

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

HAVVA EKİNCİ

**EVRENSELLİK BAĞLAMINDA İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ BİLGİYİ KABUL STANDARTLARI
(ERZURUM ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Niyazi USTA**

ERZURUM – 2006

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu Çalışma, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalının Din Sosyolojisi Bilim Dalında jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(İMZA)

Prof.Dr. Niyazi USTA
Danışman/Jüri Üyesi

(İMZA)

Doç.Dr. M.Zeki İŞCAN
Jüri Üyesi

(İMZA)

Y.Doç.Dr. Fazlı POLAT
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 12 / 04 / 2006

(İMZA)

Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI
Müdür V.

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------|
| ÖZET | I |
| ABSTRACT | II |
| KISALTMALAR | VII |
| ÖNSÖZ..... | VIII |
| GİRİŞ | |
| 1. ARAŞTIRMANIN AMACI | 1 |
| 2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ | 2 |
| 3. MATERYAL VE YÖNTEM | 3 |
| | |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 16 |
| 1. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ | 16 |
| 1.1. Din-Bilim | 16 |
| 1.2. Tarihsel Süreç..... | 18 |
| 1.3. Din-Bilim İlişkisi..... | 22 |
| | |
| İKİNCİ BÖLÜM | 26 |
| 2. İSLAM DÜNYASINDA GELENEK VE MODERNLİK | 26 |
| 2.1. Gelenek ve Modernite | 26 |
| 2.1.1. Gelenek..... | 26 |
| 2.1.2. Modernite | 28 |
| 2.2. Sekülerleşme..... | 29 |
| 2.3. İslam Dünyasında Geleneksel ve Modern Eğilimler..... | 33 |
| 2.4. Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine Bazı Mülahazalar..... | 38 |
| 2.3.1. Nass-olgu ilişkisi..... | 38 |
| 2.3.2. Kur'an'ın tarihsel okunuşu..... | 45 |
| 2.3.3. Nassların arkasındaki evrensel ilkeler..... | 55 |
| 2.3.4. Tarihsellik-esbab-ı nüzul mukayesesi..... | 63 |

| | |
|---|-----|
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 67 |
| 3. ANKET ve DEĞERLENDİRME..... | 67 |
| 3.1. Araştırmaya Katılan Denekler ve Nitelikleri | 67 |
| 3.2. Bulgular ve Yorumlar | 67 |
| 3.2.1. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili bulgular ve yorumlar | 78 |
| 3.2.2. Din anlayışıyla ilgili bulgular ve yorumlar | 95 |
| 3.2.3. Dinî ve bilimsel bilginin kabulüyle ilgili bulgular ve yorumlar | 101 |
| 3.2.4. İslâm Dünyası'nın geri kalmışlığı ve Batı'nın gelişmişliği ile ilgili bulgular ve yorumlar | 105 |
| 3.2.5. Modernite ve sekülerleşme anlayışıyla ilgili bulgular ve yorumlar | 108 |
| SONUÇ..... | 113 |
| KAYNAKÇA | 117 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 121 |

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****EVRENSELLİK BAĞLAMINDA İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
ÖĞRENCİLERİNİN DİNÎ BİLGİYİ KABUL STANDARTLARI
(ERZURUM ÖRNEĞİ)**

Danışman : Prof. Dr. Niyazi USTA
2006 - SAYFA 129

Jüri : Prof. Dr. Niyazi USTA
Doç. Dr. M. Zeki İŞCAN
Yrd. Doç. Dr. Fazlı POLAT

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinî bilgiyi kabul standartlarını belirlemek amacıyla yapılmış olan bu araştırmada, ampirik bir yöntem benimsenmiş ve bu nedenle öğrencilere konu ile ilgili sorular sorulmuştur. Çalışmanın teorik zemini hazırlandıktan sonra ulaşılan sonuçlar yorumlanmıştır.

Bu sonuçlara göre Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okumakta olan öğrenciler hem mevcut dinî algılayışları doğrultusunda tutum sergilemekte hem de değişim gerçeğini kabul ederek Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını gerekli görmektedir.

ABSTRACT**MASTER THESIS****THE POINT VIEW OF UNIVERSALITY THE ADMISSION STANDARDS
OF THE RELIGIOUS KNOWLEDGE OF THE STUDENTS OF THE FACULTIES
OF THE THEOLOGY
(THE MODEL ERZURUM)**

Supervisor : Prof. Dr. Niyazi USTA
2006 - PAGES 129

Jury : Prof. Dr. Niyazi USTA
Assoc. Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN
Assist. Prof. Dr. Fazlı POLAT

At this investigation that has been done to define the admission standards of the religious knowledge of the students of The Faculties of The Theology, empirical method has been adopted and on this occasion questions in connection with the subject have been asked to the students. After the theoretical part of the investigation the results have been commented.

The invations have shown that some of the students of The Faculties of The Theology have accepted the religion's comment in changing is necessity, some of them haven't accepted.

TABLOLAR LİSTESİ

| | |
|--|----|
| Tablo 3.1: Örneklem Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı | 67 |
| Tablo 3.2: Örneklem Grubunun Yaşlara Göre Dağılımı | 68 |
| Tablo 3.3: Örneklem Grubunun Yaş Gruplarına Göre Dağılımı | 68 |
| Tablo 3.4: Örneklem Grubunun Okudukları Sınıflara Göre Dağılımı..... | 69 |
| Tablo 3.5: Örneklem Grubunun Anne Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı | 69 |
| Tablo 3.6: Örneklem Grubunun Baba Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı..... | 70 |
| Tablo 3.7: Örneklem Grubunun Anne Meslek Grubuna Göre Dağılımı | 71 |
| Tablo 3.8: Örneklem Grubunun Baba Meslek Grubuna Göre Dağılımı | 71 |
| Tablo 3.9: Örneklem Grubunun İkamet Yerine Göre Dağılımı | 72 |
| Tablo 3.10: Örneklem Grubunun Gelir Durumuna Göre Dağılımı | 73 |
| Tablo 3.11: Örneklem Grubunun Bölümlerini Okuma İsteklerine Göre Dağılımı | 75 |
| Tablo 3.12: Örneklem Grubunun Kitap Okuma Sıklığına Göre Dağılımı | 76 |
| Tablo 3.13: Örneklem Grubunun Okudukları Kitap Türlerine Göre Dağılımı | 77 |
| Tablo 3.14: Cinsiyet Değişkenine Göre Kur'an'ın Her Hükümünün Evrenselliğini Kabul Düzeyi..... | 78 |
| Tablo 3.15: İkamet Yerine Göre Kur'an'ın Her Hükümünün Evrenselliğini Kabul Düzeyi..... | 80 |
| Tablo 3.16: Kitap Okuma Sıklığına Göre Kur'an'ın Her Hükümünün Evrenselliğini Kabul Düzeyi..... | 81 |
| Tablo 3.17: Cinsiyet Değişkenine Göre Kur'an'daki Cennet Tasvirlerinin Yorumlanma Düzeyi | 83 |
| Tablo 3.18: Okunan Sınıf Değişkenine Kur'an'ın Yorumlanması Gerekliğini Kabul Düzeyi..... | 86 |
| Tablo 3.19: Fakülteyi Okuma İsteği Değişkenine Göre Kur'an'ın Yorumlanması Gerekliğini Kabul Düzeyi | 87 |
| Tablo 3.20: Cinsiyet Değişkenine Göre Kur'an'ın Yorumlanması Gerekliğini Kabul Düzeyi..... | 89 |
| Tablo 3.21: Cinsiyet Değişkenine Göre Had Cezaları ve Miras Gibi Hükümlerin Yorumlanamayacağını Kabul Düzeyi | 90 |

| | |
|---|-----|
| Tablo 3.22: Cinsiyet ve Yaş Grupları Değişkenine Göre Sünnete Harfiyen Uyulması Gerekliliğini Kabul Düzeyi..... | 92 |
| Tablo 3.23: Cinsiyet Değişkenine Göre Aslolanın Misvak Kullanmak Değil, Dişleri Fırçalamak Olduğunu Kabul Düzeyi..... | 94 |
| Tablo 3.24: Cinsiyet ve Bulunulan Sınıf Değişkenine Göre Abdestsiz Olarak Kur'an'a Dokunulamayacağını Kabul Düzeyi | 95 |
| Tablo 3.25: Fakülteyi Okuma İsteği Değişkeni ile Dindarlık-Uzmanlık İlişisini Kavrama Düzeyi | 97 |
| Tablo 3.26: Fakülteyi Okuma İsteği Değişkeni ile Arapçanın Kutsal Oluşunu Kabul Düzeyi..... | 98 |
| Tablo 3.27: Bulunulan Sınıf Değişkeni ile Dinin Hayatı Tamamen Kuşatmadığını Kabul Düzeyi..... | 101 |
| Tablo 3.28: Bulunulan Sınıf Değişkeni ile Siyaset ve Ekonomi Gibi Alanların Dinin Kapsamı Dışında Bulunduğunu Kabul Düzeyi | 102 |
| Tablo 3.29: Kitap Okuma Sıklığı Değişkeni ile Siyaset ve Ekonomi Gibi Alanların Dinin Kapsamı Dışında Bulunduğunu Kabul Düzeyi | 103 |
| Tablo 3.30: İkamet Yerine Göre Dinî Bilgi İle Bilimsel Bilginin Ayırımını Kabul Düzeyi..... | 104 |
| Tablo 3.31: Cinsiyet Değişkenine Göre Geri Kalmışlıktan Kurtulmak İçin Kur'an'a Sarılmak Gerekliliğini Kabul Düzeyi..... | 105 |
| Tablo 3.32: Cinsiyet Değişkeni İle Modernizmin Tuzak Olduğunu Kabul Düzeyi..... | 108 |
| Tablo 3.33: Cinsiyet Değişkeni İle Modern Yaşamın Bir Zorunluluk Olduğunu Kabul Düzeyi..... | 110 |

KISALTMALAR

| | |
|-------|------------------------|
| a.g.e | : Adı geçen eser |
| a.g.m | : Adı geçen makale |
| Bkz. | : Bakınız |
| C: | : Cilt |
| ev: | : Çeviren |
| Der: | : Derleyen |
| Fak: | : Fakültesi |
| İst: | : İstanbul |
| Krş: | : Karşılaştır |
| s: | : Sayfa |
| Üniv: | : niversitesi |
| vb: | : Ve benzeri |
| vd: | : Ve devamı |
| vs: | : Vesaire |
| Yay: | : Yayıncılık, Yayınevi |

ÖNSÖZ

Ülkemizde dinî eğitimin üniversite seviyesinde verildiği kurumlar olmaları itibariyle İlahiyat Fakülteleri, hem toplumsal boyutta hem de uğraş alanları olması sebebiyle dinî boyutta sorumluluk taşımaktadır. Çağın değişen şartlarının, insanların önüne yeni durumlar çıkarması dinin yaşanması konusunda da bir takım problemlere kapı aralamaktadır. Geleneğin sunduğu ve hakim paradigma durumunda olan mevcut din anlayışının insanların önünü açıcı nitelikte olup olmadığı, ya da çağın değişen şartlarına ne tür öneriler sunduğu İslâm dünyasının genelinde de hararetle tartışılan bir mevzu durumundadır. Bu nedenle değişen şartlar doğrultusunda Kur'an'ın yeniden anlaşılıp yorumlanması, İslâm'ın bu çağın insanları tarafından yaşanılır olmasının yolu olarak görülmektedir.

Dinî bilginin üretildiği ve bunun eğitiminin verildiği kurumlar olan İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin, bahsi yapılan bu durumu algılama ve yorumlama düzeylerinin ölçülmesi çalışmamızda amaçlanmış ve bu paralelde öğrencilere konu ile ilgili sorular sorulmuştur. Sormuş olduğumuz sorulara öğrencilerin verdikleri cevaplar ışığında onların, dinî bilginin kabulünde ne tür standartlar geliştirdikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın teorik ve kavramsal çerçevesini oluşturmak için din-bilim ilişkisine, felsefede tartışıldığı biçimiyle olmasa bile, özellikle İslam Dünyası açısından bakılmış; Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması çerçevesinde nass-olgu ilişkisi, Kur'an'ın tarihselliği ve esbab-ı nüzûl konuları ele alınmıştır. Öğrencilerin geleneğe ve modernliğe yaklaşımları da çalışma kapsamında bulunduğu için yine İslâm dünyası açısından gelenek ve modernizm kavramları değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Yaptığımız bu çalışmada bizlere yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Niyazi USTA'ya teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Din-bilim ilişkisi, İslam dünyası için, Hıristiyanlık kadar karmaşık olmasa da, bünyesinde problematik birçok yönü barındırmaktadır. Dine sınırsız bir alan tanıma çabaları ve kutsalın içine hayata dair her şeyin dahil edilmesi, bu problemin çerçevesini oluşturmaktadır. Kur'an'ın kendi söylemleri ile Hz. Peygamber'in sünnetinde dinin kapsam alanının ne olduğuna dair bir karışıklığa kaynaklık edecek herhangi bir referans bulunmamasına rağmen, sonraki nesillerin Kur'an ve Sünnet yorumları meseleyi karmaşık bir hale getirmiştir. Geleneğimizde, her şeyi din merkezli açıklama tavrı ve dinin dışında bilimsel ve insan tecrübesine dayalı faaliyetleri yadsıma, aslında dini fonksiyonsuz kılarken, geleneği de hantal bir yapıya büründürmüştür. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen değişim ve gelişmeler, buna ilaveten Kur'an'la kopan zamansal ve mekânsal bağ, Kur'an'ın anlaşılmasında bir takım zihin karışıklıklarına ve zorluklara yol açmıştır. Bu paralelde İslam dünyasında gelenekselci, yenilikçi ya da modernist olarak adlandırılan birçok eğilim vücut bulmuştur. Özellikle Batı karşısında İslam dünyasının geri kalmışlığı, yeni arayışlar için itici bir saik olmuşsa da, bizce tüm bu arayışlar ve Kur'an'ı anlama çabaları, birer entelektüel aktiviteden ibaret olmayıp pratik hayatın zorlaması neticesinde varlık kazanmışlardır. Pratik hayatın zorlamasından kastımız, Ortaçağ Arap dünyasının tüm yapısal unsurlarını bünyesinde barındıran iki temel kaynak durumundaki Kur'an ve Sünnet ile onların yorumlanıp uygulanmasından müteşekkil İslam geleneğinin, değişen şartlara cevap verir duruma getirilmesinde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları zorluk ve sıkıntıdır.

Bu doğrultuda, dinî bilgiyi üreten resmi kurumlar olmaları itibariyle İlâhiyat Fakülteleri, hayatın pratikleriyle çelişmeyen bir din anlayışının insanlara sunulması ve böylelikle toplumun önünün açılması noktasında birinci derecede sorumluluk sahibidirler. Kur'an ve Sünnetin muhtelif yorumlarından ibaret geleneksel dinî malumatı, donuk birer bilgi yumağı halinde tekrarlamak ve bunları zihinlere yerleştirmek tarzındaki bir anlayışla İlâhiyat Fakültelerinin bu sorumluluğu yerine getirebilmeleri mümkün değildir. Bu fakültelerde üretilen bilginin, toplumsal izdüşümünün olması, diğer bir deyişle toplumun pratikleriyle uyum halinde bulunması bir zorunluluktur. Ortaçağ'a has bakış açıları ve

söylemlerle ne bugünü anlamının, ne de Kur'an'ı yaşadığımız çağa taşımanın imkânı vardır. Dinin, etrafını çevrelemiş ama kendi özünden olmayan yerel nitelikli unsurlardan arındırılması, bir başka ifadeyle dine ait olanla olmayanın belirlenmesi çok büyük önem arz etmektedir. İşte biz bu çalışmamızda İlahiyat Fakültelerinde hâlihazırda verilen eğitimin, bu işlevin yerine getirilmesinde yeterli olup olmadığını tespit etmeyi amaçladık. İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin almış oldukları eğitim kapsamında dinî ve bilimsel bilgiye karşı tutumlarının ampirik yolla belirlenmesi çalışmanın özünü oluşturmaktadır.

Bu paralelde;

—İlahiyat Fakültesi öğrencileri mutlak dinî olan ile olmayanın ayırımına varabilmekte midirler?

—Değişim olgusunu nasıl algılamakta ve ona karşı nasıl bir tutum geliştirmektedirler?

__Kur'an'ın çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmasına yönelik düşünceleri nelerdir?

__Geleneksel ve yenilikçi din anlayışlarını nasıl değerlendirmekte ve kendilerini bu ikisi arasında nerede görmektedirler?

__İnsan tecrübesine dayalı bilginin alımında ne tür bir tutum sergilemektedirler?

__Dinin kapsam alanını tayinde tutum özellikleri nelerdir?

gibi hususlarda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin genel eğilimlerini tespitte imkân sağlayacak bir dizi anket sorusu hazırlanmış ve bunlar Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi okumakta olan öğrencilere uygulanmıştır.

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Değişen dünyamızda dinin, bugünün insanının ihtiyaç ve problemlerine cevap verecek tarzda yeniden yorumlanması bir zorunluluktur. Dinî bilginin üretimi ve bunun topluma sunumunda sorumluluğun kendilerine düştüğü İlahiyat Fakülteleri, hem bu fonksiyonu işler hale getirmek, hem de değişen dünyanın sağlıklı bir değerlendirmesini yaparak kendi bünyelerinde sürekli yenilenmek durumundadır. Buralarda verilen eğitimin, bu amaca hizmet edip etmediğinin bilimsel olarak tespiti, kanaatimizce büyük bir ihtiyaç teşkil etmektedir. Bu ihtiyacın kısmî de olsa giderilmesine matuf olan çalışmamız, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin konu ile ilgili genel eğilimlerini belirlemede ampirik bir yolu kullanacak olması açısından önem taşımaktadır.

3. MATERYAL VE YÖNTEM

Çalışmamız, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okumakta olan öğrencilere uygulanan bir anket çalışmasına dayalıdır ve bu çalışmamızda öğrencilerin dinî ve bilimsel bilgiyi kabulde ne tür standartlara sahip olduklarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu paralelde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din-bilim ilişkisine yönelik algıları, genelde gelenek ve moderniteye, özelde de geleneksel ve modern İslâm ayırımına dair tutumları, Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını kabulde birlikte tarihselliğe bakış açıları, Kur'an'ın yorumunda ne tür ölçüleri temel aldıkları, İslâm dünyasının geri kalmışlığını hangi sebeplere bağlayıp çare olarak neyi gördükleri tespit edilmeye çalışılmış ve bu nedenle teorik ve kavramsal çerçevede din-bilim ilişkisi, gelenek ve modernite kavramları, Kur'an'ın anlaşılması ve bu kapsamda nass-olgu ilişkisi, tarihsellik kavramı, esbab-ı nüzulün Kur'an'ın anlaşılmasında oynadığı rol ve bu rolün nass-olgu arasındaki bağın sağlıklı bir bilgisini verip veremeyeceği ele alınmış ve tartışılmıştır.

Anket kapsamında, öğrencilerin kişisel bilgilerinin elde edilmesini amaçlayan demografik sorular ve öğrencilerin "dinî ve bilimsel bilgiye" yönelik tutumlarını ölçmeye imkân sağlayacak nitelikte sorular yer almıştır. Demografik bilgiler ve anket kapsamında sorduğumuz her soru, bağımsız değişken olarak kabul edilmiş, her bir sorunun birbiriyle ve demografik bilgilerle ilişkisi mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın yöntemi olarak anket temel alınmış ve istatistikî olarak elde edilen veriler yorumlanmaya çalışılmıştır. Ancak, Sosyal Bilimlerde bu tarz çalışmaların ankete dayandırılması ve matematiksel sonuçlarla belli kanaatlerin elde edilmeye çalışılmasının bir takım handikapları içerdiği artık yüksek sesle tartışılmaktadır¹. Özellikle Weber'in ortaya koyduğu anlayıcı yöntem, temasını insanın ve toplumun oluşturduğu sosyal bilimler için ufuk açıcı bir niteliği haizdir. Çünkü ankete dayalı çalışmalarda araştırmacı " ...(evet-hayır, katılıyorum-katılmıyorum gibi cevaplarla) yetinip durumları açıkladığını ve bilgi edindiğini düşünür. Bunlara kadar geçen zihinsel süreçlerle ilgilenmez. Bu da her durumda toplumsal gerçekliğin epeyce bir kısmını cevapların ardındaki anlam süreçlerini konu dışı bırakmak olsa gerektir"² Bu nedenle biz, ankete dayalı çalışmaların içinde barındırdığı handikapların farkında olarak öğrencilerle yapmış olduğumuz yüz yüze görüşmelerle bu

¹ Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim?*, Kitabiyat, Ankara. 2003.

² Çiftçi, s.150-151

zaafiyeti gidermeye çalıştık. Görüşmeler, sorulara verilen cevaplarda öğrencilerin tam olarak neyi kastettiklerini, soruların genelini ve soru içindeki her hangi bir kavramı nasıl algılayıp bu kavramlara hangi anlamları yüklediklerini ve sorular cevaplandırılırken ne tür saiklerle hareket ettiklerini tespitte bir nebze de olsa imkan sağlamıştır. Dolayısıyla istatistiksel olarak karşımıza çıkan ile öğrencilerin kendi ifadeleri paralelinde oluşan sonuçlar bir yorum faaliyeti ile mezcilmeye çalışılmıştır.

Sosyal bilimlerin uğraş alanı insanı merkez aldığı için yapılacak her hangi bir çalışmanın sağlıklı sonuçlar vermesi, insana ait dünyanın çözümlenmesini gerekli kılmaktadır. Zira sosyal bilimlerde istatistiksel çalışmalar konu aldığı insanın niyetini, zihin süreçlerini, duygu ve düşünce evrenini de dikkate almak zorundadır. Bu gereklilik nedeniyle doğa bilimlerine ait yöntemlerin sosyal bilimlere uygulanmasının hem sağlıklı hem de doğru olmadığı ciddi olarak tartışılmaya başlanmıştır. Weber'in geliştirdiği anlayıcı sosyolojinin özellikle din sosyolojisine uygulanması gerektiğini ve ancak bu yolla sosyal bilimlerin gelişip toplumun önünü açacak bir yapıya bürünebileceğini söyleyen Adil Çiftçi, anlayıcı yaklaşımın küçük bir uygulamasını kendi öğrencilerinin sınav kağıtları üzerinde örneklendirmiştir.³

Sosyal bilimlerde uygulanması öngörülen ve "anlama ve yorumlama"nın yöntemi olarak sunulan hermeneutiğin aynı zamanda uzmanlığı zorunlu kıldığı kanaatindeyiz. Çalışmamızda matematiksel verilerin dar ve kısır sonuçlarından sıyrılabilmek için öğrencilerin hem anket üzerindeki cevaplarını, hem de açık uçlu sorularla mülakat esnasında dile getirdikleri beyanlarını, hermeneutik yapma iddiasında olmadan, mütevazî bir yorumlama çabasıyla bir arada değerlendirmeye gayret ettik. Yine bu paralelde, yüzeysel de olsa hermeneutiğin ne olduğuna dair bazı mülahazaları burada zikretmenin de faydalı olacağı inancını taşımaktayız.

Hermeneutik, XVII, yy'ın ortalarına doğru Almanya'da ortaya çıkmış, başta kutsal metinler olmak üzere, edebi ve hukukî metinlerin yorumuyla ilgili bir disiplinin adıdır.⁴ Hermeneutik'in gelişimi, tin bilimlerine, doğa bilimleri karşısında verilen öncelik ile paralellik arzeder. Dilthey'in tin bilimleri kavramı ile kastettiği "tarihsel/toplumsal

³ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, Kitabiyat, Ankara. 2003, s. 145-258

⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermeneutik*, Alfa Yay., İstanbul. 1998, s. 5.

gerçekliği konu alan bilimlerin tümü”⁵dür. Tin bilimlerinin konuları, dıştan verilmiş fenomenler topluluğu değildir; aksine “iç gerçekliğin bizzat kendisidir.” İşte bu noktada, tin bilimlerinin önünde, iç gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranacağına dair bir problem durmaktadır. Dilthey, tin bilimlerinin sahip olduğu bu problemin, doğa bilimlerine has bir metot olan “açıklamacı” metot ile çözülemeyeceğini, kendi sistematigi içinde ancak genel geçer bilgi elde etmenin mümkün olacağına işaret etmektedir. Dilthey’in, tin bilimleri için öne sürdüğü “anlama” kavramı, aynı zamanda hermeneutiğin de özünü teşkil etmektedir..

Hermeneutik, kök anlamına bağlı kalarak “yorum bilgisi” şeklinde anlaşılmalıdır. Geçen yüzyılın sonuna kadar hermeneutik, bir yorumun kesin, ya da bilimsel olarak kontrol edilmiş kurallarını öğretmeyi vaadeden bir doktrin olarak kabul edildi. Bu anlamdaki hermeneutiğin amacı, yorumlayıcı bilimlere, uygulanabilecekleri yöntemlerin verilmesidir. Hermeneutik, bu tarz yorumlayıcı bilimler için “yardımcı bir disiplin” durumundadır. Gerçek anlamda değil, öznel anlamda bir bilim ve tekniktir. Çünkü onun, diğer bilimlerden ayrı, kendine has bir objesi yoktur. Kendisine anlam yüklenebilecek her şey, hermeneutiğin konusudur. O, kavrayıcı bilimlere çok genel bir yaklaşım ve bakış açısı verir.⁶

Reformasyon’dan sonra reformcular kilise ile polemige girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almaya başlamışlardır. Bundan önce, yani antik çağın hermeneutik anlayışında “allegorik” yorumlama esastır. Allegorik yorumlamanın özünde; gözüken, ortada duran, sıradan anlamın ötesinde saklı, esas anlamı açığa çıkarma amacı yatar. İşte reformasyonla birlikte, bu tür allegorik yorumlama da terkedilir. Nesnel, konuya doğrudan yönelen bir yöntem bilinci yeşermeye başlar.⁷ Tin bilimlerine yaptığı vurguyla Dilthey, bu bilimlere özgü yeni bir metot arayışına girmişti. Ama ondan önce Schleiermacher, gramer ve yazarın psikolojisine dayanan genel bir anlama teorisi ileri sürmüştür. “anlama” tarihi bilimlerin kendilerine seçtikleri bir yöntem durumundadır ve Schleiermacher’e gelinceye kadar, bu kavram üzerinde doyurucu bir açıklama

⁵ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 24.

⁶ Özcan, a.g.e. s. 5-7. H.-G.Gadamer, “*Hermeneutik*” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, der ve çev. Doğan Özlem, Ark. Yayınevi, Ankara, 1995, s. 12-13

⁷ H.-G.Gadamer, “*Hermeneutik*” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, der ve çev. Doğan Özlem, Ark. Yayınevi, Ankara, 1995, s. 12-13

yapılamamıştır.⁸ “... Schleiermacher, bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamının tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretilerde dil’in rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan fizyolojik yorumlamanın sınırları aşılmak istenmiştir. Schleiermacher’ın, hermeneutiği, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki bu arada bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya konulmuş oluyordu. Artık hermeneutik, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemindi; sadece teolojinin değil. O ana kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanıyorlardı. Oysa, Schleiermacher’le birlikte tarihselcilik’e giden yol açılmıştı.”⁹ Schleiermacher’den önce, hermeneutik, kurucu metin olarak adlandırılan, yazarı olmayan metinleri anlamak için kullanılıyordu.

Psikolojik yorumlama öğretisi, Steintal’de tin bilimlerinin dayanağı kabul edilmiştir. Ancak Dilthey’la birlikte psikolojik hermeneutik anlayışının özünü “yaşantı” kavramı oluşturmaya başlar.¹⁰ Dilthey, anlamayı “duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak psişik olanı tanıdığımız süreç diye”¹¹ adlandırmaktadır. Yine o, “taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tını bizimle konuşur ve bunlar açıklanmayı/yorumlanmayı beklemektedir” diyerek anlama sürecinin her yerde ortak niteliklere sahip olduğunu ifade etmektedir.¹² Dilthey, anlamamanın, yaşamın sabitlenmiş görünüşlerinin mevcudiyetine yönelik olması ve bizim bunlara her ana dönebilme imkânına sahip olmamız durumunda, objektifliğe ulaştıracak bir yöntemin varlık kazanabileceğine işaret etmektedir.¹³

Şöyle bir “anlama” tanımına ulaşılması, imkân dahilindedir: “Anlamak, anlamı olan tasavvurları düzenleyerek, bir form, bir anlam, bir anlamlandırma inşa etmektir. Bir şeyi, bir durumu, bir fikri anlamak, onu akla uygun bir sistem içine yerleştirmektir.”¹⁴ Tasavvurlar, kavramlar aracılığıyla yapılır. Kavram ise, zihin tarafından izole edilen

⁸ Özcan, a.g.e. s. 7-8.

⁹ Gadamer, a.g.e. s. 14-15.

¹⁰ Gadamer, a.g.e. s. 15.

¹¹ Dilthey, a.g.e. s. 87.

¹² Dilthey, a.g.e. s. 87.

¹³ Dilthey, a.g.e. s. 88.

¹⁴ Özcan, a.g.e. s. 107-110.

hakikatin bir görünüşünü temsil eden bir fikirdir. Fikrin soyut olması, onun genel oluşuna sebebiyet verir. Anlamanın objektifliği de genel kavramlara dayanmasına bağlıdır.¹⁵ Anlama faaliyetinde, veriler arasında ilişki kurmak ve onları düzenlemek şeklinde iki aşama vardır. Anlama içinde kavramları oluşturduğumuz gibi önceden teşkil edilmiş kavramlara da müraccat ederiz.¹⁶

Anlama faaliyetinde "içsel anlama" veya "yorumsal ilgi" temeldir. Çünkü, bir şeyi veya bir kişiyi anlamak için, iç anlamların mesajına kulak kabartmak gereklidir. Bu da empatik bir yöntemin kullanılmasıyla mümkün olabilmektedir.¹⁷

Anlama faaliyetinin paradigması, söylem ve diyalogtur.

Söylem: Düşüncenin sözlü ifadesi, kişinin sözlü açıklaması anlamına gelir. Bu tanım, Tanrısal söylemi dışta bırakır, çünkü Tanrı kendinden bağımsız, objektif, en genel zihinsel formlar olan iddialara, dolayısıyla düşünceye sahip değildir.¹⁸

İnsanların birbirlerini anlaması, onların dile getirdikleri söylemler vasıtasıyla olur. Anlamada ne kadar içsel süreçlere dikkatedilirse edilsin, anlayan konumundaki kişi hep dışarıdadır. Bu açıdan bakıldığında anlayan konumundaki kişiyi anlama faaliyetinin içine dahil eden dil ve söylem olmaktadır.¹⁹ Diyalogta, karşı tarafta her zaman bir şahıs olmaz, onun yerine bir metin ve metinde hazır bulunan bir başkası olabilir. Bu durumda anlamanın tek yolu hermeneutik olmaktadır. Çünkü, metin vasıtasıyla karşımızda duran, her türlü deneysel ve akli kabulün ötesinde bir varlıktır.²⁰

Metin: Dar anlamıyla metin, yazıyla tesbit edilmiş söylem demektir. Geniş anlamda ise, bir anlamı olan, yazılı ve sözlü ifadeler, tabii dünyanın bütünü ve onu teşkil eden tek tek nesnelere; onlarda etkin olan tabii kanunlar, kutsal metinler, dinî hayatın yaşanması sırasındaki bütün pratikler, hukukî metinler, rüyalar, sosyal olaylar, tarihî ve arkeolojik belgeler, her tür kültürel eserler; insan davranışları, jestleri ve mimikleri metin kavramının içine girmektedir.²¹

¹⁵ Özcan, a.g.e. s. 107-110.

¹⁶ Özcan, a.g.e. s. 113.

¹⁷ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, s. 85

¹⁸ Özcan, a.g.e. s. 49-50.

¹⁹ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, s. 85

²⁰ Özcan, a.g.e. s. 113-117.

²¹ Özcan, a.g.e. s. 67-70.

Söylem ile metin arasında şöyle bir ilişki vardır: Söylem ile metnin her ikisi de belli bir amaca sahiptir. Bu amacın keşfedilmesi söylemde muhataba düşerken, metinde okuyucu bu görevi üstlenir. Okuyucu, diyalogtaki muhatabın yerini alan bir unsur olmakla, metin anlaşılmasında birinci derecede ehemmiyet arz etmektedir. Diyalogta, konuşan ile muhatap karşı karşıyadır. Yani belli bir bağlam içinde korunmalarını sürdürürler. Jestler, mimikler, söylemin durumu, cereyan etme tarzı gibi hususlar söylemin amacının açığa çıkmasına önemli bir role sahiptir. Söylem de zaten bu şartlar çerçevesinde anlamlıdır. Ancak metnin içinde bulunduğu handicap, metin ile okuyucu arasındaki bağın kopmuş olmasıdır. Yani, metnin göstermeye doğru referansı durdurulmuş gibidir. İşte bu noktada, okuma fiilinin niteliği açığa çıkar, o da yorum vasıtasıyla referansı gerçekleştirir. Metnin, söz ve söz değişimi karşısında bağımsız bir konumu vardır. Bu bağımsızlık hali, okuyucusunun, metnin anlamını askıya almasına, dolayısıyla onu düz yazı ve yazarsız bir duruma dönüştürmesine yol açabilir. Bu takdirde metin açıklaması, onun iç ilişkilerinin ve yapısının ortaya konması demektir. İkinci bir ihtimal de şudur ki; metni sözlere dönüştürüp, onu yaşayan bir iletişim aracı yapmaktır. Yapılan bu fiil ise, metnin yorumlanmasından başka bir şey değildir.²² Belki de, metnin bağımsızlığının sebep olduğu bu iki okuma tarzının beraberce yürütülmesi gerekmektedir.

Bir metnin veya bir söylemin anlamının keşfedilmesinde bir takım taşıyıcı formlar önemli bir fonksiyon icra ederler. Bu formların önemi, metinde silinmeden duran “ruh” un yeniden canlandırılmasında açığa çıkmaktadır. Çünkü okuyucu, karşısındaki metnin ruhuna yabancıdır. Bu ruhun yeniden kurulmasında, taşıyıcı formların yardımları söz konusu olmaktadır.²³ Formlar, hermeneutikte kazanmış oldukları öneme, Schleiermacher sayesinde ulaşmışlardır. Schleiermacher anlamayı, yazılı eserler üretme sürecinde kendisinin kurduğu canlı ilişki içinde, bir yeniden kurma olarak analiz etmişti. Bu analizde, mantıksal bir takım kategoriler kullanma ihtiyacı tezahür etmiş bu bağlamda yepyeni kavramlar üretilmiştir.²⁴ Metnin iç ve dış formu olarak nitelenen iki yeni kavram, metnin anlaşılmasında, Schleiermacher tarafından kullanılan işaretler durumundadır. Ona göre dış form, eserin birliğini ve bütünlüğünü sağlar. İç form ise, eseri bir bütün halinde organize eden fikirlerden ve onların birbirine bağlanmasından oluşur. Schleiermacher tarafından

²² Özcan, a.g.e. s. 69-73.

²³ Özcan, a.g.e. s. 113-117.

²⁴ Dilthey, a.g.e. s. 101-102.

ortaya konan bu anlayışla, özneliğin aşırılığından kurtulmak mümkün olabilmektedir. Buna ilaveten, objektivizmin, eserin özüne nüfuz edilmesini engelleyen katı tutumundan da uzaklaşılabilir.²⁵

Yazılı bir metnin anlaşılması işlemine Dilthey, “açıklama” ismini vermektedir. Ona göre açıklama, kişisel kalan bir sanatın/ustalığın bir eseridir ve onun en mükemmel bir şekilde uygulanması açıklayıcının dehâsını gerekli kılmaktadır. Yine Dilthey, açıklamada “sezgi” nin oynadığı role vurgu yapmaktadır.

Anlamayı, tin bilimcilerin bütünü için temel bir yöntem olarak gören Dilthey, tin bilimlerinde her soyut ilkenin, yaşantıda ve anlamada verili olduğu haliyle ruhsal yaşamla ilişkisi aracılığıyla doğrulanabileceğini belirtmektedir.

Anlamanın, tin bilimlerinin temel bir yöntem olması ön kabulünün ardından, anlamanın bilgi kuramsal, mantıksal ve yöntemsel analizinin yapılmasının, bir zorunluluk olarak belirlediğinin altını çizmekte olan Dilthey, bu durumda ortaya çıkacak bir takım sorunların varlığına dikkatleri çekmektedir. Meselâ, anlama faaliyeti içinde bulunan bir birey, herhangi bir şeyi kavradığında aslında kendi özneliğini yansıtmış olur. Anlama faaliyeti karşılıklı olarak, bireyden anlama nesnesine, ondan tekrar bireye döner. Nesne olarak nitelenen burada, metindir. Metin, kendini oluşturan şartlara bağımlı durumdadır. Bir anlamda, metnin anlaşılması, onu meydana getiren birey ile bağlamın anlaşılması demektir.²⁶ Bununla birlikte ruhsal yaşantıların anlaşılması, ancak onlardan dışa yansıyan bir takım belirtileriyle mümkün olabilmektedir. İşte bu noktada karşımıza çıkan problemlerin çözümü, tin bilimlerinin kendi doğasından çıkarılacak bir yöntemle bağlıdır. Böyle bir yöntemin çıkarılabilmesi için Dilthey, yeniden heremenutiğin mantıksal temellerine dönülmesini gerekli görmektedir. Mantıksal temellerin tüm bilimlerde ortak olduğu iddiasında bulunarak, meselâ bunlardan endüksiyon, analiz ve konstrüksiyonun hermeneutik için özel formlar hâlini aldığını belirtmektedir. Endüktif belirlemenin özünün, tin bilimlerinde, gramatik yoldan bilinen bağlamdan, belli sınırlar içinde belirsiz sözcük anlamlarından ve sentaktik form elemanlarından hareketle yapıldığından dolayı özgül bir yapı oluşunun altını çizen Dilthey, gerçekliğe nüfuz edilebilmesi için “iç form” kavramının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Meselâ, bir şairin, kendi yapıtının iç formundan habersiz

²⁵ Özcan, a.g.e. s. 118.

²⁶ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, s. 86

olduğunu, ancak hermeneutiğin, anlama konumunda bulunan kişi için, iç formu bilmeyi zorunlu kılmasından dolayı bunun büyük bir zafer olarak algılanacağını belirtmektedir. Bütün bu çalışmaların neticesinde, Dilthey'in sonuç olarak ortaya koyduğu husus, hermeneutik yöntemlerin, yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiri ile bağıntılı olduklarıdır. Bu manada metin eleştirisi, hermeneutik sürecin vazgeçilmez bir unsurudur. Dilthey, metin eleştirisine değer duygusunun eşlik ettiğini, ancak bunun nesnel bir kavramaya engel olamayacağını belirtir. Metnin cinsinin ve normunun tesbiti, anlamamanın zorunlu kıldığı bir faaliyettir. Böyle bir tesbitin yapılamadığı durumlarda, Dilthey, filolojik eleştirinin devreye gireceğini söylemektedir.²⁷

Hermeneutiğin özünde saklı duranın bir “anlama” faaliyeti olduğu, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Dilthey tarafından vurgulanmıştır. Ancak, hermeneutik süreçte, en az “anlama” kadar büyük önem taşıyan bir kavram daha vardır ki, o da “ön anlama”dır. Anlamamanın, dışardan zihne gelen verilerin, yani kavramların, belli bir düzene sokulması demek olduğunu, ilgili pasajlarda dile getirmiştik. Kavramların zihin içerisinde nasıl düzenleneceklerini belirleyen, bir başka ifadeyle gelişi güzel bir anlamamanın gerçekleşmesine mâni olan, işte bizim, bu kavramlar hakkında önceden edindiğimiz, ön tasavvurlarımızdır. Bu durumda anlamamanın niteliğinin derecesinin ve şeklinin nasıl olacağı, ön anlamaya bağlıdır, tarzında böyle bir hükme varılabilir. Yani, ön anlamasız bir anlama yoktur.²⁸

“Anlama” kavramı bünyesinde, değinilmesi icab eden bir başka kavram da “açıklama”dır. Anlama ile açıklama, hem birbirlerinden çok farklı bir yapı arzederler; hem de karşılıklı bir ilişki içindedirler. “Açıklamak ilke olarak, nesnelleştirmek, belirlemek, akla uygunluğu göstermektir, hatta, her şeyin teoriyle açıklandığına veya açıklanabilir olduğuna inandığımız zaman olduğu gibi, bazen de aklileştirmektir. Açıklamak, tüme varımı kullanarak ve somut olguları gözlemleyerek, sürekli münasebetleri tesbit veya genel kanaatlere ulaşmadır. O nedenle, açıklamanın ayırt edici niteliği, sebep araştırmasına doğru yönelme ve hatta ulaşılan sonuçları doğrudan tahkik etme imkânıdır. Bununla birlikte, açıklamanın kurduğu münasebetler, tahlil ettiği konuların dışında kalır ve onların mahiyetlerinden çıkarılamaz. Sosyolojik, özellikle de din sosyolojisinin çalışma sahasına

²⁷ Dilthey, a.g.e. s. 108-116.

²⁸ Özcan, a.g.e. s. 112-113.

giren konularda elde edilen sayısal veriler, bu açıdan bakıldığında bilimseldirler, araştırmacıya belli oranda fikir de verirler, ancak bu bir "anlama" faaliyeti değildir. Açıklamanın aksine anlama, olayların, iç ve derin münasebetlerine nüfuz etmek suretiyle kavranmasıdır.”²⁹

Anlamadan bahsedilince değinilmesi gereken bir başka kavram da "yorum"dur. Yorumun kelime olarak anlamları; kapalı olan bir şeyi açıklama ve ona açık bir anlam verme fiili, bu fiilin sonucu, bir işarete, olgulara ya da birinin davranışlarına ve sözlerine bir anlam verme fiili; dramatik ya da müzikal bir eseri oynama ya da gerçekleştirme tarzı,³⁰ şeklinde sıralanabilir.

“Hermeneutik” kelimesinin sahip olduğu iki anlamdan “ifade etmek” ve “yorumlamak” arasında, bir ortak paydanın tesbit edilmesine çalışıldığında, bu ikisinin son tahlilde “bir anlama faaliyeti” olduğu görülecektir. Yani, her ikisi de anlamaya çalışan zihnin bir faaliyetidir. “Zihin anlayarak, bazen içte olanı, ortaya çıkarmaya, bazen de dışta olanı göstermeye gayret eder. Zihin kendini ifade etmek istediği zaman, kendi iç muhtevasını dışarıya tanıtır. Halbuki yorum, dış ifadeye nüfuz etmeye, onun iç anlamına girmeye çalışır. Böylece ifade etme ve yorumlama, anlamı, hem anlaşılır kılmak, hem de taşımaktır.”³¹

Anlama ve yorumlamanın nasıl gerçekleştiğine Adil Çiftçi şu cümleleriyle işaret etmektedir: " Açık hareketi görmezden gelemeyiz, ama olduğu ve görüldüğü gibi tek anlamlı kabuletmeyiz, onu tam bir panteist bileşime girmeyi olanaklı ve pek de gerekli görmeden özne-konunun zihnine ve bağlamına geri döndürürüz. Sonra onu, kendimize yani ileri getirerek zihnimizde ama kendi öznelliğimizde anlam kurgulamayarak kavrar ve bilimsel-felsefî çerçevemizde ifadeye büründürürz, yani yorumlarız. Böyle bir Vestehen süreci, sürekli bir "öznel-arası anlam döngüsü" yaparak meydana gelir. Anlama budur. Öyleyse o, " özneyi içeriden anlama" olacaktır.”³²

Yorumlamanın, “kavranmış anlamın belirttiği dünya ile bağlamın dile getirdiği dünya arasındaki uygunsuzluktan doğduğu” gerçeğini dile getiren Zeki Özcan, aslında çok ilginç bir noktaya temas etmektedir. Dile getirmiş olduğu düşünce için, yerli bir referans da

²⁹ Özcan, a.g.e. s. 122-132.

³⁰ Özcan, a.g.e. (naklen, Petit Robert, 734), s. 148.

³¹ Özcan, a.g.e. s. 149.

³² Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, s. 58

vermektedir. Meselâ o, demektedir ki, Yusuf Suresi'nde geçen bir takım tarihî olaylar, yerler v.s doğrudan kavranabilir niteliktedirler. Yani, kıssanın geçtiği tarihî şartlar tesbit edildiği takdirde, gerçek bir anlamadan bahsedilebilir ve bu noktada artık yoruma ihtiyaç kalmaz. Ancak, Hz Adem'in yaratılışı, cennet-cehennem gibi anlatımların tarihî yollarla tesbitî imkân dahilinde değildir. Bunlar, dinî tecrübe dünyasının olaylarıdır. İşte, yorumun devreye gireceği nokta burasıdır.³³ “Bu durumda yorum problemi, dinî tecrübe evrenine dair hikâyeden cümlelerinden söz etmeye izin veren kuralları bulmaktan ibarettir.”³⁴

Dilin, sürekli değişen bir varlık olması ve içinde doğup geliştiği ortamın genel özelliklerini yansıtması, bağlamından kopmuş bir vaziyette önümüzde duran bir dilsel ifadenin anlaşılmasını güçleştirecektir. Aynı bağlamı yaşayan iki kişinin karşılıklı konuşmalarında, kullandıkları dilin, henüz güncelliğini koruyor olmasından dolayı bir problem yaşanmaz. Muhatap, karşısında konuşan kişinin seçtiği çok anlamlı kelimeleri, hangi anlamıyla kullandığını bilebilir. Muhatap, bir anlamda konuşanın belirlediği bağlamın içinde zorunlu olarak bulunmaktadır. “... Bağlama duyarlılık ve zorunlu nesne olma, çok anlamlılık için kaçınılmazdır. Fakat bağlamların etkin olabilmesi için anlamların ayırt edilebilmesi gerekir. Konuşanlar arasında somut mesaj alış-verişi bağlamları belirler; mesaj alış-verişi de soru-cevap oyunu ile gerçekleşir. İşte soru-cevap tarzında oynanan bu oyun hakiki yorumdur. Burada yorum, konuşanın, çok anlamlı bir sözlükte, bir dereceye kadar tek anlamlı hangi mesajı seçtiğini bilmekten ibarettir. İlk ve en basit yorum, çok anlamlı kelimelerle nisbeten tek anlamlı bir söylem meydana getirmek, bu tek anlamlılık amacını mesajların alınmasıyla özdeşleştirmektir.”³⁵ Ancak, yazı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Metin çok anlamlılık arzeder. İlk dil filozofu kabul edilen W.Von Humboldt, dilin göstermiş olduğu değişikliklerin, kelimenin kendisinde değil de, kullanılış şeklinde tezahür etmesinden dolayı kolay kolay farkedilemeyeceğini belirterek bir sözcük üzerinde birisinin düşündüğünü, aynıyla bir başkasının düşünemeyeceğini, bu nedenle “her anlamının aynı zamanda bir anlamama olduğu” nu dile getirmektedir. Humboldt'un burada dikkatleri çektiği husus, dilin gücüne karşı ortaya çıkan, bireyin gücüdür.³⁶

³³ Özcan, a.g.e. s. 160-162.

³⁴ Özcan, a.g.e. (naklen, Ladriere, p. 219), s. 160-162.

³⁵ Özcan, a.g.e. 175-177.

³⁶ Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 48-49.

Metnin yapısının, okuyucuya bir hareket serbestisi verdiği ifade edilecek olursa, bunu sağlayan yegâne unsurun, yukarıdan beri anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, “dil” olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak, bütün bunlara ilaveten bir metnin nasıl okunacağına dair zihinlerde oluşan bir soruya cevap verilemedi. Zeki Karakaya’nın aşağıya alacağımız ifadeleri, böyle bir cevap arayışında bize yardımcı olacaktır: “Esere göstergebilim açısından da bakarsak, bağlam analizi önemlidir. Çünkü bir eser anlam bakımından “açık bir yapı” yı içerir. Metin içi, metin dışı ögeler yapısal bağlamı oluştururlar. Burada metin ile bağlam alanlarının adım adım bütünleşmesi ile bir sentez ortaya çıkar. Metin sürekli oluşum ve bağlamlar arasında uzayıp giden yeni bir anlam yapılarına açık niteliktedir. Okuyucu eserin yaşamasına katkıda bulunur. Diğer yandan eserin tarihselliği, iletişime açıklığı ve eser ile okur arasında diyalogun sürdürülmesini sağlar. Kısaca alımlama (edebî eserlerde), metnin okuyucunun kendi hayal gücü aracılığıyla yeniden oluşturulmasına verilen addır. Kişinin ufku, değerlendirmede önemli rol oynar. Okuyucu ön-anlam ve çevirimler sonunda yeni bir şeyler kazanır, yeni değerlerle kendini değiştirir, yeni ufuklar oluşturur. Bu arada metin somutlaşarak her an yeniden oluşur.”³⁷

Eğer metin sürekli olarak yeniden oluşturulacaksa ve metnin anlaşılmasının tek yolu “yorum” ise, yorumun doğruluğunun tesbit edilmesi mümkün müdür? Zira, hermeneutik açısından metin, çok anlamlı bir yapı arz etmektedir ve hermeneutiğin özü, yorumdur. Zeki Özcan, “sınamanın otomatik hiçbir şeye sahip olmadığını ve onun güven verici hiçbir şeyi de bulunmadığını” belirterek yine de “bir yorumun akla uygunluğunu kontrol etmenin mümkün oluşuna” işaret etmektedir. Metnin, bir yorum ihtiyaç duymasının sebebi olarak Özcan, metnin, bağlamın göstergelerine oranla, okuyucuya doymamış ve tatmin edici tatminkâr bir vaziyette açıklamak görevini üstlenmiştir. Meselâ, İsrâ 87’de geçen “sana ruhtan soruyorlar...” ifadesindeki “ruh” göstergesi, yeterince açık bulunmadığı takdirde yorum devreye girecektir. Sağlıklı bir yorumun yapılabilmesi için, ayetin bağlamının tesbiti büyük önem arz eder. Bağlam tesbitinin ardından, ayette geçen “ruh” un “Cebrail” olduğu sonucuna “yorum” vasıtasıyla ulaşılmışsa, bu durumda bu yorumun sınanması gerekir. Sınamanın nasıl yapılacağını Zeki Özcan şöyle açıklamaktadır: “...Bunun için yapılacak şey, ilk metni, bu şekilde açıklanan bağlamda geri almaktan ibarettir. Bulduğumuz anlamın, aranan anlam olup olmadığını anlamak için,

³⁷ Zeki Karakaya, *Edebî Bir Söylem Olarak Sözsüz Aktarım*, Etüt Yayınları, Samsun 1999, s. 40.

metin üzerinde etkili olup olmadığına, diğer deyişle, ilk anlamın ikinciye doğru geçişe izin verip vermediğine bakmak gerekir. Örneğimize dönersek söz konusu ayetteki ruhun Cebrail olduğu yorumunu sınavalım. Bunun için önce, bu yorumun ayetin anlaşılmasında etkili olup olmadığına, sonra da Kur'an'ı Kerim'in buna izin verip vermediğine bakmalıyız. Sonuçta ruhun Cebrail olmasının, ayetin anlamında köklü değişiklikler meydana getirdiğini ve Kur'an'ı Kerim'in bu yoruma izin verdiğini görürüz.”³⁸

Sosyolojiye Weber'le dahil edilen anlayıcı yöntem, hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı kabulünden hareketle, görünenden görünmeye ulaşma amacındadır.³⁹ Çünkü sosyal bilimlerde inceleme nesnesi olan insan ve toplumun doğa bilimlerinin inceleme nesnelerinden farklı olarak zihni ve psikolojik süreçlere sahip olmaları, onlar üzerinde yapılacak bilimsel çalışmaların bu zihni ve psikolojik süreçleri dikkate almasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, bugüne kadar diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi sosyoloji ve din sosyolojisinde de uygulanagelen "verileri sayısal olarak elde etme ve bunları yine sayısal olarak değerlendirme" yöntemi, bahsi geçen süreçleri dışarıda bıraktığı için sosyal bilimlere uygunluk arzetmemektedir. Bu noktadan hareketle oluşturulmuş yeni bir yöntem durumundaki etnometodoloji, diğer yöntemlerden farklı olarak herhangi bir testteki sorulara verilmiş cevaplarla değil, soruyu cevaplayanın o soruyu nasıl anladığı ve nasıl yorumladığıyla ilgilidir. Bir başka ifadeyle, anlamayı kendisi için hareket noktası kabul eden etnometodoloji, işte bu zihni ve psikolojik süreçleri merkeze almaktadır.⁴⁰

Etnometodolojiyi çalışmalarında yöntem olarak kullanan sosyologlar, genelde açık uçlu sorularla derinlemesine mülakat yaparlar.⁴¹ Burada bireyden kopuk ve kağıt üzerinde kalmış soruların bireyin zihinsel süreçlerini açığa çıkarmaktan uzak olduğu ve yine etnometodoloji açısından önem taşıyan bireyin "kendi anlamlandırması"ni tespiti imkan vermeyeceği ortadadır. "Bunun için de bir anlayıcı yaklaşım, insanlarla yakınlaşmayı, soru ve cevapların anlaşılma tarzını denetlemeyi, karşılaçakları çeşitli durumlarda onları görmeyi, durumlarla muhayyel olarak da olsa yüz yüze getirmeyi, sorunlarını nasıl ele aldıklarını ve çözdüklerini derin gözlemeyi, konuşmalarına katılmayı ve çok uzun süreli

³⁸ Özcan, a.g.e. s. 164-165.

³⁹ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, s. 56-57

⁴⁰ Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev: Leyla Elburuz-M. Rami Ayas, Yayıma Haz. Rami Ayas, İzmir 2002, s. 285

⁴¹ R. A. Wallace-A. Wolf, a.g.e. s. 288

olmasa da hayatlarının seyrini incelikli gözetlemeyi içermelidir."⁴² Niceliksel araştırmalarda sorulan sorular ustalıklarla hazırlanmış olsa da cevaplar bireyin gerçekteki niyetini ortaya çıkarmaktan uzaktır. İşin içinde insan olunca, o insanın psikolojik süreçleri, cevapların, verildiği şekliyle kabulünü engellemektedir. Evet ya da hayır demek, gerçekte ne anlama gelmektedir? Kişi, bir soruya verdiği kesin ve sınırlandırılmış cevaplarla neyi kastetmektedir? Yahut bir soruya "evet" demiş iki kişinin evetleri aynı anlama mı gelmektedir? Bu gibi sorular ankete dayalı çalışmaların açmazları olarak durmaktadır. Anlama faaliyetinde bireyin kendi niyeti ve anlamlandırması önem taşıdığı için anketlerle elde edilmiş verilerin bunları sağlaması imkan dahilinde değildir.

Etnometodolojik bir yöntemle anlamayı önceleyen sosyolojik bir araştırmanın ortaya konması, içinde bir çok zorluğu ve imkansızlığu barındırdığı için bu durumda yapılması gereken niceliksel bir araştırmada soruların cevaplandırılma sürecine dahil olarak yardımcı sorularla bireyin gerçekteki niyetini ve psikolojik arka planını açığa çıkarmaya çalışmaktır. Bizim çalışmamız da niceliksel bir yöntemle yapılmış ve sonuçların yorumlanma aşamasında sayısal verilerin el vermemesi nedeniyle açmazlarla karşılaşılmıştır. Ancak işaretler, anlayıcı yöntemde önem taşıdığı için kağıtlar üzerindeki ilave ifadeler, açık uçlu sorulara verilmiş cevaplar ve ankete katılan herkesle olmasa da bir kısmıyla yapılmış konuşmalar, anlama ve yorumlama faaliyeti için işaretler olarak görülmüştür.

⁴² Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, s, 113

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

1.1. Din-Bilim

Dinin farklı bakış açılarıyla oluşturulmuş farklı tanımlarının olduğu bilinen bir husustur. Bu paralelde din, felsefeciler tarafından başka, sosyologlar tarafından başka, dinler tarihçeleri tarafından başka şekillerde tanımlanmıştır. Çalışmamız dinî bilgi ile bilimsel bilginin ayırımı üzerinde odaklandığı için biz bu tanımlardan bir kaçını zikretmekle yetineceğiz.

İslam Kelamcılarına göre din, " Allah tarafından vahiy yoluyla ve peygamberleri aracılığıyla va'z edilen ve saliklerini dünya ve ahirette saadet ve necata götüren, itikat ve amellerden mürekkep bir müessese" dir.⁴³

Felsefe sözlüklerinde dinin tanımı şu şekilde geçmektedir:"İnsan varlığının yaşam ve tecrübelerinin üç temel boyutuyla ilgili sorulara belirli özellikleri olan bir Tanrı kavramıyla yanıt getirmeye çalışan inanç sistemi. Doğaüstü bir tanrısal güç yada varlıkla ilgili inançların, bu varlığa yönelik manevî eğilimlerin ve Tanrı'ya yapılan ibadetin oluşturduğu bütün." ⁴⁴

Sosyologların din tanımlarında bir tanrıya yönelik inançtan ziyade kutsala yapılan atıf ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla onlara göre " din, kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler kümesidir."⁴⁵

Dinin, dinler tarihçileri tarafından yapılan genel bir tanımı de şu şekildedir: " Din, bir cemaatin sahip olduğu, kutsal kitap, peygamber veya kurucu, Tanrı kavramını da genellikle içinde bulunduran, inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yaptığı ibadet, yerine getirmeye çalıştığı ahlakî kurallar bütünüdür."⁴⁶

Adnan Adıvar dini, insanın ruhsal yaşamının üç ayrı cephesi olan akıl, irade ve duygu noktasından ele alarak inceleyen düşünürlerin varlığından bahsetmektedir.⁴⁷ "Dini akılla açıklayan kuramlar dinin temelinde, niteliğinde ancak bir çeşit bilgi bulur. O

⁴³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay. İstanbul 2002, s, 194

⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul 2000, s. 259-260

⁴⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s.156

⁴⁶ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1997, s. 7

⁴⁷ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim Ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 15

kuramlara göre her din temel bakımından evrenin belirli bir tarzda görülüşünden başka bir şey değildir...Bu kuramın yandaşlarından Hegel, felsefeyi akıl ve ruhun en yüce bir şekli gibi almakla birlikte dini de gerçeği anlatan ve aşamada felsefeden hemen sonra gelen, akıl ve ruhun sürekli ve bağımsız bir eyleminden oluşan bir sistem saymıştı.⁴⁸ Dini, irade dayanağından açıklamak isteyen kuramlar ise din ile ahlâk arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu öngörmektedirler.⁴⁹ Bu iki kurama taban tabana zıt bir yaklaşımla "duygu" esasından hareket eden kuram, romantik kuram olarak adlandırılmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi olan Schleiermacher'e göre "dinde ne akılsal, ne de ahlaksal bir görüşe gereksinme vardır. Belki din, sonsuza karşı duyulan bir duygu ve heyecandır yahut salt bağlı olmak duygusudur."⁵⁰

Din-Bilim ilişkisini ele aldığı *Çağdaş Felsefede İlim Ve Din* adı eserinde Emile Boutroux dinin insan üzerinde derûni ve özle ilgili bir tesirde bulunma arzusunda olduğunu dile getirmekte ve insanlığı harekete geçirmede etkin olan güçlerin en önemlisinin din olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Aynı zamanda Boutroux, insanlık tarihi boyunca dinin insanları birleştirdiğini, ayırdığını; imparatorluklar kurup yıktığını; son derece azgın savaflara yol açtığını, ferdin içinde de milletler arasındaki savaflar kadar tehlikeli çatışmalara yol açtığını, insanı yokluk içinde mutlu, mutluluk içinde sefil ettiğini söyleyerek bunun, imanın bilgidен daha güçlü, Allah'ın bizimle beraber olması inancının her çeşit beşerî yardımdan daha müessir olduğunu ifadeden başka bir anlam taşımadığını dile getirmektedir.

Bilimin tanımına geldiğimizde felsefe sözlüklerinde konuya dair şu ifadelerle karşılaşmaktayız: "Bilim, dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı. Amacı, konu aldığı alanda, genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmak olan bilgi kümesi. Varolan şeylerin mahiyeti ve kaynağıyla aralarındaki ilişkileri konu alan akla dayalı bilgi. Belli bir konusu olan, kabul edilmiş yöntemlere dayanılarak elde edilmiş organize ve rasyonel bilgiler bütünü."⁵²

⁴⁸ Adivar, a.g.e. s. 15

⁴⁹ Adivar, a.g.e. s. 15

⁵⁰ Adivar, a.g.e. s. 16

⁵¹ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim Ve Din*, çev: Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997, s. 430

⁵² Cevizci, a.g.e. s. 143

Bilimin " doğa ve dünya hakkında tahkik edilebilir doğru önermelerin toplamı"⁵³ olduğu yargısı, tecrübenin bilimin temeline yerleştirilmesiyle desteklenmiştir. "Bayağı zihnî faaliyetten başka bir yardımcıya ihtiyaç duymadan ilim, bugün hem eserlerinin malzemesi olan olguları, hem de bu olguları düzenlemek için gerekli kanunları tecrübeden çıkarıyor ve elde ediyor...İlmî zihniyetin ilk özelliği, artık araştırmalar için, tecrübeden başka bir hareket noktası kabul etmemek, tecrübeden başka bir bilgi kaynağı kabul etmemektir."⁵⁴

1.2. Tarihsel Süreç

Tarih boyunca bilim ile dinin sürekli olarak karşı karşıya geldikleri ve birbirleriyle zıtlastıkları gerçeği⁵⁵ bir çok sorunun zihinlerde yer etmesine ve çözüme yönelik çabaların oluşmasına yol açmıştır.⁵⁶

Din-Bilim ilişkisinin tarihsel seyrine bakıldığında başlangıçta din ile bilimin iç içelik arzettiği görülecektir. Yani din adamları dinî mevzularla alakadar olurken diğer yandan bilimin içine dahil olabilecek konularla da ilgiliydiler⁵⁷. Ancak eski uygarlıklarda göze çarpan din merkezli bilimsel faaliyetlerin gerçek anlamıyla bilimsellik sıfatına haiz olmadığını söyleyen Adnan Adıvar, bu faaliyetlerden dinsel özelliğin atılmasıyla bilimin başladığını belirtmektedir.⁵⁸ O dönemlerde din ile bilim arasında bariz bir çatışmanın olmamasının temelinde ilkel düzeyde kalmış din-bilim anlayışlarının yattığı söylenebilir. Eski Yunan'da M.Ö IV. Yüzyılda bilimin gelişmesiyle yine böyle bir çatışmanın pek rastlanır bir şey olmamasını dinin dogmatik söylemlerle ortaya çıkmamasına bağlayanlar da bulunmaktadır.⁵⁹ Adıvar'ın naklettiğine göre Burnet, Yunan'da bilimin özgür bir gelişme ortamı bulmasının daha önceden kurulmuş çok sayıda bilim-felsefe okullarının varlığından kaynaklandığını belirtmektedir. Ki o dönemlerde bilimsel faaliyetler evrene ait felsefi

⁵³ Ahmet Arslan, "Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi", *İslami Araştırmalar*, cilt: 11, sayı: 1-2, 1998, s.22

⁵⁴ Boutroux, a.g.e. s. 398

⁵⁵ Mehmet S. Aydın, "Değişim Sürecinde, İnanç- Bilim İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar*, c.11, sayı: 1-2, 1998, s.6

⁵⁶ Aydın, a.g.m. s. 6-8

⁵⁷ Ercüment Kuran, "Tarihî Süreç İçerisinde İnanç- Bilim İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar*, c.11, sayı: 1-2, 1998, s. 35

⁵⁸ Adıvar, a.g.e. s. 26

⁵⁹ Adıvar, a.g.e. s. 32

tasarımlar ekseninde gelişme imkanı buluyordu. Zira matematik, tıp, anatomi gibi bilim dallarıyla uğraşanlar doğa filozoflarının bizzat kendileriydi.⁶⁰

Eski Yunan'dan sonra batı dünyasında din-bilim karşıtlığının teşekkül etmesi Hristiyanlığın doğuşu ile olmuştur. Hristiyanlığa ait skolastik düşünce, Ortaçağ batı dünyasında bilimin gerilemesinin temelinde yatan en önemli etken konumundadır.⁶¹

Ortaçağ Hristiyan Avrupası bilimsel ve özgür düşüncenin yok edildiği, kilisenin kendi öğretilerine uymayan her türlü faaliyeti yasaklayıp, bu yasaklara uymayanları ağır cezalarla cezalandırdığı karanlık bir görünüm arz etmektedir.⁶²

Hristiyanlık alemindeki bilim karşıtlığı, bilimin ortaya koyduğu sonuçların niteliğiyle alakalı olmaktan ziyade o sonuçların kilise öğretilerine ters düşmesi ve bunun neticesinde kilisenin otoritesinin sarsılmasıyla ilgiliydi. Mesela Galileo'nun idamında üzerinde durulması gereken şey, basit bir fiziksel gerçekliğin, üstelik kiliseyle hiçbir ilgisi olmayan bir gerçekliğin böyle bir idamın doğrudan sebebi olmadığı, başlı başına bunun kilisenin hakimiyet mücadelesiyle irtibatlı olduğu hususudur.⁶³

Meselenin İslâm dünyasındaki görünümüne baktığımızda, Ortaçağ Avrupası'nın tam zıddı bir durumla karşılaşmaktayız. Zira bu çağda aklî ilimlerin gelişmesine katkı sağlayan İbn Rüşd, İbn Sina, İbn Haldun gibi çok sayıda bilim adamının hatırı sayılır çalışmalar ortaya koydukları bilinen bir durumdur.⁶⁴ Ancak İslâm dünyasında Gazali ile birlikte naklî ilimlerin önem kazanmasının bilimin gerilemesine yol açtığı da aynı oranda bilinmektedir.⁶⁵ İslâm dünyasında bilimin gerilemesinin temelinde yatan sebepler çok çeşitli olup⁶⁶ bu sebeplere yönelik tartışmaların çalışmamızın kapsamında doğrudan yer tutmadığını, ancak bilimsel faaliyetlerin durmasıyla birlikte İslâm dünyasının geri kalmışlığına yönelik tartışmalara daha sonra kısaca temas edeceğimizi belirtmekle yetinmek arzusundayız.

⁶⁰ Adıvar, a.g.e. s. 32

⁶¹ Kuran, a.g.e. s. 35

⁶² Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, çev: Eser Birey, Cep Kitapları A.Ş., İstanbul 1997, s. 44

⁶³ Hoodbhoy, a.g.e. s. 45

⁶⁴ Hoodbhoy, a.g.e. s. 131

⁶⁵ Kuran, a.g.e. s. 35

⁶⁶ Konuyla ilgili olarak bkz. Hoodbhoy, a.g.e. s. 131-161

Ortaçağ Avrupası, skolastik düşüncenin yol açtığı karanlık dönemden kurtulmanın çaresini "Bilim Devrimi" yapmada bulmuştur.⁶⁷ Bilimde yapılan bu devrimle bilimsel anlayış ve bilimsel yöntem tam bir değişime uğramıştır.⁶⁸ Bu değişimi gerçekleştirerek batı dünyasında yeni bir devri başlatan, bir başka ifadeyle modern bilimin doğuşunu sağlayan dört bilim adamından bahsedilir ki bunlar; "a.) Modern astronominin temelini atan Copernicus, b.) Matematikle deneyi birleştiren Galileo, c.) Yeryüzü ve gökyüzü yasalarını birleştirmeye çalışan Newton, d.) Copernicus'u matematiksel olarak doğrulayan Kepler"dir.⁶⁹

Bilimsel devrimle bilimde oluşan yeni anlayış, aklı ön plana çıkarıyor ve insan ve de evrene dair en doyurucu açıklamayı aklın yapacağını ileri sürüyordu. Modern bilimin en önemli temsilcisi olan Descartes doğanın anlaşılır olduğunu ve bunun da ancak deney yoluyla keşfedilebileceğini ileri sürmekteydi.⁷⁰ Descartes'ın ortaya koyduğu yeni bilimsel yöntemde "doğrulanabilir temel ilkeler" önem arz etmekteydi. Kartezyen yöntem olarak adlandırılan bu anlayış daha sonraları 20. yüzyıl bilimine de kaynaklık etmiştir.⁷¹

Descartes, akılcılığını insan-Allah, Allah-alem ilişkisini anlamakta da devreye sokmuştur.⁷² O, temelde din ile bilim ayrılığını ortaya koymakta⁷³ ve din ile bilimin birbirlerinden bağımsızlıklarını sağlayan bağın da yine akıl olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁴

Modern bilimin temsilcilerinde mutlak bir tanrı tanımazlık yoktur. Onlar (Newton, Galileo, Descartes) bir yaratıcı olmaksızın ortaya konacak felsefenin eksikliğinin farkındaydılar. Onların üzerinde durduğu en önemli husus böyle bir yaratıcının ne Hristiyanlığın müdahaleci tanrısı olduğu, ne de Eski Yunan'da kabul görmüş tanrıya benzediği idi. Mekanik evrendeki tanrının rolü, evreni sonsuza kadar geçerli olacak yasalarla birlikte yerli yerine oturtmaktan ibaretti.⁷⁵ Netice itibariyle "Bilimsel devrim, kilisenin dünyevî otoritesini tuzla buz etmekle kalmamış, Hristiyan teolojisindeki tanrı

⁶⁷ Hoodbhoy, a.g.e. s. 32

⁶⁸ Halil Rahman Açar, "Bilimin Dinleştirilmesi, Dinin Bilimselleştirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, c.11, sayı: 1-2, 1998, s. 11

⁶⁹ Açar, a.g.e. s. 11

⁷⁰ Hoodbhoy, a.g.e. s. 33

⁷¹ Hoodbhoy, a.g.e. s.32- 33

⁷² Boutroux, a.g.e. s. 21

⁷³ Boutroux, a.g.e. s. 19

⁷⁴ Boutroux, a.g.e. s. 21-22

⁷⁵ Hoodbhoy, a.g.e. s. 34

kavramını temelden değiştirmiştir."⁷⁶ Descartes'la varlık kazanan ve modern rasyonalizm olarak adlandırılan bu akılcı yaklaşım, XVII. ve XVIII. Yüzyılın felsefesine hakim olmuştur.⁷⁷

Modern bilimin oluşumuyla bilimsel yöntemde "deney ve doğrulanabilir ilkeler" esas alınmakta, bu paralelde bilim anlayışında pozitivist ve mantıkçı pozitivist bir geleneğin oluşumu imkân bulmaktaydı.⁷⁸ Yöntemdeki yenilikle beraber pozitivist anlayış, bilimsel yaklaşımda şu temel ilkeleri vurgulamaktaydı:

- a.) Doğa nesnel olarak bilinebilir
- b.) Bilim adamları nesnel olarak hareket ederler
- c.) Bilimsel ilerleme doğrusal veya birikimsel karakterdedir
- d.) Yeni kuramlar eski kuramlardan üretilir
- e.) Bilim, bilinmesi gereken her şeyi çözebilir.⁷⁹

Bu ilkelerin doğurduğu en önemli sonuç, bilimin her şeyin üstünde görölmesi ve "bilimsel" sıfatını haiz olmayan diğer bilgi elde etme yollarının reddedilmesi olmuştur. "Descartes'tan itibaren, kendi ayakları üzerinde durabilen bir akıl tasarımı yaygın kabul görmüş ve aklın kendi dışındaki kaynaklara (din, Tanrı, gelenek v.s) başvurmadan salt kendi yetenekleri ile kendisini, Tanrı'yı, sonra da çevresini tanımlayabileceği, buradan yola çıkarak dünyayı kurgulayabileceği anlayışı yerleşmiştir."⁸⁰ Bir anlamıyla bilimperestlik olarak da ifade edilebilecek bu durum bilim alanında geliştirilen alternatif yaklaşımlarla tartışılır hale gelmiştir.⁸¹ Thomas S. Kuhn, Karl Popper, Paul Feyerabend gibi bilim tarihçileri "bilimsel nesnellik" diye bir şeyin mümkün olmadığını, bilimsel yollarla elde edilmiş sonuçların izafî olmaktan öteye gidemediğini öne sürmüşlerdir.⁸²

⁷⁶ Hoodbhoy, a.g.e. s. 33

⁷⁷ Boutroux, a.g.e. s. 22

⁷⁸ Açar, a.g.e. s. 12

⁷⁹ Açar, a.g.e. s. 12-13

⁸⁰ Vehbi Bayhan, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 63

⁸¹ Açar, a.g.e. s. 13-14

⁸² Yasin Ceylan, "İnanç, Bilim ve Felsefe Üçgenine Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, c.11, sayı: 1-2, 1998, s. 20; Bayhan, a.g.e. 66-75

1.3. Din-Bilim İlişkisi

Din ile bilim, insan zihninin ortak faaliyetleri olup⁸³"Yüzlerce defa yapılan ve yenilenen uzlaştırmalara, bir çok büyük düşünürün meseleyi mantıkî bir şekilde çözmek için sarfettikleri gayretlere rağmen, sürekli bir biçimde birbirleriyle harp halinde yaşamışlardır."⁸⁴

Din-bilim ilişkisinin tarihsel seyrinde almış olduğu biçimlerin çok fazla üzerinde durma gereği duymadan biz, bugün için bu ilişkinin yol açtığı pratik sorunların değerlendirmesini yapma amacındayız. Bu açıdan yaklaşıldığında din-bilim münasebetinde akla ilk gelen sorular şunlar olmaktadır: "Acaba bilim, dini reddeder mi? Bilim, insanı inançsızlığa sürükler mi? Ya da bilim dine hiç karışmaz, her ikisi kendi yollarında devam edip giderler mi?"⁸⁵ Din ile bilim arasında var olan hali hazırdaki böyle bir çatışmanın nereden kaynaklandığı sorusunu Mehmet Aydın, 'dinin alanıyla bilimin alanının tam olarak bilinmemesi' şeklinde cevaplandırmaktadır.⁸⁶

O zaman dinin alanı nedir, bilimin alanı nedir?

Dinin ontolojik açıdan insanın kendini ve hayatı anlamlandırmasında birincil bir rol üstlendiği söylenerek bu soruların cevabı araştırılmaya başlanabilir. Gerçekte din, "biz kimiz? Yaratılış amacımız nedir? Evrenin oluşumunda ve işleyiş tarzında hangi gaye güdülmektedir? Bizim ve evrenin bir sonu olduğuna göre bu sondan sonra ne olacak?" gibi soruların tatminkâr açıklamasını sunmaktadır.⁸⁷

Din, ferdin, yaşamış olduğu dünyayı daha tanıdık görmesini ve onunla daha dostâne bir ilişki kurmasını sağlar ve din tarafından açıklamasının yapıldığı bir hayat, daha yaşanılırdır. Çünkü, insanın, onun onayı olmadan gönderildiği bu hayata dair yapılacak açıklamalara ihtiyacı vardır. İnsan üstü bir merciden gelen metafizik açıklamalar, insanı, her türlü beşer kaynaklı açıklamadan daha fazla tatmin eder.⁸⁸

Din, insanların anlamada zorluk çektikleri durumların açıklamasını yaparak, duyulan ızdırabı giderir. Birey, yaşam içinde karşılaştığı ama bir şekilde de çözemediği olay ve

⁸³ Ceylan, a.g.e. s. 19

⁸⁴ Boutroux, a.g.e. s. 392

⁸⁵ Aydın, a.g.e. s. 6

⁸⁶ Aydın, a.g.e. s. 7-10

⁸⁷ Açar, a.g.e. s. 14-15

⁸⁸ Robert J. Wuthnow, "Din Sosyolojisi", *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-*, Derleme ve Çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 126-127

durumların, dinler tarafından kendini tatmin edecek tarzda anlamlı hale getirilmesiyle rahatlar. İnsan ruhuna ağır gelecek ânî ölümler, kayıplar, hastalık ve sakatlıklar, kazalar gibi hâdiselerin günlük yaşamı derin yarılmalarla bölmeksizin dayanılır hale getirmek, ancak dinî açıklamalarla mümkün olabilmektedir. Olayları kendinden daha yüce ve daha kutsal olan bir merci'ye dayandırmak ve O'nun tasarrufu altında bulunduğunu bilmek, acıların daha katlanılır olmasını sağlar.⁸⁹

İnsanın inanma, bilme, merak etme, şüphe etme, araştırma arzusu⁹⁰ bir bütün teşkil etmekte ve kopmaz bir şekilde insanın hayatında yansımasını bulmaktadır.⁹¹ Bu yansımanın tenakuz arz etmemesi için dinin, aşkın olan ile ilgilendiği gerçeğinin kabul edilmesi gerekir.⁹²

Bilimde aslolan, bilginin olgudan hareketle elde edileceğidir. Yani, müşahade edilen veya müşahade edilebilecek bir olgu, bilgiye kaynaklık etmektedir.⁹³ Bir açıdan bilim, "olup bitenin farkına varma ve kendi çeşitliği içerisinde cereyan eden realitenin formülleştirilmesi işlemi"⁹⁴dir ve bu yönüyle de bilim, evrene ve insana dair açıklamalar yapmaktadır. Din de aynı şeyi yapar ama bu ikisi arasında temel iki fark bulunmaktadır. Birincisi, bilim dünya hakkında konuşurken yahut onu keşfetmeye çalışıp ulaştığı sonuçlarla bir takım yorumlarda bulunurken hem farklı bir metod kullanır, hem de farklı bir amaç güder.⁹⁵ Bilim, olgudan hareketle bilgiye ulaşma çabasında deneye başvurur ve deney bir anlamda tabiata sorulmuş bir soru gibidir. Eğer deney neticesinde tabiat, önceden elde edilmiş kanunlara uymazsa bilim adamı bunları değiştirir. Ve yeni kanunlar oluşturarak keşfetmeğe çalıştığı tabiatın üzerinden giz perdesini kaldırmaya yönelik çabalarını devam ettirir.⁹⁶

Bilim, evrenin iç ve dış yasalarını keşif gayesiyle yola çıkar ve yanında bulundurduğu şey, şüphe dir.⁹⁷ Şüphe etmek ve merak duygusu bilimin hareket noktasıdır.⁹⁸

⁸⁹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s.120

⁹⁰ Ceylan, a.g.e. s. 19

⁹¹ Aydın, a.g.e. s. 7

⁹² Aydın, a.g.e. s. 9

⁹³ Boutroux, a.g.e. s. 400

⁹⁴ Niyazi Usta, "Göç ve Din: Toplumsal Değişme Sürecinde Yeni Dinî Yönelişler", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (3-7 Mayıs 2000), DİB Yay., Ankara 2000, s. 269

⁹⁵ Aydın, a.g.e. s. 7

⁹⁶ Boutroux, a.g.e. s. 405

⁹⁷ Hikmet Akgül, "Toplumumuzda İnanç-Bilim İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar*, c.11, sayı: 1-2, 1998, s. 66

⁹⁸ Adıvar, a.g.e. s. 19

Bilimin bu noktada yaptığı, olayları ve olguları sistematik olarak incelemek ve ardından tasvir etmek, açıklamaktır.⁹⁹ O, evreni somut ve mantıksal kavramlarla açıklamaya çalışırken elde ettiği bilgiyi pratikle doğrulama yoluna gider.¹⁰⁰ Bilim bu çabasında kendine has bir dil kullanır. Bilim dili denen bu dil, din ile bilimin birbirinden ayrıldığı noktalardan biridir.¹⁰¹ Aynı şekilde dinin de kendine has bir dili ve söylemi vardır. Burada söylemler arasındaki fark, din ile bilimin güttüğü amaçlardan kaynaklanmaktadır. Bilimin amacı, evrene, insana, olay ve olgulara dair elde etmiş olduğu bilgileri sade bir üslupla sunmak, ilerlemeyi ve terakkiyi sağlamaktır. Din ise insana bilim yoluyla ulaşamayacağı şeylerin bilgisini vermeyi ve bu yolla insanı değiştirmeyi amaçlamaktadır. Din insanın ahiretiyle ilgilenir ve onun bilimsel niteliği haiz bilgi verme gibi bir amacı yoktur. Din, bir mesaj peşindedir. Bu açıdan bakıldığında din, dünya ile insan arasında irtibat kurmaya çalışmakta ve bilgiyi de sembolik anlamda kullanmaktadır. Bu bağlamda din dili, sembolik kullanımları içermektedir.¹⁰²

Din ile bilim arasında var olan bu kadim çatışmanın temelde dinin bilim gibi davranma, bilimin de dinin alanına girerek dinleşme temayülünden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹⁰³ Din ile bilimin birbirine zıt kutuplarda yer alan iki düşman olarak algılanmayıp birbirleri için tamamlayıcı fonksiyon icra etmelerinin sağlanabilmesi için "manevî ve dünyevî alanlar arasına kesin bir çizgi çekmek gerekir."¹⁰⁴ Dolayısıyla " Dinle bilimin alanlarını ayırmak için bilimin, maddî evreni açıklamak için organize edilmiş mantık (akıl) olduğu mutlaka kabul edilmelidir. Öte yandan, din, bilimin sahası dışında kalan, örneğin, evren neden vardır? Ya da yaşamın amacı nedir? gibi sorularla ilgili olarak mantığın, bilinçli ve sağduyulu bir şekilde terk edilmesidir."¹⁰⁵ "Akıl bunların mahiyetlerini ve doğruluklarını kavrayamaz; kendi tutarlılık çerçevesine oturtamaz; esasında akıldan böyle bir şey beklemek yanlıştır. Her hakikati kendi alanına çekmeli ve kendi alanıyla sınırlı tutmalıyız."¹⁰⁶

⁹⁹ Aydın, a.g.e. s. 9

¹⁰⁰ Akgül, a.g.e. s. 66

¹⁰¹ Aydın, a.g.e. s. 9

¹⁰² Aydın, a.g.e. s. 8-10

¹⁰³ Açar, a.g.e. s. 11-18

¹⁰⁴ Hoodbhoy, a.g.e. s. 200

¹⁰⁵ Hoodbhoy, a.g.e. s. 200

¹⁰⁶ Ali Bulaç, "Toplumumuzda İnanç-Bilim Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar*, c.11, sayı: 1-2, 1998, s. 73

İKİNCİ BÖLÜM

2- İSLAM DÜNYASINDA GELENEK VE MODERNLİK

2.1. Gelenek ve Modernite

2.1.1. Gelenek

İnsanın ve insan topluluklarının geçmişini ifade etmesi açısından gelenek kavramı, bu açıdan bakıldığında "var olmanın" temel taşı durumundadır. Çünkü, bugün ve yarın geçmişin bir ürünüyse, bizler gelenek zemini üzerinde hayatietimizi devam ettirmekteyiz. Yani bir başka ifadeyle bizim geçmişimiz, geleneğimiz olmaktadır.¹⁰⁷

Ancak, gelenek kavramından hareketle oluşmuş tartışmalar da göstermektedir ki, bu kavram yalnızca "kök ya da köken" olarak algılanmamakta, ya da tartışmalar geleneğin basit bir geçmiş olarak görülmesinden çıkmamaktadır. Temelde gelenek kavramı net bir ifadeye sahip değildir ve içinde bir belirsizliği barındırmaktadır. Çünkü bu kavram, "geçmişe ait bir anlayışı, ekolü devam ettirme, bir yolu takip etme"¹⁰⁸ şeklinde tanımlanabildiği gibi, bugüne yön vermede temel paradigma olarak da görülebilmektedir.

Geleneksel olan ile modern olan arasındaki farkın, birinin geçmişi, diğerrinin de şimdiiyi işaret ediyor oluşuna bağlanmasının sığ bir akıl yürütme olduğundan¹⁰⁹ hareketle denebilir ki, "gelenek, geçmişten değil, büyük ölçüde zamanı bizleştiren tarihten aktarılan ve asıl önemli özelliğini de bu elden ele devredilmesinden alan teori ve pratikler toplamıdır."¹¹⁰

Geleneği, statükonun bir temsilcisi olarak tanıtan "gelenekçilik"¹¹¹ ten sıyırdığımızda onun, dinler de dahil olmak üzere tüm toplumsal değerlerin bir taşıyıcısı ve bu değerlerin kurumsallaşarak topluma yerleşmesini sağlayan temel bir unsur olduğu görülecektir.¹¹² Hatta S. H. Nasr, geleneğin kutsalın koruyucusu¹¹³ ve yenilenen her vahiyle varlığını sürdüren bir hakikat olduğunu söylemektedir.¹¹⁴

¹⁰⁷ Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite" (Eğilimler ve Kökler), *Bilgi ve Hikmet*, Kış-1995, sayı 9, s. 28.

¹⁰⁸ Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 11.

¹⁰⁹ Ahmet Davutoğlu, "Tarih Metodolojisi ve Geleneğin Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi", *Bilge Adam*, Yıl: 1, Sayı: 4, s. 5

¹¹⁰ Mustafa Armağan, "Geleneksel Mirasımızı Yeniden Okumak Üzerine", *Bilge Adam*, Yıl: 1, Sayı: 4, s. 19

¹¹¹ Ali Bulaç, "İslâm ve Gelenek", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 9, Kış: 1995, s. 11

¹¹² Bulaç, *İslam Ve Gelenek*, s. 11-13

¹¹³ Ömer Çelik, "İslâmcı Gelenek ve Geleneksel İslâm: Perspektivizm ve Kutsallık Dilemması", *Bilgi ve Hikmet sayı: 9*, Kış: 1995, s. 23

¹¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, "Gelenek Nedir?", çev: Yusuf Yazar, *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 9, Kış: 1995, s. 53

Schoun, geleneğin temelinde "din"i görür ve ona göre geleneği besleyen en önemli kaynak dindir. Dolayısıyla din, Schoun'a göre gelenekten önce gelmekte ve geleneğe temel özünü vermektedir.¹¹⁵ Buradan bakıldığında geleneğin, dinin toplumsal alanda hayatiyet kazanmasında icra edeceği önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır.¹¹⁶

Geleneği, modern çağın yıkıcı etkilerine karşı koruyucu bir şemsiye olarak algılayan Geenon, Schoun ve İslam dünyasından S.Hüseyin Nasr, geleneğin yeniden kurulmasını amaçlamışlardır. Özellikle Nasr'a göre hakikat, modern çağın ihtiva ettiği değerlerle değil, bu "aslî gelenek" ile bilinebilir.¹¹⁷

Geleneğe yönelik bu düşünürlerce yapılan vurgunun temelinde, dünya üzerinde var olan tüm manevî ve dinî oluşumların, gelenekten beslenmesi anlayışı yatmaktadır. Bir başka ifadeyle gelenek ve din, birbirleri için zemin oluşturmuşlar ve yine birbirlerini beslemişlerdir. Geleneğin içinde dini görmek, geleneğe kutsallık atfedilmesine de olanak sağlamıştır. Dolayısıyla, her şeyi geleneğe dayandırma çabaları, modern çağın getirdiği sorunların çözüm merkezini gelenekte görme ve neticede hakikatin dahi geleneğin içinde aranması gayretleri geleneğin köken itibariyle "din"e dayanması kabulünden kaynaklanmaktadır. Benzer bir düşünceyi serdeden Ali Şerai de bütün toplumların düşünce ve kültürünün temel dayanağının "din" olduğunu öne sürmektedir.¹¹⁸

2.1.2. Modernite

Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" sözüyle kapandığı varsayılan Ortaçağ felsefesinin temel iki özelliği olduğunu belirtmektedir Mustafa Armağan. Biri, bu felsefesinin Aristo ve Eflatun gibi "büyük üstatların" takip edilerek oluşturulması, yani "okullarda" öğretilmesi; diğeri de Hıristiyan muhtevalı olmasıdır.¹¹⁹

Ortaçağ düşüncesinde Tanrı kavramı merkezî bir yere sahipti. Yani, özne Tanrı'nın arkasından gelmekte ve öznenin varlığı Tanrı'nın varlığına ilintilenmekteydi. Tanrı merkezli bir düşünceden özne merkezli bir düşünceye geçişi sağlaması açısından Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" önermesi modernliğin başlangıç noktası kabul

¹¹⁵ Armağan, *Gelenek*, s. 33

¹¹⁶ Armağan, *Gelenek*, s. 33-34.

¹¹⁷ Armağan, *Gelenek*, s. 13

¹¹⁸ Ali Şerai, *Dine Karşı Din*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret, İstanbul 1990, s. 35.

¹¹⁹ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay. İstanbul 1995, s.21

edilmektedir.¹²⁰ Bu noktadan itibaren modern düşüncenin, hayatı ve dünyayı tüm yönleriyle kuşatarak bir yaşam biçimine dönüşmesi, aydınlanma düşüncesinin temel argümanlarının yön verdiği bir süreç içinde gerçekleşmiştir.¹²¹ Bu nedenle modernliği anlamak, bir noktada ona rengini veren aydınlanmayı anlamak demektir.

Aydınlanma düşüncesi, hayatın ve evrenin açıklamasını din eksenli yapan tüm anlatıların, 17. yy.da Avrupa’da, çöpe atıldığı ve yerine akıl ve bilim eksenli rasyonel düşüncenin ikame edildiği anlayışın ifadesidir.¹²²

Bu günkü modern dünyanın sacayaklarını oluşturan temel esaslar, aydınlanmayla birlikte varlık kazanmıştır. Bilimin ve aklın mutlaklaştırılması, beraberinde “Allah” fikrinin izalesini getirmiş ve böylece Tanrısız bir dünyanın ilk çerçevesi çizilmiştir. Zira, aydınlanma düşünürlerinin temel önermelerinden biri de Allah inancının gerekli olmadığı, aklın insan için yetkin bir rehber konumunda bulunduğuudur. Felsefi alt yapısı aydınlanma düşüncesine dayanan modernizm, 17. yy.da Avrupa’da meydana gelen teknolojik gelişme ve ekonomik büyümenin de etkisiyle dünya çapında daha önce bir benzeri görülmemiş bir hayat tarzı ve sosyal örgütlenme biçimi haline geldi.¹²³ Bireylerin ve toplumların ekonomik yapılanmalarından yönetim şekillerine; aile içi ilişkilerinden düşünme biçimlerine kadar her alana dair yeni teoriler ortaya koyan modernizm, bu yönüyle geçmişten kopuşun simgesi olarak addedilmiştir.¹²⁴

Modern düşüncede, dünyanın insan eliyle yeniden kurulması ön görülürken akla sonsuz bir vurgu yapılır. Olaylara, nesnelere ve hayata karşı duruşta aklın dışındaki her türlü otoritenin reddi de göstermektedir ki, “... akıl, yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmadı, insanların ve nesnelere yönetimini de elinde bulundurdu.”¹²⁵ Modernizmin ‘özne’ merkezli anlayışı ve geçmişi bütün değerleriyle inkârı, onun, dünyayı ve hayatı yeniden kurma talebiyle birleşince, Tanrısız ve tamamiyle maddî karakter arz eden bir yeryüzünün oluşması kaçınılmazdır.

¹²⁰ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s.27

¹²¹ Ömer Demir – Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 251

¹²² Cevizci, a.g.e. s.99-100

¹²³ Mustafa Arslan, “Postmodernizm, Küreselleşme ve Din”, *Tabula Rasa*, Yıl:2, sayı:5 Mayıs-Ağustos 2002, s. 56

¹²⁴ Erkan Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, Samsun 2003, s. 160-161

¹²⁵ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev: Hülya Tufan, YKY, İstanbul 1995, s. 24

Buraya kadar modernleşmenin "değerler" üzerinde oluşturmuş olduğu olumsuz etki anlatılmış, modernleşme tiplerinden bahsedilmemiştir. Ancak vurgulanması gereken önemli bir husus da şudur ki; günümüzde yaygın bir anlayışın göstergesi olarak modernite, Batı'nın gelişmişlik düzeyinin yakalanması, teknik ve bilimsel ilerleme, maddî refah düzeyi olarak algılanmakta ve modernleşme "ilerleme ve terakki" ile eş anlamlı görülmektedir. Dolayısıyla teknik ilerleme, bu açıdan bakıldığında modernleşmenin bir göstergesidir ve bugün dünya üzerinde tüm milletlerin gerçekleştirmeyi hedefledikleri de bu teknik ve bilimsel ilerlemedir.

2.2. Sekülerleşme

Modern düşüncenin geçmişe ait ne varsa hepsini saf dışı bırakan ve 'yeni'nin bizzat insan eliyle oluşturulmasını öngören temel tezi, Ortaçağ'da Hristiyan dogmatizmi ve Kilise dayatmacılığında bir kaçışın sonucudur. Bir başka ifadeyle, "Tanrısız dünya fikri"nin oluşmasında, Batı'daki katı dinî yapılanmanın etkisi büyük olmuştur.¹²⁶ Üzerlerinde Kilise'nin baskıcı otoritesini hissederek yaşayan Ortaçağ insanı için modernizmin, her türlü Tanrısal otoriteyi reddeden ve dünyanın merkezine insanı yerleştirerek ona sonsuz bir özgürlük tanıyan söylemleri, son derece ışıltılı ve cazipti.

Dünyayı yeniden kurmaya tâlip olan modernizm, bu talebini hiç de mütevazı bir şekilde dile getirmiyor, bilâkis radikal iddia ve vaatlerde bulunuyordu. Yaşam, dünyalı olmayan her türlü değer ve etkiden soyutlanarak tamamen "dünyevîleştirilecek" ve mutlu insanların doldurduğu bir "yeryüzü cenneti" kurulacaktı. Hayatı, dünyaya ait olmayan değerlerden soyutlayıp tamamen "bu dünyalı" hâle getirme teşebbüsü, modernizmin aslında bir rasyonelleşme ve sekülerleşme çabası olduğu anlamına gelmektedir.¹²⁷ Çünkü, "Toplum ne kadar rasyonel ve modernize olursa, o kadar dinden uzaklaşır, yani sekülerleşir."¹²⁸

Sekülerleşme ile modernizm, birbirleri üzerinde yükselen ve aralarında yapısal bir ilişkinin bulunduğu iki kavram durumundadır. Sekülerleşmeye hayatîyetini, bir anlamda modernizm kazandırmaktadır, dolayısıyla sekülerleşmenin dayanaklarını, modernizmin temel önermelerinde aramak daha isabetli olacaktır. Zira, "Modernlik, esasen, enfüsî

¹²⁶ Mehmet S. Aydın, "Dünyevîleşme", *İslâmiyat*, cilt: 4, Sayı: 3, Temmuz- Eylül 2001, s. 14

¹²⁷ Perşembe, a.g.e. s. 162

¹²⁸ Ejder Okumuş, "Din ve Sekülerleşme", *Bilge Adam*, yıl: 2, sayı: 5, (Güz) 2003, s. 16

(subjektif:öznel) olanın, her şeyin merkezine yerleştirilmesinden başka bir şey değildir. Suje'nin, nefs'in kendisini, dünyayı, çevreyi ve hatta insan üstü âlemi yine kendi iç prensiplerinden itibaren yeniden kurması ameliyesidir modernlik... Şu halde modernliğin felsefî söylemi, temelde dini muhatap alan ve onun yerine geçmenin mücadelesini veren bir bakış açısının ürünü olmaktadır.”¹²⁹ Böylece, modern düşüncenin bir yaşam biçimine dönüşmesi, dinsel inançların -en iyi ihtimalle- ancak özel yaşam dahilinde varlık bulmasına imkân tanır.¹³⁰

Tanrı'yı ve kutsal insanın hayatından çıkararak ona sonsuz bir özgürlük, eline de dünyayı dönüştürmek için sihirli bir değnek veren modernizm, aslında vaat ettiği cennet hayatı hiçbir zaman gerçekleştirememiştir. İnsanın modernizm tarafından Tanrının tahtına oturtulması, onun mutlu olmasını sağlamamış; Tanrılaşan insan “Tanrısız bir yaşamın” ağırlığı altında ezilmiştir. “Nihaî olarak insanın Tanrı'yı karşısına alması ve Tanrı ile yarışması, onun tahammül gücünü ve kapasitesini aşmıştır. Tanrı düşmansa, evren bir cehenneme dönüşür; Tanrı yok sayılıyorsa, her şey saçma sayılır.”¹³¹

Modernleşmenin, Tanrısını elinden alarak hayatı yeniden tanımlama ve kurma teşebbüsü, dünyanın büyüünün bozulması ve büyük bir anlam kaybının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Modernleşen insan, hızla gelişen teknolojinin günlük hayatta meydana getirdiği değişime ayak uydurmaya çalışırken makinalaşmaya, hayatı da bir makine gibi algılamaya başlamıştır. “Eskiden kötü ruh tarafından aline edilen adam, bu gün de belli bir âletle olan ilişkisinden dolayı, katı, sıradan ve zalim bürokrasinin bir parçası derekesine düşmektedir. Artık, niteliklerinin daha fazla farkında değildir ve kendinde yok olmuş durumdadır. Eskiden nasıl kötü ruhun insan ruhunda yer edip, onu delirttiğine inanılıyorsa, bugün de üretim araçları, âletleri ve işinin şekli içinde yer ederek ruhunu eline almaktadır. Sonra, yavaş yavaş kişiliğini yok eder ve yerine makinanın özelliklerini, işin sıkıcılığını ve bürokrasinin kademelerini doldurur; ve bu şahıs kendini bunlarla özdeşleştirmeye başlar.”¹³²

Zira, teknolojik gelişme üretimi, üretim ise hızlı bir tüketimi beraberinde getirmiş; daha fazla tüketim için daha fazla üretim fikri, modern yaşamın temel ögesi haline

¹²⁹ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında.*, s. 39-40

¹³⁰ Touraine, a.g.e. s. 23-24

¹³¹ Cihan Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yay. İstanbul 1995, s. 175-176

¹³² Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev: İsa Çakan, Yeni Zamanlar Yay. İstanbul 2003, s. 17

gelmiştir. Bu üretim ve tüketim çarkı içinde sıkışıp kalan insan, makinalaşmanın sebep olduğu bir zihnî dönüşüm yaşamıştır. Hayat felsefesini, daha fazla kazanmak, daha fazla güç elde etmek ve daha fazla tüketmek üzere kuran çağdaş insan, dünyevileşmenin bir örneğini sergilediğinin farkında olmadan “... nesnelere arasında kaybolmuş bir garip nesne...”¹³³ hâline gelmiştir.

Aydınlanma kökenli modern düşünce, insanlık için bilimsel ve teknolojik ilerleme, yüksek yaşam standardı ve buna benzer ikrâmlarda bulunmuştur, ancak onun en büyük armağanı, zihin örüntülerinin tamamen değişmesini ve hayata daha bir dünyalı gözle bakılmasını sağlayan sekülerleşme olmuştur. Sekülerleşme, yalnızca dinin egale edilmesi anlamına gelmez. O, “... bütünüyle bir dünya görüşü ve paradigma değişimidir...”¹³⁴ Bu, bir kere yaygınlık kazandı mı, dinlerin mensuplarına verdiği dünya görüşü ve hayat felsefesi, seküler olanla yer değiştirir. Dolayısıyla, sekülerleşmiş olmak için her hangi bir dinle irtibatı kesmek veya hiçbir dine mensup olmamak gerekmez; bir dinin içinde yer alan bireyler de zihnî olarak dünyevileşmiş olabilirler.

Sekülerleşme teorileri, dinlerin miadını doldurduğunu ve din dönemlerinin artık kapandığını ön görmekteydi. Bu teorilere göre, modernleşmeyle insanlık, terâkkisini tamamlamaya doğru yol almakta ve ilkel dönemlere ait dinî inançlara ihtiyacı kalmamaktaydı. İnsanın önünde ona rehberlik eden “akıl” vardı ve insan, hem kendisi, hem de dünyanın efendisi olma ve kendi kendine yetme yeterliğine ulaşmıştı. Sanayi devrimi ve teknolojik atılımlarla tabiata dahi hükmünü geçiren, uzayın fethini gerçekleştiren insanın, bilimsel ve aklî hiçbir dayanağı olmayan dinî inançlarla bu noktadan itibaren artık hiçbir işi olamazdı.¹³⁵

Hatırlanacağı üzere, sekülerleşmenin din mensubu olup olmamakla doğrudan bir ilişkisinin olmadığını ve onun, hayata ve eşyaya karşı bir duruşun ifadesi olduğunu belirtmiştik. Bu tespitten yola çıkarak denebilir ki, din ile sekülerleşme, insanlara birbirinin tam zıddı olan iki farklı dünya görüşü vermeleri açısından ayrışır. Dinin akîdeye dönük yönünü önemsiz addetmeden, asıl öne çıkarılması gereken noktanın, dinin öğretilerinin, bireylerin yaşamlarında nasıl tezahür ettirileceği meselesi olduğu kanaatindeyiz.

¹³³ Giovanni Scognamiglio, *Batı'nın İnanç Temelleri*, Dergâh Yay., İstanbul 1976, s. 10

¹³⁴ İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme”, *İslâmiyat*, cilt: 4, Sayı: 3, Temmuz- Eylül 2001, s. 37

¹³⁵ Okumuş, a.g.m. s. 16-22

İnsanların, kendilerini dindar olarak niteleyip, diğer yandan ise yaşamlarını tam da seküler bir anlayışla kurmalarındaki handikap, bizce iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi, dini algılama biçimlerinde tezahür eden sakatlık; diğeri de sekülerleşmenin, tahminlerin çok ötesinde bir yaygınlık ve etkinliğe sahip olmasıdır. Bu durumda, ahlâkın egemenliği, hem sekülerleşmenin önüne geçecek, hem de dinin ahlâkî yönünü öne çıkaracak çalışmaların yapılmasıyla mümkün olacaktır.

Din, temelde dünyaya olumsuz tavır almaz, dünyanın metalarının kullanımına yönelik temel prensipler vazeder.¹³⁶ Özellikle ekonomik münasebetlerde karşımıza çıkan, dinî hükümler, temelde insana “ekonomi ahlâkı” kazandırmaya matuftur.¹³⁷ Dürüstlüğün, doğru sözlülüğün, hırs ve düşmanlıktan uzak duruşun, başkalarına zarar vermekten kaçınışın, ihtiyacı olanlara yardım elini uzatmanın, alçakgönüllü oluşun, yalan söylememenin v.s evrensel ahlak ilkeleri içinde yer alması, aslında ahlakla hedeflenenin bu dünya saadeti ve düzeni olduğu anlaşılacaktır.¹³⁸

Leslie Lipson, uygarlığın, yapmış olduğu büyük atılımlara rağmen açlık, AIDS, terörizm, sömürü v.s gibi sorunların büyük bir illet olarak yakamıza yapışmasının temelinde “ahlâk” sorununun olduğunu söyler.¹³⁹ Lipson, din eksenli bir ahlâk anlayışına karşıdır ve insanı ahlâklı yapacak din dışı motivasyonların bulunması gerektiğini belirtir.¹⁴⁰ Onun bu düşüncesinde haklı olduğu yönler vardır, ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, ahlâk temelli bir yaşam kurmada, bireyleri en fazla güdüleyecek sosyal kurum, dindir. Dinin, hem toplumsal kurumların yapılandırılması, hem de toplumsal kontrolün sağlanmasında, bireylerin içselleştirebileceği değerler sistemiyle en önemli yere sahip olduğunu, yukarıda gördük. Din, ahlâkî ilkeleri kutsala dayandırmakla işlevsel ve uygulanabilir yapar. Yine, ahiret inancıyla insanlara, yaptıklarının karşılığını mutlaka göreceği kabulünü yerleştirerek din, ahlaklı bir toplum oluşturmada fonksiyonel bir rol oynar.

¹³⁶ Niyazi Usta, *Ekonomi Ahlâkı ve İnsan Kaynağı*, Aktif Yay., Erzurum 2001, s. 24

¹³⁷ Usta, *Ekonomi Ahlâkı ve İnsan Kaynağı*. s. 33

¹³⁸ Usta, *Ekonomi Ahlâkı ve İnsan Kaynağı* s.27-32

¹³⁹ Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları*, Kültür Yay., İstanbul 2003, s. 30-31

¹⁴⁰ Lipson, a.g.e. s. 172

2.3. İslâm Dünyasında Geleneksel ve Modern Eğilimler

Montgomery Watt, geleneksel İslâm'ı ele aldığı bir makalesinde İslâm dünyasında uzun bir süre hayatiyetini devam ettiren hakim paradigmanın "değişmeye direnç ve durağanlık" olduğunu söylemektedir.¹⁴¹ İslâm'ın son din oluşu inancı Watt'a göre Müslümanların tüm fikrî ve teknik değişime kapılarını kapatmalarına ve İslâmî olmayan her şeyden kuşkulandırmaya ve yabancı kültürlerle açılmada isteksiz olmalarına yol açmıştır.¹⁴²

Watt, Müslümanların sahip olduğu "Kur'an bize yeter" inancının doğrudan doğruya Kur'an'dan ve Hz. Muhammed'in sünnetinden çıkarılmadığını, ancak bu inancın, yeni bir bilgi anlayışını İslâm dünyasına yerleştirdiğini ifade eder.¹⁴³ Bu bilgi anlayışında bilgi, keşfedilen ve ilerleyen bir şey değil, zaten bilinenin, bilgi elde etmek demek keşfetmek, bilinmeyene ulaşmak değil, bilinenin biriktirilmesi demektir.¹⁴⁴ Özellikle 14. yüzyıldan sonra genel kabul görmüş bilim anlayışının en büyük özelliği, bilimlerin dinî ve dünyevî diye ayırma tabii tutulmaları ve dinî ilimlerin yüceltilirken diğerlerinin küçümsenmesidir.¹⁴⁵

Fazlur Rahman, tabii ve tebe-i tabin döneminde Hz. Peygamber ve sahabe döneminde hakim olmayan bir anlayışın gelişmeye başladığını, nassın, yani verili bilginin problemlerin çözümünde tek yol olarak kabul edildiğini, böyle bir verili bilginin olmadığı durumlarda yine başka bir bilgiye dayanarak çözüm arayışlarına gidildiğini söylemektedir.¹⁴⁶ Müslümanlar, geleneksel olarak yerleşmiş bu bilgi anlayışı nedeniyle başka bilgi türlerine ve farklı bilgi elde etme yollarına ne yazık ki pek ilgi göstermemişlerdir.¹⁴⁷

Bir müddet bu yaklaşımla hareket eden ve çok fazla sorunla karşılaşmayan, daha doğrusu bu yaklaşımı sorgulamalarını gerektirecek bir durumla karşılaşmayan Müslümanlar, 8. ve 10. yüzyıllar arasında meydana gelen bir takım fikrî ve kültürel

¹⁴¹ Montgomery Watt, " İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", *Bilgi ve Hikmet*, Kış 1995, sayı : 9, s. 77-86

¹⁴² Watt, " İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü" , s. 85

¹⁴³ Watt, " İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", s. 85

¹⁴⁴ Watt, " İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", s. 85

¹⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev: A.Açıkgenç-H.Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 101-102

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 90-92

¹⁴⁷ Watt, " İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü" s. 85

buhranları –Özellikle Helenistik düşünce akımının meydana getirdiği buhran- siyasî olaak güçlü olmalarının etkisiyle atlatabilmişlerdi.¹⁴⁸ Ancak, ne zaman ki, Batı, bilimde yaptığı devrim ile büyük bir atılım gösterdi, işte o zaman Müslümanlar ağır bir bedel ödemeye başladılar. Çünkü gelinen noktada işler artık eskisi gibi yürümüyordu, bilim eski bilim değildi: "Şimdilerde bilim, tüm insan uygarlığının geriye dönülmeyecek bir şekilde kabuk değiştirmesinin aracının ta kendisidir. Askerî güç, siyasî iktidar ve ekonomik refah artık modern ulusların modern bilimi kontrol etme ve yaratma yeteneğine bağlıdır."¹⁴⁹

İslâm dünyasının Batı karşısındaki durağanlığı tek yönlü olmamış, bilimsel ve teknik gerilemeye askerî ve siyasî zayıflık da eşlik etmiştir. Siyasal egemenliğini yitiren İslâm dünyası, Batı karşısında almış olduğu bu yenilginin şaşkınlığını uzun bir müddet üzerinden atamamıştı.¹⁵⁰

Yaşanan bu şaşkınlık döneminden sonra, hem İslâm dünyasını yeniden eski ihtişamına kavuşturmak, hem de Batı'nın ulaştığı teknik ve bilimsel ilerlemeyi yakalamak için çeşitli arayışlar varlık kazanmaya başlamışlardır. Bu gün geleneksel İslâm ya da İslâm modernizmi gibi tanımlamalar, İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına yönelik oluşturulmuş çözüm arayışlarının göstergeleridir. Farklı kalkış noktaları olsa da, ya da birbirlerinin tam zıddı görüş ve öneriler sunsalar da geleneksel yahut modern eğilimlerin tümü İslâm dünyasının içinde bulunduğu çöküş durumu için kurtuluş reçeteleri sunma amacındadırlar.

İslâm dünyasında varlık kazanan yeni arayışlar eğer kategorize edilirse bunların a.) Modernizm öncesi İhya Hareketleri b.) Klasik İslâm Modernizmi c.) Yeni İhyacılık d.) Çağdaş İslâm Modernizmi¹⁵¹ olduğu görülecektir. Pervez Hoodbhoy ise İslâm dünyasında geri kalmışlığa yönelik ortaya çıkan tepkilerden bahsederken üç kategori oluşturur: Restorasyoncu Çizgi, Yeniden yapılanmacı Çizgi, Pragmacı Çizgi.¹⁵²

18. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının gerilemesinin önüne geçilebilmesi için ilk kıpırdanışlar başlamış ve ihya hareketlerine işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Modernizm öncesi ihya hareketlerinde amaçlanan, öz itibarıyla İslâm'a dönmektir. Eğer

¹⁴⁸ Adnan İnanç, " Dinî Yenileme Mi? Dinde Yenilenme Mi? ", *Bilge Adam*, Yıl: 3, sayı: 9-10, s. 50

¹⁴⁹ Hoodbhoy, a.g.e. s. 18

¹⁵⁰ İnanç, a.g.e. s. 51

¹⁵¹ Mehmet Aydın, "FazlurRahman ve İslâm Modernizmi", (FazlurRahman, *İslâm*), Selçuk Yay., Ankara 1996, s. XVIII-XXVII

¹⁵² Hoodbhoy, a.g.e. s. 84

hakiki anlamda İslâm'a dönülürse ve İslâm hakkıyla yaşanırsa bu geri kalmışlıktan kurtulur ve eski ihtişamlı döneme dönülebilirdi. Bunlara göre sorunların kökünde zaten İslâm'ın hakkıyla yaşanmaması yatmaktaydı. Bahsi geçen ihtyacıların en önemli temsilcisi İbn-i Teymiyye'dir ve kendisi dahil hemen hemen bütün ihtyacıların en belirgin özellikleri, her türlü entelektüalizme ve rasyonalizme karşı olmalarıydı. İşte ihtyacıların bu tavırları, onların düşünce kısırlığına saplanmalarının da sebebi durumundadır.¹⁵³

19. yüzyılla birlikte klasik İslâm çağdaşlığı varlık kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde hararetle savunulan temel fikir, Batı'nın bilimsel zihniyetinin alınmasının zaruriliğidir.¹⁵⁴ Çünkü klasik İslâm çağdaşlığına göre moderniteden kaçış imkansız olduğuna göre önümüzde duran sorunların çözümünde de tek bir yol vardır: o da modernite ile uzlaşmak.¹⁵⁵ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık adlı eserinde bu eğilimin beş önemli temsilcisinden, yani Seyyid Ahmet Han, Seyyid Emir Ali, Cemaleddin Afgani, Namık Kemal ve Şeyh Muhammed Abduh'tan bahsetmektedir.¹⁵⁶

Seyyid Ahmed Han, Ortaçağ İslâmı'ndan modern İslâm'a geçişi sağlamak için yapılan girişimin öncüsü durumundadır. "O'na göre gerilik, batıl inançlara ve geleneğe körükörüne bağlı kalıp mantığı reddetmenin doğal bir sonucuydu."¹⁵⁷ Seyyid Ahmet Han, belli bir inancın kabulünde asıl ölçütün, bilimsel zihniyet ve tabiat kanunları olduğunu söyler ve modern bilim ile İslâm'ın mutlak surette uzlaştırılması gerektiğini savunur. Zira, S. Ahmet Han'a göre modern bilim ile İslâm dininin çatışması mümkün değildir, bilime en fazla uygunluk arzeden dinin İslâm olduğu bahsi yapılan bu uzlaştırma gerçekleştiğinde de zaten görülecektir.¹⁵⁸

Modern bilimin her halukarda alınması gerekliliğini bütün klasik İslâm modernistlerce kabul edilmekte ve ardından İslâm ile bu modern bilimin çatışıp çatışmadığı tartışılmaktadır. Klasik İslâm çağdaşlığının genel argümanlarını paylaşan Muhammed Abduh, bu tartışmada şu tavrı benimser: Modern bilim, Ortaçağ İslâm

¹⁵³ Aydın, "FazlurRahman ve İslâm Modarnizmi"s, XIX-XX

¹⁵⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 130

¹⁵⁵ Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslâm: Dinî ve Fikrî Temelleri*, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2002, s. 5

¹⁵⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 129

¹⁵⁷ Hoodbhoy, a.g.e. s. 90

¹⁵⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 130

kozmozolojisi ile çelişebilir, ama İslâm inancıyla çelişmez.¹⁵⁹ S. Ahmed Han ile Muhammed Abduh'u mukayese eden Fazlur Rahman, Ahmed Han'ın modern bilime yer açmak için dinin alanını deizme varacak kadar daralttığını, ancak Abduh'un bu ayırımı din ile bilimin birbirlerine müdahale etmeyecek tarzda yaptığını belirtir.¹⁶⁰

Klasik İslâm Çağdaşlığı, M. Abduh'tan sonra gerçek çizgisini kaybetmiş ve başarıya ulaşamamıştır.¹⁶¹

Pervez Hoodbhoy'un tanımlamasıyla Restorasyoncu Çizgi, Pakistan'daki Cemaat-i İslâm tarafından temsil edilen ve her türlü yeniliğe karşı olan bir tepkinin adıdır. Fazlu Rahman ise bunu Yeniden İhyacılık (Köktencilik, Fundamentalizm) olarak adlandırır. Köktencilik en büyük savunuculuğunu yapan Mevdudî, Batı biliminin, ya da başka bir ifadeyle modern bilimin Müslüman çocuklara öğretilerek onların körpe dimağlarının tahrip edildiğini; bunun için bir taraftan modern bilimle savaşıırken diğer taraftan kendi okullarımızda her şeyi Kur'an ve Allah'la irtibatlandıran bir eğitim sisteminin uygulanması gerekliliğini vurgular.¹⁶²

Köktencilik bir diğer temsilcisi olan Seyyid Kutup, Batı tandanslı her türlü yaşam biçimini şirkle bir tutar ve siyasî arenada da mücadele etmekten geri durmaz.¹⁶³ Gerek Mevdudî, gerekse Seyyid Kutup Batı ile giriştikleri mücadeleyi yalnızca fikrî düzeyde tutmamış, İslâm'ı bir ideoloji haline getirerek Siyasal İslâm'ın en önemli temsilcileri olmuşlardır.¹⁶⁴

Yeniden İhyacılığın sacayaklarını geleneksel İslâm oluşturmamaktaydı ; köktencilerin hiç birisi Muhammed Abduh gibi dinî bir tedrisattan geçen alimler değildi. Bunların çoğusu hukukçu, mühendis veya ekonomistti. Dolayısıyla Fazlur Rahman, bu yapıdaki bir hareketin başarıya ulaşamayacağını dile getirir ki, neticede köktenciler başarıyı getirememişlerdir.¹⁶⁵

İslâm dünyasındaki yenilikçi hareketlerin Batı'da doğup gelişen modernizmin itici gücüyle oluştuğu düşüncesine karşı çıkan Fazlur Rahman, bu anlamdaki yenilikçi

¹⁵⁹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 130-131

¹⁶⁰ Aydın, "FazlurRahman ve İslâm Modarnizmi" s. XXII

¹⁶¹ Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, s. 131.

¹⁶² Hoodbhoy, a.g.e. s. 86-88

¹⁶³ Hoodbhoy, a.g.e. s. 89

¹⁶⁴ İşcan, a.g.e. s. 10

¹⁶⁵ Aydın, "FazlurRahman ve İslâm Modarnizmi", s. XXVI

hareketlerin çok önceden başladığını ve İslâm dünyasının kendi içinden çıkmış hareketler olduğunu söylemektedir.¹⁶⁶ Bu hareketlerin İslâm dünyasını kurtuluşa çıkarmada ve özellikle Batı karşısındaki ezilmiş ve çöküntü durumundan kurtarmada etkin olmamalarını yine Fazlur Rahman, özgün bir metodoloji yoksunluğuna bağlamaktadır.¹⁶⁷

Çözümü modern dünyada değil, gelenekte arayan çağdaş İslâm düşünürü, Seyyid Hüseyin Nasr, modern dünyanın ürettiği bilimin, İslâm'da tanımlamasını bulan ilim ile hiçbir surette bağdaşamayacağını, çünkü tanrısız modern bilim ile Tanrı'nın bilgisi anlamına gelen ilm'in birbirlerine zıt kutuplarda yer aldığını söylemektedir.¹⁶⁸ Nasr'a göre İslâm dünyasının sorunlarının çözümünü gelenekte aramak gerekir, bu anlamda ihtiyacımız olan her şey gelenekte mevcuttur. Yenileşme amacıyla modern bilimin alınması, Müslümanların inanç dinamiklerini zedelemekten geri durmayacaktır.¹⁶⁹

Pervez Hoodbhoy, din- bilim ilişkisini ele aldığı İslâm ve Bilim adlı eserinde, İslâm dünyasının sorunlarının çözümüne yönelik önerilerini dile getirir. O'na göre her şeyin çözümünü gelenekte aramak yanlıştır, zira geleneğin cevap veremediği bir çok şey, değişimin bir sonucu olarak sürekli bir şekilde varlık alanına çıkmaktadır. Ayrıca modernleşme ile yenileşme aranda bir ayırma gidilmeli, bu iki kavram birbirine karıştırılmamalıdır. Yenileşmenin peşinden koşarken modernleşme adına Batı'nın hakim değerlerinin alınmasına gerek yoktur. Bununla birlikte din ile bilimin sınırları da iyi ayrılmalıdır.¹⁷⁰

2.4. Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine Bazı Mülâhazalar

2.4.1. Nass-Olgü İlişkisi

Allah ile insan, iki ayrı varlık kategorisinde yer almaktadır. Allah ile insanın, bu ayrılık nedeniyle doğrudan iletişim kurmaları imkân dahilinde değildir. Bu sebeple Allahu Teala, insanlara hitap etmek istediğinde, kendisinin değil insanın varlık kategorisini baz almakta, böylece de ilâhi maksat, emir, bildiri v.s beşeri araçlarla tezahür etmektedir. Vahyin, dilsel bir görünüm kazandığı; insanların dünyasına ait kavramlar ve ifadelerle

¹⁶⁶ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, Der. Ve Çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 70

¹⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler IV*, s. 76-81

¹⁶⁸ Hoodbhoy, a.g.e. s.108-110

¹⁶⁹ Hoodbhoy, a.g.e. s.108-116

¹⁷⁰ Hoodbhoy, a.g.e. s.196-203

anlamli hâle geldiği bilinen bir husustur. Bu gerçekte Şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Allah ile insan arasındaki irtibat, insanların algılayış seviyelerine uygunluk arzedecek bir nitelikte kurulur. İnsanın idrak seviyesi ilâhi varlığı ve o varlık kategorisinde yer alan unsurları anlamaktan aciz olduğu için, Allah, insanın bu anlayış çerçevesini dikkate alarak vahyini bildirir.

Klasik anlayışımızda, vahyin, yukarıdan aşağıya doğru bir iniş seyrini izlediği tarzında yerleşik bir kabul vardır. böyle bir kabulde, Allah ile insan arasında, vahiy yoluyla kurulmuş olan ilişkide, insan tamamen pasif bir alıcı durumundadır. Yani Allah, vahiyle, tarihe müdahalede bulunurken, nassın konumu her türlü dış etkinin belirlenimciliğinden uzaktır. Acaba, gerçekten böyle midir?

Vahyin, beşer idraki tarafından anlaşılabilmesi için, beşer dünyasına ait ifade biçimlerinden biri olan “dil” i kullanması ve kendisini belli bir dilin sınırlarıyla çevrelemesi; insanın niteliklerinin, böyle bir iletiŐimi kurmak isteyen Allah tarafından dikkate alındığının göstergesidir. “Hem zaten bizzat Tanrı, pozitif dinlerin Tanrısı, insanlara kendini dinletmek istediği zaman vahiyden yararlanmak, yani insani formu ve insani dili (langage), tarihi bir dünyada birleŐtirmek zorundadır. Bouddha, İsa ve Muhammed belirli bir zamanın, belli bir yörenin kavramları, görünümleri ve müesseseleriyle konuşur. SomutlaŐtırma hükmü, insan ve Tanrı iliŐkilerine kaçınılmaz olarak uygulanır.”¹⁷¹ Dolayısıyla “Kur’an nassı, tarih ötesi bir nass değildir. Yukarıdan gelmiş bir nass söz konusu ise de, bununla beraber beşeri gerçeklerin yansıtıldığı insan vakıasına bağımlı bir nasstır. O, yukarıdan inmiŐtir. Ancak, sebebi ve yöneldiği olan yerdir. Dolayısıyla o, yukarıdan indiği gibi, yerden bitmiŐtir. Olguyu yönlendirdiği gibi, onu dikkate almıştır.”¹⁷²

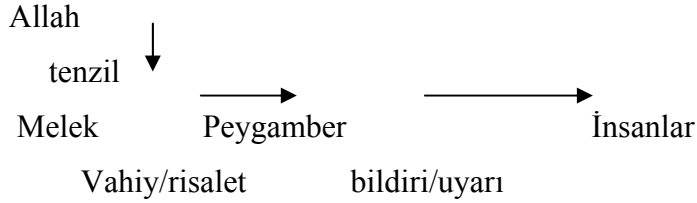
Kur’an’ı Kerim, muhtelif ayetlerde, kendisini, insanlara yol gösterici bir hidayet rehberi olarak tanıtır.¹⁷³ Mesela, Bakara 2. Ayette Şöyle denir: “Üzerinde hiçbir, Őüpheyeye yer olmayan bu ilâhî kelâm Allah’a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlara bir rehber olarak indirilmiŐtir.” Nasr Hamid Ebu Zeyd, Kur’an’ın yol gösterici ve ilâhi bir bildiri oluşundan hareketle, “Onun bir dil sistemine ve bu dilin eksen kabul edildiği bir kültür

¹⁷¹ Özcan, (Gusdorf, G.Troite de Metophysique, p. 372), s 112.

¹⁷² Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi, (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 1998, s. 145.

¹⁷³ Bakınız: Enam 19; İbrahim 82; Enbiya 106.

havzasına mensup olan bütün insanlara hitap ettiği” sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla “tenzil” melek ve peygamber aracılığıyla vuku bulan bir “indirme” hadisesidir. Ebu Zeyd, bunu, şematik olarak şöyle ifade etmektedir:¹⁷⁴



Eğer, Allah’ın kelâmı, insanların sahip olduğu dilsel özelliklerle tezâhür ediyorsa, bu, Allah’ın kendisini insanlara açtığı ve onların düzeyine indiğinin göstergesidir. Bu açıdan “Kur’an, göğün yere yönelik bir mesajı olmakla birlikte, başka kültürel yapı olmak üzere, mevcut bütün yapılarıyla olgunun kurallarından da bağımsız değildir.” Ebu Zeyd’in işaret ettiği gibi çok önemli bir husus da şudur ki, cahiliye dönemi Arap kültüründe, metnin sahibinden ziyade metnin muhatapı öncelenmekteydi. Buradan, böyle bir kültürün içinden çıkıp da çağlara seslenen bir kitabın, muhatapına öncelik tanıyacağı sonucuna varılabilmektedir.¹⁷⁵

İlâhî vahiyler, Allah’ın, tarihe müdahalesi olarak kabul edilir. Vahiylerin indiği coğrafya ve çağlar, tarihte, büyük ve köklü değişimlere sahne olurken peygamberler de içinde buldukları toplumlara yön vermek ve toplumların genel-geçer değerleriyle çatışmaya girerek yerlerine yeni değerleri ikame etmek şeklinde bir vazifeyi üstlenmişlerdir. Yani, vahiy ve risâlet, mahiyetleri itibariyle, aktif bir rol icrâ ederler ve insanlık tarihinde her zaman için dönüm noktaları olmuşlardır. Ancak, vahyin yeryüzü ile olan bu temasında tek yönlü bir ilişki değil, ikili bir ilişki vardır. Yukarıda, vahyin, beşeri bir görünümle tezahür ettiğine dair ifade edilenler, Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından bu ikili ilişki çerçevesinde ele alınmaktadır. Ebu Zeyd’e göre Kur’an tarihinde iki süreç vardır: Teşekkül süreci ve teşkil süreci olarak adlandırılabilir bu iki dönemden ilkinde, nassın kültürden etkilenmesi ve onun tarafından biçimlenmesi söz konusudur. İkinci süreçte ise, nass aktif bir halde olup olguyu yönlendirmekte, yani kültürü değiştirmektedir. Ancak bu süreçler, birbirleriyle karşıt ve çelişik bir yapı arzemezler. Ne teşekkül döneminde nass tamamen pasif durumundadır; ne de kültüre etkide bulunduğu teşkil

¹⁷⁴ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyat, Ankara, 2001, s 83.

¹⁷⁵ Ebu Zeyd, a.g.e. s. 82-83.

sürecinde, kültürü edilgen bir yapıya dönüştürmektedir. Tam tersine, nass ile kültürün girmiş olduğu bu ikili ilişkide, kültür kendine ait niteliklerini muhafaza etmektedir.¹⁷⁶

Ebu Zeyd'in, nass-olgu ilişkisine dair geliştirmiş olduğu, “teşekkül” ve “teşkil” den ibaret olan bu ikili süreç anlayışına Ömer Özsoy şu noktada itiraz etmektedir: Nassın, kültürden etkilenme ve onu etkileme süreçleri, ardarda gelen aşamalar değil, bilâkis iç içe olan ve beraber gelen dönemlerdir. Özsoy, teşkil sürecinin, teşekkül süreciyle başladığını, yani, nassın bir taraftan olgudan etkilenirken diğer taraftan olguya yön verip onu belirlediğini, etkilenme ve etkileme hadisesinin bir arada vuku bulduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda o, vahyin inişinin tamamlanmasıyla, teşekkül döneminin sona erip, teşkil döneminin devam ettiğini ve bu noktadan itibaren nass-olgu ilişkisinin tek yönlü bir yapı arzettiğini ileri sürmektedir.¹⁷⁷

Ömer Özsoy'un, teşekkül ve teşkil süreçlerinin, birbirinin içinde gerçekleştiğine dair görüşü, isabetli görünmektedir. Zira, kendisinin de dediği gibi, “daha nassın oluşumu aşamasında olguda da görmezlikten gelinmesi mümkün olmayan ciddi bir değişim gerçekleşmiştir.”¹⁷⁸ Ancak, nassın oluşum aşamasının sona ermesiyle artık sadece “etkileme” döneminin devam ettiğine yönelik ifadesinden hareketle, şöyle bir açıklamanın yapılması gerekmektedir: Vahyin tamamlanmasıyla, Kur'an metninde ne bir değişim olacaktır, ne de gelişen olguların, bu metnin üzerinde herhangi bir etkileri vuku bulacaktır. Bu anlamda, teşekkül sürecinin sona erdiği, herkesce malumdur. Hatta, metnin korunmuşluğu ve mesajın evrenselliği açısından, bu son derece zaruridir de. Yalnız, biz nass ile olgu arasındaki ikili ilişkinin, her ne kadar, metnin yapısında tezahür etmese bile, sonraki muhatapların, Kur'an'ı anlama ve yaşamlarına aktarmada, içinde şekillendikleri kültürün ve meydana gelen olguların etkisi altında kaldıkları ve herhangi bir mefhumu, bu çerçevede anladıkları için, devam ettiği kanaatindeyiz. Yani, Kur'an'ın, inmiş olduğu çağda yaşayan muhataplarını etkilemesi ile farklı coğrafya ve çağlarda yaşayan muhataplarını etkilemesi aynı şekilde olmayacaktır. Değişen olgular, Kur'an'ın toplumlara yön verme tarzını belirleyecektir. Bu yüzden, Kur'an metni, kelimeleri ve kavramlarıyla, 20.yy insanının dünyasını yansıtmıyor olsa da, 20 yy insanı, kendi durduğu noktadan

¹⁷⁶ Ebu Zeyd, a.g.e. s. 48.

¹⁷⁷ Ömer Özsoy, “Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l Kur'an'ı Eleştirisi”, *İslâmi Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 3-4, Yaz –Güz Dönemi, 1994, s. 241.

¹⁷⁸ Özsoy, a.g.e. s. 241.

Kur'an'a bakacak ve ondan etkilenecektir. Bu ifade edilenlerden dolayı, nitelik farkı olmakla beraber, bu ikili ilişkisinin devam ettiği söylenebilir.

Kur'an'ı Kerim'in, tüm çağları ve tüm insanları kucaklayan evrensel bir mesaj olduğu gerçeğinin kabulüyle birlikte, onun, bu mesajını alabilmek, bir başka ifadeyle onu anlayabilmek sorunu, yüzyıllardır müslümanların gündeminde bulunmaktadır. Anlamaya nereden başlanacaktır? İşte bu, sorunun çözümünde bir düğüm noktasıdır.

İlk hareket, Kur'an'ın, dilsel bir ifade biçimi olduğunun kabul edilmesiyle başlar. “Bir metin, dil’le kaim ise, o metnin asli unsurları arasında dil de yer alıyor demektir. O halde, asli unsurları arasında dil’in bulunduğu bir metnin anlaşılabilmesi, ancak dilinin anlaşılabilmesiyle mümkün olacağından, dili anlaşılmadıkça, metnin kendisinin anlaşılabileninden söz edilemez.”¹⁷⁹

Bir metnin veya söylemin mündemiç olduğu anlama ulaşma yolunda, okuyucuya ya da muhataba aracılık etmekte olan dil, aynı zamanda, anlama nesnesiyle kurulacak her türlü irtibatı da sağlamaktadır. Dolayısıyla dil, sosyo-kültürel bir temel üzerinde yükselir ve karşı tarafa mesajı, beslenmiş olduğu kaynak itibarıyla verir. Zaten anlam da, dilin, sahip olduğu bu özelliğinde gizlidir. “Kültürel göstergeler, kendi içerisinde çok katmanlı göstergelerdir. Onları sadece belirli bir nesnel dil faktörleriyle irdelemek gerekir. Bu göstergeleri iletişime döndürebilmek için aynı sosyal katmanları ya yaşamak ya da iyi tanımak gerekmektedir. Toplumsallığı kucaklayan düşünceler, çeşitli imajlarla donatılmış, kültürel mecazlarla zenginleştirilmiştir. Göstergeleri köklerinden, tarihlerinden, taşıdığı kültürel heyecanlarından, kısaca sosyal yükünden ayırmak mümkün değildir.”¹⁸⁰

Anlama faaliyetini, “anlam” in ortaya çıktığı süreç olarak tanımlayan Cündioğlu, anlama faaliyetinin iki ucunda, “söyleyen” ile “dinleyen” in bulunduğunu; bu faaliyetin, söyleyen açısından “anlatım” dinleyen açısından ise “anlaşılan” şeklinde isimlendirildiğini ifade etmektedir. Doğru anlamın, anlatım ile anlaşılan arasındaki birebir örtünmeyle sağlanacağını, böyle bir örtüşmenin olmadığı durumlarda yanlış anlamadan bahsedileceğini belirtmektedir.¹⁸¹ Bir söz doğru anlaşılabilceği gibi, aynı zamanda yanlış anlaşılma ihtimaline de sahipse, demek ki, doğru anlamın açığa çıkması için dil tek başına yeterli değildir. Üstelik dil, statik bir yapıya sahip olmayıp değişime açıktır. “...Sürekli

¹⁷⁹ Dücâne Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 15.

¹⁸⁰ Zeki Karakaya, *Edebi Bir Söylem Olacak Sözsüz Aktarım*, Etüt Yayınları, Samsun 1999, s. 33-34.

¹⁸¹ Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, s. 19-20.

değişen dış dünya varlıkları ve bunlarla ilişkiler ile düşünceler, dünya görüşleri, sanat anlayışları, bu arada edinilen yeni alışkanlıklar, zevkler bütünüyle dile yansır, dil de bu yüzden durmadan değişir ve bu sürekli değişim yüzünden yakın ve uzak geçmişe ait eserlerin çerçevesinde aşılması güç engeller oluşur.”¹⁸² Dilin, gerek türlü şekillerde tezahür eden bir değişim içinde olması, gerekse de oluştuğu ortamın kültürel ve sosyal yapısını yansıtması; doğru anlama ulaşabilmemiz için bir başka unsurun varlığına ihtiyaç duyurmaktadır. Bu noktada ikinci unsur, “metnin bağlamı” olarak karşımıza çıkar.

Bir metnin anlaşılmasında dilsel çözümlenme, anlamın güvenliği için, bağlam eksenli olmak zorundadır. Bağlam ise, sözün söylendiği zaman ve mekân birlikteliğidir. Her söz, belli bir muhatap kitlesine, belli bir mekân ve zaman içinde söylenir. Dolayısıyla, sözün söylendiği zaman ve mekânı paylaşanlar, sözün ortaya çıkışının ve oluşumunun içinde yer alırlar. Sözlerin söylendikleri ortamdan çıkarılıp başka zaman ortam ve muhataplara taşınması durumunda, bunların cansız birer gösterge olarak kalmaları kaçınılmazdır. Kendilerine, bağlamından kopmuş bir takım sözlerin ulaştığı kimseler, o sözün ifade edildiği dili bilseler dahi, ne ifade edildiğini anlayamayacaklardır.

Meseleyi, Kur’an açısından ele aldığımızda, anlama sürecinde karşılaşılabilecek problemlerin Kur’an için de geçerli olduğunu görürüz. Kur’an’ın indiği mekân, zaman ve muhatap çevresi, onun bağlamını oluşturur. Zira “... Kur’an, Allah’ın tarih içinde cereyan eden durumlara Peygamber’in zihni vasıtası ile verdiği cevaplar...”¹⁸³ dan müteşekkildir. Pratik yaşamın doğurduğu olay ve ihtiyaçlar paralelinde peyderpey inen Kur’an, bu açıdan, entelektüel çabalarla yazılmış kitaplarla hiçbir şekilde benzerlik arz etmez. O, vâkî olan durumlara uygun hükümler va’zetme, sorulan sorulara cevap verme, yahut da olayları açıklığa kavuşturma gibi bir işlevi yerine getirmiştir. Yani, Kur’an, toplumsal planda yerleşik değerlerin bir çoğunu ilga edip yerine yenilerini ikame etmeyi; insanların zihinlerinde köklü değişiklikler yapıp onlara yeni bir dünya görüşü kazandırmayı hedeflerken, sosyal yaşamla iç içe bir münasebet halinde olmuştur. Kendilerine Kur’an ayetlerinin okunduğu muhataplar, apayrı dünyaların bir ifadesini değil, kendi dünyalarına ait ifadeleri bulmaktaydılar. O Kur’an, o insanların kullandıkları dili kullanıyor; onların yaşamına, geleneklerine, ihtiyaçlarına yönelik tanıdık şeylerden bahsediyordu. Gökten

¹⁸² Mertol Tulum, *Tarihi Metin Çalışmalarında Usûl*, Deniz Kitabevi, İstanbul 2000, s. XXI.

¹⁸³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 67.

inmişti, ama aynı zamanda yerden de beslenmişti. Kur'an'ın ortamla olan münasebeti, onun bağlamının çerçevesini çizmektedir.

Anlamın, dil ve bağlam olmak üzere iki unsurun ortak çabasıyla ortaya çıkacağını aklımızda tuttuğumuzda, Kur'an'ın anlaşılmasında, bağlamın bilinmesinin zarureti kendini hissettirecektir. Kur'an ayetleriyle ilk defa karşılaşan insanlar, bu tebliğle, hem dil, hem de bağlam ortaklığına sahiplerdi. İştiklari sözlerde “ne dediği?” ni anladıkları gibi, o sözlerin hangi bağlama ait olduklarının da şahitliğini yapmaktaydılar. Dolayısıyla, “ilk muhataplar” olarak isimlendirilecek, tebliğin kendilerine sunulduğu aşap topluluğunun, Kur'an'ın, ne dediğini anlamakta bir zorlukları olmamıştır. “Allah’u Teâla, ilk muhataplarına kendi dilleriyle seslendiğinden, onların yapmaları gereken şey, bu hitaba kulak vermektir, kendilerine ne demek istendiği üzerinde düşünmekten ibaretti.”¹⁸⁴ Zaten, ilk muhatapların sorumlu oldukları nokta, lâfzen anladıkları bir bildirinin, ne demek istediği üzerinde düşünmektir. “Muhataplara kendi dilleriyle, hitâp edildiği için, onlar kendilerine ne söylendiğini pekâla anlıyorlardı; hitâbı anladıkları için de artık onlardan kendilerine söylenmek isteneni anlamaları tâlep edilebilirdi.”¹⁸⁵ Kur'an'ı lâfzî planda anlamadığına dair hiçbir sahabinin beyanâtı olmamış ve kimse de bu gayeyle gelip Resulullah'a soru sormamıştır.¹⁸⁶ Dolayısıyla, anlaşılacak gayesiyle inen bir kitâp, doğru anlam'ın ortaya çıkması için gerekli tüm şartları bünyesinde barındıran bir ortamda, işlevini tam olarak yerine getirebilmiş, yani, muhataplarına mesajını ileterek onlar üzerinde istediği değişiklikleri yapabilmiştir.

Kur'an metninin bağlamından koparak yüzyıllar sonrasına seslenmesi, ifade ettiğimiz bu kolaylığın artık geçerli olmadığı bir durumun varlığına işaret etmektedir. Çünkü, bu hitâpla karşılaşan sonraki nesiller, hitâbın dilini anlamış olsalar bile, bağlamından habersiz oldukları için, gerçek anlamını bilme imkânından mahrumdurlar. Bağlam ise, sözün söylendiği zamanı ve mekânı kapsadığından, o zaman ve mekânın ait

¹⁸⁴ Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 30.

¹⁸⁵ Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 74.

¹⁸⁶ Bir takım ayetleri anlamadıklarından dolayı, açıklamada bulunması için Resulullah'a gelen bazı sahabiler olmuştur. Adıyy b. Hatem gibi. Ancak bunların anlayamamaları, şahsi yetersizliklerinden ve anlama sürecinin unsurlarına riayet etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu hususla alâkalı ayrıntılı bilgi için bkz. Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*. s. 45-94.

olduğu şartlar doğrultusunda sorulacak bazı soruların cevaplarına ulaşmakla kurulur. Bu sözün hangi amaçla, kime, ne zaman ve nasıl söylendiğinin belirlenmesine bağlıdır.¹⁸⁷

Kur'an'ın anlaşılması için bağlamın bilinme zarureti, beraberinde, üzerinde düşünülmesi ve çözümler üretilmesi gereken başka sorunları getirmiştir. Çünkü anlama süreci, tek yönlü bir süreç değil, birden fazla unsuru bünyesinde taşıyan bir süreçtir. Bu unsurların başında “dilsel” çözümlene gelir ki, gerek yazılı kültürün özelliklerini taşıyan metinlerin, gerekse de sözlü kültürün ürünü olan bir metnin, mensup olduğu kültürel unsurlar çerçevesinde ele alınması, dilin kendine has oyunları etrafında değerlendirilmesi gerekmektedir. Cinaslı, kinayeli kullanımlar; çokanlamlı, eşanlamlı kelimeler; deyimler, mecazlar; şiirsel ifadeler, kelimelerin etimolojik tahlilleri; kelimelerin uğramış oldukları değişiklikler, anlam kaymaları, daralmaları veya genişlemeleri v.s bunların hepsi, anlamın açığa çıkarılmasında gerekli olan “dilsel” çözümlenmelerin içinde yer alırlar. Böyle bir çözümlene Kur'an için de şarttır, ancak, bunun ayrıntılarının burada tartışılması, çalışmamızın sınırlarını aşacağından, yeri geldikçe temas etmekle kifâyet edeceğiz.

Bağlamın, anlamın açığa çıkarılmasında oynamış olduğu rolün teslim edilmesiyle, karşı karşıya kalınan sorunlardan bir diğeri de, tâkip edilecek bir metodun oluşturulmasıdır. Fazlur Rahman, böyle bir metodun özelliklerine dair şunları ifade etmektedir: “... Bu yeni metot, bence bazı unsurları içereceği gibi, diğer bazı unsurları da dışlamalıdır; tamamen Kur'an'ın anlaşılması yönü ile ilgilenmeli, estetik güzelliği ve (edebî) üstünlüğü gibi yönleriyle vakit kaybetmemelidir.”¹⁸⁸ Bu doğrultuda, dolaylı muhataplar açısından büyük bir zorluk teşkil eden Kur'an'ın anlaşılması meselesi için, önceki anlama faaliyetlerine alternatif olarak sunulan bir okuma biçiminden, Kur'an'ın tarihsel okunuşundan bahsedilebilir.

2.3.2. Kur'an'ın Tarihsel Okunuşu

Tarihsellik düşüncesi, insani ve toplumsal hadiselerin açıklanması için bir hareket noktası olmuş ve insani olguların tümünü kapsayan bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Sosyal bilimler ile tabii bilimler arasında varolduğu kabul edilen temel bir ayrılık nedeniyle, tarihsel olgu ve olayların, kendi tekillikleri içinde değerlendirilmesi gerektiği

¹⁸⁷ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 79-100.

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 61.

ifade edilmiş ve neticede “tarihselcilik” bir düşünce tarzı olarak ortaya çıkmıştır. Tarihselciliğin temel önermesi, tarihsellikle vasıflanmış bütün insanî olguların evrensellikten uzak oldukları ve yerleştikleri tarihsel zaman ve mekânın sınırları dışına çıkamadıklarıdır. Bu olgular, hangi zaman diliminde meydana gelmişlerse, o zamanın tarihi koşulları çerçevesinde değerlendirilirler ve geleceğe de taşınamazlar.

Kur’an’ı Kerim’in de dahil olduğu bir tarihsel alan vardır ve Kur’an’ın inmeğe başladığı andan, bize ulaşmaya kadar geçen zaman aralığı, onun tarihini oluşturur. “Tarihselcilik anlayışını en yoğun bir biçimde besleyen gerçek, Kur’an’ın 1400 yıl önce Arap Yarımadası’nda yaşamış insanlara, onların kültürlerini, örflerini, anlayışlarını, bilgi seviyelerini gözeterek Arapça vahyedilmiş bir kitap olmasıdır...”¹⁸⁹ Kur’an metnine bakışlarımızı çevirdiğimizde burada ifade edilenleri destekler mahiyette, tarihsel unsurları içerdiğini müşâhade edebiliriz. Meselâ, Montgomery Watt, Richard Bell’den nakille, Kur’an’da dini alanda kullanılan ticari terimlerin, Arapların ticari yaşantılarından alındığını belirtmektedir:

“Dini alana tranfer edilen ticari terimlerin sayısı dikkate değerdir... Kişinin fiilleri bir kitaba yazılmaktadır; Hüküm, hesap vermedir; herkes kendi hesabını alır; mizan (terazi) kurulur ve insanların fiilleri tartılır; her nefis yaptığı fiillerine karşılık rehn edilmiştir; bir şahsın eylemleri tasvip görürse, ödülünü veya karşılığını alır; Peygamber’in davasını destekleme (Allah’a) ödünç vermektir.”¹⁹⁰

Yine Watt, Araplar’ın çöl yaşamının içinde yer almalarından ötürü, bir çok Kur’anî ifadenin, bu çöl yaşamının niteliklerini yansıtır şekilde kullanıldığını dile getirmektedir. “Dalal (yolunu şaşırma) ve huda (yolunu bulma) kelimelerinin önemli mecazi kullanımlarının arkasında bu çöl deneyimi yatmaktadır. Deve sadece bir ‘çöl gemisi’ değil, aynı zamanda bitkilerden sıvı elde edebilme becerisi nedeniyle, orada tek başına yaşamış mümkün kılan unsurdur. Dolayısıyla, devenin yaratılışındaki harikalara işaret eden bir ayete (Ğasiye 17) rastlamak sürpriz değildir. (...) Kıyamet gününün alametlerinden birisi de doğurması yaklaşmış develerin terkedilmesidir. (Tekvir 4) Kuru dikenler dışında yenecek bir şey olmamasına ilişkin bir referansla, çöl yaşamının zorluğuna

¹⁸⁹ Yasin Aktay, “Objektivist ve Rölativist İradeler Arasında Kur’an’ı Anlama”, *I. Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, I. Baskı, Ankara 1996, s. 57.

¹⁹⁰ Montgomery Watt, *Hz Muhammed’in Mekke’si*, Çev: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s. 78.

işaret edilir (Ğaşıye 6) Tamamiyle çöl manzarasına bakarak Kur'an'da cennet, altlarından ırmaklar akan bir bahçe olarak tasvir edilir. Yeryüzünde yollar ve geçitler vasıtasıyla yapılan seyahatlerden bahseden ayet (Nuh 20), tüccarların kervanlar yoluyla sağlamış oldukları deneyimlere işaret etmektedir.¹⁹¹

Bunlara ilaveten, Watt, Kur'an'ın, inmiş olduğu ortamın niteliklerini yansıttığına dair çok sayıda işarete örnek olarak; Araplar'ın kozmolojik anlayışlarına Kur'an'ın ilgili pasajlarının uygunluk arzettiğini,¹⁹² Medine'de, bahçelerin, hurma ve nar ağaçlarının Mekke'den daha fazla olması nedeniyle, Medeni ayetlerde, çeşitli bahçelerden bahsedildiğini, ancak ilk dönem ayetlerinde bunlara pek rastlanmadığını,¹⁹³ cehennem azabının anlatılması esnasında sıcak su ve zakkum gibi Araplar'ın aşına oldukları nesnelere kullanıldığını¹⁹⁴ zikretmektedir.

Buradan şu sonuca varılabilmektedir: Kur'an, anlatmak istediği şeyleri, Araplar'ın dünyasından seçmiş olduğu kavramlarla, nesnelere ve onların yaşam tarzlarının içinde yer alan olgularla anlatmıştır. Çünkü Allah, mesajını, insan zihninde somutlaştırmak ve o mesajını, muhataplar açısından anlaşılır kılmak amacındadır. Aşkın bir düzeyde oluşmuş olan Kur'an metninin, bizler tarafından anlaşılabilmesinin sebebi, bu metnin insanî şartlar gözetilerek tebliğ edilmesidir.¹⁹⁵ Öyle olmayacak olsaydı, Allah'ın muradının gerçekleşmesi, imkânsız bir hâl alacak, bu da Kur'an'ın hidâyet rehberi oluşuyla çelişecekti. Zira, vahyi biz, iki ayrı varlık kategorisinde bulunan Allah ile insan arasındaki irtibat olarak ifade etmiş ve bu irtibatın, insanın baz alınarak kurulduğunu belirtmiştik. Allah'ın, bildirmesi ve neticede insanları "anlamamaya" mahkum etmesi düşünülemez. Dolayısıyla Araplar'a, gözlerinin önündeki canlılardan, sürekli şahit oldukları tabiat olaylarından, kendi yaşam şekillerinden, kullanageldikleri kavramlardan ödünç alınan çeşitli unsurlarla kitap edilmiştir. Buna bir de, sürekli değişen ve gelişen olaylara, açıklama yahut yasaklama tarzında inen ayetleri eklersek, Kur'an'ın, ilk muhataplarla ne denli ilişki halinde olduğunu anlarız. Bir olay cereyan etmekte, hemen ardından da bir ayet inmektedir. O durumda, ayetin, olayların bizzat içinde bulunanlara kapalı kalan bir tarafı

¹⁹¹ Watt, *Hz Muhammed'in Mekke'si*, s. 19-20.

¹⁹² Watt, *Hz Muhammed'in Mekke'si*, s. 17-19.

¹⁹³ Watt, *Kur'an'a Giriş*, Çev: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 145.

¹⁹⁴ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s 183.

¹⁹⁵ Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmi Araştırmalar*, Cilt: 9, Sayı: 1,2,3,4, Ankara 1996 s. 126.

olmayacaktır. Meselâ, bizce tartışması yapılan Feth suresi'nin, Hudeybiye Anlaşması ile Mekke'nin Feth'inden hangisi hakkında indiğine dair bir problem, ilk muhataplar için asla söz konusu olmamıştır.¹⁹⁶ Dolayısıyla onlar, sonraki nesillerin sordukları soruları da sormamışlardır.

Bu durumda, Kur'an metninin, sadece bir göstergeden ibaret kalmaması için, onun gösterdiğinin ne olduğu tesbite çalışılmalı ve gösterilenler üzerine dikkatler yoğunlaştırılmalıdır. Gösterilenlerin bilgisini verecek olan da, Kur'an metninin indiği ortamın yapısal özellikleridir. Bu aynı zamanda bağlam analizidir.

Bağlam tesbite çalışılırken, geniş bir perspektifle hareket edilmesi ve birbiriyle sıkı münasebet halinde olan ilişkilerin bağlantı noktalarına dikkat çekilmesi gerekmektedir. Bundan kasıt, toplumsal yapının çok karmaşık ilişkiler ağına sahip olduğu ve bu yapıyı oluşturan tüm unsurların göz önünde bulundurulmasının bir zaruret arzettiğidir. Mesele, münferit bir vakayı, oluşmuş olduğu dönemin iktisadî, siyasi ve sosyal yapısından tecrit ederek incelemenin imkânı yoktur. Bu nedenle, tarihsel hadiselerin değerlendirilmesinde, diğer sosyal bilimlerin yanında evveliyetle sosyoloji, antropoloji ve ekonominin yardımının alınması gerekmektedir. Çünkü, her sosyal olayın meydana gelmesinde, toplumun sahip olduğu değişik organik yapılar ile bu yapıların işleyiş tarzının, yerleşik adet ve göreneklerin, bir anlamda kültürün, çok büyük rolü vardır. Kur'an'ın inmiş olduğu sosyal ortamın analizinin yapılması, Ortaçağ Arap toplumunun, her türlü sosyal, siyasal ve kültürel yapısının incelenmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir analiz, aynı zamanda Kur'anî bir çok ifadenin anlaşılmasına da imkân verecektir. Örnek olarak, "zihar ayeti" olarak bilinen mücadele 2. ve 3. ayet verilebilir. Eski Araplar'da, bir erkek hanımını boşamak istediğinde, onu annesinin sırtına benzetir ve "sen bana annemin sırtı gibisin" derdi. Bu ifade, bir boşama şekliydi ve ayet, böyle bir boşamayı gerçekleştirip de sonra pişman olan bir kişinin ne yapması gerektiğini açıklamaya yöneliktir. Şimdi, bir erkeğin, karısından boşanma isteğini, onu, annesinin sırtına benzeterek dile getirmesinin, Araplar'da yerleşik bir âdet olduğu bilinmeyecek olsaydı, Mücadele Suresinin bu iki ayetinin ne demek istediği anlaşılamayacaktı. Lâfzen ifade çözülebilirdi, ancak, ifadenin ihtiva ettiği asıl mânânın ortaya çıkması sağlanamazdı. Tarihi bir malûmat, bağlam

¹⁹⁶ Ömer Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar" *Tezkire*, Üç Aylık Derleme, Vadi Yayınları, 1997, Sayı: 11-12, s. 74-78.

analizinin bir unsurunu verdiği için, ayetin neden bahsettiği anlaşılabilir. Ancak bu, tek başına yeterli değildir. Zira, Allah'ın, böyle bir şeyden bahsetme gereğini niçin duyduğu, hangi olay ve olayların yahut hangi sosyal ortamın böyle bir ayetin inmesine sebep olduğu, ciddi bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Kur'an'ın tarihsel arka planına dair bu ifade edilenler, "Kur'an'ın Tarihselliği" problemini gündeme getirmektedir. Tarihsel bir zaman diliminde inmiş bir kitap olması sebebiyle Kur'an'ın anlaşılabilirliği için, onun bu tarihsel arka planının bilinmesinin önemi üzerinde yoğunlaşanlar, günümüze gelinceye kadar uygulanmış anlama yöntemlerinin çoğunun, bu amacı gerçekleştirmedikleri iddiasıyla yola çıkmaktadır. Tarihselliğin temel önermesi, Kur'an ayetlerinin, belli bir dönem içinde yaşayan insanların sorunlarına çözüm getirdiğidir. Bu açıdan, çözüm getirilen sorunlar, tikel-tarihi olaylardır. Dolayısıyla, bunlara evrensellik kisvesi giydirilmeden, ait oldukları zaman ve mekân itibarıyla bakılması icab etmektedir. Kur'an'ın nâzil olduğu ortamla olan ilişkisine bu açıdan yaklaşmak, Kur'an'ı tarihin derinliklerine terketmek anlamına gelmez mi? İşte bu soru, tarihsellik düşüncesine yöneltilen eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır. Böyle bir eleştirinin haklılık payının olup olmadığını belirlemek için öncelikle, tarihsellik anlayışıyla neyin hedeflendiğine bakmak gerekir. Bu konuda söylenmesi gereken ilk söz, tarihselliğin, pratik ihtiyaçların yönlendirmesiyle alternatif bir yöntem arayışı neticesinde ortaya konmuş olduğudur. Tarihsellik ifade edilmeye çalışılan, Kur'an'ın ne dediğini, ne demek istediğini, inmiş olduğu ortamı tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirmek suretiyle belirleyebileceğimizdir. Böyle bir tarihsel yaklaşım sergilenmediği müddetçe, elimizde metin halinde bulunan Kur'an ayetlerinden böyle bir sonuca varmak mümkün değildir. Zira metin, bu bilgiyi verecek durumda değildir. Çünkü, bağlamından kopmuş bir vaziyette duran Kur'an metni, ancak belli bir bağlama oturtulmakla anlamlı hâle gelir. Aslında her okuma hadisesi, metni bir bağlam içinde değerlendirmek demektir.¹⁹⁷ Eğer bir metnin anlaşıldığı iddia ediliyorsa, o metnin, herhangi bir bağlam çerçevesi içine dahil edildiğini iddia ediliyor. Dolayısıyla, Kur'an'ı doğru anlamının güvencesi, onun gerçek bağlamının tesbit edilmesiyle sağlanır. Bunun için de tarihe gitmek, olayları kendilerine özgü yapılarıyla değerlendirmek icab eder. Ancak bu noktada kalınmaz, oradan günümüze

¹⁹⁷ Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 78.

gelinir, yani Kur'an'ın tarihsel arka planında onun evrensel ruhunun yakalanmasına çalışılır.

Fazlur Rahman, bu anlayışı, ikili hareket olarak formüle etmektedir. “Önce, zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli, sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz.”¹⁹⁸ Kur'an'ın indiği tarihsel ortamın belirlenmesinde, Allah'ın maksadının tesbit edilme amacı itici bir saiktir. Çünkü Kur'an'ın, her çağa hitap etmesinin yolu, va'zedilen hükümlerin arkasındaki gayelerin bilinmesinden geçer. Bu nedenle, tarihtikel olayları bu perspektifle değerlendirmeden, yani onları tarihsellikleri içinde ele almadan, evrensellik düşüncesiyle günümüze taşımak, aslında Kur'an'ın evrensel ruhunu geçmişe hapsetmek veya tarihi, geleceğe dayatmak demektir.¹⁹⁹

Aslında, Kur'an'ın, hem ifadeleri, hem de o ifadelerin mündemiç olduğu manalarla evrensel olduğu iddiası, Kur'an'ı yaşanmaz bir kitâp haline getirir. Ortada karşı konulmaz bir değişim vardır, kıyamete kadar da bu böyle devam edecektir. Bu durumda, evrensellik iddiasında olan bir kitabın, bu evrenselliğini geçerli hale getirmek nasıl olacaktır? Tarihselliğe karşı çıkanların sunacakları pek bir önerileri yoktur. Bunların yaklaşımlarıyla ancak iki durum vâki olabilir: Ya, geçmiş olduğu gibi bugüne taşınır; Kur'an'ın tüm ifadelerinin işaret ettiği Ortaçağ Arap toplumunun niteliklerine geçerlilik kazandırmaya çalışılır ki bunun ne kadar imkânsız ve bir o kadar da temelsiz olduğu açıktır. Ya da bu imkânsızlık neticesinde Kur'an, dondurulur ve yaşanmaz hâle gelir. Oysa, tüm insanlık için hidayet rehberi olduğunu belirten bir kitabı, böyle bir konuma düşürmek, ona yapılacak en büyük ihanettir.

Tarihsel bir yaklaşım derinlemesine bir çabayı ve güçlü bir muhakemeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü, metodolojik çalışma içinde bulunan bir zihin, aynı zamanda olaylar arasındaki bağıntıyı, sebep-sonuç ilişkilerini ve ayrıntılarda saklı duran özü keşfedebilmelidir. Tarihsel yaklaşım, bu amaca yönelik bir metodolojinin oluşturulmasının gerekliliği ile gündeme gelmiştir. Bunu uygulamaya çalışan düşünürlerimizin, son derece özgün oldukları da görülmektedir. Fazlur Rahman'ın yukarıda ifade edilen ikili yaklaşımı buna verilecek en güzel örnektir. Onun ikili yaklaşımının ilk aşamasını, geçmişe giderek, tarihin o zaman kesitinin çok yönlü incelenmesi ve ayetlerin bu zaman kesitiyle

¹⁹⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 62.

¹⁹⁹ Paçacı, a.g.e. s. 124.

irtibatlandırılarak, arkalarındaki gayeye nüfuz edilmesi oluşturmaktadır. Kur'an'ın indiği ortamın tahlilinde Fazlur Rahman, sosyal bünye üzerinde yapılacak araştırmalar yanında “(...) (Ortamın) toplum, din âdet ve kurumları yönünden incelenmesini; hatta İslâm'ın doğuşu esnasında Arabistan'daki ve özellikle Mekke şehri ile civarındaki hayatın-Pers-Bizans savaşları da dahil- bütün yönleri ile araştırılmasını”²⁰⁰ gerekli addetmektedir. Böyle bir inceleme, tarihsel tikel olaylara çözüm getiren ayetlerin gözettiği ana hedefin belirlenmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla, bu ikili yaklaşımda “Kur'an'ın belirli özel cevapları, genelleştirilerek, genel ahlâkî-toplumsal amaç/hedeflerinin ifadeleri olarak ortaya konur. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî arka planı içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden “süzülerek” çıkarılır.”²⁰¹

Kur'an ayetleri bir taraftan tarihsel olaylara verilmiş tarihsel cevaplardır, diğer taraftan da geleceğe yönelik evrensel-tümel ilişkilerin taşıyıcısıdır. Yani Allah, genel-geçerliliği olan temel ilkeleri, Arap toplumunu baz alarak, onların dünyasının zarfları içinde sunmuştur. Bu tikel-tarihi hükümler, tarihsel planda, evrensel ilkelerin tezahürleridir ve bunlar aynı zamanda, evrensel ilkelerin doğru anlaşılmasının da teminatını verirler. Bir anlamda, tarihsel-tikel hükümler, mevcut durumda bulunmakla, sonsuza kadar yapılacak evrensel ilkeleri tesbit etme çabalarının sağlam bir kaynağını oluştururlar.²⁰²

Ayetlerin arkasındaki temel prensiplere ulaşma çalışmaları, son tahlilde bir “yorum” faaliyetidir. Çünkü yorum, anlamının bir yönünü ifade eder. Kur'an'ın anlaşılması, onun yorumlanması demek olduğuna göre, yapılacak olan hermeneutik bir çabadır. Bu noktadan hareketle Kur'ana uygulanması gerekenin tarihsellik düşüncesinin değil, hermeneutiğin olduğunu ifade edenler vardır. Bunlara göre, tarihsellik; belli bir döneme ait olanı, bir defada olup biteni, geçmişteki herhangi bir soruya verilmiş herhangi bir cevabı v.s ifade ettiği için, Kur'an için geçerli değildir. Tarihselciliğin “ (...) bir yöntem değil, tarihi objelere bir yaklaşma; bir defalık olup biten bir şey karşısında belli bir tavır alma” olduğu dile getirilerek, bizzat kendisinin bir başka yöntemi kullandığı belirtilmektedir. O yöntem de, hermeneutiğe ait olan anlama yöntemidir.²⁰³ Ancak,

²⁰⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 64.

²⁰¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 64.

²⁰² Paçacı, a.g.e. s. 125-126.

²⁰³ Özcan, a.g.e. s. 137-141.

tarihsellik düşüncesinin, Kur'an'a uygulama tarzının farklılığına dikkat çekilmelidir. Çünkü, tarihselciliğin bir yöntem olmadığına Batı'da dahi bilinir olduğu, dolayısıyla Kur'an'a tarihselciliğin uygulanamayacağına ifadesi, mantıksal olarak tutarlı olmakla beraber, bunun müslüman düşünürlerce nasıl anlaşıldığı ve nasıl uygulandığı, üzerinde durulması gerekli bir husustur. Bir kere hiç kimse, tarihselliğin olduğunu söylemekle, Kur'an'ın diğer kitaplar gibi sıradan bir kitap olduğu ve onun geçmişte işlevini yerine getirmekle aktüalitesini kaybettiği, dolayısıyla tarihsel zaman diliminde saklı kalması gerektiği iddiasında değildi. Bilakis, tarihsellik, Kur'an'ın daha doğru anlamına ulaşmak ve evrenselliğini yakalamak için kullanılmaktadır. Eğer hermeneutik, daha sağlıklı bir yaklaşım ise, zaten tarihsellik, özünde yorumu da barındırmaktadır.

Aslında hermeneutik bile, kendi içinde bir takım handikapları içermektedir. Yukarıda, tarihselciliğe dair eleştirilerde bulunan Zeki Özcan'ın bizzat kendisi bu handikaplara dikkat çekmektedir. Çünkü, Kur'an beşere hitabeden, beşerî unsurları içeren bir kitap olmasıyla beraber asla beşer kaynaklı değildir. Kutsal metin ile kutsal olmayan metin arasındaki fark, gönderenlerin farklılığıdır. Hermeneutikte yer alan "metni, yazarından daha iyi anlamak" prensibinin Kur'an'a uygulanmasının da imkânı yoktur. Dolayısıyla, hermeneutik çabanın Kur'ana uygulanmasında, Kur'an'ın, Allah kelâmı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu durumda, herhangi bir metne uygulanan hermeneutiğin, Kur'ana uygulandığında ortaya çıkacak risklerin izâlesi, yine Kur'an'ın tarihsel arka planına gitmekle mümkün olur. Çünkü tarihsel arka plan, keyfi yorumların yapılmasının önündeki en büyük engeldir.

Yorum faaliyeti, metin üzerinde gerçekleştiğinden, metnin kendi yapısından kaynaklanan bazı zorluklar söz konusu olabilmektedir. Kur'an açısından meseleye bakıldığında, bu zorluklardan birinin, Kur'an'ın sözlü bir kitap olmasından kaynaklandığı görülür. Yazılı bir metin ile sözle dile getirilip sonra yazıya geçirilmiş bir metin arasında fark vardır. Sözlü bir hitapta, konuşma üslubu hakimdir. Anlam, konuşmanın içinde yer alan jestler, mimikler, vurgular ile açığa çıkar. Varid olduğu konuşma bağlamından sıyrılıp, yazılı bir metin halinde bulunan Kur'an'a, bu özelliğini dikkate alarak bakmak gerekmektedir. Sözlü bir kitap olması sebebiyle, metinde yer alan boşlukları doldurmak; yani, sonraki nesiller açısından meçhul durumda bulunup da konuşmayı anlamlı kılan

unsurları tesbit etmek, Kur'an'ın anlaşılması için hayati önemi haizdir. Böyle bir sorunun çözümünde yine başvurulması gereken, tarihsellik düşüncesi olmaktadır.

Metnin, içinde taşıdığı zorluklardan bir değeri de, çok anlamlı kelimeler ve metin okunurken meydana gelebilecek çok anlamlılıktır. Çok anlamlılığın ortaya çıkışı, yorumla başlar ve metnin tefsiriyle sona erer.²⁰⁴ Çok anlamlılık yorumla başladığına göre, buradan tek bir anlama ulaşma zorunluluğu vardır. Çünkü, her ne kadar metnin, birden fazla anlama gelecek şekilde yoruma açık olsa da, sadece tek bir anlamı ihtiva eder. Metine ait herhangi bir pasajın, bir cümlenin yahut bir kelimenin aynı anda bütün manalara şâmil olması mümkün değildir. Zira, birden fazla anlamı olan bir sözün, aslında hiçbir anlamı yoktur.²⁰⁵

Kur'an'ı Kerim'de, çok anlamlı yoruma yol açacak tarzda bir çok ifade vardır. Düccane Cündioğlu, bunlara değişik örnekler vermektedir.²⁰⁶ Bunlardan en bilineni Bakara 228. ayette geçen “el-Kur'u” kelimesidir. “el-Kur'u” Arapça'da hem temizlik, hem de hayız anlamına gelir. Ayet, boşanan kadınların “üç kur'u” süresince iddet beklemeleri gerektiğini belirtmektedir. Acaba, Allah-u Teala'nın, boşanan kadınlardan beklemelerini istediği süre, üç hayız müddetini mi üç temizlik müddetini mi kapsamaktadır? Her ikisini de içereceği ihtimal dahilinde değildir. Bunlardan ancak birini kastedebilir. Kastettiği anlamın hangisi olduğu hususunda Montgomery Watt'ın Richard Bell'e ait olduğunu söylediği şu yöntem, son derece isabetli ve açıklayıcı bir sonucu ortaya çıkaracak niteliktedir. Buna göre, Kur'anî herhangi bir ifade anlaşılmaya çalışılırken, o ifadenin ilk duyanlar açısından nasıl anlaşıldığının belirlenmesi gerekmektedir.²⁰⁷ Örneğimiz noktasında ele alacak olursak, “gur” kelimesinin, ayette hangi anlamıyla kullanıldığının belirlenmesi, bunun ashap tarafından nasıl anlaşıldığı ve nasıl uygulandığının tesbit edilmesine bağlıdır. Dolayısıyla yeniden, tarihi bağlama gidilmelidir.

Bu tür çok anlamlılığının önüne nasıl geçilebilir, sorusunun cevabı, yorumun dayanacağı temel ilkelerde gizlidir. Bu ilkelerden ikisini bağlam kriteri ile dilsel çözümlene oluşturmaktadır. Dilsel çözümlene nihayetinde, bağlamın içinde değerlendirilir: “Dilsel bağlam, bir ayette geçen kelime ve kavramların cümlelere, cümlelerin nassın tamamıyla olan bağlantısını yeni cümlelerin oluşumunu ve cümlelerin

²⁰⁴ Özcan, a.g.e. s. 154.

²⁰⁵ Cündioğlu, *Kur'anı Anlamanın Anlamı*, s. 36-38.

²⁰⁶ Cündioğlu, *Kur'anı Anlamanın Anlamı*, s. 51-57.

²⁰⁷ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 134.

birbiriyle ilişkisini ifade eder. Tabii olarak da metnin Arap dili ve grameri ile bağlantısını gündeme getirir. (Burada) ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere dilsel bağlam, ayette geçen kelime ve cümlelerin dil içindeki anlamını belirler. Böylece çok anlamlılığın önüne geçilmiş olur. Kelime ve cümle, tek başına birden çok anlam ifade edebilir. Ancak bir bağlam içine dahil olduklarında sadece belli bir kavramı canlandırırlar.²⁰⁸ Bir kelimenin, ayet içindeki diğer kelimelerle olan ilişkisinin: ayetlerin de birbirleriyle olan ilişkilerinin Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmesi, sadece çok anlamlı kelimelerin hangi anlama geldiğinin tesbitinde değil, her türlü yanlış anlamamanın ve kelimelerin ifade ettiği anlam çerçevelerinin daraltılmasının önüne geçilmesinde de işlevsel bir rol oynar.

Yukarıda da belirtildiği gibi, dilsel çözümleme, bağlam analizinin içinde yer alır. Bu ikisinin birbirinden kopuk olarak değerlendirilmesine imkân yoktur. Çünkü, kelimelerin de bir tarihi vardır ve onlar değişerek bu güne gelmişlerdir. Bir yazılı metin içinde geçen bir kelime, o metin ile aynı tarihselliğe sahiptir. Kelimeyi veya herhangi bir ترکیbi, uğramış olduğu değişiklikleri göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Bunun için de yine tarihsel arka plana gidilmesi, o kelimenin o tarihsel zaman diliminde hangi anlamda kullanıldığının tesbit edilmesi gerekir. Bu tesbitin ardından, yeniden metne dönülmeli ve kelimenin kullanıldığı sıradaki anlamı, metindeki bağlamına yerleştirilmelidir. Kelimelerin anlamlarının daraldığı, genişlediği veya tamamen değiştiği; deyimleştiği, terimleştiği bilinen bir vakadır. Bu şekildeki bir değişimin varlığı yadsınacak olursa, bir metne söylemediği söyletilecek, onun anlam örgüsü tamamen dağıtılacaktır.

Genelde herhangi bir metnin, özeldir Kur'an metninin yorumlanmasında, bağlam bilgisinin, yorumun isabetli olması açısından taşıdığı önemin üzerinde genişçe duruldu. Zaten, meselelerin özünü de bağlam olarak ifade edilen, bir metnin tarihî arka planı oluşturmaktadır. Bütün bunların neticesinde, Kur'an-ı Kerim, ister tarihsel bakış açısıyla değerlendirilsin, ister hermeneutik yöntemle, isterse de tarihsellik ile hermeneutiğin beraber kullanımıyla değerlendirilsin; her durumda, bağlam analizinin icra ettiği fonksiyon kendini hissettirmektedir. Tarihselciler, ayetlerin arkasındaki ana gayeye nüfuz edebilmek için tarihî bağlamın bilinmesinin zorunluluğuna inanmakta ve bu yüzden bağlam analizine yönelmektedirler. Hermeneutik yöntemde ise yorum esastır ama bu yorumun sağlamlığı ve anlamın doğruluğu, bağlam tarafından güvence altına alınmaktadır. Çünkü yorumun

²⁰⁸ Erten, a.g.e. s. 125-127.

yapılabilmesi için uyulması gereken belli ilkeler olmalıdır, bu ilkelerin önemi kutsal bir metnin yorumunda çok daha fazla kendini gösterir. Bizce, tarihsellik ile hermeneutik birbiriyle ilişki halinde olup Kur'an'ın anlaşılmasında beraberce kullanılmalıdır. Tarihsellik, tarihsel ilkelerin tesbit edilip bugüne taşınmasında yorum içerdiği gibi hermeneutik de, yorumu uygularken tarihselliğe ihtiyaç duyar.

2.3.3. Nassların Arkasındaki Evrensel İlkeler

Tarihsel düşüncenin temel argümanı, tarihsel kılıflar içinde tezahür eden Kur'an ifadelerinin muhtevasında, değişmez evrensel ilkelerin bulunduğu ve tarihsel okuma ile bu evrensel ilkelerin ortaya çıkarılmasının gerekliliğidir. Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi, tarihsellik, Kur'an'ın evrenselliğinin yakalanması için geliştirilmiş bir "bakış açısı" dır. Dolayısıyla, Kur'an açısından bakılan tarihsel düşüncenin, kendi bünyemize uyarlanmış aktif bir yapısı vardır. Çünkü, bu düşüncede, sadece tarihi olguların tesbitiyle yetinilmemekte, oradan, günümüze taşınacak evrensel ilkeler, belirlenmeye çalışılmaktadır. Böyle bir anlayış açıkça görüldüğü üzere, Kur'an'ın tüm çağları kuşatan, evrensel bir kitap olduğu ve bütün insanlar için yol gösterici bir rehber konumunda bulunduğu dair olan inancın varlığına işaret etmektedir.

Kur'an'ın tarihselliğine karşı çıkanlar tarafından bile kabul edilmektedir ki; on dört asır önce Kur'an'ın indiği tarihsel ortam ile içinde bulunduğumuz zamanın haiz olduğu nitelikler, hiçbir şekilde birbiriyle benzer değildir. Şartlar, olabildiğine değişmiş; ama bu değişim esnasında, Kur'an'da hiçbir değişim olmamıştır. Yüzyıllar öncesine ait bir dünyaya seslenen ile şimdinin dünyasına seslenen Kur'an, tüm yapısal ve biçimsel özellikleriyle aynı Kur'an'dır. Ancak ne var ki, bir önceki başlık altında dile getirdiğimiz gibi, Kur'an, inmiş olduğu tarihsel ortamın şartlarını baz almış ve o dönemin niteliklerini bünyesinde yansıtmıştır. Bugünün dünyasına ait çok az şeyi onda bulabilmekteyiz. Bu durumda zihinleri meşgul eden soru, şu olmaktadır: Kur'an'ın tarihsel bir nitelik arzetmesiyle, aynı zamanda onun evrensel bir hitâp olduğuna dair bizzat kendi beyanâtı arasında uzlaşım nasıl mümkün olacaktır? Veya Allah, bununla neyi kastetmiş olabilir?

İkinci sorunun cevabı, nass-olgu ilişkisini ve Kur'an'ın tarihselliğini anlattığımız pasajlarda verilmeğe çalışıldı. İlk sorunun cevabı ise, bu başlığın konusunu oluşturmaktadır.

Kur'an'ın temel öğretilenin, onun lafzî ifadelerinde saklı olduğunu ileri sürmek, hem akl-ı selîmi kullanmamak anlamına gelir; hem de Kur'an'ın ruhu ve yaşadığımız gerçeklerle çelişmek demektir. Çünkü, Allah, evrensel ve değişmez prensipleri, tarihsel bir dönemin görüntüsüyle sunmuştur. Burada aslolan, Kur'an'ın inişine sebep olan Tarihî/tikel olaylar değil; onların arkasında yer alan temel ilkelerdir. İşte, tarihsel düşüncenin, kendine has niteliği de burada tezahür etmektedir. Çünkü tarihsellik; Kur'an'ın tarihsel oluşuna ve tarihî arka planın önemine vurgu yaparken, zikredilen evrensel prensiplere ulaşmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla, tarihselliğin, geçmişte yer alan tikel olayları ifade ettiği ve bu yüzden evrenselliğin karşısında yer aldığı şeklindeki eleştiri de geçerliliğini kaybetmektedir. En azından bu müslüman düşünürlerin tarihsellik anlayışları için böyledir.

Tarihsellik düşüncesinde, tarihî/tikel olgu ve olaylar, temel prensiplerin tesbit edilmesinde araç olarak kullanılır ve ancak bu nedenle önemli görülürler. Lâfzî ifadeler ve tarihsel arka plana evrensellik atfetmek; evrensel prensiplerin, lâfzî ifadeler ve tikel olaylar arasında kaybolup gitmesine sebep olmaktadır. Bu anlayış neticesinde aynı zamanda Kur'an'ı hayata geçirme gayesiyle, farkında olmadan Ortaçağı Arap toplumunun yaşam standartları günümüze taşınmakta, bir anlamda evrensel olarak, tarihî/tikel olaylar görülmekte; böylece de Kur'an'ın ruhu yok olmaktadır. Zaten “ (...) İslâm'ın Batı medeniyeti karşısında bugün kaldığı zor durumun sebebi, İslâm'ın evrensel ilkelerinin, tarihsel zarflarında hapsedilmeleri ve kullanılamaz hâle getirilmeleridir.”²⁰⁹

Oysa, ashabtan çoğusunun ve bazı basiretli âlimlerin, Kur'an'ın gözetmiş olduğu temel hedefe ve hükümlerin arkasındaki evrensel ilkelere muttali oldukları ve bu doğrultuda hareket ettiklerine dair çok sayıda örnek mevcuttur. Meselâ, Mevlüt Erten, Fahrettin er-Râzi'den şöyle bir hadiseyi aktarmaktadır: Tâbiin âlimlerinden Atâ b. Rebah, Mâide 5. ayetin, dönemin genel yapısını dikkate alarak, müslüman hanımların sayısının az olması nedeniyle, ehl-i kitapla evliliğe izin verdiğini; illetin ortadan kalktığı durumlarda ayetin de uygulanma geçerliliğinin kalmayacağını belirtmiştir.²¹⁰ Evlilik kurumunun devamının sağlanabilmesi amacını gerçekleştirmek için, Allah'ın, müslüman hanımların az olduğu bir ortamda ehl-i kitaptan hanımlarla evlenme iznini vermesi, arkasındaki temel gaye göz ardı edilecek olduğunda, genel-geçer bir uygulama sahasına konulacaktır. Atâ b.

²⁰⁹ Paçacı, a.g.e. s. 124-125.

²¹⁰ Erten, (Fahredden Râzi, Mefâtifu'l Gayb, Dâru'l Fikr, XI, 150) s. 98-99.

Rebah'ın da tesbit ettiği gibi bu durum, başka olumsuzluklara yol açacaktır. Çünkü, ehl-i kitapta hanımlarla evlenmenin yaygınlaşmasına paralel olarak müslüman hanımların sayısının da artması, ortada evlenmeyen çok az sayıda kadının kalmasına sebep olmuş, bu da, toplumsal açıdan son derece tehlikeli sonuçların doğması ihtimalini, içinde barındırmıştır. Dolayısıyla, böyle bir izne, lâfzen sarılmak, Allah'anı, toplumda, başta zina olmak üzere, her türlü kötülüğün önlenmesi hedefini gerçekleştirmek için ehl-i kitapla evliliği bir ruhsat olarak sunduğu gerçeğini görmezlikten gelmekte, ayetin ruhunun yok edilmesi anlamına gelecektir. Atâ b. Rebah'ın yaptığı, ayetin arka planını tesbit edip, oradan evrensel ilkeye ulaşmak ve ardından içinde bulunulan durumu da tahlil ederek, ayetin ihtiva ettiği ruha, işlerlik kazandırmaktır.

Dile getirmiş olduğumuz bu gerçeğe, yani, naslar arkasındaki evrensel ilkelerin tesbit edilmesi gerektiğine, Fazlur Rahman, şu sözleriyle ışık tutmaktadır: “Her ne kadar, geçmişteki atalarımızın “Yaşayan Sünnet” i, Kur'an'ın ve Hz Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de, kesinlikle aynen tekrarlanamaz. Çünkü tarih, toplumları ve yapıları söz konusu olunca asla tekrarlanmaz. Bununla birlikte eski tarihimiz sadece bir anlamda tekrarlanabilir ve hatta bu anlamda, eğer ilerici müslümanlar olarak yaşamak istiyorsak, tekrarlanması da gerekir: Nasıl ki, eski nesiller Kur'an'ı ve Hz Peygamber'in Sünneti'ni özgürce yorumlamak, yani ideali ve ilkeleri vurgulamak ve kendi zamanlarının yeni yapısı içinde somutlaştırmak suretiyle kendi sorunlarını uygun bir şekilde halletmiş iseler, bizim de aynı şeyleri kendi çabamızla kendimiz için, kendi çağdaş tarihimiz için yapmamız gerekir.”²¹¹

Bu görüşlerine Fazlur Rahman, Hz Ömer'in uygulamalarından da örnekler vermektedir. Hz Ömer tarafından ortaya konmuş bazı tatbikatları, bizim de zikretmemiz faydadan hâli değildir;

-Hz Peygamber'in, savaş sonrası fethedilen toprakları, savaşa katılan askerler arasında paylaştığı bilinen bir husustur. Ancak Hz Ömer, Mısır ile Irak fethedildiğinde, buraların arazisini askerler arasında paylaşmıyayı tercih etmiştir. Zahirî Hz Ömer'in bu uygulaması sünnet ile çelişmektedir. Oysa Hz Ömer'in, bu tasarrufuyla hedeflediği

²¹¹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları Ankara 1997, s. 164.

gaye “Fethedilen ülkelerin, (müslüman askerler arasında sıra ile) dağıtılması suretiyle, dünya halkının ve gelecek nesillerin ihmal edilmesinin” önüne geçmektedir. Fazlur Rahman’ın bu hâdiseyle ilgili yorumu dikkat çekicidir: “ilk dönemin kuşakları, sonraları “nass” yani metnin lafzı olarak adlandırılan şeyle kendilerini bağlı hissetmemişlerdir. Hz Ömer’in durumu, buna çarpıcı bir örnektir. Hz Ömer’i (...) son derece güçlü hissettiren şu düşünce olmuştur: Hz Peygamber, kabilelerle sınırlı, dar bir alanda görev yapmıştır; bundan dolayı, geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu edildiği bir yerde aynı uygulamayı gerçekleştiremezsiniz. Aksi taktirde, Hz Peygamber’in bütün hayatı boyunca uğrunda savaşmış olduğu gerçek adalet ilkelerini ihlâl etmiş olursunuz. (...) Hz Ömer, çok önemli bir konuda Hz Peygamber’in sünneti’nden ayrılmıştır; ama bunu, Hz Peygamber’in Sünneti’nin özünü gerçekleştirmek için yapmıştır.”²¹²

-Hz Ömer’in en meşhur icraatı, Tevbe 9. ayetle ilgili olup, zekâtın verileceği yerlerden birisi olan müellife-i kulüba zekâttan pay ayırmamasıdır. Hz Ömer’in, ayetteki bir hükmü uygulamadan kaldırması, onun, ayetin illetini çok iyi kavramasındandır. Çünkü, İslâm’ın zayıf olduğu bir dönemde, kalplerinin İslâm’a ışınlandırılması için bazı kimselere zekâttan pay ayrılması evrensel geçerliliği olan bir durum değildir; dolayısıyla illet değişince ayette yer alan bu hüküm de kalkacaktır.²¹³ Hz Ömer’in yaptığı da, ayetleri, ruhuna uygun olarak tatbik etmekten ibarettir.

-Bir başka uygulaması da Hz Ömer’in, Hz Peygamber döneminde bir mecliste kullanılmış olan üç talağın, bir talak olarak kabul edilmesi şeklindeki yerleşik anlayışı;²¹⁴ su-î istimallere yol açması ve boşamanın yaygınlaşmasına imkân vermesi sebebiyle kaldırmış olması ve üç talağın, söylendiği gibi üç talak olarak kabul edilmesini emretmesidir.²¹⁵

Gerek Hz Ömer’in, gerekse de bir takım başka idarecilerin ve ulemanın ortaya koyduğu bu tarz uygulamalara dair verilecek örneklerin sayısı bir hayli fazladır; ancak, çalışmamızın sınırları açısından bunların tümünün zikredilmesine imkân yoktur. Maksudumuzun temini için, bu kadarı da yeterli olmaktadır. Bu örneklerin de gösterdiği

²¹² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 165-166.

²¹³ J.M.S Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev: Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 1994, s. 61.

²¹⁴ Müslim, c.10, s. 70.

²¹⁵ Suphi Mahmasani, “Hükümlerin Değişmesi İlkesi”, Çev: Kâşif Hamdi Okur, *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Haz: Mevlüt Uyanık, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 112.

gibi, Kur'an'ın, ilk nesiller için uygulanma şekli, temel prensiplerin tesbit edilmesi ilkesine dayanmaktaydı. Bağlamın içinde olmaları hasebiyle ashabın, ayetlerin, kastettiği anlama nüfuz etmeleri; elbette ki, daha kolaydı. Hz Ömer örneği, bunun en güzel göstergesidir. Çünkü, o açıkça nasslara muhalefet olarak görülen davranışlarını gerçekleştirirken, Kur'ana ve Resulullah'ın sünnetine ters düşmediğinin çok iyi farkındaydı. Ve yine o farkındaydı ki, ayetlerde emredilen veya yasaklanan şeyler, arkalarında, insanlığın, huzur ve saadetinin sağlanması için, temel ilkeleri barındırmaktadır. Bir ayetin, bir ortamda icrâ etmiş olduğu fonksiyon ve hedef ne ise, sonraki dönemler için de, o fonksiyon ve hedefin yerine getirilme imkânı, işte, Hz Ömer'in uygulamalarında da tezahür ettiği şekliyle, böyle bir bakış açısı ve böyle bir zihniyetle sağlanır.

Ancak, ayetlerin belli bir zaman kesitinde, gerçekleştirmiş olduğu hedefin ne olduğunu tesbit edilip sonra da bir başka zamana taşınması ve aynı hedefe işlerlik kazandırılması, burada ifade edildiği kadar kolay değildir. Bu faaliyet, İslâmî geleneğimizde, “ictihad” olarak adlandırılmaktadır. Bilindiği üzere ictihad, Kur'an'ı Kerim'in değişen şartlar ve ortaya çıkan yeni durumlara uyarlanabilmesi, böylece de, Kur'an'ın evrenselliğine işlerlik kazandırılması amacına matuf, fikrî bir çabadır. Geçmişte, hakikî anlamda fonksiyonunu yerine getiren bu çaba, maalesef zamanla işlemez hâle gelmiştir. Bunun bir çok sebebi olmakla beraber, bizce, ilk dönemlerde ictihadın, daha ileriki zamanlara göre daha işlek bir yapı arzemesinin sebebi; ilk nesillerin zihinlerinden berraklığı ve sonraki nesiller kadar karışmamış olmasındandır. Sahabelerin, Kur'an'ın inişine, daha doğrusu Kur'an'ın bağlamına şâhit olmaları, onları, daha sonra gelenlerin karşısında avantajlı bir duruma getirmiştir. Onların arkasından gelen ilk nesiller de, ashaba olan yakınlıkları ve Kur'ana yönelik düşüncelerinin henüz bulanıklaşmamış olması nedeniyle, serbestçe ictihatta bulunabiliyorlar, dolayısıyla Kur'an'ı hayatlarına tatbik ediyorlardı.

Kur'an'la ve onun ilk muhataplarıyla olan mesâfe açılıp da araya, değişen olguların, yeni ihtiyaçların, farklı kültür ve yaşam biçimlerinin, değişik düşüncelerinin girmesi, Kur'an'ın, bu kadar net olarak anlaşılmasına ve uygulamaya konamamasına sebep olmuştur. Çünkü, öncelikle fikhın gelişmesiyle birlikte, Kur'anî kavramlar, asli kullanımlarından uzaklaşarak “fıkıhlaşmışlar”dır. Dolayısıyla, sonraki nesiller Kur'ana, kendilerinden öncekilerin anlayış tarzlarının gölgesinde bakmak zorunda kalmışlar ve bir

ictihad neticesinde yapılmış bir yorumu, Kur'an'ın ihtiva ettiği gerçek anlam olarak görmüşlerdir. Oysa, yapılması gereken, Kur'an kavramlarının, daha fikh oluşmadan önceki anlamlarına nüfuz etmek ve o kavramların, ilk duyanlarca nasıl anlaşıldığını belirlemektir. Çünkü, bilindiği gibi fikh, bir yorumdan ibarettir; yani müctehid âlimlerin şahsî akıl yürütmeleri neticesinde oluşmuş bir anlama faaliyeti ve mevcut şartların yönlendirmesiyle Kur'an'ı o şartlara tatbik etme çabasının, pratik bir sonucundan ibarettir. Mezhep imamlarının, birbirlerinden farklı görüşler serdetmeleri, onların, farklı kalkış noktalarından hareketle Kur'an'ı yorumladıkları ve yaşadıkları çağda var olan sorunlara cevap aradıklarının bir göstergesidir.²¹⁶ Dolayısıyla, fikhî çabalarla oluşmuş olan Kur'an yorumlarının, sadece bir yorumlamadan ibaret olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Kur'anî kavramların, fıkıhlaşma süreciyle asli anlamlarından uzaklaştıkları ve bu yolla da, âlimlerin algılayış tarzlarının neticesinde kazanmış oldukları yeni anlamlarla önümüzde durdukları bir vakiydir. Ne yazık ki, sonraki nesiller, Kur'an'la, ancak, onun başkaları tarafından yapılmış yorumları aracılığıyla karşılaşmakta ve Kur'an'ın ne dediğini, bizzat Kur'an'dan öğrenme fırsatını yakalamadan, önceki nesillerin anlama şekillerinin perspektifinde malûmât sahibi olmaktadır. Buna dair çok sayıda örnek mevcuttur. Biz bu örneklerden en bilineni zikretmekle yetineceğiz.

Bilindiği üzere, Kur'an'ı, Kerim'de, su bulunmadığı zamanlarda, ibadetlerin yapılabilmesi için gerekli olan temizliğin, temiz bir toprak vasıtasıyla yerine getirilmesiyle alâkalı olarak iki ayet yer almaktadır. Nisa 43 ve Maide 6. Bu ayetlerde, toprağın ne şekilde kullanılacağına dair açıklamalar vardır ve Allahu Teala, bunun için “teyemmüm” fiilini kullanmaktadır. Arapça “yemme” sülâsi fiilinin “tefe’ul” babına nakledilmesiyle oluşmuş olan bu kelime “yönelmek, hedeflemek”²¹⁷ anlamına gelmektedir. Ancak, sembolik temizliği ifade etmek için, Allah'ın insanlara “toprağa yönelin” demesi, zamanla, toprağa elleri dokundurup yüze ve ellere sürmek şeklindeki bu fiilin ismi olmuş; yani “yönelmek” anlamındaki bu fiil, terimleşmiştir. Nisa 43 ile Maide 6. ayetlerin, yapılmış olan çeşitli meâllerine baktığımızda, kelimenin Kur'an'daki kullanımı dikkate

²¹⁶ İslam Fıkhnın oluşum süreci ve fâkihlerin farklı içtihadlarda bulunmalarının temel sebepleri ile ilgili olarak bkz. Fazlur Rahman, *İslâm Çev: M.Dağ-M.Aydın, SelçukYayımları, Ankara 1996, s. 95-118; Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 21-92.

²¹⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 1022.

alınmaksızın, sonradan kazanmış olduğu anlamıyla tercüme edildiğini görmekteyiz.²¹⁸ Kelimenin, ayet içinde bulunan konumu gözönünde bulundurularak fıkıh literatüründe ifade ettiği anlamı dışta bırakan bir çeviri, Muhammed Esed tarafından ortaya konmuştur. O, Nisa 43. ayetin ilgili bölümü “ (...) o zaman temiz toprağı alın, onunla yüzünüzü ve ellerinizi hafifçe ovun²¹⁹ (...)” şeklinde; Maide 6. ayetin ilgili bölümünü de “ (...) o zaman, temiz toprağa ellerinizi sürün ve onunla yüzünüzü ve kollarınızı hafifçe ovun²²⁰ (...)” şeklinde tercüme etmektedir.

Kur’an’ın arkasındaki temel ilkelerin tesbit edilmesinin önüne engel olarak bulunan yaklaşım, Kur’an’la daha önce yapılmış yorumlar ve fıkıhlaşma sürecinin etkisiyle meydana gelen terimleşmeler perspektifinden bakmaktır. Bu tür yaklaşımlar, Kur’an’ın maksadının belirlenmesine mâni olur.

Bununla birlikte, Fazlur Rahman, Kur’an’ı anlamada, sağlam bir metodolojinin oluşturulmaması nedeniyle, hukukî nitelik taşımayan ayetlerin bile, hukuk bakış açısıyla değerlendirildiğini ve bu noktadan bir takım fikhî sonuçlara varıldığını dile getirmektedir.²²¹ Ona göre “Hz Peygamber öncelikle insanlık için gönderilmiş ahlâkî bir ıslahatçıydı ve zaman zaman çözümlenmek durumunda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslâm davasını güçlendirmek amacıyla başvurmuştu. Bizzat Kur’an’ı Kerim’de genel yasama İslâm öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturur.”²²² Kur’an’ın, donuk bir yasama kitabı olmadığına dikkatleri çeken bu görüşler, tüm çağları ve tüm insanları kuşatan bir öğretinin, bünyesinde her yer ve zamanda geçerli olacak evrensel ilkeler taşıdığına bir ifadesi durumundadır. Dönemsel karakter taşıyan sorunlara Kur’an’ın getirmiş olduğu çözümlerin azlığı, onun, gereksiz malûmat ve ayrıntıları içermemesi gerçeğiyle uygunluk arzeder. Bu tür çözümlerin arkasında, ideal bir davranışın yerleştirilmesi hedef olarak görülmektedir. “Karşılaşılan sorunlar çok defa hususi bir özellik arzetmekteydiler ve dolayısıyla sadece kendi durumları göz önünde bulundurularak çözüme kavuşturulmuşlardı. Bu bakımdan bu

²¹⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur’an’ı Kerim Meali*, Sdl ve ntl: M.Nur Doğan, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996, s. 75-90, *Kur’an’ı Kerim ve Türkçe Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1986, s. 84-107. Hasan Basri Çantay, *Kur’an’ı Hâkim ve Meâl-i Kerim*, Milsan Basın Sanayi A.Ş. İstanbul, 1985, s. 127,158.

²¹⁹ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, Çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2000, s. 145.

²²⁰ Esed, a.g.e. s. 186.

²²¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 59.

²²² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 31.

çözüm yolları, Hz Peygamber'in vazetmiş olduğu kuralsal örnekler ve bir nevi öncüller olarak kabul edilebilirler, ama aynen ve harfiyyen kabul edilmezler.”²²³

Kur'an'ın evrenselliği buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi, onun koymuş olduğu “değerler” de tezahür etmektedir. Gerek dönemsel nitelik taşıyan hükümlerde, gerekse yine dönemsel ifade biçimleriyle dile gelen ahlâkî ilkelerde, aslolan, bütün insanlık için bu ideal değerlerin ikâme edilmesidir. Kur'an'ın içinde barındırdığı, aynı zamanda onun gönderiliş gayesini teşkil eden bu ahlâkî değerler, değişmez ve değiştirilemeyecek olanlardır. “Ahlâkî diyebileceğimiz bütün değerler-ki bizim asıl ilgilendiğimiz değerler bunlardır- tarihüstü yani “aşkın” bir varlığa sahiptirler. Bunların tarih içinde belli bir zamanda yer almaları, onların uygulamadaki etkisini ve hatta diyebiliriz ki, anlamlarını tüketip bitirmez. Bu türden değerler, yani, tarih içinde belli bir zamanda ortaya çıkıp, uygulamadaki etkisini ve anlamlarını tüketen değerler-meselâ, saf iktisadî değerler gibi-diğer bazı değerlere benzemezler. Belli bir toplumda ve geçmişte belli bir zaman içerisinde uygulanan herhangi bir iktisadî değer tümü, o sosyo-ekonomik ortama hastır; ve bu değer anlamı, kendi ortamını aşamaz. Ama ahlâkî değerler için durum böyle değildir.”²²⁴ Kur'an'ın muhatapları olarak yapmamız gereken, bu değerleri tesbit edip, karşılaştığımız yeni durum ve sorunlar karşısında, kendimize Allah'ın muradına uygun bir yol çizmektir İsmail Raci el-Farûkî de bu değerlerin tesbitine yönelik olarak şöyle demektedir: “Kur'an'ı Kerim'in bir anayasa ve onun uygulanmasının bir ideoloji olarak algılandığı tarihin şu döneminde, bütün müslümanlara önemle düşen görev, Kur'an'ın değersel içeriğini sistematik olarak yeniden belirlemektir. (...) Bu belirleme bize Allah'ın kitabında çeşitli şekillerde belirttiği değerleri vermesi ve daha sonra bu değerlerin her birini uygun bir hiyerarşik düzen içinde sıralamalı ve bir alana ait her bir üyenin birbiriyle olan ilişkilerinin bütününe bize göstermelidir. Bu, Kur'an'ın dolayısıyla İslâm'ın aksiyolojik olarak sistemleştirilmesidir.”²²⁵

Kur'an'ı anlamanın özünde, onun gözettiği hedefi ve yerleştirmek istediği evrensel ilkeleri tesbit etmek yer aldığı için, Fazlur Rahman'ın, Kur'ana yaklaşım tarzına dair önerdiği ikili harekete yeniden temas ettiğimizde, bunun aynı zamanda, yaşanan çağın da

²²³ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 32.

²²⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 62.

²²⁵ İsmail Raci el-Farukî, “Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru”, Çev: Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi, 1994, s. 312.

derin bir tahlilini gerekli kıldığını görürüz. Çünkü, ilk önce, Kur'an'ın indiği zamana gidip ortamı kontrol etmek, tarih planının tesbitiyle birlikte Kur'an'la indiği dönem arasında bir ilişkinin kurulması ve oradan Kur'an'ın ruhuna nüfuz edilmesi gerekmektedir ki, bu mesele de, bu bölümün konusunu oluşturmaktadır. Ancak, hareketin son aşaması, bugüne yönelik değerlendirme ve çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. İçinde yaşanan çağın yapısı, ihtiyaçları, sorunları ve farklı niteliklerinin belirlenebilmesi, Kur'an'ın evrensel ilkelerinin uygulanabilmesi için hayati önemi haizdir. Fazlur Rahman, zikrettiğimiz bu hususa şu sözleriyle temas etmektedir: “Önerdiğimiz yorum bilim metodundaki ilk hareket, özelden genele, yani Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir. İkinci hareket ise, genelden özele, yani, çıkarılan bu yeni görüşten, şimdi formüle edilerek uygulanması gereken, şu andaki duruma yöneliktir. Yani çıkarılan genel ilke, şu andaki somut toplumsal-tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde bütünleştirilmelidir. Bu da, yine şu andaki durumu çok iyi tahlil etmemizi gerektirir.(...) Bu ikili hareketin, her bir hareketini başarılı olarak uygulayabildiğimiz ölçüde, Kur'an'ın emirleri ve yasakları zamanımızda yeniden canlılık ve etkinlik kazanacaktır. Bu durumda ilk hareket, temelde tarihçiye düşen bir görev olduğu halde, ikincisi açıkça sosyal bilimcinin aracılığını gerektirmektedir. Fakat asıl “etkin yönlendirme” ve “ahlâk mühendisliği” görevi, ahlâkçının işidir.”²²⁶

2.3.4. Tarihsellik-Esbab-ı Nüzûl Mukayesesi

Nass-olgu çerçevesinde, başta fikh geleneğimiz olmak üzere, diğer ilmi disiplinlerin, konumuzla ilgili olacak şekilde gelişim aşamalarının ve bugüne kadar, Kur'an'ın anlaşılması için ortaya konmuş yöntem ve yaklaşımların, tek tek ele alınması gerektiğinin farkındayız. Ancak, sınırlı bir çalışma sahası içinde, bu konuya yüzeysel bir temasla yetinmek durumundayız.

Bilindiği üzere, Kur'an, bir bağlam içinde, peyderpey inmekte ve Resulullah'ın da pratik uygulamalarıyla Kur'anî ilkeler somutlaşmaktaydı. Böyle bir ortamın havasını teneffüs eden ashabin büyük bir çoğunluğu, Kur'an mesajını, doğru bir şekilde

²²⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 65.

algılayabilmişlerdi. O insanlar, her şeyden önce Kur'an'ın, bir zihniyet kazandırmanın peşinde olduğunu kavramışlar ve Resulullah'ın vefatından sonraki yaşamlarında, elde etmiş oldukları zihniyetle hareket etmişlerdir.

Ancak, sonradan gelenler için Kur'an'ın anlaşılması, çok büyük zorlukları içinde barındıran bir yapı arz etmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bu durumun çeşitli sebepleri vardır; bunların başında, bağlamın ortadan kalkması, gelişen ve değişen şartlar, zihinlerin daha önceki yorum ve bilgilerle korunması gibi etkenler gelmektedir. Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için, ilk muhatapların arkasından gelenler için ashabın görüşü, son derece önem arz etmekteydi. Çünkü, Kur'an'ı en iyi anlayanlar onlardı ve ayetlerin hangi sebeple indiğine de bizzat onlar şahit olmuşlardı.

Kur'an ayetlerinin inişine sebep olan olayların belirlenmesine yönelik faaliyetler, bir ayetin hangi olay hakkında indiğine dair, sahabilere sorulan sorular ve bunlardan alınan cevapların bir araya toplanmasıyla başlamıştır. Esbab-ı Nüzûlü bilmek, bir anlamda Kur'an'ı bilmekle eş tutulmuştur. Bu anlayış, insanların zihninde, naslar ile olgu arasında doğrudan bir ilişkinin olduğuna yönelik bir kanaatin varlığına işaret etmektedir. Kur'an'dan hüküm çıkarmaya çalışan müctehid âlimler için de ayetlerin inişine sebep olan hadisleri belirlemek, büyük önem taşımaktaydı.

“Nüzûl sebeplerini bilmek, sadece bir metnin biçimleniş sürecini çevreleyen tarihsel gerçekleri gözlemlemeye yönelik bir merak değil, aynı zamanda bu nassı anlamayı ve onun delâletini açığa çıkarmayı hedefleyen bir bilme istediğidir. Çünkü alimlerin de belirttiği üzere, sebebin bilinmesi, sonucun bilinmesini sağlar. Bunun yanı sıra, sebeplerin ve olayların irdelenmesi, özellikle de ahkâm ayetlerinde, hükmün illetinin anlaşılmasını sağlar.”²²⁷

Kur'an'ı anlama hususunda vazgeçilmez bir materyal durumunda bulunan esbab-ı nüzûle dair Hasan Hanefi'nin görüşü şu şekildedir: “(Esbab-ı nüzûl), olgunun, düşüncenin önüne geçmesidir, olgunun düşüncüyü davet etmesidir.”²²⁸ Ancak alimlerin çoğunluğu “sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine engel değildir.” Anlayışıyla esbab-ı nüzûlü işlevsiz bir hâle getirmişlerdir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'in dediği gibi, hükmün umûmiliğine yoğunlaşp da sebebin husûsiliğinin ihmal edilmesi, bir takım olumsuz sonuçlara yol

²²⁷ Ebu Zeyd, a.g.e. s. 132.

²²⁸ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasından Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994, s. 67.

açacaktır. Hz Ömer'in, müellefe-i kulüba zekâttan pay ayıran ayetin illetini metinden değil, bağlamdan çıkarmış olduğu akılda tutulacak olursa, onun, hükmün umumiliği gibi bir anlayışa körü körüne bağlı olmadığı görülecektir. Aslında, nass-olgu ilişkisini anlattığımız bölümde, genişçe üzerinde durduğumuz gibi, ayetlerin anlaşılması ve uygulanması, ancak bağlam bilgisine dayanır ve bu da esbab-ı nüzûldür. İniş sebeplerinin bilinmesinin geleneğimizde ne kadar çok önem verildiğini de bilmekteyiz. Sadece sebab-i nüzûl değil, mekasıdu's şeria, nâsîh-mensuh gibi kavramlar da, nass-olgu ilişkisinin, âlimlerimizin zihinlerinde kurulduğunu göstermektedir. Bunların varlığına rağmen, yeni bir arayış içine girmek ve bu paralelde tarihselci görüşe sarılmak niye? Çünkü, gerek esbab-ı nüzûl olsun, gerekse de nâsîh-mensuh gibi kavramlar olsun, bunlar, Kur'an'ın anlaşılmasında pratik sonuçlar verecek tarzda ele alınmamışlardır. Olguya önem atfedip, hükümlerin illetlerini, tesbit etmek gibi son derece fonksiyonel bir işleve görme niteliğine sahip esbab-ı nüzûl, rivayetçilik dışında başka bir nazarla değerlendirilmemiştir. Bir ayetin sebebi hakkında rivayet edilen her olay, çelişkili olup olmaması önemsenmeden derlenmiştir. Tarihi malûmatlar, hadisler, rivayet mantığına göre nakledilmekteydi. Oysa, tenkitçi bir yaklaşımla bunların değerlendirilmesi ve ayıklanması icabetmektedir. Aynı durum esbab-ı nüzûl rivayeti sahih değildir. (...) Bütün sebab-i nüzûl rivayetleri tenkide tâbi tutulmalıdır. Böylece hangi rivayetlere itimat edilebileceği bilinmiş, "mevzu" olanlar ayıklanmış olur."²²⁹ Esbab-ı Nüzûl rivayetleri de hadis gibi telâkki edildiğinden, bunları toplayıp bir araya getirenler, üzerlerine düşeni yaptıklarını zannına kapılmaktaydılar. "Onları, böyle düşünmeye, rivayetleri, senedini zikrederek nakletmekle görevlerini yapmış oldukları kanaatine yönelten etken ne idi? İbnu's Salah, bu soruya şöyle bir cevap vermektedir: çünkü isnad ilmi, tam anlamıyla ve mükemmel bir şekilde hayatlarına girmiştir."²³⁰

Herhangi bir ayetin iniş sebebi olarak, birden fazla olay zikredildiği gibi, bunların birbirleriyle çeliştikleri durumlarda vâki olmuştur. Sebeb-i nüzûl rivayetlerinin yer aldığı hususî eserlerde veya tefsir ve hadis kitaplarında, böyle çelişkili rivayetlere sıkıca rastlamak mümkündür. Klasik anlayışa mensup olanlarca, çelişkili sebab-i nüzûl rivayetleri, hadis ilmüne ait bir takım kriterlerle ele alınmaya çalışılmıştır. Oysa, bu tür kriterler, (çelişkili rivayetler arasını uzlaştırma v.s) vaziyeti içinden çıkılmaz bir hâle

²²⁹ Serinsu, a.g.e. s. 198.

²³⁰ Serinsu, a.g.e. s. 180.

getirmektedir. “Nüzûl sebeplerini tesbit kriteri “ravilere güven” şeklini almış; nakil ve rivayetin problemleri ve saikleri düşünülmezsizin, iniş sebeplerine dair rivayetler, nebevî hadis kategorisine dahil edilmiştir. Buna bir de tâbiin çağının siyasi ve fikrî ihtilâflar çağı olmuşumu eklediğimizde, ravilerden “güvenilir olanlar” ın tesbitinin “ideolojik” bir temele dayandığını ve bunun da rivayet sahasında mutlak dinî otoritenin bazı tâbiilere verilip verilmemesi şeklinde sonuçlandığını görürüz. (...) Nüzûl sebepleri, nassların sosyal bağlamından başka bir şey değildir. Bu sebeplere, nassın dışından ulaşılabileceği gibi, aynı şekilde gerek tek nassın yapısı, gerekse bu nassın diğerleriyle olan ilişkisi çerçevesinde genel nassın bütünlüğü içerisinde de ulaşmak mümkündür.”²³¹

İşte bu nokta, tarihselcilik ile esbab-ı nüzûl arasındaki farkı oluşturmaktadır. İlke bazında, esbab-ı nüzûl, ayetlerin illetine ulaşmayı hedef edinmiş olsa da, uygulamada böyle bir fonksiyonu yerine getirememiştir. Çünkü, bir kere esbab-ı nüzûl rivayetlerinin toplanma gayeleri farklı olup, bu rivayetler, tenkitçi bir bakış açısının işlerlik kazanmasına imkân tanımaz. Kendi bünyesinde de bir takım handikapları barındırdığına, yukarıda temas edildi. Dolayısıyla tarihsellik düşüncesi, esbab-ı nüzûlden bir adım daha ileriye sıçramakta ve geçmiş ile bugün arasında bağ kurmaktadır. Esbab-ı nüzûl ise, bir takım münferit vakaları nakilci anlayışla bir araya getirmekten ibaret kalmış ve geleceğe taşınamamıştır. Burada, Selahattin Polat’ın konuyla ilgili görüşlerini zikretmekle sözlerimizi bağlayalım: “Elimizdeki rivayetler, bütün ayetlerin sebab-i nüzûlünü vermediğine göre boşlukları doldurmamız gerekiyor. Tabi ki, bu boşluklar, spekülasyonlarla ve tahminî senaryolar geliştirerek doldurulmayacaktır. Sebeb-i nüzûl ve tefsir literatürü dışındaki her türlü kaynaktan elde edilen veriler, tenkitçi ve tertipçi tarihçilik metoduyla ele alınıp yeniden değerlendirilmelidir.(...) Burada şunu belirtelim ki, esbab-ı nüzûl literatürü dışındaki kaynaklardan yararlanma zarureti, sadece bu rivayetlerin yetersizliğinden kaynaklanmıyor. Asıl problem, bu rivayetlerin tek tek ayetlerin esbab-ı nüzûlünü bildirmeyi amaçlamasındadır. Farz edelim ki, her ayet hakkında mevsuk esbab-ı nüzûl rivayetlerine sahibiz. Yine de bunlar bize Kur’an’ın indiği ortamın tam bir tablosunu vermezdi. Çünkü

²³¹ Ebu Zeyd, a.g.e. s. 143.

esbab-ı nüzûl hakkındaki geleneksel yaklaşım bize o dönemin böyle bir tablosunu sunmayı esas almıyor.”²³²

²³² Selahattin Polat, “Esbab-ı Nüzûl Üzerine” *I. Kur’an Haftası- Kur’an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1995, s. 111.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ANKET VE DEĞERLENDİRME

3.1. Araştırmaya Katılan Denekler ve Nitelikleri

Araştırmamız, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden tesadüfi olarak seçilmiş toplam 150 kişiye uygulanmış, ancak bunlardan bir kısmı ya anket metnini tamamen boş bırakmış, ya da soruların büyük bir çoğunluğunu cevaplandırmamıştır. Bu nedenle yaklaşık 46 adet anket formu değerlendirme dışı bırakılmıştır. Değerlendirmeye tabi tuttuğumuz geçerli anket sayısı 104'tür.

Örneklem grubunun hangi liseden mezun olduğu başlangıçta bir değişken olarak anket soruları kapsamında yer almasına rağmen ÖSS sisteminde yapılan değişikliğin, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin başka fakültelere; düz liselerden mezun olan öğrencilerin de İlahiyat Fakültelerine gelmelerini imkansız hale getirmesi nedeniyle halihazırda İlahiyat Fakültelerinde okumakta olan öğrencilerin tamamının İmam-Hatip Lisesi mezunu olması, bu değişkenin tarafımızca değerlendirme dışı bırakılmasına sebep olmuştur.

3.2. Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3.1: Örneklem Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı

| Cinsiyet | N | % |
|----------|-----|-------|
| Kız | 56 | 53,76 |
| Erkek | 48 | 46,24 |
| Toplam | 104 | 100 |

Tablo 1. den anlaşıldığı üzere örneklem grubumuzun % 53.76'sını kız öğrenciler; % 46.24'ünü erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Demografik değişken olarak cinsiyet, araştırmamızdaki sorularla arasında en fazla anlamlı ilişkiye tanık olduğumuz değişken olmuştur.

Tablo 3.2: Örneklem Grubunun Yaşlara Göre Dağılımı

| Yaşlar | N | % |
|--------|-----|-------|
| 18 | 1 | 0,96 |
| 19 | 5 | 4,8 |
| 20 | 14 | 13,44 |
| 21 | 30 | 28,8 |
| 22 | 24 | 23,04 |
| 23 | 12 | 11,52 |
| 24 | 10 | 9,6 |
| 25 | 5 | 4,8 |
| 26 | 2 | 1,92 |
| 27 | 1 | 0,96 |
| Toplam | 104 | 100 |

Yaş dağılım tablosu, örneklem grubumuzun en yoğun olarak % 28.8 oranıyla 21 yaşında olanlar tarafından oluşturulduğunu, bunu % 23.04 ile 22 yaşında olanların takip ettiğini göstermektedir. 18 ve 27 yaşlarında sadece birer kişi bulunurken diğer yaş grupları birbirine yakın oranlarda dağılım arz etmektedir. Örneklem grubumuzun yaş ortalaması ise 21'dir.

Tablo 3.3: Örneklem Grubunun Yaş Gruplarına Göre Dağılımı

| Yaş Grupları | N | % |
|--------------|-----|-------|
| 18-20 | 20 | 19,29 |
| 21-23 | 66 | 63,36 |
| 24-27 | 18 | 17,34 |
| Toplam | 104 | 100 |

Örneklem grubumuzun yaş dağılımı tablo 2'de görüldüğü üzere. Buna göre ankete katılan öğrenciler, 18-27 yaş grubunda yer almaktadırlar ve biz bunu üç grup halinde değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda % 63.36'lık bir oranla en yüksek yoğunluğun 21-23 yaş grubunda olduğu görülmektedir. Yaş dağılımını okunan sınıf ile karşılaştırdığımızda 18-20 yaş grubunun % 45'i 1.sınıfta; % 40'ı 2.sınıfta; % 10'u 3.sınıfta ve % 5'i de son sınıfta okumaktadır. 21-23 yaş grubunun % 4.5'i 1.sınıf; % 4.5'i 2.sınıf; %

21'i 3.sınıf ve % 69'u son sınıf öğrencisidir. 24-27 yaş grubunun ise % 5'i 1.sınıfta okurken % 94'ü son sınıfta okumaktadır. Bu yaş grubunda 2. ve 3.sınıf öğrencisi bulunmamaktadır. Sonuçları değerlendirdiğimiz bölümde de görüleceği üzere, sorulan soruların büyük bir kısmıyla yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır, ancak okunan sınıf değişkeni soruların cevaplandırılmasında oldukça belirleyici olmuştur. 18-20 yaş grubu ağırlıklı olarak 1. ve 2.sınıftadır; 21-23 ve 24-27 yaş grubu da ağırlıklı olarak 3. ve 4.sınıfta okumaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki, okunan sınıf değişkenine göre getirilecek yorumlar, yaş faktörünü de kapsayabilmektedir.

Tablo 3.4: Örneklem Grubunun Buldukları Sınıflara Göre Dağılımı

| Sınıflar | N | % |
|----------|-----|-------|
| 1. Sınıf | 13 | 12,48 |
| 2. Sınıf | 11 | 10,56 |
| 3. Sınıf | 16 | 15,36 |
| 4. Sınıf | 64 | 61,44 |
| Toplam | 104 | 100 |

Tesadüfî bir seçimle anketi uyguladığımız örneklem grubunun % 12.48'ini 1.sınıf; % 10.56'sını 2.sınıf; % 15.36'sını 3.sınıf ve % 61.44'ünü 4.sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

Dört yıllık İlahiyat eğitiminin öğrencilerin zihin dünyalarında yapmış olduğu değişimin yansımalarını tespit amacıyla, son sınıf öğrencilerine yönelik sonuçlar bizim için daha büyük bir önem taşımaktadır. Bu paralelde, son sınıf öğrencilerinin örneklem grubumuz içinde sayıca fazla olması, bahsini yaptığımız amaca hizmet etmektedir.

Tablo 3.5: Örneklem Grubunun Anne Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı

| Anne Öğrenim Durumu | N | % |
|---------------------|-----|-------|
| Okur-Yazar değil | 21 | 20,16 |
| Okur-Yazar | 14 | 13,44 |
| İlkokul Mezunu | 62 | 59,52 |
| Ortaokul Mezunu | 3 | 2,88 |
| Lise Mezunu | 4 | 3,84 |
| Üniversite Mezunu | 0 | 0 |
| Toplam | 104 | 100 |

Örneklem grubunun anne öğrenim durumuna baktığımızda karşılaştığımız sonuç, yaklaşık % 20 oranında bir öğrenci kitlesinin annesinin okuma-yazma bilmediği olmuştur. % 59.52'lik oran, en büyük payla annesi ilkokul mezunu olanları göstermektedir. Örneklem grubumuzda annesi üniversite mezunu olan bulunmamaktadır. Anne eğitim durumunun belirgin bir dağılım göstermeyip bir birine yakın değerler sunması nedeniyle anket kapsamında sorulan soruların üzerinde belirleyici bir rolü olmamış ve soruların çok büyük bir bölümü ile anne öğrenim durumu arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Tablo 3.6: Örneklem Grubunun Baba Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı

| Baba Öğrenim Durumu | N | % |
|---------------------|-----|-------|
| Okur-Yazar değil | 3 | 2,88 |
| Okur-Yazar | 6 | 5,76 |
| İlkokul Mezunu | 42 | 40,32 |
| Ortaokul Mezunu | 17 | 16,32 |
| Lise Mezunu | 19 | 18,24 |
| Üniversite Mezunu | 17 | 16,32 |
| Toplam | 104 | 100 |

Baba öğrenim durumunda homojen bir dağılım göze çarpmaktadır. Babası okuma-yazma bilmeyenlerin oranı % 2.88'dir ki annesi okuma-yazma bilmeyenlerin oranıyla karşılaştırdığımızda bu, düşük kalmaktadır. % 40.32'lik bir oranla en büyük pay burada da babası ilkokul mezunu olanlara aittir. Üniversite mezunu olanların oranı % 16.32'dir.

Anne öğrenim ile baba öğrenim karşılaştırıldığında örneklem grubumuzun annelerinin daha düşük bir öğrenim düzeyinde bulunduğu görülmektedir. Baba öğrenim düzeyi nisbî bir yükseklik taşımaktadır ve anne öğrenim durumunda olduğu gibi baba öğrenim durumunda da biz, çoğu soru ile arasında Chi kare değerleri açısından anlamlı bir ilişkiye rastlamadık.

Tablo 3.7: Örneklem Grubunun Anne Meslek Grubuna Göre Dağılımı

| Anne Mesleği | N | % |
|---------------------|----------|----------|
| Esnaf-Zanaatkâr | 0 | 0 |
| Memur | 1 | 0,96 |
| İşçi | 0 | 0 |
| Çiftçi | 2 | 1,92 |
| Ev Hanımı; İşsiz | 100 | 96 |
| Diğer | 1 | 0,96 |
| Toplam | 104 | 100 |

Örneklem grubumuzun % 96'lık gibi çok yüksek bir oranla annelerinin ev hanımı olduğu Tablo 7'den anlaşılmaktadır. Bir öğrencinin annesi memur iken, iki kişi annelerinin çiftçi olduğunu dile getirmiştir. Örneklem grubumuzun annelerinin genel olarak ilkokul mezunu ve % 96 gibi çok yüksek bir oranda ev hanımı olmaları, öğrencilerin zihinsel şekillenmelerinde anne mesleğinin de belirleyici bir faktör olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Bir başka ifadeyle aynı sorulara birbirinden farklı cevaplar veren öğrencilerin anneleri son tahlilde ev hanımı ve ağırlıklı olarak ilkokul mezunudur. Bu da anne mesleği değişkenin farklı düşüncelerin oluşmasında etkin bir faktör olmadığını göstermektedir.

Tablo 3.8: Örneklem Grubunun Baba Meslek Grubuna Göre Dağılımı

| Baba Mesleği | N | % |
|---------------------|----------|----------|
| Esnaf-Zanaatkâr | 18 | 17,28 |
| Memur | 34 | 32,64 |
| İşçi | 15 | 14,4 |
| Çiftçi | 15 | 14,4 |
| Ev Hanımı; İşsiz | 1 | 0,96 |
| Diğer | 21 | 20,16 |
| Toplam | 104 | 100 |

Baba meslek kategorisinde birbirine yakın değerler olmasına rağmen babaları memur olanlar % 32.64'le en yüksek paya sahiptir. İşçi ve çiftçilerin oranı eşittir ve %

17.28'lik kesim esnaf ya da zanaatkârdır. % 20.16'lık gibi yüksek bir oran "diğer" seçeneğini belirtmiş ancak gerekli açıklamayı yapmamıştır.

Yapılmış bir çalışmaya dayanarak ifade edilecek olursa, sınıflandırmaya tabi tuttuğumuz bu meslek grupları, birbirine benzer yaşam standartları oluşturan mesleklerdir.²³³ Hem sosyal çevre, hem de gelir itibarıyla öne çıkan bir meslek kategorisinin olmaması İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları sosyo-ekonomik yapıya dair genel bir fikir vermektedir. Yani, İlahiyat Fakültesi öğrencileri ağırlıklı olarak orta sınıfa mensup ve yine toplum standartları düzeyinde gelir elde eden sosyal bir yapı içerisinde yer almaktadır.

1000 YTL ve yukarısı, en fazla gelir olarak belirlenmiş olup yoğun olarak memurlara ait iken diğer kategorisini işaretleyip de açıklama yapmayanların 1000 YTL'den az gelire sahip olması o kategoride yer alabilecek mesleklerin, bu ifade edilenlere ters bir durum oluşturmadığını göstermektedir.

Tablo 3.9: Örneklem Grubunun İkamet Yerine Göre Dağılımı

| İkamet Yeri | N | % |
|-------------|-----|-------|
| Köy | 24 | 23,04 |
| İlçe | 29 | 27,84 |
| Şehir | 30 | 28,8 |
| Büyük Şehir | 21 | 20,16 |
| Toplam | 104 | 100 |

Örneklem grubumuzun ikamet ettiği yer değişkeninde de homojen bir yapı görülmektedir. Anket çalışmamız için tesadüfi olarak seçmiş olduğumuz İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaklaşık % 23'ü köyde otururken, büyük şehirde oturanların oranı % 20'dir ve köy ile büyük şehirde oturma oranı buradan da anlaşıldığı gibi birbirine çok yakındır. İkamet yerine dönük bir yorumlama yapmaya çalıştığımızda örneklem grubunun ağırlıklı olarak kırsal kesimde ya da şehirde yaşadığını ifade etme imkanımız -Tablo 8'deki oranların birbirine çok yakın oluşundan dolayı- bulunmamaktadır. Ancak, ikamet değişkeninin bazı sorular için belirleyici olabilirken çoğu sorular için belirleyici olamamasını dikkate aldığımızda görülmektedir ki, ülkemizde her ne kadar köy-şehir ayırımı yapılsa da

²³³ Fazlı Polat, *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002, s. 93

aslında şehir hayatında yerini alan insanlar şehrin getirdiği yenilikleri kabullenemeyip "şehirleşmekte" zorlanmaktadırlar. Bugün kozmopolit şehirlerimizin merkezî yerlerinde şehirleşmenin yansımaları görülürken o şehirlerin varoşları hâlâ köy görüntüsündedir. Köylerini göç ettikleri şehirlere taşıyan insanlar, ne önceki alışkanlıklarından kopabilmekte, ne de şehir hayatının gerekli kıldığı dönüşümü gerçekleştirebilmektedirler. Çoğu kere, iletişim araçlarının etkisiyle var olan değişim tam bir şehirleşme olarak tezahür etmeyip ara bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani insanlar, bir yanıyla şehir yaşamında var olup bir yanıyla da kırsal yaşam tarzının kazandırdığı düşünce ve davranış kalıplarıyla hareket etmektedirler.

Tablo 3.10: Örneklem Grubunun Gelir Durumuna Göre Dağılımı

| Gelir Durumu | N | % |
|----------------------|-----|-------|
| 600 YTL den az | 35 | 33,6 |
| 600-699 YTL | 15 | 14,4 |
| 700-799 YTL | 17 | 16,32 |
| 800-899 YTL | 8 | 7,68 |
| 900-999 YTL | 9 | 8,64 |
| 1000 YTL ve yukarısı | 20 | 19,2 |
| Toplam | 104 | 100 |

Gelir durumunda en büyük payın % 33.6 ile aylık geliri 600 YTL den az olan kesime ait olduğu görülmektedir. % 19.2 oranıyla geliri 1000 YTL ve yukarısı olan kesim ikinci sırada yer almaktadır. Geliri 600 YTL den az olan kısmı dışarıda bıraktığımızda yaklaşık % 70'lık bir oran, örneklem grubumuzun maddî durumlarının toplumun standartları seviyesinde olduğunu göstermektedir. Ama % 33'lük bir oranın 600 YTL'den daha düşük bir gelire sahip olması da mânidardır. Bu da yaklaşık her yüz kişiden 30'nun belirtilen bu miktardan daha az gelire sahip olduğu anlamına gelmektedir. 1000 YTL yukarısında gelir elde edenler % 19'luk bir kısmı oluşturduğundan temelde örneklem grubumuzun toplum standartlarını aşan bir yaşam ve gelir düzeyinin dışında olduğu sonucuna da rahatlıkla ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla İlâhiyat Fakültesi öğrencileri, düşünce biçimlerini ve hayata karşı duruşlarını belirlemede rol oynayacak maddî imkanların ve yüksek yaşam standartlarının çok uzağındadırlar.

Baba meslek değişkeni ile ekonomik durum arasında bir karşılaştırma yaptığımızda geliri 600 YTL'den az olanların % 37'si çiftçi; % 22'si ise "diğer" meslek kategorisindedir. % 14'ü esnaf-zanaatkar, % 17'si işçidir.

600-699 YTL arası geliri olanların % 33'ü memur ve % 33'ü de "diğer" seçeneğini işaretleyenlere aittir. % 20'si esnaf-zanaatkar iken % 6'sı işçi, % 6'sı da çiftçidir.

700-799 YTL arası gelire sahip olanların % 41'i memur; % 23'ü esnaf-zanaatkar; % 17'si işçi ve yine % 17'si de "diğer" seçeneğini işaretleyenlere aittir.

800-899 YTL arası gelire sahip olanların % 50'si memur, % 50'si de "diğer" seçeneğini işaretleyenlere aittir. Diğer meslek grublarından bu miktar gelire sahip olanlar bulunmamaktadır.

900-999 YTL arası gelire sahip olanların % 66'sı memur; % 11'şerlik oranlarla esnaf-zanaatkar; çiftçi ve "diğer" seçeneğini işaretleyenlere aittir.

1000 YTL ve yukarisında bir gelire sahip olanların % 50'si memur; % 25'i esnaf-zanaatkar ve % 25'i de işçidir.

Bu sonuçlardan da görölmektedir ki örneklem grubumuzda en fazla gelire memur olanlar sahip iken en düşük gelir çiftçileridir.

Baba meslek grubuyla ailenin oturduğu yer değişkeni arasındaki ilişkiye baktığımızda elde ettiğimiz sonuçlar şu şekildedir: Esnaf-zanaatkar olanların % 22'si köyde; % 33'ü ilçede; % 27'si şehirde ve % 16'sı da büyük şehirde oturmaktadır. Memur olanların % 5'i köyde; % 26'sı ilçede; % 35'i şehirde ve % 32'si de büyük şehirde oturmaktadır. İşçi olanların % 6'sı köyde ve % 6'sı da büyük şehirde; % 40'ı ilçede ve % 46'sı şehirde oturmaktadır. Çiftçi olanların % 80'i köyde; % 13'ü ilçede ve % 6'sı da şehirde oturmaktadır. Dolayısıyla şehirde ve büyükşehirde oturanların büyük bir çoğunluğunu memur ile işçiler oluşturmaktadır. Chi kare değerleri açısından ikamet edilen yer ile baba mesleği arasında yüksek oranda anlamlı bir ilişkiye rastlanmıştır. ($X^2=45,413$, $sd= 15$, $p< 0,001$)

Tablo 3.11: Örneklem Grubunun Bölümlerini Okuma İsteklerine Göre Dağılımı

| Fakülteyi Okuma İsteği | N | % |
|------------------------|-----|-------|
| İsteyerek | 56 | 53,76 |
| İstemeyerek | 38 | 36,48 |
| Tesadüfen | 1 | 0,96 |
| Ailenin isteğiyle | 5 | 4,8 |
| Diğer | 4 | 3,84 |
| Toplam | 104 | 100 |

Anket çalışmamıza katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 53.76'lık gibi yüksek bir oranı İlahiyat Fakültesi'ne isteyerek geldiklerini ifade ederken % 36.48'i istemeden geldiklerini söylemişlerdir. Fakülteyi okuma isteği değişkeni ile soruların bir kısmı arasında anlamlı bir ilişki görülürken bir kısmı arasında böyle bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Örneklem grubunun % 46.8'i İlahiyat Fakültesi'ni "dini hakkıyla öğrenmek" amacıyla seçtiklerini belirtmişlerdir. Fakülteye isteyerek geldiğini belirten öğrencilerin % 80'i bu doğrultuda cevap verirken yalnızca % 3'ü diploma elde etmek amacıyla okuduklarını belirtmişlerdir. Örneklem grubumuzun % 36 oranında fakülteye istemeden geldiklerini ifade etmiş olanlar ile değişik sebeplerle burada bulduklarını belirten öğrencilerin tamamı (% 53.2) İlahiyat Fakültesi'ni "diploma sahibi olmak, iş bulmak, öğretmen olmak" gibi sebeplerle okuduklarını söylemişlerdir.

Örneklem grubunun fakülteyi okuma istekleri ile buldukları sınıf değişkeni arasındaki ilişkiye baktığımızda 1.sınıf öğrencilerinin % 61.5'i isteyerek geldiğini, % 38'i ise istemeyerek, tesadüfen ve ailesinin isteği ile geldiğini belirtmiştir. Son sınıf öğrencilerinin % 50'si isteyerek okuduklarını; % 50'si de değişik sebeplerle geldiklerini belirtmişlerdir. 2.sınıfta okumakta olanların % 63'ü isteyerek; % 37'si istemeyerek geldiklerini; 3.sınıf öğrencilerinin % 56'sı isteyerek, % 44'ü de istemeyerek İlahiyat Fakültesinde bulunduğunu dile getirmişleridir.

Hali hazırda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tümünün İmam-Hatip Lisesi mezunu olmaları, bu öğrencilerin dinî algılayış biçimlerinin lise eğitimi sırasında şekillendiğini göstermektedir. Üniversite eğitimi almayı belli bir ideal çerçevesinde talep eden öğrencilerin bu ideallerini İmam-Hatip Liselerinde kazandıkları kanaatindeyiz. Özellikle kendileriyle görüştüğümüz öğrenciler, İlahiyat Fakültesini tercih etmelerindeki temel

sebebin daha yoğun bir dinî eğitim almak amacı olduğunu ancak, fakülteye geldikten sonra beklentilerine birebir uyan bir eğitim tarzıyla karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. İlahiyat eğitiminin daha çok tefsir ve hadis gibi alanlarda yoğunlaşarak öğrencilerin dinî yaşamlarına da katkıda bulunması gerektiği görüşünde olan öğrenciler, kafalarının karışmasına ve her şeyden şüphe eder hale gelmelerine yol açan bir eğitim tarzından hoşnut olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu da böyle düşünen öğrencilerin kendilerini tereddüte düşürmeyen daha emin bir eğitim şeklini arzuladıklarını göstermektedir.

Tablo 3.12: Örneklem Grubunun Kitap Okuma Sıklığına Göre Dağılımı

| Kitap Okuma Sıklığı | N | % |
|---------------------|-----|-------|
| Hiç kitap okumam | 0 | 0 |
| Haftada bir kitap | 19 | 18,24 |
| 15 günde bir kitap | 35 | 33,6 |
| Ayda bir kitap | 32 | 30,72 |
| Diğer | 18 | 17,28 |
| Toplam | 104 | 100 |

Örneklem grubumuzda hiç kitap okumadığını söyleyen olmamıştır. Kitap okuma sıklığında 15 günde bir kitap okuyanların % 33.6 ile ilk sırada olduğu görülmektedir. Öğrencilerin % 18.24'ü haftada bir kitap okuduğunu belirtirken, ayda bir kitap okuduğunu dile getirenlerin oranı % 30.72'dir. Bu sonuçlardan hareketle denebilir ki, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kitap okuma oranları yüksektir. Hatta ders yoğunluğu, hazırlanılması gereken sınavlar ve Türk halkında kitap okuma seviyesinde ciddi bir düşüşe sebep olduğu gözlenen televizyon ve internet gibi iletişim araçlarının yaygınlığı dikkate alındığında 15 günde bir kitap okuma alışkanlığının toplum standartlarının üzerinde olduğu ortadadır.

Tablo 3.13: Örneklem Grubunun Okudukları Kitap Türlerine Göre Dağılımı

| Kıtap türleri | N | % |
|---------------|-----|-------|
| Edebî | 5 | 4,8 |
| Dinî-Fikrî | 27 | 25,92 |
| Bilimsel | 1 | 0,96 |
| Hepsi | 64 | 61,44 |
| Diğer | 7 | 6,72 |
| Toplam | 104 | 100 |

Okunan kitap türlerinde yalnızca edebî kitap okuduklarını söyleyenler % 4.8'lik bir kısmı; bilimsel kitap okuduklarını söyleyenler % 0.96'lık bir kısmı; okudukları kitap türlerini dinî-fikrî eserlerden seçtiklerini belirtenler ise % 25.92'lik kısmı oluşturmaktadır. Her üç kategoriden kitap okuduklarını ifade edenler ise % 61.44 ile en büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Bu sonuçlar, öğrencilerin tek yönlü bir okuma faaliyetinin içinde olmayıp okudukları kitapları daha geniş bir yelpazede belirlediklerini göstermektedir.

Okunan kitap türünün yanı sıra öğrencilerin zihinsel dünyalarının şekillenmesinde katkılarını ölçmek amacıyla sorduğumuz okunan yazar ve düşünürlerle ilgili bulgular ise şu şekildedir:

Seyyid Kutup'u okuduklarını belirtenler örneklem grubumuzun % 26'sını; Mevdûdî'yi okuduklarını belirtenler % 7'sini; Fazlur Rahman'ı okuduklarını belirtenler % 25'ni; Muhammed Abduh'u okuduklarını belirtenler % 3'nü ve Hasan El Benna'yı okuduklarını belirtenler ise örneklem grubumuzun % 12.5'ni oluşturmaktadır. % 26'lık bir kesim hem Seyyid Kutup ve Mevdûdî'yi, hem de Fazlur Rahman'ı okuduğunu ifade etmiştir. İslâm modernizminin temsilcisi durumunda olan Fazlur Rahman'ın % 52 oranında ilahiyat fakültesi öğrencileri tarafından okunduğu göze çarpmaktadır. Siyasal İslâm'ın ya da bazılarınca köktencilikğin en önemli iki temsilcisi olarak görülen Seyyid Kutup'la Mevdûdî % 59 oranında okunmaktadır. Hasan El Benna'yı bu orana dahil ettiğimizde yaklaşık % 71.5 oranında bir öğrenci kitlesinin zihnî yapılarının katı bir İslâm yorumunu savunan düşünürlerin tesirlerini taşıdığı ifade edilebilir.

Anket sorularıyla en fazla anlamlı ilişkiye rastladığımız cinsiyet değişkeni ile okunan yazarlara baktığımızda kız öğrencilerin % 33'ü , erkek öğrencilerin de % 18'i Fazlur Rahman'ı okumuşlardır. Kız öğrenciler % 19 oranında Seyyid Kutup; % 2 oranında

Mevdûdî; % 3'ü Abduh'u ve % 8 oranında da Hasan El Benna'yı okuduklarını belirtmişlerdir.

Hem Seyyid Kutup ve Mevdûdî'yi, hem de Fazlur Rahman'ı okuduğunu belirten kız öğrencilerin oranı ise % 32'dir. Buradan hareketle kız öğrencilerin yaklaşık % 68 oranında Muhammed Abduh ve Fazlur Rahman'ı okudukları sonucuna ulaşılabilir.

Erkek öğrencilerin % 31.25'i Seyyid Kutup'u; % 10'u Mevdûdî'yi; % 16'sı Hasan El Benna'yı ve % 4'ü de Abduh'u okuduklarını ifade etmişlerdir. Seyyid Kutup, Mevdûdî ve Fazlur Rahman'ın her üçünü de okuduklarını belirten erkek öğrencilerin oranı % 19'dur. Toplam bir rakam verdiğimizde Fazlur Rahman ve Muhammed Abduh'u okuyan erkek öğrencilerin oranı % 41'dir.

Bu rakamlar, yenilikçi olarak ifade edebileceğimiz düşünürlerin eserlerinin kız öğrenciler tarafından erkek öğrencilere nazaran daha fazla okunduğunu göstermektedir. Kız öğrencilerin anket kapsamında yer alan sorulara verdikleri cevapların, eserlerini okumuş oldukları bu düşünürlerin etkisiyle oluştuğu kanaatindeyiz. Aynı netice erkek öğrenciler için de geçerlidir. Zira verilerden anlaşıldığı üzere, erkek öğrenciler ise kız öğrencilere nazaran bu modern yanlısı düşünürleri daha az okumakta, onların zihin dünyaları da Seyyid Kutup, Mevdûdî ve Hasan El Benna gibi düşünürlerin eserleriyle beslenmektedir.

3.2.1. Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasıyla İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3.14: Cinsiyet Değişkenine Göre Kur'an'ın Her Hükmünün Evrenselliğini Kabul Düzeyi

| Kur'an'ın her hükmü evrenseldir | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|---------------------------------|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 72 | 32 | 40 |
| | % | 69 | 57 | 84 |
| Kısmen katılıyorum | N | 25 | 19 | 6 |
| | % | 24 | 34 | 13 |
| Fikrim yok | N | 2 | 0 | 2 |
| | % | 1.9 | 0 | 3 |
| Katılmıyorum | N | 5 | 5 | 0 |
| | % | 4.8 | 9 | 0 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=12.961$, $sd=3$, $p< 0.01$

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik olarak sorduğumuz "Kur'an'ın her hükmü evrenseldir" ifadesini yaş, cinsiyet ve okunan sınıf değişkenleriyle değerlendirdiğimizde elde ettiğimiz sonuçlar tablo 14'teki gibidir. Buna göre, tüm yaş grubunda bulunanların ortalama % 70'i Kur'an'ın her hükmünün evrensel olduğunu kabul etmektedirler. Bu kanaatte olmayanların oranı ise % 7.5'tur ve 21-23 yaş grubunda bulunmaktadır. Aynı ifadeye cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında kızların % 57'si, erkeklerin ise % 84 katılıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Kızlardan kısmen katılıyorum diyenlerin oranı % 34, erkeklerin ise % 13'tür. Bu fikre katılmıyorum şeklinde cevap veren kız öğrencilerin oranı % 9 iken erkeklerden katılmıyorum diyen olmamıştır. 1., 2., 3. ve 4. sınıflardan bu soruya katılıyorum şeklinde cevap verenlerin oranı sırasıyla % 70, % 54, % 75 ve % 71'tir.

2, 3 ve 4. sınıflardan yine sırasıyla % 9, % 6 ve % 5 oranında katılmıyorum diye yanıt verenler olmuştur Bu oranlardan anlaşıldığı gibi Kur'an'ın evrenselliği konusunda büyük oranda bir kabul sözkonusudur ve bu kabul yaş ve bulunulan sınıf değişkeninde birbirine yakın değerlerde ifadesini bulmaktadır. Kanaatimizce bundan dolayı yaş ve bulunulan sınıf değişkeni ile Kur'an'ın her hükmünün evrensel oluşu arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ancak cinsiyet değişkeninde yüksek değerde anlamlı bir ilişki ($X^2=12,961$, $sd=3$, $p<0,01$) karşımıza çıkmakta ve kızların erkeklere nazaran bu kabulde daha esnek bir tavır sergiledikleri, en azından Kur'an'ın her hükmünün evrensel olmadığını ifade eden % 9'luk bir kız öğrenci kesiminin bulunduğu görülmektedir.

Kur'an'ın her hükmünün evrensel oluşuna yönelik tezahür eden bu yüksek kabul kanaatimizce doğaldır. Çünkü çalışmamızın ileriki sayfalarında karşımıza çıkan sonuçlardan hareketle diyebiliriz ki, genellenmiş ifadelerde örneklem grubumuzun kesin tavırları oluşmuş, aynı hükmü farklı tarzda sorduğumuzda katılımcılar bu kesin tavırdan daha esnek bir tavra dönebilmişlerdir.

Bununla birlikte bir kısım İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin düşük oranlarda da olsa Kur'an'ın her hükmünün evrensel olmadığına yönelik ifadeleri, Kur'an hükümlerinden bazılarının çağın ihtiyaçları paralelinde yeniden yorumlanabileceğini kabul anlamına gelmektedir. Kendileriyle görüştüğümüz öğrencilerin hiç biri – ister Kur'an hükümlerinin hepsini evrensel görsün, ister görmesin- Kur'an'da yer alan hükümlerin değiştirilebileceğini

kabul etmemektedir. Bu soruya kısmen katılıyorum yada katılmıyorum diyen öğrenciler sorudaki evrensel kelimesini ayetlerin yorumsuz ve motamot uygulanması olarak algılayıp bu ifadeleriyle ayetlerin birebir uygulanamayacağını, bunların arkasındaki evrensel prensiplerin tespit edilmesiyle günümüz şartlarına uyarlanabileceğini kastettiklerini belirtmişlerdir.

Tablo 3.15: İkamet Yerine Göre Kur'an'ın Her Hükümünün Evrenselliğini Kabul Düzeyi

| Kur'an'ın her hükmü evrenseldir | | Genel toplam | Köy | İlçe | Şehir | Büyük Şehir |
|---------------------------------|---|--------------|-----|------|-------|-------------|
| Katılıyorum | N | 72 | 20 | 17 | 24 | 12 |
| | % | 70,5 | 83 | 61 | 80 | 53 |
| Kısmen katılıyorum | N | 25 | 3 | 8 | 4 | 10 |
| | % | 24 | 13 | 29 | 13 | 47 |
| Fikrim yok | N | 1 | 0 | 0 | 1 | 0 |
| | % | 1 | 0 | 0 | 3,5 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 5 | 1 | 3 | 1 | 0 |
| | % | 4,5 | 4 | 10 | 3,5 | 0 |
| Toplam | | 104 | 24 | 28 | 30 | 22 |

Chi kare değerleri $X^2= 15.696$, $sd=9$, $p<0,05$

Aynı soruya ailesi köyde ve şehirde oturanlar % 83 ve % 80 gibi birbirine yakın oranlarda katılıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Yani Kur'an'ın her hükmünün mü yoksa bazı hükümlerinin mi evrensel olduğu, bir kısım hükümlerin dönemsel karakter arzedebileceği konusunda köyde oturanlar ile şehirde oturanlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Büyük şehirde oturduklarını belirtenlerin % 47'lik bir kısmı kısmen katılıyorum diye cevap verirken tüm kategorilerde katılmıyorum diye cevap verenlerin oranı çok düşük kalmıştır.(% 5) Chi kare değerleri soru ile ikamet edilen yer arasında anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Köy ile şehirde oturma açısından bu soruya verilen cevapların birbirine yakın olması, kanaatimizce köyden kente göçün olmasıyla birlikte şehir yaşamının başlaması, ama "şehirleşmenin" gerçekleştirilememesinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar şehre göç ederken beraberlerinde köylerini de getirmekte ve şehirde köy hayatına devam

etmektedirler.²³⁴ Bu da bizim ölçmeyi amaçladığımız şehir yaşamının zihniyet üzerindeki etkisinin belirlenmesini engellemektedir.

Tablo 3.16: Kitap Okuma Sıklığına Göre Kur'an'ın Her Hükümünün Evrenselliğini Kabul Düzeyi

| Kur'an'ın her hükmü evrenseldir | | Genel toplam | Hiç | Haftada bir | 15 günde bir | Ayda bir | Diğer |
|---------------------------------|---|--------------|-----|-------------|--------------|----------|-------|
| Katılıyorum | N | 72 | 0 | 13 | 22 | 28 | 9 |
| | % | 70,5 | 0 | 72 | 63 | 87 | 50 |
| Kısmen katılıyorum | N | 25 | 0 | 2 | 10 | 4 | 9 |
| | % | 24,5 | 0 | 11 | 28 | 13 | 50 |
| Fikrim yok | N | 1 | 0 | 0 | 1 | 0 | 0 |
| | % | 1 | 0 | 0 | 3 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 5 | 0 | 3 | 2 | 0 | 0 |
| | % | 4 | 0 | 17 | 6 | 0 | 0 |
| Toplam | | 103 | 0 | 18 | 35 | 32 | 18 |

Chi kare değerleri $X^2=20.587$, $sd=9$, $p<0.05$

Kitap okuma sıklığına göre bu soruya verilen cevaplarda da benzer sonuçlarla karşılaşmaktayız. Katılıyorum şeklinde beyanda bulunanların büyük çoğunluğu (% 87) ayda bir kitap okuyanlardan oluşmakta, onu % 72'lik oranla haftada bir kitap okuduklarını belirtenler takip etmektedirler. On beş günde bir kitap okuyanların % 28'i kısmen katılıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Chi kare değerleri soru ile kitap okuma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Sonuçların "katılıyorum" cevabı etrafında yoğunlaşıyor olmasını biz, bu sorunun Kur'an'ın evrensel olduğu şeklindeki İslam inancını birebir yansıtıyor oluşuna ve "Kur'an'ın bazı hükümlerinin değişen şartlar çerçevesinde yeniden yoruma tabi tutulup tutulamayacağı" şeklindeki nüansın anketin uygulandığı kişilerce algılanamayabileceğine bağlamaktayız. Bununla birlikte "kısmen katılıyorum" beyanında bulunanların, sorunun değerlendirilmesi açısından önem taşıdığı kanaatindeyiz. Zira bunlar Kur'an'ın her

²³⁴ Usta, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, s. 86

hükümünün evrensel oluşunu tamamen kabul etmemekte kısmen katıldıklarını belirterek Kur'an'ın bazı hükümlerinin dönemsel bir karakter arzedeceğine dair ipuçları vermektedir.

"Kur'an'ın her hükmü evrenseldir." sorusunu desteklemek niyetiyle sorduğumuz "Kur'an'ın itikadî saha dışındaki tüm hükümleri dönemsel karakter arzeder" şeklindeki ifadeyle bu soru arasında ($X^2=38.132$, $sd=9$, $p<0.001$) gibi çok yüksek bir ilişki bulunmuştur. Buna göre Kur'an'ın her hükmünün evrensel olduğunu söyleyenlerin % 8'i Kur'an'ın bazı hükümlerinin dönemsel karakter arzettiği görüşünü paylaşmaktadır. % 31'lik bir kısmı ise kısmen bu görüşte olduklarını ifade etmiştir. Yaklaşık % 53'lük bir kısım önceki sorudaki tavırlarını tutarlılıkla devam ettirerek Kur'an'ın bazı hükümlerinin dönemsel bir karakter taşıdığı düşüncesine katılmadıklarını belirtmiştir. Kur'an'ın her hükmünün evrensel olduğu şeklindeki soruyu katılmıyorum şeklinde cevaplayan 5 öğrencinin hepsi yine tutarlı bir şekilde bu soruya katılmıyorum tarzında yanıt vermiştir.

Öğrencilerin büyük bir kısmının her iki soruyu cevaplarken gerçek düşüncelerini ortaya koydukları, yalnızca % 8 gibi küçük bir oranın iki soruyu çelişkili olarak yanıtladıkları görülmektedir.

Bu sonuçlardan hareketle denebilir ki, ankete katılan öğrencilerin yaklaşık % 42'si Kur'an'ın inançla ilgili hükümlerinin evrensel; ihtiva ettiği diğer hükümlerin ise o dönemin şartları ve yapısıyla ilgili olduğu şeklindeki bir düşüncüyü reddetmektedir. Katılımcıların % 35'i ise böyle bir düşüncüyü kısmen kabul ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu da şunu göstermektedir ki, öğrencilerin büyük bir çoğunluğu, Kur'an'ın bazı hükümlerinin bugüne aynen aktarılmasının mümkün olmadığı şeklindeki bir kabulün onun evrenselliğine hanel getireceği düşüncesindedir. Ancak yine bu öğrenciler, Kur'an'ın yorumlanması gerektiği düşüncesini de dile getirmişlerdir. Kur'an'ın her hükmünün evrensel olduğu görüşünde olan öğrencilerin % 61'i yaşamış olduğumuz çağa uygun olarak Kur'an'ın yorumlanmasını gerekli görmektedir. Bu tavır, öğrencilerin evrensel kavramına yüklemiş oldukları anlamla ilgilidir. Çünkü, Kur'an'ın her hükmünün evrensel olduğu kanaatini taşıyan öğrencilerin % 71'i Kur'an hükümlerinin motamot uygulanamayacağı ancak her hükmün de mutlaka evrensel niteliği haiz olduğu düşüncesindedir.

"Kur'an'ın itikadî saha dışındaki tüm hükümleri dönemsel karakter arzeder" sorusu ile bağımsız değişkenler arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Kızların % 21'i , erkeklerin % 8'i katılmıyorum; kızların % 38'i, erkeklerin de % 54'ü katılmıyorum; son

sınıfta okumakta olan öğrencilerden % 40'ı kısmen katılıyorum, % 40'ı da katılmıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Bu soruya katılmıyorum şeklinde cevap veren kız öğrencilerin katılıyorum diye yanıtlayan kız öğrencilerden daha fazla olmasını ve soruya katılımın % 16 gibi düşük bir oranda kalmasını, sorunun ihtiva ettiği mananın -diğer sorulara verilmiş cevaplar da göz önünde bulundurulursa- öğrenciler tarafından riskli bir tarzda ifade edilmiş olarak algılandığına bağlamak imkan dahilinde olmaktadır.

Tablo 3.17: Cinsiyet Değişkenine Göre Kur'an'daki Cennet Tasvirlerinin Yorumlanma Düzeyi

| Kur'an'daki cennet tasvirleri Arapların beğenilerini baz alan tasvirlerdir | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|--|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 28 | 24 | 4 |
| | % | 26.9 | 48 | 8.5 |
| Kısmen katılıyorum | N | 35 | 11 | 24 |
| | % | 33 | 17 | 50 |
| Fikrim yok | N | 9 | 5 | 4 |
| | % | 8.6 | 8 | 8.5 |
| Katılmıyorum | N | 33 | 16 | 17 |
| | % | 31.7 | 27 | 33 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=18.721$, $sd=3$, $p< 0.001$

Yine aynı doğrultuda sorduğumuz "Kur'an'da yer alan cennet tasvirleri Arapların beğenilerini baz alan tasvirlerdir" şeklindeki ifadeye katılıyorum şeklinde cevap verenlerin büyük çoğunluğunu % 48 ile kızların oluşturduğu; erkeklerin ise sadece % 8.5'unun bu kanaati paylaştığı anlaşılmaktadır. Erkeklerin % 48'i, kızların ise % 27'si bu fikri paylaşmadıklarını belirtmişlerdir. Kur'an'ın gönderildiği toplumun yaşam biçimlerini dikkate alarak söylemlerini dile getirmesi konusunda sorulmuş birbiriyle müradif sorularda karşımıza çıkan sonuç şu olmuştur: Kur'an'ın evrensel olan yönüyle onun inmiş olduğu toplumun dili, yaşam tarzı, beğenileri etrafında söylemlerini oluşturmasını bir tenakuz olarak algılamayıp bunun mesajın işlevselliği açısından son derece doğal olduğu şeklindeki anlayış cinsiyet değişkeninde kendini belli etmektedir. Yaş, okunan sınıf, anne-babanın

eğitim durumu ve meslek değişkenleriyle bu doğrultuda sorulmuş sorular arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

Kur'an'da yer alan cennet tasvirlerinin, Arapların beğenilerini temel aldığı şeklindeki görüş, bizim geleneksel İslâm anlayışında pek yer edinememiştir. Kur'an'a yüklenen anlam itibariyle orada anlatılan her şeyin evrensel olduğu kabulü, yani Allah'ın meramını anlatırken karşısındaki muhatapların duygu, düşünce ve yaşam evrenini dikkate aldığı yada alacağı şeklindeki bir anlayışın, hem Allah'a hem de Kur'an'a atfadilmiş bir eksiklik olarak görülmesi yaygın bir kanaat halinde zihinlere yerleşmiştir. Dolayısıyla İlähiyat Fakültesi öğrencilerinin de bu geleneksel anlayışın gölgesinde din anlayışlarını oluşturmuş olmaları anket kapsamında sorulan bu ve bu paraleldeki sorulara verilen cevapların yorumlanmasında aydınlatıcı olmaktadır. Buradan hareketle öğrencilerin % 31'lik bir kısmının cennet tasvirlerinin Arapların beğenilerine hitap ediyor oluşu düşüncesine katılmamaları doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu sonuçtan daha önemli bir başka sonuç ise kız öğrencilerin % 48'nin bu düşüncüyü paylaştıklarını belirtmiş olmalarıdır. Bu oran İlähiyat Fakültesi öğrencilerine dair yukarda ifade etmiş olduğumuz özellikler dikkate alındığında oldukça yüksek ve de anlamlıdır. Zira buradan anlaşılmalıdır ki, % 48 oranında bir kız öğrenci kitlesi, geleneksel din anlayışından farklı bir görüşü kabullenmekte, cennet tasvirlerinde anlatılan özelliklerin Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları açısından Arapların nezdinde önem taşıyan unsurlarla uygunluk arzetmesini son derece doğal görüp bunun anlamın ilk muhataplarca anlaşılmasını sağlamak amacıyla matuf olarak algılamaktadırlar. Kendi beyanları da bu yorumumuzu destekler mahiyettedir ve bu öğrenciler Allah'ın cenneti ve ahiret hayatını anlatırken kullanmış olduğu ifadelerin o dönemin insanların hayatından seçilmiş olmasını Kur'an'ın evrenselliğine bir hanel getirmeyeceğini ifade etmişlerdir.

% 33'lük bir öğrenci kitlesi bu soruya kısmen katıldıklarını belirtmişlerdir; bu öğrenciler cennet tasvirlerindeki ifadelerin Arapların beğenilerine uygunluk arzettiğini kabul etmekle birlikte ahirette karşılaşacağımız durumun bu anlatılanlarla aynı olacağını da dile getirmişlerdir. Bu öğrencilerde göze çarpan en önemli şey, cennet tasvirlerinin sırf bir anlatımdan ibaret olmadığı ve gerçek olanla birebir örtüştüğüdür. Dolayısıyla kısmen katıldıklarını belirten öğrenciler Kur'an'da anlatılanların hangi topluma ve hangi döneme ait unsurlarla anlatılırsa anlatılsın evrensel olduğu ve bizim ahirette bu anlatılanların

aynısıyla karşılaşacağımızdır. Geleneksel anlayışın öğrenciler üzerindeki yansımalarının bir göstergesi burada da ortaya çıkmaktadır.

"Ahireti anlatmak için seçilmiş terazi, mizan, hesap gibi Kur'an'î kavramlar Araplar'ın ticaret hayatından alınmıştır" sorusuna kızların % 25'i; erkeklerin ise yalnızca % 4'ü katılıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Bu oranlar cinsiyet değişkeni ile soruya verilen cevaplar arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu ($X^2=10,748$, $sd=3$, $p<0,05$); yaş, okunan sınıf, anne-baba öğrenim durumu ve anne-baba meslek değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını göstermektedir. Kitap okuma sıklığı ile bu soruya verilen cevaplar arasında ($X^2=17,354$, $sd=9$, $p<0,05$) oranında anlamlı bir ilişki bulunurken okunan kitap türleriyle anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

Aynı şekilde yenilikçi ya da yenilikçi olmayan düşünürlerin eserlerini okuma oranlarıyla bu iki soruya verilen cevaplar arasında da Chi kare değerleri açısından anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Bu durum bizim için oldukça ilginçtir, zira bir çok soruda Fazlur Rahman veya Muhammed Abduh gibi düşünürlerin eserlerinin okunması, soruların cevaplanmasında etkili olmuştu. Ancak burada böyle bir etki gözlenmemiş ve en belirgin ilişki cinsiyet değişkeninde kendini göstermiştir. Kız öğrencilerin soruları cevaplandırırken hangi saikle hareket ettikleri, daha esnek ve geleneksel din anlayışından biraz daha uzak cevap vermeleri nokta-i nazarından önem arz etmektedir. Kız öğrencilerle yapılan görüşmelerde edindiğimiz kanaat odur ki, yalnızca fikir planında değil günlük yaşamda da modern yaşamı benimseme ve ona ayak uydurmada kız öğrenciler hem daha istekli hem de daha başarılıdırlar. Açık uçlu sorulara verilen cevaplarda da karşımıza çıktığı gibi kız öğrenciler, İslâm dininin yaşanılır olmasının önünde en önemli engel olarak geçmiş bugüne aynen taşıma çabasını görmektedirler. Onlara göre geçmiş ile bugün arasında tam bir ayırımı gidilmeli ve değişim gerçeği kabullenilmelidir. Dolayısıyla bu gerçek kabul edilir ve Kur'an'ın bu yeni duruma uygun yorumu yapılırsa dinin cihanşümullüğü tezahür ettirilebilir. Kız öğrencilere dair bu fikrî mülâhazalar, bu sorulara verilen cevapları açıklar niteliktedir.

Tablo 3.18: Bulunulan Sınıf Değişkenine Göre Kur'an'ın Yorumlanması Gerekliliğini Kabul Düzeyi

| Kur'an'ın yeniden yorumlanması bir zorunluluktur. | | Genel toplam | 1.sınıf | 2.sınıf | 3.sınıf | 4.sınıf |
|---|---|--------------|---------|---------|---------|---------|
| Katılıyorum | N | 40 | 3 | 7 | 10 | 25 |
| | % | 39 | 24 | 64 | 63 | 39 |
| Kısmen katılıyorum | N | 49 | 4 | 4 | 5 | 33 |
| | % | 49 | 30 | 36 | 31 | 53 |
| Fikrim yok | N | 3 | 2 | 0 | 0 | 1 |
| | % | 3 | 16 | 0 | 0 | 1 |
| Katılmıyorum | N | 10 | 4 | 0 | 1 | 5 |
| | % | 9 | 30 | 0 | 6 | 8 |
| Toplam | | 104 | 13 | 11 | 16 | 64 |

Chikare değerleri $X^2=21.704$, $sd=9$, $p<0.05$

Örneklem grubumuzun buldukları sınıf itibariyle Kur'an'ın çağın gereklerine göre yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesini büyük oranda paylaştıkları anlaşılmaktadır. Sırasıyla % 24, % 64, % 63 ve % 39'luk oranlarla 1, 2, 3 ve 4. sınıf öğrencileri Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını bir zorunluluk olarak görmektedirler. Ancak son sınıf öğrencilerinin % 53'lük kısmı kısmen katılıyorum derken 1. sınıf öğrencilerinin % 30'u Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğini düşünmemektedirler. Son sınıf öğrencilerinden bu görüşü paylaşanların oranı ise % 8'dir. Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını bir zorunluluk olarak görenlerin çoğunluğu 2 ve 3. sınıfta okumakta olan öğrenciler tarafından oluşturulmaktadır. Bizim beklentimiz, Kur'an'ın yorumlanmasını daha büyük bir oranda son sınıf öğrencilerinin zorunlu görecekları yönündeydi, ancak elde edilen veriler bu yoğunluğun 2. ve 3. sınıflarda olduğunu göstermektedir.

Ortaya çıkan sonucun, eserleri okunan düşünürler değişkeni ile ilgisine baktığımızda, ankete katılan 1. sınıf öğrencilerinin % 92'si Fazlur Rahman'ı okuduğunu belirtmiş; 2, 3 ve 4. sınıf öğrencilerinin Fazlur Rahman'ı okuma oranları sırasıyla % 36, % 25 ve % 48'te kalmıştır. Fazlur Rahman'ın okunma oranı son sınıflarda 2 ve 3. sınıflara nazaran daha fazla olsa da Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi düşünürler % 62.5 oranında yine yoğun olarak son sınıf öğrencileri tarafından okunmaktadır. Aynı düşünürlerin okunma

oranlarının diğer sınıflardaki öğrencilerde düşük kalması, kanaatimizce 2 ve 3.sınıf öğrencilerinin Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını bir zorunluluk olarak kabul etme oranlarının son sınıf öğrencilerinden yüksek olmasının nedenini bize açıklamaktadır. Dolayısıyla son sınıf öğrencilerinin Kur'an'ın çağın ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanması gerekliliğine katılma oranının diğer sınıflardaki öğrencilere nazaran biraz düşük oluşu zihinsel dünyalarını biçimlendiren düşünürlere bağlanabilir.

Chi kare değerleri soru ile bulunulan sınıf değişkeni arasında anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. ($X^2= 21,704$, $sd=9$, $p<0,05$)

Bununla birlikte genel toplama baktığımızda örneklem grubumuzun % 39'u Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını gerekli görürken % 49'u kısmen bu düşüncede olduklarını belirtmektedirler. Yalnızca % 9 oranında bir öğrenci kesimi Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını gerekli görmemektedir. Bu oranlar, İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin çok büyük bir bölümünün çağın getirdiği değişiklikler çerçevesinde Kur'an'ın geçmiş dönemlere ait yorumlardan sıyrılarak yeni yorumlarının yapılmasını bir zorunluluk olarak algıladığını göstermektedir. Kısmen katıldıklarını belirtenler, bu yorumlama işleminde Kur'an'ın özünden uzaklaşma ve çağın gerekliliği bahanesine aşırı derecede sarılarak yorumlamada ölçünün tutturulmaması endişesini taşıdıklarını dile getirmiştir.

Tablo 3.19: Fakülteyi Okuma İsteği Değişkenine Göre Kur'an'ın Yorumlanması Gerekliliğini Kabul Düzeyi

| Kur'an'ın yeniden yorumlanması bir zorunluluktur. | | Genel toplam | isteyerek | istemeyerek | tesadüfen | Ailenin isteğiyle | Diğer |
|---|---|--------------|-----------|-------------|-----------|-------------------|-------|
| Katılıyorum | N | 45 | 27 | 16 | 0 | 1 | 1 |
| | % | 43 | 48 | 42 | 0 | 20 | 25 |
| Kısmen katılıyorum | N | 46 | 23 | 17 | 0 | 4 | 2 |
| | % | 45 | 41 | 45 | 0 | 80 | 50 |
| Fikrim yok | N | 3 | 0 | 3 | 0 | 0 | 0 |
| | % | 3 | 0 | 7 | 0 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 10 | 6 | 2 | 1 | 0 | 1 |
| | % | 9 | 11 | 5 | 100 | 0 | 25 |
| Toplam | | 104 | 56 | 38 | 1 | 5 | 4 |

Chikare değerleri $X^2=19.734$, $sd=12$, $p<0.05$

Aynı soruya fakülteye isteyerek gelenlerin % 48'i; istemeyerek gelenlerin ise % 42'si katılıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Ailesinin isteği üzerine geldiklerini belirtenlerin % 20'si, diğer şıkkını işaretleyenlerin % 25'i Kur'an'ın çağın gereklerine göre yeniden yorumlanması gerektiği görüşünde olduklarını belirtmişlerdir. Kısmen katılıyorum şeklinde verilen cevaplar da büyük bir yekun tutmaktadır. Soruya kısmen katıldıklarını belirtenlere dair yukarıda yapmış olduğumuz açıklamalar burada da geçerlidir. Fakülteyi okuma isteği bu sorunun cevaplandırılmasında birbirine yakın değerlerde sonuçlar vermiştir. Fakülteye isteyerek ve istemeyerek gelen öğrenciler hemen hemen aynı oranlarda Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını gerekli görmektedir.

Bu soruyla " El kesme ve had cezalarıyla miras paylaşımı gibi hükümler evrenseldir ve yoruma açık değildir" sorusu arasındaki ilişkiye baktığımızda Kur'an'ın yorumlanmasını zorunlu görenlerin % 31'i el kesmenin, had cezalarının ve miras paylaşımı esaslarının yoruma açık olmadığını ve yorumlanamayacağını söylemektedirler. Burada öğrencilerin Kur'an'ın yorumlanması kapsamına had cezalarını, miras paylaşımını dahil etmemelerinin temelinde yorum kavramına yükledikleri anlam yatmaktadır. Bu öğrenciler kendileriyle yaptığımız görüşmelerde, Kur'an'ın yorumlanmasının önceki alimlerin yaptığı gibi içtihad tarzında olması gerektiğini ve had cezaları, miras paylaşımı gibi hususlara getirilecek yorumların bu hükümleri değiştirmek anlamına geleceğini ifade etmiştir. Bu şekilde düşünen öğrenciler yorumun sınırlarını dar tutmakta ve yoruma tabi tutulamayacak hükümlerin kapsamını genişletmektedir. Aynı öğrenciler, cennet tasvirlerinin ve terazi ve mizan gibi ifadelerin belli manaların Kur'an'ın ilk muhataplarınca anlaşılmasını sağlamak amacıyla o insanların dünyalarından seçilmiş ifadeler olduğu görüşüne de karşı çıkmakta ve bu unsurların Kur'an'da nasıl anlatılıyorsa aynen o şekilde kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

"Kur'an'ın her hükmü evrenseldir" sorusuna katılanların % 43'ü bu soruya da katıldıklarını belirtmişlerdir, yani Kur'an'ın her hükmünün evrensel olduğunu söyleyenlerin % 43'ü had cezalarının, miras paylaşımının da evrensel olduğunu ve yorumlanamayacağını ifade etmişlerdir. Burada sorulara verilen cevaplar açısından belli bir tutarlılık görülmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın yorumlanmasını zorunlu görenlerin % 43'ü de yine tutarlılığın bir göstergesi olarak el kesmenin, had cezalarının ve miras paylaşımı esaslarının da yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Ancak Kur'an'ın her hükmünün

evrensel olduğunu söyleyip el kesmenin, had cezalarının ve miras paylaşımının evrensel olmadığını belirtenler % 30 gibi yüksek bir oranda bulunmaktadır. Kur'an'ın her hükmüne evrensel deyip el kesme, had cezaları ve miras paylaşımı gibi Kur'an hükümlerini bu evrenselliğin dışında tutmak başlangıçta bir tenakuz olarak algılansa da sorunun devamındaki "bu hükümler asla yoruma açık değildir" ifadesi bize yol gösterici niteliktedir. Çünkü öğrencilerden bu şekilde cevap verenler Kur'an'ın her hükmünü evrensel kabul ederken youmlama faaliyetini evrenselliği zedeleyici bir unsur olarak görmemekte, dolayısıyla el kesme, miras paylaşımı ve had cezalarının yoruma tabi tutulabileceğini rahatlıkla ifade edebilmektedir. Bir başka deyişle, bu öğrenciler nezdinde Kur'an'ın her hükmü evrenseldir kanaatini taşımak bu hükümlerin yorumlanamayacağı anlamına gelmediği gibi el kesme gibi hükümlerin yorumlanabileceği kabulü de bunların evrensel olmadığı anlamına gelmemektedir.

Tablo 3.20: Cinsiyet Değişkenine Göre Kur'an'ın Yorumlanması Gerekliliğini Kabul Düzeyi

| Kur'an'ın çağa uygun yorumu diye bir şey yoktur. | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|--|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 10 | 2 | 8 |
| | % | 9 | 4 | 16 |
| Kısmen katılıyorum | N | 18 | 8 | 10 |
| | % | 17 | 14 | 21 |
| Fikrim yok | N | 3 | 3 | 0 |
| | % | 7 | 6 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 73 | 43 | 30 |
| | % | 71 | 76 | 63 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=8.573$, $sd=3$, $p<0.05$

Yine Kur'an'ın yorumlanmasına yönelik örneklem grubunun eğilimlerini ölçme gayesiyle sormuş olduğumuz bu sorunun cinsiyet değişkeni ile arasında anlamlı bir ilişki ($X^2=8.573$, $sd=3$, $p<0.05$) bulunmuştur. Buna göre kız öğrencilerin % 76'lık bir kısmı; erkek öğrencilerin ise % 63'lük kısmı "Kur'an'ın çağa uygun bir yorumu yoktur" ifadesine

katılmadıklarını belirtmişlerdir. Bu görüşü benimseyenlerin oranı hem erkeklerde hem de kızlarda düşüktür. (Kızlar % 4, Erkekler % 16)

Sorunun genel toplamına bakıldığında, Kur'an'ın çağa uygun yorumunun olamayacağı şeklindeki bir kanaat katılımcılar arasında ancak % 9 oranında bir kabul görmektedir. Ve % 71 oranındaki bir öğrenci kitlesi bu görüşü paylaşmamaktadır. Bu sonuçlar, katılımcı öğrencilerin genel anlamda Kur'an'ın geçmiş alimler tarafından yorumlanıp yorum işinin tamamlandığı, dolayısıyla sonraki nesiller olarak bizlerin yorumlama yeteneği ve yetkimizin olmaması nedeniyle önceki yorumlara tabi olduğumuz şeklindeki bir düşüncüyü onaylamadığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle İlahiyat fakültesi öğrencileri, geçmişe saplanıp kalınarak Kur'an'ın yorumlanamayacağı anlayışına karşı çıkmakta ve günün şartlarının Kur'an'ın yorumlanmasında etkin bir faktör olarak göz önünde bulundurulmasını gereklilik olarak görmektedirler.

Bu soruya verilen cevaplar ile Kur'an'ın yeniden yorumlanması bir zorunluluktur sorusuna verilen cevaplar arasındaki ilişkiye baktığımızda belli bir tutarlılık görülmektedir. % 43'lük bir öğrenci kesimi Kur'an'ın yorumlanmasını zorunlu görmektedir ve öğrencilerin yalnızca % 9'u böyle bir zorunluluğa katılmadıklarını belirtmiştir. Yukardaki soruyu yorumlarken belirttiğimiz gibi Kur'an'ın çağa uygun yorumunun olamayacağı görüşünü dile getirenlerin oranı da % 9'tur.

Tablo 3.21: Cinsiyet Değişkenine Göre Had Cezaları ve Miras Gibi Hükümlerin Yorumlanamayacağını Kabul Düzeyi

| Had cezalarıyla miras gibi hükümler evrenseldir, yoruma açık değildir. | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|--|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 40 | 16 | 24 |
| | % | 39 | 29 | 50 |
| Kısmen katılıyorum | N | 21 | 11 | 10 |
| | % | 20 | 20 | 21 |
| Fikrim yok | N | 8 | 7 | 1 |
| | % | 7 | 12 | 2 |
| Katılmıyorum | N | 35 | 22 | 13 |
| | % | 34 | 39 | 27 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=7,090$, $sd=3$, $p<0.05$

Kur'an'ın yorumlanmasına dönük olarak biraz daha ayrıntılandırarak sorduğumuz bu soruda cinsiyet değişkeni yine belirleyici bir rol oynamaktadır. Erkeklerin yarısı had cezaları, miras paylaşımı gibi hususların yorumlanamayacağı görüşünde olurken kızların cevaplarının birbirine yakın oranlarda dağılım gösterdiği görülmektedir. Kız öğrencilerin % 29'u bu görüşü benimsediğini; % 20'si kısmen katıldığını; % 39'u da katılmadığını belirtmektedirler. Bu şu demektir ki, % 39 oranında bir kız öğrenci kesimi had cezalarının, miras paylaşımının ve el kesme cezalarının yorumlanabileceği görüşündedirler. Özellikle miras paylaşımında Kur'an'da belirlenmiş oranların o dönemin toplumsal yapısına uygunluk arzietmekte ve o yapı içinde bu paylaşım adaletin tesisini sağlamaktadır. Ancak değişen şartlarla beraber toplumsal yapı içinde kadın ve erkeğin konumu da değişmiş, bu da yine adalet ilkesi temel alındığında miras paylaşımındaki oranların yoruma tabi tutulmasını zorunlu kılmıştır. Bu şekilde düşünen kız ve erkek öğrenciler (Çünkü erkek öğrencilerin % 27'si had cezaları ve miras paylaşımının yoruma açık olduğu görüşündedir.) bu tür hükümlerde şartların değişmesiyle hükümlerin de değişebileceği yönünde fikir belirtmişlerdir.

% 50 oranında erkek öğrenci, % 29 oranında da kız öğrenci had cezaları ve miras paylaşımı gibi hükümlerin yoruma açık olmadığı ve va'z edilmiş olduğu şekilleriyle her dönem ve şart için bağlayıcı nitelik taşıdığı görüşünü dile getirmiştir. Örneklem grubumuzun yaklaşık % 39'u Kur'an'da açıkça belirtilmiş el kesme gibi had cezalarının ve miras paylaşımı gibi hükümlerin, geleneksel fıkıh anlayışında kabul gördüğü şekliyle şartlar doğrultusunda değiştirilmeksizin uygulanması gerektiği kanaatini taşımaktadır.

Tablo 3.22: Cinsiyet ve Yaş Grupları Değişkenine Göre Sünnete Harfiyen Uyması Gerekliliğini Kabul Düzeyi

| Sünnete harfiyen uymak gereklidir. | | Cinsiyet | | Yaş grupları | | |
|------------------------------------|---|----------|-------|--------------|-------|-------|
| | | Kız | Erkek | 18-20 | 21-23 | 24-27 |
| Katılıyorum | N | 5 | 24 | 6 | 16 | 7 |
| | % | 9 | 50 | 30 | 24 | 44 |
| Kısmen katılıyorum | N | 38 | 19 | 14 | 36 | 7 |
| | % | 68 | 39 | 70 | 55 | 44 |
| Fikrim yok | N | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| | % | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 13 | 5 | 0 | 14 | 3 |
| | % | 23 | 11 | 0 | 21 | 7 |
| Toplam | N | 56 | 48 | 20 | 66 | 17 |

Cinsiyet değişkeni için Chi kare değerleri $X^2=7,881$, $sd=3$, $p<0,05$

Yaş grupları değişkeni için Chi kare değerleri $X^2=12.339$, $sd=6$, $p<0.05$

Sünnete bakışlarını ölçmek amacıyla sorduğumuz "Sünnete harfiyen uymak gereklidir" sorusuna erkeklerin yarısı (% 50) katılıyorum şeklinde yanıt verirken kızların yalnızca % 9'u bu doğrultuda görüş belirtmiştir. Kızlar % 68 gibi yüksek bir oranda kısmen katılıyorum demektedirler ve bu durum yukarıda dile getirmeye çalıştığımız gibi istatistiksel bir veriyle açıklanması zor bir yapı arz etmektedir. Bu zorluğu gidermek gayesiyle soruyu cevaplandıran kız öğrencilerin bir kısmıyla yaptığımız mülakat neticesinde karşımıza çıkan sonuç şu olmuştur: "Sünnete harfiyen uymak gereklidir" görüşüne "kısmen katılıyorum" diye cevap veren kız öğrenciler bu kanaatleriyle, sünnete uymanın gerekliliğini kabul etmekte ancak Hz. Peygamber'in neyi ne amaçla yaptığı belirlendikten sonra sünnete tabi olunacağını dile getirmektedir. Yani bu öğrenciler, sünnetin bir müslümanın hayatındaki önemini vurgulamakta ama bunun Hz. Peygamber'in davranışlarının birebir taklit edilerek sağlanamayacağını da belirtmektedirler. Mesela bir sonraki soruda kendini gösterdiği gibi kız öğrencilerin büyük bir çoğunluğu sünnet olanın misvak kullanmak değil, dişleri fırçalamak olduğu şeklinde kanaat bildirmişlerdir. Aynı yorumlar yaklaşık % 39 oranıyla bu soruya "kısmen katılıyorum" diye cevap veren erkek öğrenciler için de geçerlidir.

Gerek bu soruya, gerekse bu paraleldeki diğer sorulara vermiş oldukları cevaplardan anlaşıldığı üzere erkekler daha geleneksel bir din anlayışını benimsemekte ve değişime daha kapalı bir tutum geliştirmektedir. Zira erkek öğrencilerin yarısı sünnete harfiyen uymak gerektiğini dile getirmiştir. Ancak bir sonraki soruda yine erkek öğrencilerin yarısı aslolanın misvak kullanmak değil, dişleri fırçalamak olduğu şeklinde beyanda bulunmuştur. Bu şekilde düşünen % 50'lik bir erkek öğrenci kesimi, yukardaki soruya, yani sünnete harfiyen uymak gereklidir sorusuna "katılmıyorum" ve "kısmen katılıyorum" şeklinde yanıt veren öğrencilerden oluşmaktadır. Bir başka ifadeyle, ilk bakışta tenakuz olarak görebileceğimiz birbirine zıt iki soruya erkeklerin tutarlılık taşımayan bir şekilde cevap vermeleri, oranlar dikkatle incelendiğinde anlamlı hale gelebilmektedir. Çünkü yaklaşık % 46 oranında bir erkek öğrenci kitlesi aslolanın misvak kullanmak değil, dişleri fırçalamak olduğuna ya katılmadıklarını, ya da kısmen katıldıklarını belirtmiştir.

Yaş göstergesi ile soru arasındaki ilişkiye baktığımızda % 44'lük bir oranla 24-27 yaş kategorisinde olanların bu düşüncede oldukları ve yine aynı yaş grubunun aynı oranda bu düşünceye kısmen katıldığını görmekteyiz. Sünnete harfiyen uymak gerekmediği düşüncesini dile getirenler % 21 ile 21-23 yaş grubuna dahil olanlardır. 21-23 yaş grubunun " Kur'an'daki cennet tasvirleri Arapların beğenilerini baz alan tasvirlerdir." ifadesine % 30.5 gibi bir oranda katılıyor olmaları ile sünnete harfiyen uyulması gerekmediği yönündeki eğilimleri arasında bir tutarlılık görülmektedir.

Yaş gruplarının sınıflara göre dağılımları dikkate alındığında, soruya en fazla katılımın olduğu 21-23 ve 24-27 yaş gruplarının 3. ve 4. sınıfta okumakta olan öğrencileri kapsadığı görülecektir. Bu da göstermektedir ki, 3. ve 4. sınıfa gelmiş olan öğrenciler, sünnet algılarını şekilcilikten uzak bir tarzda geliştirebilmiştir. Bu meyanda fikirlerini sözlü olarak dile getirmelerini istediğimiz öğrenciler, önceleri Hz. Peygamber'in yapmış olduğu her şeyin sünnet adı altında yapılması gerektiğine inandıklarını ve hatta böyle davrandıklarını, ancak İlâhiyat Fakültesine geldikten sonra sünnete tabi olmanın bu olmadığını öğrendiklerini dile getirmiştir.

Tablo 3.23: Cinsiyet Değişkenine Göre Aslolanın Misvak Kullanmak Değil, Dişleri Fırçalamak Olduğunu Kabul Düzeyi

| Aslolan misvak kullanmak değil, dişleri fırçalamaktır. | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|--|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 65 | 39 | 26 |
| | % | 63 | 69 | 54 |
| Kısmen katılıyorum | N | 28 | 15 | 13 |
| | % | 27 | 27 | 27 |
| Fikrim yok | N | 0 | 0 | 0 |
| | % | 0 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 11 | 2 | 9 |
| | % | 10 | 4 | 19 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=7,881, sd=3, p<0,05$

Sünnet konusunda ayrıntılandırılmış olarak sorulan "misvak" kullanımıyla ilgili elde ettiğimiz sonuçlar kız öğrencilerin % 69'unun, erkek öğrencilerin ise % 54'ünün sünnet olarak yapılması gerekenin dişleri fırçalamak olduğu, misvağın kendisinin sünnet vasfını haiz olmayıp o dönem için fırça vazifesi gördüğü düşüncesini paylaştıklarını göstermektedir. Misvak kullanımının sünnet olduğu görüşünde olanların oranı erkeklerde kızlara nazaran fazla olmasına rağmen yine de düşüktür. (Kızlar % 4; erkekler % 19)

Bu sonuçlardan hareketle denebilir ki, toplam olarak % 63 oranıyla İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sünnet algısı taklitten uzak bir görünüm arz etmektedir. Bu öğrenciler, sünnet olarak bize kadar gelmiş her hangi bir davranışta Hz. Peygamber'in neyi amaçladığını ve o davranışı ne niyetle yaptığını sünnetin anlaşılması ve uygulanmasında son derece önemli görmektedir. Ancak, sünnete harfiyen uyulması gerektiğini ifade eden bir öğrenci kitlesi de vardır. Erkek öğrenciler arasında yaygın kabul görmüş olan bu düşünce, savunmacı bir psikolojinin yansıması olarak tezahür etmekte ve öğrenciler, Hz. Peygamber'in yaptığı her şeyin bizim için emir ve uyulması gereken bir kural olduğunu ileri sürmektedir. Allah Rasulü'nün günlük yaşamında bir insan olarak ortaya koymuş olduğu şeylerin bizim için hikmetler taşıdığını dillendiren öğrenciler, böyle davranmanın kendilerini mutlu ettiğini de söylemişlerdir. Sünnetin ya da Kur'an'ın yorumlanmasına dair

ifade edilen her şeyin dinin büyüsunü bozduğunu iddia eden öğrenciler, böylelikle dinin tahrif edilmek istendiğini, hatta bizim bile ankette sorduğumuz sorularla Batı heveslisi olduğumuzu belirtmişlerdir.

3.2.2. Din Algılayışıyla İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3.24: Cinsiyet ve Bulunulan Sınıf Değişkenine Göre Abdestsiz Olarak Kur'an'a Dokunulamayacağını Kabul Düzeyi

| Abdestsiz olarak Kur'an'a dokunulamaz. | | Cinsiyet | | Bulunulan sınıf | | | |
|--|---|----------|-------|-----------------|---------|---------|---------|
| | | Kız | Erkek | 1.sınıf | 2.sınıf | 3.sınıf | 4.sınıf |
| Katılıyorum | N | 9 | 15 | 6 | 4 | 5 | 9 |
| | % | 16 | 31 | 46 | 36 | 31 | 16 |
| Kısmen katılıyorum | N | 19 | 18 | 2 | 4 | 8 | 23 |
| | % | 34 | 37 | 15 | 36 | 50 | 37 |
| Fikrim yok | N | 2 | 2 | 2 | 0 | 0 | 2 |
| | % | 4 | 4 | 15 | 0 | 0 | 3 |
| Katılmıyorum | N | 26 | 13 | 3 | 3 | 3 | 26 |
| | % | 46 | 28 | 24 | 28 | 19 | 43 |
| Toplam | N | 56 | 48 | 13 | 11 | 16 | 64 |

Cinsiyet değişkeni için Chi kare değerleri $X^2=7.026, sd=3, p<0.05$

Bulunulan sınıf değişkeni için Chi kare değerleri $X^2=16.609, sd=9, p<0.05$

Din algılayışlarının ölçülmesi için sorduğumuz " Abdestsiz olarak Kur'an'a dokunulamaz." ifadesiyle cinsiyet ve okunan sınıf değişkenleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Buna göre erkeklerin % 31'i, kızların ise % 16'sı abdestsiz olarak Kur'an'a dokunulamayacağını düşünürken kızların % 46'sı, erkeklerin ise % 28'i dokunulabileceği görüşündedir. Birinci sınıf öğrencilerinin % 46'sı dokunulamayacağı inancındadır ve son sınıf öğrencilerinin % 43'ü ise dokunulabileceği kanaatini taşımaktadır. Bu sonuçlara has bir durum olarak ifade edilecek olursa, birinci sınıf öğrencileri, önceki yaşantılarından edindikleri inançlarını muhafaza etmekte, son sınıfa gelmiş öğrenciler ise zihinsel bir değişimi yaşamaktadır. Ancak, çalışmamızda elde ettiğimiz diğer bazı verilerde son sınıf öğrencilerinin fakülte eğitimi süresince bahsi geçen değişimi yaşadıklarıyla ilgili

olarak aynı sonuçlara ulaşmak mümkün olmamış, bunun tam tersi durumlarla da karşılaşmıştır.

Sorunun genel toplamına baktığımızda örneklem grubumuzun % 37.5'nin abdestsiz olarak Kur'an'a dokunulabileceği kanaatini taşıdığı görülmektedir. % 23'ü ise abdestsiz olarak dokunulamayacağı görüşündedir. Abdestsiz olarak Kur'an-ı Kerim'e dokunulamayacağı düşüncesine kısmen katıldıklarını belirtenlerin oranı ise % 35.5'tir. Kısmen katıldıklarını belirtenler, abdestsiz dokunma yasağının istisnası olduğunu ifade etmişler, bu istisnanın ise her an abdestli olamayacaklarından hareketle kendileri gibi ilim öğrenme maksadıyla sürekli Kur'an'la meşgul olan kişileri kapsadığını dile getirmişlerdir. Biz, bu sorunun yorumlanmasında, soruya tamamen katılanlar ile kısmen katılanları aynı kategoride değerlendirmeyi uygun bulmaktayız. Çünkü, her iki tavır da abdestli olmanın sınırlarını namaz kılmak ve Kâbe'yi tavaf gibi ibadetlerin dışına taşıyarak aşırı derecede genişletme eğiliminin yansımasıdır. Dolayısıyla % 58 gibi bir oranda katılımcı abdestli olmayı Kur'an'a dokunmak için şart görmekte, yalnızca bir kısmı buna istisna getirmektedir. Yine bu paralelde sorduğumuz ama abdestsizlik halinden daha üst bir hâl olan hayız ve loğusalık durumunda, örneklem grubumuzun % 74'ü bu hâllerde bulunan kadınların ne Kur'an okuyabileceklerini, ne de oruç tutabileceklerini ifade etmiştir. Bu sonuç, abdest sorusunda elde ettiğimiz sonuçla birlikte değerlendirildiğinde görülecektir ki, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ekserisi "O'na (klasik anlayışımızda Kur'an'a) temiz olanlardan başkası dokunamaz."(Vakıa 79) ayetindeki "temizlik" durumunu abdestli olmak ve de hayızlı ya da loğusa olmamak şeklinde yine yaygın anlayışa uygun olarak algılamaktadır. İlginç olan nokta şu ki, Kur'an'ın yeniden yorumunu gerekli gören öğrenciler bile bu konuda geleneğimizin öngördüğü yorumu benimsemektedir.

% 37.5 oranında Kur'an'a abdestsiz olarak dokunulabileceği kanaatini taşıyan öğrencilerden bir kısmı abdestli olmanın namaz kılmak gibi belirli ibadetlerin yapılabilmesi için şart olduğunu, müslümanın günlük hayatında sürekli içli dışlı olması gereken bir kitaba dokunabilmek için abdestli bulunmak şartının Kur'an'la aramıza mesafe koymak anlamına geleceğini ve bu kitabın sadece belirli günlerde törensel bir atmosferde okunmasının onun ruhuna ters düşeceğini belirtmiştir. Bu nedenle ihtiyaç duyulan her durumda abdestli olmak şartı aranmaksızın Kur'an'a dokunulabileceğini ifade etmişlerdir.

Ancak böyle düşünen öğrenciler, hayız ve nifas durumu için aynı şeyi düşünmemekte ve abdestsizlik hali ile hayız yada nifas durumunu ayrı kategoride değerlendirmektedir. Anket çalışmamızın genelinde karşımıza çıktığı gibi burada da karşımıza çıkan şey, öğrencilerin dinî mevzularda fikir beyanında bulunurken otorite arayışı içine girmeleridir. Öğrencilerin geneli belli bir otoriteye -ki bu otorite çoğunlukla mezhep imamları, önceki alimler veya kendilerinin güvendiklerini belirttikleri çağdaş düşünürler olmaktadır- dayanmaksızın konuşmaktan imtina ederken aynı zamanda bu davranışın doğruluğunu da savunmaktadır. Dolayısıyla hayız ve nifas konusunda yaygın kabul ve uygulama, bu hallerde bir takım yasakların devreye girmesi olduğu için öğrenciler bu anlayışın geleneğimizin içinde hep böyle algılanıyor olmasını görüşlerine dayanak göstermiştir.

Tablo 3.25: Fakülteyi Okuma İsteği Değişkeni ile Dindarlık-Uzmanlık İlişisini Kavrama Düzeyi

| İşinde ehilolan inançsız birini çalıştırmaktansa, ehil olmayan inançlı birini çalıştırmak daha doğrudur. | | Genel toplam | isteyerek | istemeyerek | tesadüfen | Ailenin isteğiyle | Diğer |
|--|---|--------------|-----------|-------------|-----------|-------------------|-------|
| | | | | | | | |
| Katılıyorum | N | 2 | 0 | 2 | 0 | 0 | 0 |
| | % | 2 | 0 | 5 | 0 | 0 | 0 |
| Kısmen katılıyorum | N | 18 | 4 | 10 | 1 | 1 | 2 |
| | % | 17 | 8 | 26 | 100 | 20 | 50 |
| Fikrim yok | N | 2 | 0 | 2 | 0 | 0 | 0 |
| | % | 2 | 0 | 5 | 0 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 82 | 52 | 24 | 0 | 4 | 2 |
| | % | 79 | 92 | 64 | 0 | 80 | 50 |
| Toplam | | 104 | 56 | 38 | 1 | 5 | 4 |

Chi kare değerleri $X^2=22.306$, $sd=12$, $p<0.05$

İnançlı olmakla her hangi bir işi iyi yapmak, yani uzman olmak arasında genelde anlamsız bir ilişkinin kurulması yaygın bir kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Sırf namaz kılıyor, yahut dinî terim ve sembolleri kullanıyor diye işini iyi yapıp yapmadığına veya kaliteli hizmet verip vermediğine bakılmaksızın dindar görülen kişiler tercih edilmekte,

hatta bu din adına yapılmaktadır. Kanaatimizce bu, dinin kapsamında olan ile dinin dışında kalan alanların birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Konu üzerinde örneklem grubumuzun eğlimini ölçmek amacıyla sorduğumuz soruda, "fakülteyi okuma isteği" değişkeni arasında anlamlı bir ilişki görülmüştür. Buna göre, fakülteye isteyerek geldiklerini belirtenlerin % 92'si; istemeyerek geldiklerini belirtenlerin ise % 64'ü işinde ehil olmayan inançlı birinin, ehil ama inançsız birine tercih edilemeyeceği görüşündedir. Bu soruyla diğer bağımsız değişkenler arasında Chi kare değerleri açısından anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Kız öğrencilerin % 80'i; erkek öğrencilerin de % 77'si bu düşüncüyü paylaşmadıklarını ifade etmiştir. Sonuçlardan örneklem grubumuzun büyük çoğunluğunun işinde ehil olmakla inançlı olmak arasındaki ayırımı yaptığı ve ehil olmayan inançlı birinin ehil ama inançsız birine sırf dindar olduğu için tercih edilemeyeceği düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sorudaki sonuçlar, toplumsal yapıda gözlemlenen değişimin, daha karmaşık ve iç içe ilişkilere zemin hazırlamasının bir yansıması durumundadır. Verilerden elde ettiğimiz oranların hem erkek hem de kız öğrencilerde fazla olması, pratik yaşamın içinde yer alan insanımızın, dünyevî işlerin yürümesi için uzmanlığın şart olduğuna birebir şahit olmasıyla ilgilidir. Dindar olmanın, dinin dışında yer alan tıp, mühendislik, ekonomi gibi alanlarda başarıyı getirmeye yetmeyeceğini, bunun için bu alanlarda yetişmiş olmak gerektiğini fark eden öğrenciler bu paralelde de görüş belirtmiştir. Ancak öğrencilerin anket kağıtları üzerine düştükleri haşiyelerde dikkate şayan olan husus, dindar olmanın uzmanlıkta ahlak kazandırmaya matuf bir fonksiyon icra ettiğidir. Bir başka ifadeyle, her hangi bir alanda uzman olup da etik ilkelerden uzak duran ve yolsuzluk, rüşvet gibi ahlaka ters davranış sergileyen kişilerin sayıca fazla olması, bu haşiyeleri düşen öğrencilere göre dinî ahlakı zorunlu kılmaktadır.

Tablo 3.26: Fakülteyi Okuma İsteği Değişkeni ile Arapçanın Kutsal Oluşunu Kabul Düzeyi

| Kur'an dili olması nedeniyle Arapça kutsaldır. | | Genel toplam | isteyerek | istemeyerek | tesadüfen | Ailenin isteğiyle | Diğer |
|--|---|--------------|-----------|-------------|-----------|-------------------|-------|
| Katılıyorum | N | 20 | 13 | 5 | 1 | 1 | 0 |
| | % | 19 | 23 | 13 | 100 | 20 | 0 |
| Kısmen katılıyorum | N | 30 | 14 | 12 | 0 | 1 | 3 |
| | % | 29 | 25 | 32 | 0 | 20 | 75 |
| Fikrim yok | N | 6 | 3 | 1 | 0 | 2 | 0 |
| | % | 6 | 5 | 2 | 0 | 40 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 48 | 26 | 20 | 0 | 1 | 1 |
| | % | 46 | 47 | 53 | 0 | 20 | 25 |
| Toplam | | 104 | 56 | 38 | 1 | 5 | 4 |

Chi kare değerleri $X=22.163$, $sd= 12$, $p<0.05$

Arapçanın kutsal oluşuyla yine fakülteyi okuma isteği değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre fakülteye istemeyerek geldiklerini belirtenlerin % 53'ünün , isteyerek geldiklerini belirtenlerin ise % 47'sinin Arapçanın kutsal olduğunu kabul etmedikleri; Arapçayı kutsal kabul edenlerin % 23'ü fakülteye isteyerek gelenlerden; % 13'ü istemeyerek gelenlerden oluştuğu görülmektedir.

Örnekleme grubumuzun yalnızca % 19'u Arapçanın kutsal olduğu düşüncesindeyken % 29'u kısmen bu düşüncede olduklarını belirtmiştir. Bu öğrencilere neden kısmen katıldıklarını sorduğumuzda bu öğrenciler, Kur'an'ın kutsal olduğu için değil, Araplara gönderilen bir kitap olması hasebiyle Arapça indigini ve Arapçanın kutsallık vasfını, Kur'an'ın inişinden sonra kazandığını dile getirmişlerdir. Yani bu öğrencilere göre Arapça, diğer diller gibi her hangi bir dil iken Kur'an'ın bu dilde indirilmesi sebebiyle kutsallık niteliğine bürünmüştür. Arapçanın kutsal olduğuna tamamen katılanlar ise Arapçanın diğer dillerden ayrıcalığı olduğu için Kur'an dili olarak seçildiği düşüncesini dile getirmiştir.

"Her hangi bir davranışı, hükmü ve düşünceyi önemli ve değerli yapan sizce nedir?" şeklinde sorduğumuz soruya kız öğrencilerin % 14'ü "din" derken % 5'i "kültür" cevabını vermiştir. % 80 gibi yüksek bir oranda kız öğrenciler, bir davranışın, bir düşüncenin v.s. din, kültür, akıl ve bilimin hepsi tarafından şekillendirildiği görüşünde

olduklarını dile getirmişlerdir. Erkek öğrencilerden böyle bir önemi bir davranışa yahut düşünceye yalnızca "din"in vereceğini söyleyenlerin oranı % 27'dir. Din, kültür, akıl ve bilimin ortaklaşa etkide bulunduğunu ifade eden erkek öğrencilerin oranı da % 72'dir.

"Din, insan hayatını tüm yanlarıyla kuşatmaz, sadece ahlak temelli bir zihniyet kazandırır" şeklindeki soruyla bu soru arasındaki ilişkiye baktığımızda dinin sadece zihniyet kazandırdığı görüşünde olanların % 61'i tutarlı bir şekilde dinin hayatta tek değer koyucu faktör olmadığı kültür, akıl ve bilim gibi başka faktörlerin de etkilerinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Yine aynı tutarlılıkla dinin zihniyet kazandırdığı görüşünü benimsemeyenlerin % 71'i değer verici tek unsurun "din" olduğunu söyledikleri anket sonuçlarından anlaşılmaktadır. Ancak önceki soruya verdikleri cevapta, din insan hayatını tamamiyle kuşatmaz, zihniyet kazandırır görüşüne katılmayan yaklaşık % 48'lik bir kesim, şaşırtıcı biçimde değer kazandırıcı unsurlardan yalnızca dini zikretmemiş, kültür, akıl ve bilimin de dinle birlikte insan hayatını kuşattığını ifade etmiştir. Bu durumu biz şöyle açıklamaktayız: Öğrenciler, genellenmiş ifadelerin içerdiği anlamları kabulde zorlanmaktadır. Dinin insan hayatını tamamiyle kuşatmadığına katılma düşüncesi onları rahatsız ederken, aynı manayı ihtiva eden ancak ayrıntılandırılmış, biraz daha pratiğin içinden seslenen somut ifadelere kabul diyebilmektedirler. Bu da onların kalıplaşmış inançları sorgulamada tereddüt yaşadıklarını göstermektedir. Chi kare değerleri açısından da bu iki soru arasında anlamlı ilişkiye rastlanmıştır. ($X= 21,670$, $sd= 6$, $p<0,01$)

Aynı paralelde, bu sefer öğrencilerin günlük hayattaki tavırlarını ölçmek için sorduğumuz "bir davranışta bulunacağınız zaman öncelikle neye uygun olup olmamasına bakarsınız?" sorusuna kız öğrencilerin % 19'u "dine uygunluğuna " , % 3.5'u "toplumun kabullerine", % 1'i de " akla ve bilimsel gerçeklere bakarım" demiştir. Kız öğrencilerin % 73'ü ise "din, toplumun kabulleri, akıl ve bilimsel gerçeklerin hepsine birden bakarım" cevabını vermiştir. Erkek öğrencilerin % 35'i yalnızca dine uygun olup olmamasını önemsedini belirtirken % 62'si dinin, kültürün, akıl ve bilimsel gerçeklerin hepsinin kendileri için önemli olduğunu dile getirmiştir.

Yine bu sorunun "dinin, hayatı tamamen kuşatmayıp ahlak temelli bir zihniyet kazandırdığı" şeklindeki soruyla ilişkisine baktığımızda dini önceleyeceklerini söyleyenler, % 67 oranıyla dinin hayatı tamamen kuşatmadığı görüşünü kabul etmeyenlerden oluşmaktadır. Dinin hayatı tamamen kuşatmayıp zihniyet kazandırmakla yetindiği

görüşünü kabul etmeyenlerin % 45'i ise günlük hayatlarındaki davranışlarını dine, toplumun kabullerine, akla ve bilimsel gerçeklere göre tanzim ettiklerini söylemişlerdir. Örneklem grubunun günlük yaşamlarında cereyan eden her hangi bir durumu, mesela baş ağrısı gibi, neye bağladıklarını sorduğumuzda yalnızca 2 öğrenci (% 1.9) baş ağrısının nazar değmesinden kaynaklanabileceğini ifade ederken yaklaşık % 37'si stresli bir gün geçirmiş olabileceklerini; % 43.2'si her hangi bir şeyin yol açabileceğini, % 3.6 sebebi üzerinde durmayacağını söylemiş; yaklaşık % 8'i ise diğer seçeneğini işaretlemiştir. Nazar değmiştir diğen iki kişiyi dışarıda tuttuğumuzda örneklem grubumuzun günlük yaşamlarındaki sıradan olayların açıklamalarını rasyonel bir temelde yaptıklarını görmekteyiz.

1.2.3. Dinî ve Bilimsel Bilginin Kabulüyle İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3.27: Bulunulan Sınıf Değişkeni ile Dinin Hayatı Tamamen Kuşatmadığını Kabul Düzeyi

| Din, insan hayatını tamamen kuşatmaz; sadece zihniyet kazandırır | | Genel toplam | 1.sınıf | 2.sınıf | 3.sınıf | 4.sınıf |
|---|---|-----------------|---------|---------|---------|---------|
| Katılıyorum | N | 15 | 1 | 1 | 3 | 10 |
| | % | 14 | 8 | 9 | 19 | 16 |
| Kısmen katılıyorum | N | 33 | 5 | 4 | 4 | 20 |
| | % | 32 | 38 | 36 | 25 | 31 |
| Fikrim yok | N | 2 | 2 | 0 | 0 | 0 |
| | % | 2 | 16 | 0 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 54 | 5 | 6 | 9 | 34 |
| | % | 52 | 38 | 55 | 56 | 53 |
| Toplam | | 102 | 13 | 11 | 16 | 64 |

Chi kare değrleri $X^2=15.770$, $sd=9$, $p<0.05$

Dinin kapsam altına dair sorduğumuz "Din insan hayatını tamamen kuşatmaz, sadece zihniyet kazandırır" sorusuna katılım oranları düşük olarak karşımıza çıkmaktadır. 2, 3 ve 4. sınıflarda okuyan öğrenciler % 55, % 56 ve % 53 oranlarıyla bu düşünceye katılmadıklarını belirtirken 1. sınıf öğrencilerinde bu oran % 38'tir. 1. sınıflarda bu hükmü

kabul oranı % 8 iken en yüksek kabul oranı % 19 ve % 16 ile 3. ve 4. sınıf öğrencilerine aittir. "Kısmen katılıyorum" oranlarında da belli bir yükseklik göze çarpmaktadır ve daha önce de bahsettiğimiz gibi bu, anket sorularını cevaplandıranların ölçmeye yansıtılmayan zihinsel süreçlerine işaret etmektedir. Burada da görüldüğü üzere, sorunun sorulma biçimi öğrencilerin zihin dünyalarında yerleşik bir takım kabullere ters düşünce öğrenciler soruya red cevabı vermeye eğilimli olmakta, ancak aynı manayı ihtiva eden ama daha esnek ifadeler kullanıldığında ya da sorudan neyi kastettiğimiz açıklandığında soruda öne sürülen düşünce kabul edilebilmektedir. Dolayısıyla örneklem grubumuzu oluşturan öğrenciler, önceki yaşantıları neticesinde oluşmuş referans çerçevelerine uymayan söylem ve ifadeleri kabul etmemektedirler ki, bu da sosyal psikolojinin verileri açısından son derece doğaldır. Referans çerçevesi bireylerin olaylara karşı verdikleri tepkiler yahut olayları değerlendiriş biçimlerinde etkin olan faktörlerin birbirleriyle olan işlevsel ilişkilerini tanımlamaktadır.²³⁵ Dolayısıyla öğrencilerin referans çerçevelerini, bireysel farklılıklarının yanında almış oldukları geleneksel din eğitimi de oluşturduğu için vermiş oldukları cevaplarda bu çerçevenin etkisinin olmaması mümkün değildir.

Tablo 3.28: Bulunulan Sınıf Değişkeni ile Siyaset ve Ekonomi Gibi Alanların Dinin Kapsamı Dışında Bulunduğunu Kabul Düzeyi

| Siyaset, ekonomi gibi alanlar dinin müdahalesi dışındadır ve bunlar akılla halledilir. | | Genel toplam | 1. sınıf | 2. sınıf | 3. sınıf | 4. sınıf |
|--|---|--------------|----------|----------|----------|----------|
| Katılıyorum | N | 17 | 2 | 3 | 1 | 11 |
| | % | 16 | 15 | 27 | 6 | 18 |
| Kısmen katılıyorum | N | 43 | 5 | 3 | 11 | 24 |
| | % | 41 | 39 | 27 | 68 | 38 |
| Fikrim yok | N | 5 | 2 | 0 | 2 | 1 |
| | % | 5 | 15 | 0 | 13 | 2 |
| Katılmıyorum | N | 38 | 4 | 5 | 2 | 27 |
| | % | 37 | 31 | 46 | 13 | 44 |
| Toplam | | 103 | 13 | 11 | 16 | 64 |

²³⁵ Muzaffer Şerif-Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev: Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 41

Chi kare değerleri $X^2=15.722$, $sd=9$, $p<0.05$

Dinin kapsam alanına dair ayrıntılandırılarak sorulmuş tablo 28'deki soruda karşımıza çıkan dinin kapsamının dışında kalan alanların olabileceği ifadesinin büyük oranda "kısmen" kabul edildiği, tamamen benimsenmediğidir. En fazla kabul, % 27 ile 2. sınıf öğrencilerine aittir. % 68 ile 3. sınıf öğrencileri kısmen katıldıklarını belirtmişlerdir. Bu soruda da benzer sonuçlar çıkmıştır. Kısmen katılanların oranının fazla olması, öğrencilerin soru metninde keskin hatları olan ifadeleri bulmuş olmalarıdır. Yani, siyaset, ekonomi gibi alanların akılla halledileceği kabul edilmekle birlikte bunların dinin kapsamında olmadığı ifadesi kabul görmemektedir. Aklın ve bilimsel gelişmelerin payını ve önemini reddetmeyen katılımcılar, dinin hayatın her alanını kuşattığına dair yaygın görüşün etkisiyle hareket etmektedir.

Tablo 3.29: Kitap Okuma Sıklığı Değişkeni ile Siyaset ve Ekonomi Gibi Alanların Dinin Kapsamı Dışında Bulunduğunu Kabul Düzeyi

| Siyaset, ekonomi gibi alanlar dinin müdahalesi dışındadır ve bunlar akılla halledilir. | | Genel toplam | Hiç | Haftada bir | 15 günde bir | Ayda bir | Diğer |
|--|---|--------------|-----|-------------|--------------|----------|-------|
| Katılıyorum | N | 17 | 0 | 2 | 11 | 4 | 0 |
| | % | 16 | 0 | 10 | 31 | 13 | 0 |
| Kısmen katılıyorum | N | 43 | 0 | 9 | 14 | 11 | 9 |
| | % | 42 | 0 | 48 | 40 | 34 | 53 |
| Fikrim yok | N | 5 | 0 | 0 | 2 | 3 | 0 |
| | % | 5 | 0 | 0 | 6 | 9 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 38 | 0 | 8 | 8 | 14 | 8 |
| | % | 37 | 0 | 42 | 23 | 44 | 47 |
| Toplam | | 103 | 0 | 19 | 35 | 32 | 17 |

Chi kare değerleri $X^2=15.388$, $sd=15$, $p<0.05$

Aynı ilişkiye kitap okuma sıklığı değişkeninde de rastlanmıştır. Cevaplardaki yoğunluk "kısmen katılıyorum" tercihinde toplanmaktadır. Haftada bir kitap okuduklarını belirtenlerin % 48'i, on beş günde bir kitap okuduklarını belirtenlerin ise % 40'ı siyaset, ekonomi gibi alanların dinin dışında olduğu ve akılla halledilmesi gerektiği düşüncesinde

olduklarını belirtmişlerdir. On beş günde bir kitap okuduklarını belirtenlerin % 31'i buna tamamen katıldıklarını; % 23'ü de katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Haftada bir kitap okuyanların % 42'si; ayda bir kitap okuyanların % 44'ü katılmadıklarını dile getirmişlerdir.

Aynı düşünceyi farklı bir soruyla ölçmeye kalktığımızda elde ettiğimiz sonuçlar, ankete yönelik yaptığımız yorumu destekler mahiyettedir. "Paranın nasıl tasarruf edileceğini bir ekonomist, din aliminden daha iyi bilir" sorusuna örneklem grubumuzun % 71'i katılıyorum diye cevap vermiştir. Bu beyan, ekonomiye ait bir alanın ekonomistler tarafından daha iyi bilineceğini kabul anlamına gelmektedir. Yani bu mevzu, dünyevî bir mevzudur ve dinin kapsam alanında değildir. Ancak, öğrenciler uzmanlığın bu konularda gerekliliğini kabul etmekle birlikte bunu, dinin dışında kalan alanlar vardır ifadesiyle desteklemeye kalktığımızda itirazlarını dile getirmektedir. Bu da onların zihin dünyalarını oluşturan yerleşik düşüncelerden sıyrılmakta zorluk çektikleri anlamına gelmektedir.

Paranın nasıl tasarruf edileceğini bir ekonomistin bir din aliminden daha iyi bileceği konusunda örneklem grubumuzdan en büyük katılım oranı % 80 ile son sınıf öğrencilerinin olurken en düşük katılımı % 44 ile 3. sınıf öğrencileri göstermiştir. 1. sınıfta okuyanların % 70'i, 2. sınıfta okuyanların % 64'ü katıldıklarını dile getirmişlerdir. 3.sınıf öğrencilerinin yarısı (% 50)ise kısmen katıldıklarını söylemişlerdir. Chi kare değerleri açısından bu soru ile okunan sınıf değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur($X^2=17.675$, $sd=9$, $p<0.05$)

Aynı soruyla fakülteyi okuma isteği değişkeni arasında yüksek oranda anlamlı bir ilişki bulunmuştur. ($X^2=39.408$, $sd=12$, $p<0.001$) Buna göre fakülteye istemeden gelenlerin % 77'si; isteyerek gelenlerin ise % 71'i paranın nasıl tasarruf edileceğini bir ekonomistin din aliminden daha iyi bileceği kanaatini taşımaktadırlar. Katılmıyorum şeklinde cevap verenlerin oranları son derece düşük kalmıştır.

Tablo 3.30: İkamet Yerine Göre Dinî Bilgi İle Bilimsel Bilginin Ayırımını Kabul Düzeyi

| Dinî bilginin kaynağı vahiydir ve bize akılla kavranılmayacak olanın bilgisini verir. Bilimsel bilginin kaynağı ise akıldır. | | Genel toplam | Köy | İlçe | Şehir | Büyük Şehir |
|--|---|--------------|-----|------|-------|-------------|
| Katılıyorum | N | 38 | 5 | 8 | 17 | 8 |
| | % | 37 | 21 | 28 | 58 | 40 |
| Kısmen katılıyorum | N | 36 | 10 | 11 | 5 | 10 |
| | % | 35 | 42 | 37 | 16 | 50 |
| Fikrim yok | N | 8 | 2 | 2 | 3 | 1 |
| | % | 8 | 8 | 7 | 10 | 5 |
| Katılmıyorum | N | 21 | 7 | 8 | 5 | 1 |
| | % | 20 | 29 | 28 | 16 | 5 |
| Toplam | | 103 | 24 | 29 | 30 | 20 |

Chi kare değerleri $X^2=14.738$, $sd=9$, $p<0.05$

Dinî ve bilimsel bilginin ayırımına dair yaptığımız tanımlamaya en fazla katılım % 58 oranıyla ailesi şehirde yaşayan öğrencilerden olmuştur. Bunu % 40 ile büyük şehirde oturanlar ve % 28 ile ilçede oturanlar takip etmektedir. En az katılım oranı % 21 ile köyde oturanlardan olmuştur. Bu oranlar, diğer sorularda karşımıza çıkmayan bir sonuca işaret etmektedir. Ön görüldüğü üzere şehir yaşamı içinde yer alan katılımcılar, dinî ve bilimsel bilginin kabulüne yönelik bizim belirlemeye çalıştığımız standartı onaylamaktadır. Buna göre, din insana akıl, deney v.s ile ulaşılamayacak olanın bilgisini verir. Bu bilgi, bir anlamda Allah'ın kullarına yol göstermesi ve yardım etmesidir. Bunun dışındaki konularda ise devreye insanın çabası ve aklı girer. Dolayısıyla bu tanımlama, dinin hayatın içinde müdahale etmediği alanların olabileceği anlamını da ihtiva etmektedir. Soruya verilen cevapların genel toplamına baktığımızda, örneklem grubumuzun % 37'si katıldığını, % 35'i ise kısmen katıldığını belirtmiştir. % 35'lik kısmen katıldığını belirten kesim, tanımlamanın genel muhtevasını kabul edilir bulmakla birlikte, dinin müdahalesinde olan ve olmayan alanların bu kadar kesin hatlarla belirlenemeyeceğini dile getirmiştir. Bir başka deyişle, din yalnızca akılla kavranılmayacak ve ulaşılamayacak şeylerin bilgisini vermekle yetinmez, aklın kapsamında olan konularda da bilgi verme vasfını haiz olur.

3.2.4. İslâm Dünyasının Geri Kalmışlığı ve Batı'nın Gelişmişliği İle İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3.31: Cinsiyet Değişkenine Göre Geri Kalmışlıktan Kurtulmak İçin Kur'an'a Sarılmak Gerekliliğini Kabul Düzeyi

| İslam dünyasının geri kalmışlıktan kurtulabilmesi için Kur'an'a sarılması gereklidir. | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|---|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 10 | 1 | 9 |
| | % | 9 | 2 | 19 |
| Kısmen katılıyorum | N | 56 | 31 | 25 |
| | % | 54 | 55 | 52 |
| Fikrim yok | N | 0 | 0 | 0 |
| | % | 0 | 0 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 38 | 24 | 14 |
| | % | 36 | 43 | 29 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X=9.127$, $sd=2$, $p<0.05$

"İslam dünyasının geri kalmışlıktan kurtulabilmesi için yalnızca Kur'an'a sarılması gereklidir" sorusuna örneklem grubumuzun % 9'u katılırken % 36'sı hiçbir şekilde katılmadığını belirtmiştir. % 54'ü ise, yani yarıdan fazlası bu düşünceye kısmen katıldığını beyan etmiştir. Bu oranlar, katılımcıların çok az bir bölümünün ilerlemenin yolu olarak Kur'an'ı gördüğünü göstermiştir. Önemli bir kısmı bu kanaati hiç paylaşmamaktadır. Soruda dile getirmeye çalıştığımız düşünce, uzun yıllar boyunca İslam dünyasında tartışılmış ve halen de tartışılan bir konuya işaret etmektedir. Batı uygarlığının büyük bir atılım yaparak İslam dünyasını geride bırakması, Müslümanlar arasında kurtuluş yollarının neler olacağını araştırılmasına sebebiyet vermiştir. Çareyi yüzlerini tamamen Batıya çevirmekte bulanlar olduğu gibi öze dönüş adı altında sadece Kur'an'a sarılmanın yeterli olacağını savunanlar da olmuştur. Bu konudaki tartışmaları çalışmamızın ilgili yerlerinde ele aldık. Burada üzerinde durmayı arzuladığımız husus, İlâhiyat fakültesi öğrencilerin konu hakkındaki eğilimleridir. Sonuçlar, öğrencilerin dengeli bir tutum sergiledikleri yönünde olmuştur. Zira, bilimsel ve teknolojik gelişmenin ilerlemenin en önemli göstergesi olduğu çağımızda İslâm dünyasındaki gerilik, Batıya muhtaç olmayı beraberinde

getirmiştir. Dolayısıyla örneklem grubumuzun önemli bir kesimi, bu gerçeğin farkında olduklarını belirterek teknik ve bilimsel alandaki ilerlemeyi zorunlu görmektedir. Katılımcıların yarısı ise bu alandaki ilerlemeye Kur'an'ın rehberlik etmesi gerektiği düşüncesindedir. Zira, Batı uygarlığı teknik başarıyı sağlamış ama toplumsal alanda çöküşe uğramıştır. Manevî değerlerin kaybedilmemesi noktasında Kur'an'a sarılmak gerekliliği, öğrencilerin çoğunluğu tarafından dile getirilmiştir.

Toplumların ilerlemesi ve gelişmesinde rol oynayan etkenler konusunda eğilimlerini ölçmeye çalıştığımız son sınıf öğrencilerinin % 76'sı bilimsel ve teknik ilerlemenin belirleyici faktör olduğunu ifade ederken % 24'ü bilimsel gelişmelerin yanı sıra siyasi güçle Allah'ın takdirinin de etkin olduğu şeklinde görüş belirtmişlerdir.

İslam dünyasının geri kalmışlığını, son sınıf öğrencilerinin % 24'ü müslümanların tembelliğine, % 15'i İslam'ın hakkıyla yaşanamamasına bağlarken % 61'i bunlara ilaveten Batı'nın ilerlemesine ayak uyduramamayı da geri kalmışlığın sebebi olarak görmektedirler. Birinci sınıfların ise % 77'si bu görüşte olduklarını belirtmişlerdir.

Cinsiyet değişkenine göre İslam dünyasının geri kalmışlığının Müslümanların tembelliği, Batı'ya ayak uyduramamak ve İslam'ın hakkıyla yaşanamaması gibi birkaç etkenden kaynaklandığı şeklinde görüş belirtenlerin % 55'i kız, % 67'si de erkeklerden oluşmaktadır.

Chi kare değerleri açısından "Kültürler arası gelişmişlik düzeyindeki fark" ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Aynı şekilde diğer demografik değişkenler ile de benzer bir ilişkiye ulaşılamamıştır.

"Başarının gereklerini hangi toplum yerine getirirse gelişen ve ilerleyen o toplum olur" sorusuyla demografik değişkenler arasında da anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Böyle bir ilişkiye yalnızca öğrencilerin okudukları bölüme isteyerek gelip gelmemeleri değişkeninde rastlanmıştır. Fakülteye isteyerek gelenlerin % 76'sı; istemeyerek gelenlerin ise % 24'ü bu kanaati paylaştığını belirtmiştir. ($X^2=25.491$, $sd=12$, $p<0.05$)

Bu sonuçlar, birlikte değerlendirildiğinde görülen odur ki, İlâhiyat Fakültesinde okumakta olan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu, İslâm dünyasının geri kalmışlığının temelinde hem tembelliği, yani yeteri kadar çalışmamayı, dolayısıyla Batının ilerlemesini yakalamamayı; hem de dinden uzaklaşmayı görmektedir. Onlara göre yeteri kadar çaba göstermemek geri kalmışlığın sebebidir ama Kur'an'ın yaşanılır kılınmaması da bir başka

sebeptir. Çünkü, Kur'an bize her alanda rehberlik etmektedir ve biz onun öğütlerine kulak assaydık geri kalmazdık. Böyle düşünen öğrencilerde gözlemlediğimiz şey, Kur'an'ın yaşanması, onun hükümlerinin uygulamaya konulması ya da Kur'an'ın anlaşılması hususunda zihinlerinde net bir düşüncenin bulunmaması ve İslâm dünyasında bu bağlamda yapılan çoğu tartışmadan habersiz olmalarıdır. Yine gözlemlediğimiz bir başka husus, örneklem grubumuzun genelinin meselelere duygusal olarak yaklaştıkları ve dine bağlılıklarının da duygusal boyutta olmasıdır. Bu duygusallık, soruları cevaplandırmalarında kendini göstermiş, bazı durumlarda tutarlı olmayan sonuçların çıkmasına da yol açmıştır.

3.2.5. Modernite ve Sekülerleşme Anlayışıyla İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3.32: Cinsiyet Değişkeni İle Modernizmin Tuzak Olduğunu Kabul Düzeyi

| Modernizm bir tuzaktır ve modern hayat yozlaşmaya yol açar. | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|---|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 17 | 5 | 12 |
| | % | 16 | 9 | 25 |
| Kısmen katılıyorum | N | 40 | 20 | 20 |
| | % | 39 | 37 | 42 |
| Fikrim yok | N | 3 | 3 | 0 |
| | % | 3 | 4 | 0 |
| Katılmıyorum | N | 44 | 28 | 16 |
| | % | 42 | 50 | 33 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=8.591$, $sd=3$, $p<0.05$

Modernizmi tuzak olarak gören kız öğrencilerin oranı yalnızca % 9'tur, erkekler ise % 25 oranında modernizmi tuzak olarak görmektedir. Kız öğrencilerin yarısı bu düşüncede değilken, erkeklerin % 33'ü modernizmin tuzak olduğu düşüncesini paylaşmamaktadır. Kısmen katılım oranları hem kızlarda, hem de erkeklerde fazladır. (Kızlar % 37; erkekler % 42) Kendileriyle görüşebildiğimiz kadarıyla modernizmin tuzak olduğuna kısmen katılan öğrenciler, gerekli önlemler alındığı takdirde modern yaşamın getirdiği

avantajlardan yararlanabileceğimizi ifade etmektedir. Bu öğrenciler modern yaşamın toplumlarda belli bir bozulmayı ve yozlaşmayı doğurduğunu kabul etmekle birlikte artık bu noktadan sonra modern yaşamdan kopmanın imkansız olduğunu, dolayısıyla kendi özümüzü bozmadan bu yaşamın içinde yer almamız gerektiğini ifade etmiştir.

Modernizmin tuzak olarak görülmesinin ikamet yerine göre dağılımına baktığımızda, değerlerin birbirine çok yakın olduğunu görmekteyiz. Modernizmin tuzak olduğunu söyleyenlerin % 25'i köyde; % 20'si ise şehirde oturmaktadır. Modernizmin tuzak olmadığını söyleyenlerin % 63'ü şehirde, % 25'i köyde oturmaktadır. Yani köyde oturanlardan modernizmin tuzak olduğunu düşünenler ile böyle düşünmeyenlerin oranları eşittir. Ancak köyde oturanların % 50'si modernizmin tuzak olduğunu kısmen düşündüklerini belirtmişlerdir, bu bizce manidardır; bu düşüncede olan öğrencilerden bir kısmıyla yaptığımız görüşmede aynen yukarda olduğu gibi bu öğrenciler, modern hayatla birlikte yozlaşmanın olduğunu ama bilimsel ve teknik ilerlemenin modernliğin getirileri arasında bulunduğunu ve kendi değerlerimize sarılmak suretiyle hem bu getirilerden istifade edebileceğimizi hem de modernliğin yol açacağı dejenerasyondan korunabileceğimizi ifade etmişlerdir. (Chi kare değerleri $X^2=15.024$ $sd=9$, $p<0.05$)

"Modernizmin tuzak olduğu" kabulü ve "fakülteyi okuma isteği" değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. ($X^2=25.422$, $sd=12$, $p<0.05$) Fakülteye isteyerek gelenlerin % 51'i modernizmin tuzak olduğu görüşünde olduğunu belirtirken % 30'u bu düşünceyi paylaşmadığını dile getirmiştir İlâhiyat fakültesine istemeyerek gelenlerin yalnızca % 20'si modernizmin bir tuzak olduğu düşüncesini dile getirmiş; % 41'i ise aynı düşüncede olmadığını ifade etmiştir. Modernizmin çoğunluk olarak fakülteye isteyerek gelenler tarafından bir tuzak olarak görülmesinin temelinde biz, hepsi İmam-Hatip Lisesi mezunu olan İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin fakülteyi belli bir ideal çerçevesinde değerlendirmelerine ve modern yaşamın Müslümanları özlerinden uzaklaştırdığı şeklindeki yaygın inancı paylaşımlarına bağlamaktayız. Çünkü fakülteyi okuma amaçlarını sorduğumuz örneklem grubunun % 46.8'i İlâhiyat Fakültesi'ni "dini hakkıyla öğrenmek" amacıyla seçtiklerini belirtmişlerdir. Fakülteye isteyerek geldiğini belirten öğrencilerin % 80'i bu doğrultuda cevap verirken yalnızca % 3'ü diploma elde etmek amacıyla okuduklarını belirtmişlerdir. Örneklem grubumuzun % 36 oranında fakülteye istemeden geldiklerini ifade etmiş olanlar ile değişik sebeplerle burada bulduklarını belirten

öğrencilerin tamamı (% 53.2) İlahiyat Fakültesi'ni "diploma sahibi olmak, iş bulmak, öğretmen olmak" gibi sebeplerle okuduklarını söylemişlerdir.

Bu sonuçlar, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin zihinsel alt yapılarının daha fakülteye gelmeden önce oluştuğunu göstermektedir. Hayatlarını daha rasyonel temelli kurmak isteyen öğrenciler ile hayata idealleri çerçevesinde bakan öğrencilerin "din" algılayışlarında da farklılıklar olmaktadır.

Tablo 3.33: Cinsiyet Değişkeni İle Modern Yaşamın Bir Zorunluluk Olduğunu Kabul Düzeyi

| Dinî algılayış biçimlerimizle modern yaşam tarzı içinde var olmak zorundayız. | | Genel toplam | Kız | Erkek |
|---|---|--------------|-----|-------|
| Katılıyorum | N | 58 | 38 | 20 |
| | % | 56 | 68 | 42 |
| Kısmen katılıyorum | N | 31 | 12 | 19 |
| | % | 30 | 21 | 39 |
| Fikrim yok | N | 3 | 2 | 1 |
| | % | 3 | 2 | 2 |
| Katılmıyorum | N | 12 | 4 | 8 |
| | % | 11 | 9 | 17 |
| Toplam | N | 104 | 56 | 48 |

Chi kare değerleri $X^2=8.267$, $sd=3$, $p<0.05$

Modernizm algısıyla alakalı olarak sorduğumuz soru ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre kız öğrencilerinin % 68'i modern yaşamın bizim için kaçınılmaz olduğu ve bizim dinî algılayış biçimlerimizle bu yaşam tarzı içinde var olmak zorunda olduğumuz düşüncesini paylaştıkları, bu paylaşımın erkeklerde % 42 oranında olduğu görülmektedir. % 39 oranında erkek öğrenciler bu kabule kısmen katıldıklarını belirtirken hiç katılmadıklarını belirten erkek öğrenci oranı % 17, kız öğrenci oranı da % 9'tur.

Gerek modernizme dair ortaya koymuş oldukları yaklaşımlar, gerekse diğer sorulara vermiş oldukları cevaplar, kız öğrencilerin erkek öğrencilere nazaran değişime daha açık ve yenilik taraftarı olduklarını göstermektedir. Diğer değişkenler dışarıda

birakıldığında hemen hemen her soruda kız öğrencilerin hem din algılayışlarında, hem de günlük yaşamlarında modern bir yaklaşıma yakın olmaları; erkek öğrencilerin ise daha muhafazakar bir tutum sergilemeleri çalışmamızda ulaştığımız en önemli sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, Türk toplumunun hâlâ ataerkil bir yapıya sahip olduğunun bir göstergesi durumundadır. Çünkü, ataerkil toplumlarda erkekler, muhafazakarlığın temsilciliğini yaparlar ve yerleşmiş olan düzen erkekler için avantajlı bir yapı oluşturur. Dolayısıyla ataerkil toplumlarda değişim ve yeniliğin savunuculuğu kadınlar tarafından yapılır ve kadınlar yenilikle, yenileşmeyle ataerkil yapıdan sıyrılmanın yollarını ararlar. Geleneksel dinî yorumların da ataerkil bir yapı arz ediyor oluşu, kız öğrencilerin büyük bir bölümünün bu yorumları benimsemelerinde temel etken durumundadır.

Anket kapsamında sekülerleşmeyle ilgili sorduğumuz sorular, çok düşük oranlarda cevaplandırılmıştır. "Sekülerizm sizce nedir?" ve "Kendinizde sekülerleşmeye doğru giden bir eğilim gördüğünüzde ne yaptınız?" şeklinde sorduğumuz iki soru % 48 oranında yanıtlanmış ve sorulara ağırlıklı olarak şu tarzda cevaplar verilmiştir: Sekülerizmin "Hayatın her alanının dinin egemenliğinden çıkarılması" olduğunu söyleyenlerin oranı % 52'dir. % 20 oranında sekülerizm dinsizlik olarak algılanmış; % 20'lik bir katılımcı sekülerizmin "dünyanın kutsalla değil, kutsal olmayanla açıklanması" olduğunu ifade etmiştir. Bu soruyu cevaplandıranların % 8'i "diğer" seçeneğini işaretlemiş ancak her hangi bir açıklamada bulunmamıştır.

"Sekülerleşmeye doğru giden bir eğilim gördüğünüzde ne yaptınız?" şeklindeki sorunun bağımsız değişkenlerle ilişkisine baktığımızda cinsiyet değişkeni hariç, diğer değişkenlerle bu soru arasında Chi kare değerleri açısından anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Kız öğrencilerin % 53'ü, erkek öğrencilerin % 41'i böyle bir durumla karşılaştıklarında "Temel dinî inanç ve tutumların değişip değişmediğine" baktıklarını ifade etmişlerdir. "Yozlaştıkları düşüncesiyle endişeye kapılan" erkek öğrencilerin oranı % 22 iken kız öğrencilerde bu oran yalnızca % 1.7'de kalmıştır. Bu durumu olağan karşıladığını belirten kız ve erkek öğrencilerin oranı da sırasıyla % 5 ve % 4'tür. Böyle bir şeyi daha önce hiç düşünmediklerini söyleyen kız öğrenciler % 25, erkek öğrenciler % 22'lik bir orana sahiptir. (chi kare değerleri: $X^2=11.680$, $sd=4$, $p<0.05$)

Sorunun toplam cevaplanma oranlarına baktığımızda soruya cevap veren öğrencilerin % 50'si "Temel dinî inanç ve tutumların değişip değişmediğine" baktıklarını

belirtirken, % 24'ü bunu daha önce hiç düşünmediklerini dile getirmişlerdir. Bu durumda endişeye kapıldıklarını ifade edenlerin oranı ise % 10'dur.

Sekülerleşmeyle ilgili olarak elde ettiğimiz sonuçlar, iki noktadan ele alınabilir. Birincisi bu soruların cevaplanma oranlarının düşük olması; diğeri de elde edilen sayısal veriler çerçevesinde öğrencilerin konu ile ilgili fikir ve tutumları. Anket sonuçlarını değerlendirirken özellikle bu iki sorunun çoğunlukla boş bırakılmış olması dikkatimizi çekmiştir. Bunun temelinde kanaatimizce bizzat "Sekülerleşme" kavramının öğrenciler tarafından anlaşılmadığı ve onların bu kavrama yabancı oldukları yatmaktadır. Eğer bu kavramı kullanmayıp soruyu, mefhumu ifade edecek tarzda başka bir şekilde soracak olsaydık yanıt alabileceğimizi düşünmekteyiz. Yani "Sekülerleşme" kavramı mefhum olarak değil, kelime olarak katılımcıların % 52'si tarafından bilinmemektedir.

Sekülerleşmeyi dünyevileşme olarak kabul edersek öğrencilerin kendilerinde böyle bir eğilim gördüklerinde yaptıkları şeyin, temel dinî inanç ve tutumlarının değişip değişmediklerine bakmak olması, bizce öğrencilerin modern yaşama uyum sağlama ve dindar kimliklerini koruma noktasında tutarlı bir ölçüte sahip bulduklarını göstermektedir.

SONUÇ

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinî bilgiye yönelik kabullerini ölçmeyi amaçladığımız tezimizde ulaştığımız sonuçları, anket çalışmalarında uygulanan istatistikî yöntemlerin el verdiği ölçüde yorumlamaya çalıştık.

Öğrencilerin demografik özelliklerinin tespiti, örneklem grubunun sosyo-ekonomik yapılarının benzerlik arzettiğini göstermektedir. Bu paralelde İlahiyat Fakültesi öğrencileri, toplum standartları seviyesinde gelire sahip ve aynı yaşam tarzını sunan mesleklerde çalışan orta sınıf ailelerden gelmektedir. Bu benzerlik, sosyo-ekonomik yapı değişkeninin soruların cevaplanmasında ayırteci rol oynamamasına yol açmıştır. Yani, değişime açık olup olmamak, din algılayışı ve düşünce yapıları itibariyle öğrenciler arasındaki farklılıkların temelinde bu sosyo-ekonomik yapının belirgin bir etkisi oluşmamıştır. Mesela, köy kesiminde yer alanlar ile kent yaşamı içinde bulunanların sorulara verdikleri cevapların oranları birbirine çok yakın olmuştur. Köyde ikâmet eden ile şehirde yaşayan kişilerin benzer düşünce kalıpları geliştirmiş olmaları çalışmamızın sonuçları açısından ilginç olmuştur. Önemli farklılıkların oluşacağı tarafımızca bekleniyorken böyle bir neticenin ortaya çıkması, köy kesiminde yer alanlar üzerinde başka bir takım faktörlerin (okunan yazar ve kitap türü v.s) etkilerinin olabileceğini akla getirmektedir. Bununla birlikte, çalışmamızın ilgili bölümlerinde de dile getirdiğimiz gibi ülkemizde şehirde yaşıyor olmak "şehirleşmek" anlamına gelmemektedir. Köyden kente göç eden insanımız, mekânsal değişimi yaşarken şehir hayatının getirdiği zihinsel dönüşümü gerçekleştirememektedir. Bu nedenle, şehirde ikâmet eden Türk halkının geneli hâlâ köyleriyle zihinsel bağlarını devam ettirmektedir ve bu bağ, anket sorularına verilen cevaplarda köyde oturanlar ile şehirde oturanlar arasında belirgin farklılıkların olmamasının da sebebini açıklamaktadır.

Ankete yönelik yapmış olduğumuz değerlendirmenin neticesinde, kız öğrencilerin değişime ve yenilikçi düşünelere açık oldukları, erkek öğrencilerin daha tutucu bir eğilim sergiledikleri görülmüştür. Elde ettiğimiz veriler, kız öğrencilerin yeniliğe yakın olmalarının temelinde yatan unsurlardan bir tanesinin okudukları yazarlar olduğunu göstermiştir. Önceki sayfalarda da belirttiğimiz gibi modernliğin İslam dünyasındaki temsilcisi durumunda olan Fazlur Rahman ve Muhammed Abduh'un eserleri kız öğrenciler tarafından erkek öğrencilere nazaran daha fazla okunmakta ve bu da doğal olarak kız

öğrencilerin düşünce evreninin biçimlenmesinde önemli ölçüde rol oynamaktadır. Bununla birlikte kendileri ile yaptığımız birebir görüşmelerde tespit ettiğimiz kadarıyla kız öğrenciler, çağın getirdiği değişikliklere daha kolay adaptasyon sağlamaktadır. Anket kağıtları üzerine düşülen ilave notlarda da "böyle bir anket hazırladığınız için teşekkür ederim; daha önce sormadığım soruları sormama vesile oldunuz" tarzında ifadeleri serdedenler tamamen kız öğrenciler olurken, ters istikamette beyanatta bulunan, mesela "önyargılı olarak hazırlanmış sorular, modern eğilimli bir tavrınız var ve sizin gibiler bu dine zarar veriyor" şeklindeki ifadeleri dile getirenlerin ekserisi erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Açık uçlu olarak sorduğumuz "Dinin müdahalesinde olan ile dinin müdahalesinde olmayanın ölçüsü nedir?" şeklindeki soruya kız öğrencilerin büyük çoğunluğu "değişen şartlar ve insanın ihtiyaçları" cevabını verirken erkek öğrenciler, dinin kapsamında olmayan hiçbir şeyin olamayacağını ve dinin insan hayatının her alanına müdahale ettiğini belirtmişlerdir.

Son sınıf öğrencileri ile fakülteye yeni başlayan öğrencilerin dinî bilgiye yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla sorulmuş sorulara verdikleri cevaplar arasında fark tespit edilmiş, ancak bu oran bizim öngördüğümüz seviyeden daha düşük olmuştur. Belirgin bir fark, öğrencilerin fakülteye isteyerek gelip gelmemelerinde tezahür etmektedir. İstemeyerek, üniversite giriş sınavlarında İmam-Hatip Liselerine uygulanan puan katsayısı uygulamasının etkisiyle başka bir fakülteye gidecekken zorunlu olarak İlahiyat Fakültesine gelenlerin zihin yapılarının rasyonel bir temelde şekillendiğini ve bunun da dinî algılayışları üzerinde etkisinin olduğu kanaatini taşımaktayız. İsteyerek gelenlerin hemen hepsi okuma amaçlarını idealleri etrafında oluşturduklarını ve dinlerini hakkıyla öğrenip iyi bir kul olma gayesiyle İlahiyat Fakültesini tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu değişken, soruların cevaplandırılmasında belirleyici olmuş ve bu öğrenciler daha geleneksel bir eğilim sergilemişlerdir.

Örneklem grubumuzu oluşturan İlahiyat Fakültesi öğrencileri, dinî bilginin kabulüne yönelik standart geliştirirken mevcut dinî algılayış çerçeveleriyle karşılaşmış oldukları yeni durumlar arasında sıkışıp kalmaktadır. Zihinsel dünyalarının temel taşı durumunda olan geleneksel dinî öğretisi, onların dinî ve bilimsel bilgiyi kabullerinde sürekli ön plana çıkmakta ve öğrenciler, okuyup öğrendikleri ve yaşamın pratikleri içinde bizzat şahit oldukları durumlar ile yerleşik kabulleri ayırtırmakta zorlanmaktadır. Araştırmamıza

katılan öğrencilerin tümü, dinin insan hayatının her alanını kuşattığını bir biçimde ifade etmiştir. Bu ön kabulün dile getirilmesinin ardından ancak, öğrenciler değişen şartlar, çağın gerekleri ya da insanın ihtiyaçlarının öneminden bahsedebilmişlerdir.

Katılımcıların yaklaşık % 25'i dinî bilginin kabulüne yönelik ölçüt ortaya koyarken dinin müdahalesinde olmayan alanların varlığını ifade etmiş, bunun anlaşılmasının yolu olarak da "Kur'an ve Sünnette açıkça belirtilmemiş" olma durumunu göstermiştir. Günlük yaşamda abartıya kaçarak dinin insanın yemek yemesine varana kadar her şeye karıştırılması eleştirilmiş ve özellikle kız öğrenciler din adına yaptıkları her hareketin tenkit edilmesinden rahatsızlık duyduklarını belirtmişlerdir. Yine bu % 25'lik oranın içinde yer alan katılımcılar, dinin müdahale ettiği alan ile müdahale etmediği alanın tespitine yönelik ortaya koydukları ölçütte net ifadelerden ziyade muğlak ifadeleri kullanmayı tercih etmişlerdir. Mesela, yukarıda da zikrettiğimiz gibi bir konunun akılla halledilmesi için gerekli ölçüt, "dinin içinde yoksa; Kur'an ve sünnette belirtilmemişse; hakkında ayet ya da hadis bulunmuyorsa v.s" gibi zaten kendi içinde problematik bir çok unsur barındıran ifadelerle ortaya konmuştur. Hükümlerin evrensel mesajlar içerdiğine yalnızca birkaç kişi işaret ederken, bizim asıl belirlemeyi amaçladığımız Kur'an ve sünnette olan hükümlerin (had cezaları, miras paylaşımı, kadının şahitliği v.s.) içinde yaşadığımız çağ itibariyle nasıl ele alınacağına dair verilen cevaplarda "evrensel mesajlar"dan çoğunlukla bahsedilmemiştir. Buna yönelik düşüncelerini öğrenmek istediğimiz öğrencilerin büyük bir çoğunluğu, Kur'an'da açıkça zikredilmiş olması hasebiyle bu tür hükümlerin aynen uygulanacağı kanaatini ortaya koymuştur. Bazı durumlarda ise yaptıkları okumalar ve fakültede gördükleri derslerin etkisiyle, değişen şartların hükümlerin temel mesajına sadık kalmak gayesiyle yoruma tabi tutulabileceğini kabul etmişler, ancak her hangi bir yerde duyup okumadıkları bir başka hükme bu ilkenin uygulanıp uygulanamayacağını sordüğümüzde duraksamışlardır. Öğrencilerin geneline dair tespit ettiğimiz önemli neticelerden bir tanesi de, burada belirtildiği gibi, öğrenciler öğrendikleri ve akla uygun buldukları yeni bilgi ve kabulleri başka durumlara uygulamakta tereddüt yaşamaktadır. Kur'an'ın ya da dinî bir hükmün yorumlanıp yorumlanamayacağı konusunda veya genel olarak bu alanlarda konuşabilmek için öğrenciler, bir otoriteye dayanma ihtiyacı hissetmekte ve "Din hayatın her alanını kuşatmaz; bir kısım Kur'an ayetleri Arapların beğenilerini esas almıştır; Kur'an'ın her hükmü evrensel değildir" gibi ifadeleri rahatsız

edici bulmaktadır. Dinin müdahale etmediği alanların olabileceğini kabul eden öğrencilerden bazıları dahi abdestsiz Kur'an'a dokunulamayacağı, karşı cinsten biriyle tokalaşamayacağı, içki satan bir dükkandan alış-veriş yapılamayacağı, Arapçanın kutsal olduğu kanaatini taşımaktadır.

Bazı sonuçların yorumlanamamış olması, bazı sorularda çelişkili cevaplara rastlanması ve aynı paralelde benzer sorulara birbirinden farklı cevapların verilmiş olması, İlâhiyat Fakültelerinde okumakta olan öğrencilerin, zihnî bir karışıklık yaşamakta ve net bir eğilim göstermekten uzak olduklarını göstermektedir. Pratiği gözlemlenmelerine rağmen referans çerçevelerini oluşturan klasik dinî eğitim onlar için dayanak halini almış ve fikirleri ve yeni durumları algılama ve değerlendirme tarzları, bu referans çerçevesine göre şekil almıştır.

KAYNAKÇA

Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1986

Açar, Halil Rahman, "Bilimin Dinleştirilmesi, Dinin Bilimselleştirilmesi", İslâmî Araştırmalar, c.11, sayı: 1-2, 1998

Adıvar, Adnan, Tarih Boyunca İlim Ve Din, Remzi Kitabevi, İst. 2000

Akarsu, Bedia, Wilhelm Von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984

Akgül, Hikmet, "Toplumumuzda İnanç-Bilim İlişkisi", İslâmî Araştırmalar, c.11, sayı:1-2, 1998

Aktaş, Cihan, Mahremiyetin Tükenişi, Nehir Yay. İst. 1995

Aktay, Yasin "Objektivist ve Rölativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama, I. Kur'an Sempozy., Bilgi Vakfı, I. Baskı, Ankara 1996

Armağan, Mustafa, Gelenek, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992

....., "Gelenek Maddesi", Sosyal Bilimler Ans., Risale Yay., 1990.

....., "Geleneksel Mirasımızı Yeniden Okumak Üzerine", Bilge Adam, Yıl: 1, Sayı: 4

....., Gelenek ve Modernlik Arasında, İnsan Yay., İst.1995

Arslan, Mustafa "Postmodernizm, Küreselleşme ve Din", Tabula Rasa, yıl:2, sayı:5 Mayıs-Ağustos 2002

Arslan, Ahmet, "Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi", İslami Araştırmalar, cilt: 11, sayı: 1-2, 1998

Aydın, Mehmet S. "Değişim Sürecinde, İnanç- Bilim İlişkisi", İslâmî Araştırmalar, c.11, sayı: 1-2, 1998

....., "Dünyevîleşme", İslâmiyat, cilt: 4, Sayı: 3, Temmuz- Eylül 2001

Baljon J.M.S, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev: Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 1994

Bayhan, Vehbi, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma, Kültür Bakanlığı yay., Ank. 1997

Berger, Peter L. Kutsal Şemsiye, çev: Ali Coşkun, Rağbet yay., İst. 2000

- Boutroux**, Emile, Çağdaş Felsefede İlim Ve Din, çev: Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1997
- Bulaç**, Ali "Toplumumuzda İnanç-Bilim Anlayışı", İslâmî Araştırmalar, c.11, sayı: 1-2, 1998
-"İslâm ve Gelenek", Bilgi ve Hikmet, sayı: 9 Kış: 1995
- Canatan**, Kadir, "Gelenek, Din ve Modernite" (Eğilimler ve Kökler), Bilgi ve Hikmet, Kış-1995, sayı 9
- Cevizci**, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma yay. İst. 2000
- Ceylan**, Yasin, "İnanç, Bilim ve Felsefe Üçgenine Yeni Bir Yaklaşım", İslâmî Araştırmalar, c.11, sayı: 1-2, 1998
- Cündioğlu**, Dücâne, Anlam'ın Tarihi, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1997
- Çantay**, Hasan Basri, Kur'an'ı Hâkim ve Meâl-i Kerim, Milsan Basın Sanayi A.Ş. İstanbul, 1985
- Çelik**, Ömer " İslâmcı Gelenek ve Geleneksel İslâm: Perspektivizm ve Kutsallık Dilemması ", sayı: 9, Kış: 1995
- Çiftçi**, Adil , Nasıl Bir Sosyal Bilim?, Kitabiyat, Ank. 2003
- Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları, Kitabiyat, Ank. 2003
- Davutoğlu**, Ahmet, " Tarih Metodolojisi ve Geleneğin Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi", Bilge Adam, Yıl: 1, Sayı: 4, s. 5
- Demir**, Ömer – **Acar**, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yay., İst.1992
- Dilthey**, Wilhelm, Hermeneutik ve Tin Bilimleri, Çev: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999
- Ebu Zeyd**, Nasr Hâmid, İlâhî Hitâbın Tabiatı, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyat, Ankara, 2001
- El-Farukî**, İsmail Raci, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", Çev: Ahmed Nedim Serinsu, Kur'an'ın Anlaşılmasından Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü, Şule Yayınları, İstanbul, 1994
- Er**, İzzet, Gelenekçilik Maddesi, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi I-IV, Risale Yay., 2. Cilt
- Erten**, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.
- Esed**, Muhammed, Kur'an Mesajı, Çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2000

- Fazlur** Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, Çev: A.Açıkgenç-H.Kırkbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996
- Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu, Çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları Ankara, 1997
-İslâmî Yenilenme: Makaleler IV, Der. Ve Çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 2003
- İslâm, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ank. 1996
- G.Gadamer**, H.-, “Hermeneutik” Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, der. ve çev. Doğan Özlem, Ark. Yayınevi, Ankara, 1995
- Giovanni** Scognamillo, Batı’nın İnanç Temelleri”, çev: bilinmiyor, Dergâh Yay., İst. 1976
- Güler**, İlhami, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevîleşme”, İslâmiyat, cilt: 4, Sayı: 3, Temmuz- Eylül 2001
- Günay**, Ünver, Din Sosyolojisi, İnsan yay. İst. 2002
- Hoodbhoy**, Pervez, İslâm ve Bilim, çev: Eser Birey, Cep Kitapları A.Ş, İst. 1997
- İnanç**, Adnan, " Dinî Yenileme Mi? Dinde Yenilenme Mi? ", Bilge Adam, Yıl: 3, sayı: 9-10
- İşcan**, Mehmet Zeki, Siyasal İslâm: Dinî ve Fikrî Temelleri, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erz. 2002
- Karakaya**, Zeki, Edebî Bir Söylem Olarak Sözsüz Aktarım, Etüt Yayınları, Samsun 1999
- Kuran**, Ercüment, "Tarihî Süreç İçerisinde İnanç- Bilim İlişkisi", İslâmî Araştırmalar, c.11, sayı: 1-2, 1998
- Leslie** Lipson, Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları, Kültür Yay., İst. 2003
- Marshall**, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, çev. Osman Akinhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat yay., Ank. 1999
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, " Gelenek Nedir? ", çev: Yusuf Yazar, Bilgi ve Hikmet, sayı: 9, Kış: 1995
- Okumuş**, Ejder, “Din ve Sekülerleşme”, Bilge Adam, yıl: 2, sayı: 5, (Güz) 2003
- Özcan**, Zeki, Teolojik Hermeneutik, Alfa Yay.,İst. 1998
- “Kur’an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar” Tezkire, Üç Aylık Derleme, Vadi Yayınları, 1997, Sayı: 11-12
- Özsoy**, Ömer, “Nasr Hamid Ebu Zeyd’in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu’l Kur’an’ı Eleştirisi”, İslâmi Araştırmalar, cilt: 7, sayı: 3-4, Yaz –Güz Dönemi, 1994

- Paçacı**, Mehmet, “Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 9, Sayı: 1,2,3,4, Ankara 1996
- İslâmî Araştırmalar, Cilt: 7, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi, 1994
- Perşembe**, Erkan, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14-15, Samsun 2003
- Polat**, Fazlı, Sosyal Değişim ve Din İlişkisi, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002
- Polat**, Selahattin, “Esbab-ı Nüzûl Üzerine” I. Kur’an Haftası- Kur’an Sempozyumu, Fecr Yayınevi, Ankara 1995
- Şeriati**, Ali, Medeniyet ve Modernizm, çev: İsa Çakan, Yeni Zamanlar Yay. İstanbul, 2003
- Şerif**, Muzaffer – **Şerif**, Carolyn W., Sosyal Psikolojiye Giriş, çev: Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996
- Touraine**, Alain, Modernliğin Eleştirisi, çev: Hülya Tufan, YKY, İst. 1995
- Tulum**, Mertol, Tarihi Metin Çalışmalarında Usûl, Deniz Kitabevi, İstanbul, 2000
- Tümer**, Günay –**Küçük**, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak yay., Ank. 1997
- Usta**, Niyazi, "Göç ve Din: Toplumsal Değişme Sürecinde Yeni Dinî Yönelişler", Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (3-7 Mayıs 2000), DİB Yay., Ank. 2000
- , Ekonomi Ahlâkı ve İnsan Kaynağı, Aktif Yay., Erzurum 2001
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, Kur’an’ı Kerim Meali, Sdl ve ntl: M.Nur Doğan, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996
- Wallace** Ruth A. - **Wolf** Alison, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev: Leyla Elburuz-M. Rami Ayas, Yayına Haz. Rami Ayas, İzmir 2002
- Watt**, Montgomery Hz Muhammed’in Mekke’si, Çev: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Kur’an’a Giriş, Çev: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998
-" İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü", Bilgi ve Hikmet, Kış 1995, sayı : 9
-İslami Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, İz Yay., İst. 1997
- Wuthnow**, Robert J. “Din Sosyolojisi”, Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-, Derleme ve Çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 2000

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında Erzurum'da doğdu. İlkokulu Vali Hafız Paşa İlkokulunda, lise eğitimini Erzurum İHL'de 1993 yılında tamamladı. 1996'da girdiği Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2001'de mezun oldu ve aynı yıl Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı.