etken onların Rabbi olacaktır. Çünkü böylesi bir toplumda estetik duygusu, sonsuzluk arzusu ve anlam arayışı için bu temel etken bir dönem cevap verebilmiştir. Bu cevap ne kadar inandırıcı ise o toplum o denli genişler ve etrafındaki insanları kendi bünyesindeki yapılar vasıtasıyla toplumsallaştırır. Ticaret üzerinden toplumsallaşmış ise o toplum için ticareti canlı tutacak temel etken Rab olacaktır. Etkenler savaşı rablerin savaşı, Rablerin savaşı da insanların savaşı ortaya çıkaracaktır. Hatta çatışma oldukça bireyler toplumsal yapılara daha fazla bağlanma ihtiyacı hissedeceklerdir. Nitekim Batılı devletlerin kendi ülkelerinde korku faktörü üzerinden kendi toplumsal birlikliklerini sağlamaya çalışmaları bu temel olguya dayanmaktadır Böylelikle Batı dünyası her zaman için kendine düşman aramak zorundadır.

Araplar da kendi çıkarlarını Rab edindiklerinden dolayı İbrahimî geleneğin temelinde olan Kâbe'nin tavafını tahrif ederek, hacıları kendilerinden elbise satın almaya ya da kiralamaya zorlamak için Hz. İbrahim'in dinini tahrif ettiler. Elbise satın almayan ya da kiralayamayan hacıları kadın-erkek çırılçıplak soyup Allah'ın evi olan Kâbe'yi tavaf ettirdiler. Elbisesi ile tavaf yapanlara da bir daha bu elbiseyi giymeyi yasakladılar. Mekke'ye gelen hacılardan para kazanmak için umreyi haccdan ayırdılar.⁴⁸⁹

Bu bağlamda özelde İbrahim'in soyunu genelde ise Âdem'in çocuklarını aslına çevirmek üzere Kur'ân, bir topluluk ismi olarak bahsettiği Kureyş üzerinden bütün insanlığa ve topluluklara seslenir: (1-4) *Kureyş'i ısındırıp alıştırdığı; onları kışın (Yemen'e) ve yazın (Şam'a) yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıştırdığı için, Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsin.*⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Muhammed İbn İshak, *Siyer-i İbn İshak: Hz Muhammed'in Hayatı*, Yayına Hazırlayan: Muhammed Hamidullah, Çev: M. Şafi Billik, İstanbul 2012, ss. 65-72.

⁴⁹⁰ Rıdvan Seyyid, *İslamda Cemaatler Kavramı*, s. 26

İşte Kur'ân Hz Peygamber vasıtasıyla “şehirli” olmasına rağmen “bedevi ahlaklı” olan Mekke toplumunu aslına davet ederken tıpkı atası İbrahim gibi davet etmiştir. Bu davet üzerinden de bir şehir var etmiştir. Aslında Yesrib'in Medine ismini alması insanlık tarihi için bir mihenk taşıdır. Hz Peygamber adeta Medine'de ortaya koyduğu hakikati ümmeti tarafından Mekke ve Kâbe üzerinden Hacc pratiği ile evrenselleştirmenin temelini tesis etmiştir. Nitekim bütün insanlığı tevhide ve tanışmaya davet eden Kur'ân, Hacc pratiğinde toplumsal bütünlüğü sağlamayı amaçlamaktadır.

Hacc toplumların Allah'a yürüyüş destanında mü'min vasfı üzerinden ve hucurat suresindeki arefe fiiline doğru kulluğu kendi şahsında yeniden yaşamasıdır. Hacc Âdem rolünü oynayan her insanın yitirdiği cenneti aramaya çıkmasıdır. Cennetin onu çıkararak iğvanın, iğva olduğunu toplum üzerinden idrak etmesidir. Çünkü Âdem zürriyet sahibi olma, çoğalma üzerinden egemenlik sahibi olma ile sonsuzluğu, kalıcılığı yakalama iğvasıyla aldatılmıştı. Böylelikle Hacc insanoğlunun uzaklaştığı fitratına ve onu uzaklaştıran odakların farkına toplumları tanıyarak varmasıdır. Hacc, toplumların vareden ve onlara kaynaklık eden değerlerin gerçek zemini olan tanıma, tanışma, paylaşma ve bu vesile ile birleşme yolculuğunun adıdır. Çünkü Hacc ancak toplumların kendi toplumsallaşmalarında öne çıkarttıkları değerleri putlaştırarak ve hayatın merkezinde görerek ayrılığa düşmelerine sebebiyet veren şirk bilincini, tevhid bilincine doğru irca etme üzerinden gerçek manasını bulur.

Kur'ân Hz Peygamber ile, şirke düştükçe farklılaşan bütün toplumları asıllarına dönme ve kendi farklılıklarını bütünüün parçası olarak idrak etme yönünde tevhide çağırarak mesajını en dar daireden başlatmaktadır. Bu dar daire ilkin kendi aşireti olan kureyştir. İkincisi şehirlerin anası Mekke'de bulunan Beyttir. Kur'ân daha açık ifade ile Kureyş'in örgütlenme biçimini yeniden aslına doğru inşa ederken bu örgütlenmeyi Kâbe etrafında yapmaktadır. Şehirlerin etrafında ümmet olun mesajını bizlere veren Kur'ân bunu şu iki ayetle ifade eder: *Ve en yakınları(ndan*

başlayarak erişebildiğin herkesi) uyar ve seni izleyen müminlere kol kanat ger; buna rağmen sana karşı çıkarlarsa, de ki: "Ben sizin yapıp ettiklerinizden sorumlu değilim!"⁴⁹¹ (Şuara, 26/214-216), Bu Kur'ân, anakent Mekke ile bu kentin çevresinde yaşayanları uyarasın diye sana indirdiğimiz, kendinden önceki kutsal kitapları onaylayan mübarek bir kitaptır. Ahirete inananlar bu kitaba da inanırlar. Onlar namazlarını devamlı olarak ve özenerek kılarlar.⁴⁹² (En'am, 6/92)

Hacc aslında Hz İbrahim'in Âdem'i aldatan şeytanın o aldatmasında rol oynayan temel faktör olan çoğalma ve soy üzerinden egemen olma ve sonsuzlaşma arzusunun fitrat çizgisinde olması gereken şeklinin tezahürüdür. Nitekim İbrahim Rabbine şöyle dua etmişti ve o dua Hz Peygamber'in getirmiş olduğu davette karşılığını bulmuştur. İbrahim Rabbine şöyle dua etmiştir: *Hani İbrahim ile İsmail, Kâbe'nin duvarlarını yükseltirlerken söyle dua etmişlerdi; «Ey Rabbimiz, yaptığımızı kabul et hiç şüphesiz sen herşeyi işiten ve bilensin. Ey Rabbimiz, ikimizi de sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olan bir ümmet çıkar, bize ibadet yollarımızı göster, tevbemizi kabul buyur. Hiç şüphesiz sen tevbeleri kabul edensin ve çok merhametlisin. Ey Rabbimiz, içlerinden onlara senin ayetlerini okuyacak, Kitab'ı ve hikmeti öğretecek, kendilerini kötülüklerden arıtacak bir peygamber gönder. Hiç şüphesiz sen azizsin ve hikmet sahibisin.*⁴⁹³ (Bakara, 127/129) bir başka ayetinde yine İbrahim (a.s) yine zürriyeti için şöyle dua etmektedir: *(O halde) Ey Rabbim, beni ve soyumdan gelen insanları salatta devamlı ve duyarlı kıl! "Ve, ey Rabbimiz, bu duamı kabul buyur.*⁴⁹⁴ (İbrahim, 14/40)

Görüldüğü üzere *Ey Rabbim! Bana salihlerden (bir oğul) ihsan et!*⁴⁹⁵ ayetinde de yukarıdaki ayetlerde de olduğu üzere Hz. İbrahim zürriyet ve çoğalma istemektedir fakat istediği soy ile ve çoğalma ile egemenlik ve hükümlan olma Allah içindir ve Allah'adır. Bilinmesi gereken şudur ki Kur'ân insanın fitratında olan

⁴⁹¹ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Türkiye Diyanet Vakfı Kur'ân-ı Kerim Meali*.

⁴⁹² Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Türkiye Diyanet Vakfı Kur'ân-ı Kerim Meali*.

⁴⁹³ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

⁴⁹⁴ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

⁴⁹⁵ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

sonsuzluk arayışına cevap olarak insanların, toplumların ancak yaptıkları şeylerde Allah'a dönük ve Allah'ı hatırlatan şeyler üzerinden sonsuz olacaklarını haber vermektedir. *Allahın yanında diğ̈er bir tanrıya daha çağırma, başka tanrı yok ancak o, onun vechinden başka her şey ifna bulup yok olmaktadır, hüküm onun ve nihayet döndürölüp ona götüriüleceksiniz.*⁴⁹⁶ (Kasas, 28/88)

⁴⁹⁶ Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd., *a.g.e.*

SONUÇ

Kur'ân'ın toplumsal farklılık ve farklılaşmaya bakışında sosyolojiden keskin bir ayırım ile ayrıldığı söylenebilir. Kur'ân, doğadaki ve toplumdaki olgular üzerinden tevhid değerine çıkılmasını istemektedir. Söz konusu değere çıkışta da sosyolojik yapıların, bireyi bir takım örüntüler üzerinden örgütlemesi bağlamında yardımcı veya engel olduğunu fakat nihayetinde bu yardımı alma veya bu engeli aşma açısından failin fiilinde özgür olduğunu söylemektedir. Kur'ân, toplumsal farklılık ve farklılaşmaya kaynaklık eden dil, renk, ırk gibi yapısal farklılıklar karşısında bireyin tevhid değerine çıkıp çıkamaması ekseninde farklılaştığını söylemektedir. Bu farklılaşmaya da pozitif veya negatif bir değer biçmektedir. Örneğin Kur'ân, ırk, dil, renk gibi toplumsal farklılıklara olgusal bakmasına rağmen bu olgusalıktan üzerinden tevhid ve adalet değerine çıkmayan toplumların şirk ve zulüm değeri etrafında toplumsallaşmaları halinde, bu toplumun helakını olgusal görmektedir. Ki bu olguların tamamını sünnetullah kavramı altında toplamaktadır. Kur'ân değer farklılaşmalarına kaynaklık eden olgusal bir yapının da fitrat olduğunu söylemektedir.

Kur'ân, toplumsal değerler ve yapılar ekseninde farklılıklara sahip olan tüm toplumlara ve bu toplumların, görev, statü ve fonksiyon bakımından farklılaşan üyelerine hitap eder. Bu nedenle Kur'ân, sosyolojik açıdan yapılar ve değerler bakımından farklılıkları kendinde barındıran toplumlarla, içinde dikey ya da yatay olarak farklılaşan sosyal grupların arasında bir ayırım yapmaz. O, mevcut bulunan farklılıklara işaret edip onlarla ilgili teklifini yaparak esasen toplumsal bütünleşmenin temel esaslarını ortaya koyar. Kur'ân'ın farklılıklar karşısında teklifi "tearüftür." Günümüz ifadesiyle bu, kültürleşmeye, sosyalleşmeye tekabül etmektedir. Anlaşılacağı üzere Kur'ân'ın teklif ettiği şey aynılışmaya değil, bütünleşmeye yöneliktir. Buna göre, ırk, dil, etnik ve kültürel farklılıkları antropolojik birer ilâhî işaret (ayet) olarak tanımlayan Kur'ân, bununla beraber, söz konusu farklılıkların toplumsal gruplar arasında herhangi bir kast, ayırım veya

eşitsizliğin gerekçesi olamayacağı vurgulamakta ve tüm insanların aynı biyolojik kökeni paylaştıklarına dikkat çekmektedir.

Ne var ki Kur'ân'ı anlayan ve yorumlayan "insan" farklı idrak düzeylerinde bulunup, farklı şartlarda yaşadığından ve belirli bir sistem içinde kabullenilen paradigmaya göre dini yorumladığından, amacı itibarıyla hiç bir bölünmeye yol vermeyen "Kur'ân'î değerler"i, kendi sosyal dünyasında şekillendirmekte ve bu durum hem dinin teorik alanında, hem de pratik alanlarında "dinî" farklılıklara yol açmaktadır.

2000'li yıllara gelindiğinde Dünya nüfusunun yaklaşık %3 ünü kapsayan kesimi, vatandaşı olduğu veya doğduğu ülkenin dışında yaşamaya başlamıştır. Bu rakam, dünya tarihinde "öteki"yle sürekli burun buruna gelme sorununun hiçbir zaman bu denli yaygın yaşanmadığını göstermektedir. Farklı toplumların uluslararası göçler nedeniyle daha fazla iç içe yaşamak zorunda kalmaları gerçeği, Sosyolojide Müslüman toplumlarda görülen göç ve nüfus hareketlerindeki değişimle ilişkili bir biçimde ele alınmaktadır. Araştırmamızda ulaştığımız veriler bağlamında bir genellemeye gidilmesi bağlamında denilebilir ki; dünya tarihinde toplumsal yaşamda görülen kültürel siyasal ekonomik vb. düzeydeki farklılıkların, her zaman için beraberinde bir takım problemleri ortaya çıkarttığı bilinmektedir. Fakat İslam dininin, farklılıklara rağmen bir arada yaşama ekseninde ortaya çıkan olumsuzlukların nedeni olarak görülmesi eğilimi daha önce hiç olmadığı kadar Postmodernite ile birlikte yaygınlık kazanmıştır.

90'lı yılların başında S.S.C.B'nin yıkılmasıyla biten soğuk savaşın liberalizm'in zaferiyle sonuçlanması tarihin sonunu getirmiş ve ideolojilerin hüküm sürdüğü döneme kepenk indirtmiştir. Fakat görüldüğü kadarıyla tek kutuplu dünyada "Tarih'in Sonu" tezini sorgulatan, düşmeyen son kale İslam olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Modern Dönemde Batı dünyası inandığı evrensel değer noktasına doğru evrimleştiği toplumlara yok ederken Postmodernite ile farklı toplumların farklı değer ve yapılarını kabul etmiş ama yine kendi evrensel kalıplarına uymayanlara

yaşama hakkı vermemiştir. Daha net ifade ile Batının, toplumsal farklılığa olan bakışı, Modernite'den Postmoderniteye geçişte zıddına inkılâp etmiştir. Batı Modernitede tüm toplumsal olgulara yönelik aşırı indirgemeci ve genellemeci tutumundan toplumsal çeşitliliği kutsayan ve bu kutsama maskesi altında bütün genel normları, kuralları ve doğruları kabul ederek aslında bunların hepsini çürüten ve aşındıran Postmoderniteye evrimleşmiştir.

Buna Nasreddin Hoca'dan mülhem şekilde “sen de haklısın” sendromu denilebilir. Bu sendroma göre Batı bütün inançlara, değerlere ve ilkelere rölatif bir tutum ile yaklaşarak bunları yok sayma konumuna indirgemektedir. İşte Batı'nın bu açıdan göç etmiş Müslüman kitlelerin toplumsal farklılıklara karşı göstermiş oldukları uyumda bir beceri gösteremedikleri sonucu çıkarmaktadır. Çünkü İslam'ın kendinden bir hareket merkezine sahip bir farklılık anlayışı vardır. İslam, toplumsal farklılığı ve çeşitliliği Postmodern dönemde Batı'nın yapmış olduğu gibi sadece var olduğu için kabul edip takdir etmekle kalmaz. Farklılıktaki ahenk ve ortaklığın görülmesini ister. Bu görüşün pratiği üzerinden inananlara sorumluluk yükler. Bu anlamda Batı'nın kendi evrensel paradigması haricinde bir evrensel paradigmaya sahip olan İslam'la başı dertte gibi görünmektedir. Kendi evrensel paradigması ile istediği gibi Müslümanları nesneleştirememektedir. Daha net ifade ile Batı, İslam'ın Kur'ân'a dayanan evrensel paradigmasından koparttığı ölçüde Müslüman toplumları nesneleştirebilmektedir.

Batılı Sosyal Bilimcilerin İslam'ın tevhid (birleştirici, tekleştirici, monist) akidesiyle, çoğulcu postmodernist sivil toplumun bir aradalığının paradoksal durumuna sık sık atıfta bulunmaları, aslında İslam'ın kaynağı olan Kur'ân'a bakışlarında bilimsellikten ne kadar uzak ve siyasal yapılara ne kadar yakın olduklarını göstermektedir. Bu doğrultuda denilebilir ki tezimizin konusunu teşkil eden temel problem siyasi bir bakış açısının temel aldığı bir düşüncenin ürettiği bir problemdir. Görüldüğü kadarıyla Müslüman toplumları anlamaya ve açıklamaya çalışan Batı sosyolojisi oryantalist düşüncenin alt yapısını oluşturduğu siyasi bakış

açısından kurtulamadığı müddetçe İslam Toplularını anlayamama sorunu ile karşı karşıya kalmaktadır. Bilinmektedir ki oryantalist entelektüellerde görülen, Müslüman toplumun tek ve sabit bir yapı olduğu yolundaki genel kanıları Batılı sosyal bilimcilerde enkarne olmuştur.

İmmanuel Wallerstein'in sözünü ettiği gibi Batı uygarlığı, kendisinin evrensel değerlere ve doğrulara dayanan tek uygarlık olduğuna inandığı için "öteki" uygarlıklardan daima üstün olduğunu varsayar. Bu doğrultuda Batı, Pan-Avrupa dünyasının liderlerinin kabul ettiği politikalar, insan haklarının korunması ve demokrasi olarak adlandırılan şeyin geliştirilmesi için çabalar. Ayrıca devletlerin neo-liberal ekonomin yasalarını kabul etmek ve uygulamak dışında hiçbir alternatiflerinin olmadığı kanısı, piyasanın güya bilimsel doğruları iddiasına dayanmaktadır. Fakat İslam coğrafyasında ortaya çıkan insan haklarını ihlal edici ve demokrasiyi ortadan kaldırıcı durumlarına ancak kendi ekonomisine katkı sağlaması koşuluyla ve liberal ekonominin yasalarını kabul ettirmek şartıyla müdahale etmekte dolayısıyla bu müdahale yayılmacı bir etkiye dönüşmektedir. Söz konusu müdahalede karşı karşıya kaldığı Müslüman toplumların direncinin kırılması gerekliliğine dönük bir şekilde de dünyaya bu direncin gayr-ı meşru bir direnç olduğunu göstermektedir. Burada dikkat çekici olan, direncin gayr-ı meşruluğunun İslam'la ilişkilendirilmesidir.

Genelde Batı'nın Müslüman coğrafyadaki yayılmacılığında kullandığı kavramlar uygarlık, ekonomik büyüme, kalkınma ve/veya ilerleme gibi kavramlardır. Tüm bu kavramlar, evrensel değerlerin ifadesi olarak yorumlanmaktadır ve sıklıkla da doğal yasa olarak tanımlanan şey ile çerçevelenmektedir. Dolayısıyla bu yayılmanın yalnızca insanlık için faydalı bir şey olmayıp aynı zamanda tarihsel olarak ta kaçınılmaz olduğu iddia edilmektedir. Batılılara göre Müslüman toplumların bu evrensel paradigmaya inanmalarının önündeki engel İslam'ın kendi evrensel paradigmasıdır. İşte Batı İnsanlığın geneline fayda olacağına inandığı yayılmacılığına karşı koyan Müslüman toplumları, İslam üzerinden dünyaya şikayet

etmektedir. Batı ile İslam arasında toplumsal farklılık olgusu düzleminde ortaya çıkan söz konusu ilişki biçimi üretilen imajlar üzerinden Dünyaya sunulmaktadır. Bu imaj bazen teolojik bir yapı üzerinden şekillenirken bazen de seküler-felsefi bir dünya görüşünden beslenmektedir.

Denilebilir ki Batı'nın İslama ve Müslüman toplumlara yönelik imajının bulaşıcı özelliğinden kaynaklı olarak Müslüman toplumların Batı'ya karşı imajı arasında niteliksel bir örtüşmeden bahsetmek mümkündür. Bu durum bir açıdan Milan Kundera'nın *"İktidar sizi nereden yaralıyorsa orası sizin kimliğiniz olur."* sözünü hatırlatmaktadır. Bu açıdan genel resme bakıldığında Müslüman toplumların Batı'nın imajı dışında kendi yerini belirlemede bocaladığı görülebilmektedir. Yani Batı'nın toplumsal farklılık olgusu ekseninde İslam'a ve Müslümanlara yönelik iddia ettiği tezin şekillendirdiği İmajı destekler mahiyette ve haklı çıkarır biçimde bir takım olaylar gözlenebilmektedir. Aslında bu Batı'ya karşı mücadeleye mecbur kalan Müslüman toplumların artık Batı gibi davranmasından başka bir davranış biçimi geliştirememesi sorunudur. Yani Müslüman toplumlar toplumsal farklılık olgusunu çatışma üzerinden ve çoğu kendine özgü ve seçenezsiz bir kimlik yanılması sayesinde anlamlandırmaya çalışmaktalar. Bu, Kur'ân'ın evrensel değerler manzumesini kendi yerel ve lokal anlayışları üzerinden anlamlandırmaya giden Müslüman toplumların toptancı bir anlayışla herkesi kendi inandıkları noktaya getirmek istemeleri sorununu gündeme getirmektedir. İşte bu sorunu Kur'ân "tearüf" kavramı ile ortadan kaldırmak istemektedir. Çünkü kendi yerel unsurlarını öne çıkartıp genel resmi görmesine engel gören bütün toplulukları Kur'ân bedevi diye nitelendirmektedir. Aslında bu bir anlamda çatışmacı doğası gereği güçlü olanı haklı sayan ve milliyetçilik olgusu üzerinden toplumsal rekabeti savunan sömürgeci modern dünyanın işleyiş biçimini hatırlatmaktadır.

Bedevi zihniyetten kurtulamayan Müslüman toplumlar kendi kültürel unsurları üzerinden şekillenen fakat genel tablonun parçası mahiyetindeki İslami anlayışlarını insanlığın ve toplumların gelişiminde en son nokta olarak görebiliyorlar.

Parçadan bütüne gitmeleri gereken yerde bütünü parçaya münhasır kılarak “tearüf” ufkundan uzaklaşmaktalar. Dolayısıyla günümüzde İslam, ulus devlet milliyetçiliklerinin kültürel bir uzantısı haline getirildiği için Kur’ân’ın bahsettiği ortak dil (tevhid) kullanılmıyor. Bu da Müslüman toplumların ümmet bilincine çıkamaması ve kendi içinde çatışmakla gücünü yitirmesi sonucunu doğurmaktadır. Bakıldığında İslam dünyasının temel problemi kimliklerle alakalıdır. Bu problemle ilişkili olarak Müslümanlar toplumsal farklılıkları Kur’ân’ın göstermiş olduğu anlayış içerisinde anlamlandıramadıklarından dolayı olması gereken ve Kur’ân tarafından tavsiye edilen pratik ortaya çıkamamaktadır. Aslında bu Müslüman toplumların Kur’ân’ın işaret ettiği kuşatıcı kimlikler oluşturamamaları ile ilgilidir. Ya da oluşturulan kimliklerin ortak bilinç olan ümmetleşme bilinci ile ortak hassasiyetin ismi olan takva boyutu ile dizayn edilememesi sorunu Batı dünyasını nisbeten haklı çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim,

Tevrat, *Tekvin*.

Açık, Necla, “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi, Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi”, *90’larda Türkiye’de Feminizm İçinde*, Derleyen: A. Bora ve A. Günel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Açık, Tacim, Murat Paker ile Söyleşi, Söyleşi: *Birikim Dergisi*, (Nisan 2007) (Çevrimiçi), <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale yazdir.aspx?mid=319>, 13 Aralık 2013.

Ajami, Fouad, “*The Summoning*”, *Foreign Affairs*, (September-October 1993), Vol. 72, No. 4, (Çevrimiçi),

<http://www.foreignaffairs.com/articles/49191/fouad-ajami/the-summoning>. 25 Şubat 2014

Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Akbar, Ahmad S., *İslam ve Antropoloji*, Çev: Bedri Gencer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Akça, Nermin, “Vahiy Geleneğinde ‘a-b-d’ Kökünün Semantik Açından İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2004.

Akalı, Şükrü Halûk, Recep Toparlı vd. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, (Çevrimiçi), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.548dd0b2947db7.90996562, 14 Ağustos 2013.

Akkaya, Veysel, “Zahir ve Batın Açısından Hidayet” *Hidayet Rehberi*, Hazırlayan: Veysel Akkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Aldemir, Halil, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, Kitabî Yayınları, İstanbul, 2010.

Altıntaş, Ramazan, *Kur'ân'da Hidayet ve Dalalet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.

Amuli, Abdullah Cevadi, *Kur'ân'da Hidayet*, Çev: Said Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984.

Arat, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Telos Yayınları, İstanbul, 1987.

Aristoteles, *Politika*, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1986.

Arslantürk Zeki, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 1999.

Atalay, Orhan, “Bir Arada Yaşamının Kur’âni Temelleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1998.

Atalay, Orhan, “Kur’ân’da Sosyal Grupları İfade Eden Kavramlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001) No. 16

Ateş Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.

Ayata Sencer, “Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman”, *Toplum ve Bilim*, (1989), Sayı: 46/47.

Aydar, Hidayet, “Ölümsüzlük Arzusu veya Daha Uzun Süre Yaşamak Meselesi”, *Diyabet İlmî Dergi*, (Ocak, 2005), C. 41, No. 1,

Aydın, Suavi, *Etnisite ve Milliyetçiliğin Yanlış Kavranılmasına Dair*, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, (Mart 2008), Sayı:49

Aydınalp, Halil, “Din, Toplumsal Sorunlar ve Şiddet” *Din Sosyolojisi*, Derleyen: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Barutçugil İsmet, *Kültürler Arası Farklılıkların Yönetimi*, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2011.

Bahçe, Kemal, “İmam Gazali ve Nübüvvet Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2008.

Baumann, Gerd, *Çokkültürlülük Bilmecesi/Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev: Işıl Demirakın, Ankara, 2006

Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Benedict, Ruth, *Kültür Örintüleri*, Çev: Mustafa Topal, Öteki Yayınları, Ankara, 2000

Bedewi, A. Zeki, *A Dictionary of the Social Sciences*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1986

Berger, Peter L., *Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri, Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, New York, 1967.

Beşer, Faruk, *İslam'da Zenginlik ve Fakirlik Kavramları*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.

Benard, Cheryl *Civil Democratic İslam: Partners, Resources and Strategies*, Santa Monica: Rand Corporation, 2007, s. ix-xii, (Çevrimiçi),

http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/2005/MR1716.pdf, 26 Nisan 2014.

Betts, Richard K. "The New Politics of Intelligence: Will Reforms Work This Time", *Foreign Affairs*, (June 2004), (Çevrimiçi),

<http://www.foreignaffairs.com/articles/59886/richard-k-betts/the-new-politics-of-intelligence-will-reforms-work-this-time>, 27 Nisan 2014.

Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, Dergâh Yayınları, 2005.

Bilgin, Nuri, *Kollektif Kimlik*, Sistem Yayınları, İstanbul, 1995.

Bock Kennet, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları" *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev: Aydın Uğur, Derleyen: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997,

Bruma, Ian ve Margalit, Avishai, *Garbiyatçılık; Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev: Güven Turan, YKY Yayınları, İstanbul, 2009.

Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.

Calhoun, Craig, "Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık", *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, Çev: Nazan Gece, Derleyen: Stephen P. Turner, Küre Yayınları, İstanbul, 2008

Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, Çev: Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, 2004.

Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.

- Carr, E. Hallett, *Tarih Nedir?*, Çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993
- Carullah, Musa, *Hatun*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Görmez, Kitabiyat Yay., 4. Baskı, Ankara, 2000.
- Cole, Stephan, *Sosyolojik Düşünme Yöntemi: Sosyoloji Bilimine Giriş*, Çev: Bekir Demirkol, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Coşkun, Ali, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi: Naima Örneği*, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Coşkun, İsmail, "Ütopya ve Kent", *Sosyoloji Dergisi*, (2004), Sayı: 9.
- Çantay Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakim ve Meal-i Kerimi*, Risale Yayınları, İstanbul 2008.
- Çapar, Mustafa, *Türkiye'de Eğitim ve Öteki Türkler*, Özgür Üniversite Yayınları, Ankara, 2006.
- Çaykara, Faruk, "Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007.
- Çelik, Celaleddin, *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996
- Çınar, Aliye, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2007).
- Çiçek, M. Halil, *Kur'ân Nasıl Bir Kitaptır*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Davis K., Moore W.E., "Some Principles of Stratification", *Class, Status and Power: Social stratification in Comparative Perspective*, Ed. R. Bendix ve S. Martin, Routledge, London, 1967.
- Davudoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben İdraki", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (Ocak 2007), Cilt 3, No. 3.
- Delanty, Gerard, *Avrupa'nın İcadı*, Çev: Hüsamettin İnaç, Adres Yayınları, Ankara, 2005
- Demir, Zekiye, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul, 1997,
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2006.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l Hadis:Nuzül Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, Çev: Ahmet Çelen, Mehmet Çelen vd., Düşün Yayınları, İstanbul, 2014.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1989.

Dönmez, İbrahim Kafi ve Çağrıcı Mustafa vd., *Kur'ân Yolu; Meal ve Tefsir*, Diyanet Vakfı Yayınları,, Ankara, 2007

Dönmezer Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984

Durkheim, Emile, *İntihar*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınları, İstanbul, 2011.

Durkheim, Emile, *Toplumsal İş Bölümü*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Durmuş, Zülfükar, “Kur'ân-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2003), C. 3.

Durusoy, Ali, “İbn Sina”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, C. 20.

Eğribel, Ertan, ve Özcan, Ufuk, “Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı veya Günümüzde Batı Saldırganlığı ve İslamiyet”, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, Baykan Sezer, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

El-Alusi, Ebü’s-Sena Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah, *Ruhu’l-Meani Fi Tefsir’il-Kur’ân’il Azim*, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut, 1301.

El-Askeri Ebu Hilal, Yahya bin Mehran *Arap Dilinde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, Çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2009

El-Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Nşr: Muhammet Mahmut el-Halebî, 1972,

El-Cabirî, Muhammed Abid, “Çağdaş Dünyada Şariat’in Tatbiki Problemi”, Çev: Abdullah Şahin, *İslamiyât*, C. 1, No:4, 1998.

El-Cevherî, Tantavi, *el-Cevâhir fi Tefsîri’I-Kur’ân’il-Kerim*, Mısır,

El-İsfehani, Rağib, *Müfredat (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, “h-d-y maddesi”, Çev: Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012

El-Halebî, Ahmed İbn Yûsuf Semîn, *Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrafi’l-elfâz, Âlemu’l-kütüb*, Beyrut, 1993

El-Hakim Ebü Abdillâh, en Neysaburi, *el-Müstedrek Ala’s-Sahihayn*, 1335, Beyrut

El-Kârî, Ali, *el-Esrarü’l Merfua fi’l Ahbaril Merfua*, Daru’l Kitabu’l İlmiye, Beyrut, 1985.

El-Kurtubî Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmet, *el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kur'ân*, Kahire 1935.

El-Meraği, Mustafa, *Tefsîru'l-Merâği*, Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Babî, Mısır, 1981.

Erbaş, Hayriye ve Coşkun, Mustafa Kemal, “Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi”, *Fark/Kimlik Sınıf*, Derleyen: Hayriye Erbaş, Eos Yayınları, Ankara, 2007.

Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1998.

Er-Razi, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir/Mefatihü'l Gayb*, Çev: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç vd., Akçağ Yayınları, Ankara, 1988,

Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 1998.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı/Meal-Tefsir*, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002

Et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992,

Et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997,

Et-Tusî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *Et-Tıbyan fi Tefsiri'l Kur'ân*, *Daru'l İhyâi't -Turasil Arabiyye*, Beyrut

Ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs*, Beyrut, 1994,

Ez-Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut, 1947.

Faruki, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi-Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, Çev: Fehmi Kuru, Risale Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2001.

Fazlur Rahman, *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, Çev: Yusuf Ziya Kavakçı, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1976.

Fox, Jonathan, “Clash of Civilizations or Clash of Religions: Which is a More Important Determinant of Ethnic Conflict?”, *Ethnicities*, Vol. 1, No. 3, 2001, s. 310, (Çevrimiçi) <http://etn.sagepub.com/content/1/3/295.full.pdf>. 23 Şubat 2014.

Fox, Jonathan, “Two Civilizations and Ethnic Conflict Islam and the West”, (2001), *Journal of Peace Research*, Vol. 38, No. 4, (Çevrimiçi),

<http://jpr.sagepub.com/content/38/4/459.refs.html>. 23 Şubat 2014.

Freyer, Hans, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, Çev: Tahir Çağatay, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012.

Fukuyama, Francis, “*The End of History*”, *The National Interest*, (Summer 1989), Vol. 16.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım* Çev: M. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1994

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000

Gönç, Temmuz, “Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Sosyolojide Araştırma ve Yöntem ve Teknikleri*, Derleyen: Nadir Suğur, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2009, ss. 78-96,

Gurvitch, George, *Sosyoloji ve Felsefe*, Çev: Kadir Çangızbay, Değişim Yayınları, İstanbul, 1985

Günay, Ünver, “Din ve Toplumsal Farklılaşma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 5, Erzurum, 1982.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Gürer, Banu, “Bireysel ve Sosyal Farklılıkları Sosyal Bütünleşmeye Dönüştürmede Din Eğitimi Açısından Kur’ân’ın Rolü” *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007.

Gündüz, Şinasi, “Kur’ân Bağlamında Farklılıklar”, *Milel ve Nihal*, (Ocak-Nisan 2007), Cilt:4 Sayı: 1.

Güngör, Özcan, “Kur’ân’da Sosyal Bütünleşme”, *Diyanet İlmî Dergi*, (2004), C. 40, No: 3.

Güven, Şahin, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Bedevilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), C. 14. No. 2.

Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur’ân*, Çev: A.Aziz Hatip, Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2008.

Haviland, William, *Kültürel Antropoloji*, Çev: Hüsamettin İnaç, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

Hökekleli, Hayati, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, *UÜİF*, (1991), C. 3, No. 3.

Huntington, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Çev: Mehmet Turhan ve Y. Cem Soydemir, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2004.

Huntington, Samuel P., “*The Clash of Civilizations?*”, *Foreign Affairs*, (Summer 1993), Vol. 72, No. 3.

M. Ayşe İnal, *Haberi Okumak*, Temuçin Yayınları, İstanbul, 1996

İbn Cinni, Osman Ebu'l-Feth, *el-Hasâis*, Dârü'l-Hudâ, Beyrut

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman, *Mukaddime*, Çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.

İbn Hazm, Ali Ebu Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatü'l-Asime, Kahire

İbn Kesir, İsmail Ebu'l Fide *Tefsiru'l- Kur'âni'l-Azîm* (Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri), Çev: Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002

İbni Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l- Arab*, Dar-u Sâdir, Beyrut, 1968.

İbn Miskeveyh, Ahmed Ebu Ali, *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l Arak*, Kahire, 1317

İbn Sînâ, Huseyn Ebu Ali, *Metafizik II/Kitâbu's-Şifa*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları,, İstanbul, 2005

İbn Sina, Huseyn Ebu Ali, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi/Namaz Risalesi*, Çev: M. Nazmi Tura, Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959

İbn İshak, Muhammed, *Siyer-i İbn İshak: Hz Muhammed'in Hayatı*, Yayına Hazırlayan: Muhammed Hamidullah, Çev: M. Şafi Billik, İstanbul, 2012.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân*. Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010

İzutsu, Toshihiko *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.

Jones, Sue-Stedman, “Olgu/Değer”, Çev: M.Ali Kirman, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Der: Chris Jenk, Birleşik Yayınları, Ankara, 2012.

Kadı Beydavi, *Beydavi Tefsiri*, Çev: Şadi Eren, Işık Yayınları, 2013.

Kartarı, Asker, *Farklılıklarla Yaşamak*, Ürün yayınları, Ankara, 2006.

Kehrer, Günter, “Din ve Toplum”, *Din Sosyolojisi*, Çev: Y. Aktay-M.E. Köktaş vd., Derleyen: Y. Aktay-M.E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 2003.

Keyman Fuat,, *Küreselleşme Devlet Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Çev: Simten Coşar. Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Koç, Turan, *İslamda Estetik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Krech David -R. S. Crutchfield-Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, Çev: Mümtaz Turhan, MEB Yayınları, İstanbul, 1970.

Kurt, Fatma, *Soğuk Savaş Sonrası Batı Literatüründe İslam'a Bakış*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

Kutup, Seyyid, *Fi Zilâl'il-Kur'ân*, Çev: İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa vd., Hikmet Yayınları, İstanbul, 1973.

Küçük, Ali, *Besairu'l Kur'ân*, (Çevrimiçi)

<http://besairulkuran.blogspot.com.tr/2012/05/taha-suresi.html>, 12.04.2014.

Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Laclau, Ernesto Chantal Mouffe, *Hegomanya ve Sosyalist Strateji*, Çev: Ahmet Kardam, Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul, 1992

Lewis, Bernard "Islam and Liberal Democracy", *The Atlantic Monthly*, (2 February 1993), Vol. 271, No: 2, s. 93, (Çevrimiçi),

<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/>, 27 Nisan 2014.

Lewis, Bernard "Islamic Revolution", *New York Review of Books*, (21 January 1988), Vol. 34, No. 21-22, s. 47, (Çevrimiçi),

<http://www.nybooks.com/articles/4557>., 26 Nisan 2014.

Lewis, Bernard, "The Roots Of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent The West And Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified," *Antlantic Monthly*, (3, September 1990), Vol. 266, No: 3. (Çevrimiçi).

http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf, 26 Nisan 2014.

Macionis, John J. ve Ken Plummer, *Sociology*, Edinburgh, 2002.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî el-Hanefî, *Te'vilâ-tül Kur'ân* (aktaran. Mustafa Akçay, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *SAÜİFD*, (1996), No. 1

Mayor, Frederico ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, Çev: Mehmet Küçük, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 1997.

Melucci, Alberto, *Challenging Codes: Collective Action in Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Merton, Robert K., “Bir Kuram Olarak Yapısal İşlevselcilik: Bir Dönemin Sonu.” *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev: Hayriye Erbaş, Derleyen: Margaret M. Poloma, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l Kur'ân*, Çev: Muhammed Han Kayani, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev: Fehmi Baltaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Yayınları, İstanbul, 2005

Okumuş, Ejder, *Kur'ân'da Kur'ân*, Ark Yayınları, İstanbul, 2006,

Okumuş, Ejder, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişim ve Din*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2010.

Okumuş, Ejder, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dini Meşrulaştırımı” *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, Derleyen: Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010,

Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Orhan, Duygu Dersan, “Ortadoğu'nun Krizi: Arap Baharı ve Demokrasinin Geleceği”, *Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2013), C. 3, Sayı: 1-2.

Ökten, Şevket, “Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Haziran-Ağustos 2009), C. 2 Sayı. 8.

Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa, 2005.

Özügürlü, Metin, *Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013.

Özyurt, Cevat, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Yayınları, İstanbul, 2012.

- Özdeş, Talip, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.
- Özarslan, Selim, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1999.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, Çev: Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı, Yayınları, Ankara, 1990.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr. Daru'l-Kutub el-İlmiyye*, Beyrut, 1999.
- Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev: Himmet Hülür, De Ki Yayınları, Ankara, 2012.
- Robertson, Roland, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev: Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev: M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- Rousseau, J.J. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kaynağı*, Çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998.
- Said, Edward, *Medyada İslam*, Çev: Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- Said, Edward, *Oryantalizm, Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev: Berna Ünlüer, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.
- Saka, Şevki "Kur'ân'da Ta'rid Yoluyla Anlatım", *AÜİFD*, (1992), C. 34, ss. 113-128, (Çevrimiçi),
<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
- Sarıcık, Murat, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Şeytandan Günümüze Irkçılık*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2013
- Saruhan, Müfit Selim, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİFD*, (2006) C. 47. No. 1
- Serdar, Ziyauddin, *Postmodernizm ve Öteki: Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, Çev: Gökçe Kaçmaz, Söylem Yayınları, İstanbul, 2001
- Seyyid, Rıdvan, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, Çev: Mehmet Can, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991
- Sezen, Yümni, *İslam Sosyolojisine Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994.
- Sezer, Baykan, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Sezer, Baykan, *Toplumsal Farklılaşma ve Din Olayı*, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsirinde Kur'âni Terimler ve Deyimler*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003

Stowasser, Barbara, “İbn Haldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, Çev: Nermin Abadan-Unat, *AUSBFD* (1984) C. 39, Sayı: 1-4.

Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envaiha*, Dârü İhyai'l Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1971.

Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Şan, Mustafa Kemal, “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üzerine Bir Deneme”, *Milel ve Nihal Dergisi*, (Aralık 2005), C. 3 No. 1-2.

Şeriati, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, Çev: Ahmet Yüksek, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1993.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Beyrut, 1991

Tantavi, Muhammed Seyyid, *Tefsiru'l Vasit lil Kur'âni'l-Kerim*, Daru'n-Nahde, Kahire, 1998

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969.

Tekin, Mustafa, “Kur'ân-ı Kerim’de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, (Mayıs 2009), No.3

Temiz, Bilal, “Kur'ân’da Hidayet Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1996

Topçuoğlu, Abdullah, “Ulus Devlet ve Etnisite Olgusu”, *Türkiye Günlüğü*, (Mart-Nisan 1995), Sayı: 33.

Topçuoğlu, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi*, AÜHFY, Ankara, 1969.

Tunç, Ayça, “Uluslararası Bağlamda ‘Öteki’ ve ‘Yabancı’ Olanın Haber Medyasındaki Temsili Merkezinde Haber ve Gerçeklik Arasındaki İlişki”, *Sosyal Gelişim Dergisi* (Haziran 2010). C.4, Sayı: 11.

Turner, Bryan, *Eşitlik*, Çev: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

Turner, Bryan, *Max Weber ve İslam*, Çev: Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

Turner, Bryan S., *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam*, Çev: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Touraine, Alan, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tanrıöver, Yapıkredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Ülken, H. Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, Yenidevir Basımevi, İstanbul, 1941.

Ülken, H. Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul, 1969.

Ünal, Ahmet Zeki, *Toplumda Tabakalaşma ve Hareketlilik*, Birleşik Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

Vehbi, Mehmet, *Hulasatu'l-Beyan Fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1988.

Vural, Mehmet, "Meşşai Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytul Hikme Dergisi*, (Haziran 2013), C. 3, No. 1.

Waardenburg, Jacques D., "Batıdaki İslam Çalışmalarında Resmi ve Popüler İslam Ayrımına Gösterilen İlginin Nedenleri", Çev: Mustafa Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 3 Sayı: 2, Samsun, 2003.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, İFAV. Yayınları, İstanbul, 1995.

Wallerstein, İmmanuel, *Avrupa Evrenselciliği & İktidarın Retoriği*, Çev: Sinan Önal, BGST Yayınları, Diyarbakır, 2000.

Wallerstein, İmmanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Walsh, David F., "Yapı/Faillik", Çev: İhsan Çapçioğlu, Der: Chris Jenk, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2012

Waters, Malcolm, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev: Zafer Cirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2008.

Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum*, Çev: Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, ev: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul. 2008.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, 1971,

Yazır, Muhammed Hamdi, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali*, Eser Neşriyat Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 2002.

Yeğenoğlu, Meyda, “Oryantalist Söylenme Kültürel ve Cinsel Fark”, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Derleyen: Fuat Keyman vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Yetkin, Suat Kemal, *Estetik Doktrinler*, Palme Yayınları, İstanbul, 2007.

Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Akademi Yayınları, İzmir, 2012.

Yılmaz, Musa K., “Özgür Düşünceye ağrı”, *Hız İbrahim Sempozyumu Bildirileri*, (17-18 Ekim 1997), Ed. Ali Bakkal, şurkav Yayınları, şanlıurfa, 2007.

Zuhayli, Vehbe, *Tefsiru’l-Münir*, ev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy vd., Risale Yayınları,, İstanbul, 2014

Zakzuk, Mahmut Hamdi, *Oryantalizm*, ev. Abdulaziz Hatip, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007.

