



Muş Alparslan Üniversitesi

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ / MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

www.alparslan.edu.tr

e-ISSN: 2667 - 7717

Haziran/June 2023

Cilt/Volume 06

Sayı/Issue 01

DİN ve BİLİM

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

RELIGION and SCIENCE-

MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

FACULTY of ISLAMIC SCIENCES JOURNAL



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2023 Cilt/Volume:6 Sayı/Number:1 e-ISSN: 2667-7717

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2023

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

PUBLICATION DATE

June 30, 2023

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli ve bilimsel bir akademik dergidir.*
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 450 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to: dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2023

Cilt/Volume:6

Sayı/Number:1

e-ISSN: 2667-7717

Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi/Owner

Prof. Dr. Murat SERDAR

Editör/Editor in Cheif

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Sekreter

Arş. Gör. Furkan ÇELEBİ

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Teceli KARASU	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Rafiz MANAFOV	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cennet Ceren ÇAVUŞ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Adem LÖK	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin SULAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İÇDİ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sevda ÇETİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Jeff JORDAN	University of Delaware - USA
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Ahmed IDRIS RASHID OWDA	Islamic University of GAZA - Palestine
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Assist. Prof. Fabrizio BOSCAGLIA	Universidade Lusófona - Portugal
Doç. Dr. Sadrettin BUĞDA	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	İstanbul Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI	Siirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye

Prof. Dr. Murat KAYRI Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Prof. Dr. Cemil ORUÇ İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Cennet Ceren ÇAVUŞ – Arş. Gör. Arda DİNÇER - Arş. Gör. Arif GÖREN –
Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN

ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS







Öğr. Gör. Fatih SARI – Öğr. Gör. Osman MATPAN

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

DOAJ	 OPEN GLOBAL TRUSTED	Kabul/Accepted: 26.11.2022
------	---	-----------------------------------

	İSAM		ASOS Index		Google Scholar
	İlahiyat Atıf Dizini		Bielefeld Academic Search Engine (BASE)		Eurasian Scientific Journal Index

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelili Yayınlanan, Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:6 Sayı:1 – Vol:6 Issue:1

İÇİNDEKİLER /CONTENTS

Yazar / Author	Araştırma Makalesi / Research Article	Sayfa No
Osman Muzaffer FİDAN	Hurûf-ı Mukattaa ve Söz Edimleri Al-hurûf al-muqatta'a and Speech Acts	6-23
Kemal COŞKUN	Değerin Yolculuğu: Değerin Toplumsallığı Üzerine Düşünceler Value's Journey: Thoughts on Sociality of Value	25-41
Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN	Spinoza ve Kötülük Mektupları Spinoza and Letters on Evil	43-62
Mehmet Burak ÇAKIN	Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinde Baba Rolü The Role of the Father in Hamdullah Hamdi's Yusuf and Zulaikha Masnawi	63-92
Yusuf AYDIN	Mikdat Yalçın'ın Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Mikdat Yalçın's Views on Religious Education	93-109

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ - dinbil@alparslan.edu.tr



Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayınlanmış olduğumuz bu sayı ile Din ve Bilim Dergisi yayın hayatının 6. yılına girmiş oldu. Dergimizin indekslere girme çalışmaları devam etmekte olup ilahiyat alanında uluslararası alan indeksi olarak kabul edilen DOAJ'a (Directory of Open Access Journals) 26.11.2022 tarihi itibarıyla kabul edilmiştir. Önümüzdeki süreçte dergimize değer katacak başka dizinlerden de olumlu sonuçlar almayı umuyoruz.

Haziran 2023 sayısında yayınlanmak üzere dergimize 13 araştırma makalesi, 2 tez özeti gönderilmiştir. Araştırma makalelerinin 8'i ve 2 tez özeti editoryal ön değerlendirme sonucunda ya da hakem görüşleri doğrultusunda reddedilmiştir. Bu doğrultuda dergimizin 6. Cilt 1. sayısında 5 araştırma makalesini dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimize gelen makalelerin değerlendirme süreci, dergimizin yayın politikası ve benimsemiş olduğu etik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak ve yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editoryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Dergimize gönderilen makaleler, çift taraflı kör hakemliğe göre en az 2 hakem tarafından değerlendirilmektedir. Hakem atamasında hakemlerin ilgili makale konusunda çalışmalarının olmasına dikkat edilmektedir. Dolayısıyla makale konusuyla ilgili yetkinliği olan hakemler tarafından yapılan değerlendirme kapsamındaki görüş ve önerilerin yazarlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

Bu sayıda teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca, alan editörlerimize yabancı dil editörlerimize, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Editör



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2023, 6/1: 6-23

Hurûf-ı Mukattaa ve Söz Edimleri

Al-ḥurûf al-muqatta'a and Speech Acts

Osman Muzaffer FİDAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı / PhD Student, Ankara University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy of Religion, Ankara/Türkiye
muzafferhoca77@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7868-6469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1229496

Bu makale, hazırlanmakta olan “Söz Edimleri ve Din Dili: Bir Uygulama Denemesi” (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. /This article is extracted from my PhD thesis entitled “Speech Acts and Religious Language: An Application Trial”, (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye).

Atıf / Citation: Fidan, Osman Muzaffer. “Hurûf-ı Mukattaa ve Söz Edimleri / Al-ḥurûf al-muqatta'a and Speech Acts”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2023): 6-23. doi: 10.47145/dinbil.1229496

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Kur'an, öncelikli olarak insanları belli bir inancı kabul etmeye ve kabul edilmesi istenen söz konusu inancı belli bir hayat biçimi olarak yaşamaya davet etmektedir. Bu nedenle temel olarak Kur'an, insanlar tarafından okunabilen ve anlaşılabilen bir kitaptır. Buna karşılık yirmi dokuz surenin başında yer alan ve "hurûf-ı mukattaa" olarak bilinen harflerin birer anlamlı birer ifade olup olmadığı tefsir ve kelâm geleneğinde tartışılmıştır. İslam âlimlerinin bir kısmı söz konusu harflerin herhangi bir anlamı olmadığını söylerken, diğer bir kısmı da Allah'ın kitabında herhangi bir anlamsızlık bulunmadığı düşüncesinden hareketle söz konusu harflerin anlamlı birer ifade olduğunu belirtmişlerdir. Muhataplarını belli bir hayat biçimini kabule çağıran ve bu yönde muhataplarına yönelik emirler veren, öğütlerde, bulunan Kur'an; bol miktarda ve çeşitlilikte söz edimi icrasında bulunmaktadır. Bu manada "hurûf-ı mukattaa"nın bir anlama sahip olup olmamalarının tartışılmasının yanında muhataplarına yönelik herhangi bir sözlü edimde bulunup bulunmadıklarının da tespit edilmesi gerekmektedir. Söz edimleri bir konuşma sırasında konuşanın ifadeleri aracılığı ile yerine getirdiği ya da getirmeyi amaçladığı sözlü fiillere denir. Konuşanın konuşmasında yerine getirdiği/getirmeyi amaçladığı sözlü fiillerin nedenine gelince; bu neden, konuşanın muhatabına/dinleyenine yönelik olarak birtakım iş ve eylemleri yapmaktır ya da ona yaptırmaktır. Bir konuşma ortamında konuşan tarafından yerine getirilen bu sözlü eylemler, öncelikle konuşan konuşmayı başlatan olarak muhatabına birtakım önermesel durumlar ile ilgili bilgiler vermek, muhatabının birtakım emirleri yerine getirip birtakım yasaklardan uzak durmasını sağlamak, konuşanın konuşma esnasında sahip olduğu birtakım içsel durumlarından muhatabını haberdar etmek ve buna yönelik olarak muhatabının dikkatini çekmek, söylediklerinin muhatap tarafından doğru olarak kabul edilmesini beklemek, ileride birtakım sorumluluklar üstleneceği durumları muhatabına açıklamak ve gerekli sorumlulukları üstlenmektir. Söz edimleri teorisi yirminci yüzyılda konuşanın sözlü icraların neler olduğunu, bir sözlü icranın nasıl başarılı olabileceğini, başarı koşullarının neler olduğunu, olası başarısız icra durumlarının hangi koşulları ihlal ettiğini açıklayan bir teoridir. Söz edimleri teorisi ilk olarak yirminci yüzyılda J. L. Austin tarafından ileri sürülse de daha sonra özellikle öğrencisi J. R. Searle ve diğer filozoflar ve dilbilimciler tarafından çeşitli yönlerden eleştirilen ve geliştirilen bir gündelik dil teorisidir. Söz edimleri teorisinin ileri sürüldüğü geçen asırdan bu tarafa gerek felsefe gerek din bilimleri gerek dil bilimleri gerekse de diğer bilimlerden çok yoğun bir şekilde çalışılmaya ve geliştirilmeye devam etmektedir. Söz edimleri teorisinin din dilindeki uygulama çalışmaları da her ne kadar ülkemizde yeni yeni biliniyor olsa da batıda pek çok çalışmaya konu edilmektedir. Bu makalede söz konusu harflerin herhangi bir söz edimi icra edip etmedikleri, söz edimlerinin verileri dikkate alınarak belirlenmeye çalışılmış; eğer bir sözlü edim icra ediyorsa bunların hangileri olduğunun gösterilmesi amaçlanmıştır. Söz konusu harflerin söz edimsel icraya sahip olup olmadıkları eğer bir söz edimi içeriyorsa bu edimlerin neler oldukları J. L. Austin ve J. R. Searle'ün söz edimi anlayışları çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din Dili, Hurûf-ı Mukattaa, Söz Edimleri, Dolaylı Söz Edimleri, Düzsöz Edimleri, Edimsöz Edimleri.

Abstract

The Qur'an invites people to accept a certain belief and live the belief requested to be accepted as a certain way of life. Therefore, basically, the Qur'an is a book that can be read and understood by people. Along with the fact that the Qur'an is a book that can be understood, it has been discussed in the traditions of tafsir and kalam whether the letters at the beginning of the twenty-nine chapters known as "al-ḥurūf al-muqatta'a" are meaningful expressions. While some Muslim scholars have said that the letters in question have no meaning, others stated that the letters in question are meaningful expressions, considering that there is no meaninglessness in the Book of Allah. The Qur'an, which invites its addressees to accept a certain way of life and gives orders and advice to its interlocutors in this direction, performs an abundance and variety of speech acts. In addition to discussing whether "al-ḥurūf al-muqatta'a" has a meaning or not, it should also be determined whether they have made any verbal action towards their addressees. Speech acts are the verbs that the speaker performs or aims to bring through his/her expressions during a speech. The reason for the verbal verbs that the speaker performs/aims to fulfill in his speech is to do some work and actions for the addressee/listener of the speaker or to make him do it. These verbal actions are performed by the speaker in a speaking environment, primarily to inform the speaker about some propositional situations as the initiator of the conversation, to ensure that the addressee fulfills some orders and stays away from some prohibitions, and to prevent the speaker from some internal situations that he or she has during the speech to inform the addressee and to attract the attention of the addressee, to wait for what he said to be accepted as true by the addressee, to explain to the addressee the situations that he will assume certain responsibilities in the future, and to take the necessary responsibilities. Speech act theory is a theory that explains what the speaker's verbal performances are, how an oral performance can be successful, what the conditions of success are, and what conditions are violated by possible unsuccessful performances in the twentieth century. Although the speech act theory was first developed in the twentieth century by J. L. Austin, it is a theory of everyday language that has been criticized and developed from various aspects, especially by his student J. R. Searle and other philosophers and linguists. Since the last century, when the theory of speech acts was put forward, it has been intensively studied and developed by philosophy, religious sciences, linguistics, and other sciences. The application studies of the theory of speech acts in the language of religion are also the subject of many studies in the West, although it is only recently known in our country. This article shall try to determine whether the letters in question perform any speech acts, considering the data of speech acts; if they are performing a verbal act, it is aimed to show which of them are. Whether the letters have a speech act or not, if they contain a speech act, what these acts are has been examined within the framework of J. L. Austin and J. R. Searle's understandings of speech act.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Language, Al-ḥurūf al-muqatta'a, Speech Acts, Indirect Speech Acts, Locutionary Acts, Illocutionary Acts.

Giriş

Kuran-ı Kerim’de yer alan ve “hurûf-ı mukattaa” şeklinde isimlendirilen harflerin anlamlarının olup olmadığı gerek tefsir gerek kelâm ilmi açısından önemli tartışmalara yol açmıştır. Yapılan tartışmalarda, içinde Şa’bî, Süfyân es-Sevrî, İbn Hibbân, İbn Hazm, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Süyûtî’nin de¹ bulunduğu âlimler bu harflerin bir anlama sahip olduklarında ilişkin bir bilgi bulunmadığından, onların bir anlamlarının olmadığı ve söz konusu harflerin Allah ile Hz. Peygamber arasında bir sır olduğunu savunmuş ve onların anlam içeriklerine yönelik herhangi bir açıklamayı kabul etmemişlerdir.² İçinde Gazzalî³ ve İbn Teymiyye’nin⁴ bulunduğu diğer bir grup bilgin ise Allah’ın kitabında anlamsız bir şey olamayacağını düşünerek onların belli anlamları olduğunu öne sürmüşlerdir.⁵ Tefsir ve kelâm tarihinde “hurûf -ı mukattaa”nın anlamının olup olmamasına yönelik çalışmaların yanında, söz konusu harflerin bir söz edimi icrasında bulunup bulunmadığı, eğer bir söz edimi icrasında bulunuyorsa bu icranın ne olduğunun da ortaya konulması gerekmektedir. Söz konusu harflerin anlamlarının olup olmamasına yönelik çalışmanın yanında onların söz edimleri içerip içermediğinin belirlenmesi muhatapları üzerinde köklü etkileri hedefleyen bir hitap olan Kur’an-ı Kerim’in anlaşılmasına önemli katkılarda bulunacaktır.

Dilde aslanan şey, bir cümlede o cümleyi oluşturan her bir bileşenin bir anlam oluşturacak şekilde yer almasıdır. Bu nedenle insanlar arasındaki dilsel iletişim anlama dayalı olarak kurulur. Bir iletişim ortamında konuşan, muhatabına (dinleyene) yönelik birtakım ifadeler kullanır ve bunu belli bir anlamla ve amaçla ortaya koyar. Konuşan, sözlü ifadeleriyle dinleyene bir şeyler söylerken aynı zamanda ona yönelik bazı sözlü edimlerde de (*speech acts*) de bulunur. Söz edimi, bir konuşma sırasında konuşanın muhatabına yönelik olarak yerine getirdiği ya da getirmeyi amaçladığı sözlü fiiller ya da icralardır. Örneğin, dışarıya çıkan çocuğuna “dışarıda bardaktan boşanurcasına yağmur yağıyor!” diyen bir anne, telaffuzu ile birden çok sözlü edimde bulunmuş olmaktadır. Bu cümlede anne ilk olarak dışarıda yağmurun yağmasını anlatan sözlü ifadeyi telaffuz etmek suretiyle düzsöz ediminde bulunmaktadır. İkinci olarak çocuğuna dışarıda yağmurun çok yoğun bir şekilde yağdığını bildiren iddia edici edimsöz ediminde bulunur. Anne ifadesiyle düzsöz ve edimsöz edimine ilave olarak çocuğuna dışarıya çıkmaması gerektiğini söylemiş ya da yağmurluğunu veya şemsiyesini almasının gerektiğini anlatmak istemiş olduğundan, aynı zamanda onun dikkatini çekmiş, tedbir almasını istemiş ve böylece etkisöz ediminde bulunmuş olur.

Bir konuşmada konuşanın ifadelerinin söz edimsel analizinin yapılması, temelde dilin pragmatikliği ile ilgili olsa da dilin semantiğini dışlamaz. Bunun nedeni bir konuşmada icra edilen söz edimsel analizin amacının konuşanın dinleyene yönelik anlamlı ifadelerinin meydana getirdiği icraların ve etkilerin incelenmesidir. Bu manada söz edimsel analiz, öncelikli olarak iletişimi merkeze alan ve konuşanın ya da yazanın dinleyene yönelik dilsel ifadeleri yoluyla gerçekleştirdiği sözlü edimlerin analizidir. Bir iletişimde konuşan, muhatabına birtakım sözler söylerken aynı zamanda ona yönelik bir söz ediminde de bulunur. O halde konuşan ve dinleyen arasındaki iletişim anlama dayalı olan bir iletişimdir. Anlama dayalı olarak gerçekleşen iletişimin meydana getirdiği sözlü edimler de anlamlı ifadelerle dayanan edimlerdir.

Anlamlı ifadelerle dayalı olarak icrada bulunduğu belirtilen bir söz ediminin, din diline yönelik bir uygulama çalışması da benzer şekilde anlamlı ifadelerle dayalı olarak ele alınacaktır. Bununla beraber muhataplarına yönelik olarak önemli iddialarda bulunan ve onlara yönelik çok sayıda ve

¹ M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998),18/401- 408.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el- Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur’ân*, Terc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 1/395.

³ Mesud Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunması İmam Gazzalî Örneği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 302-303.

⁴ Duman, Altundağ, “Hurûf-ı mukattaa”, 18/401.

⁵ Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunması İmam Gazzalî Örneği*, 302-303.

çeşitlilikte sözlü edimlerde bulunan bir kitabın içerisinde yer alan “hurûf-ı mukattaa”nın anlamı olup olmamasına yönelik tartışmalar; sözü edilen harflerin bir söz edimi içerip içermediği konusunu ilk planda problemlili bir hale getirmektedir. Bu nedenle onların bir anlamı olmadığına ilişkin yaklaşıma göre, ilk bakışta bu harfler için bir söz edimi icrası söz konusu değildir denebilir. “Hurûf-ı mukattaa”nın anlamlı olduğunu söyleyen yaklaşım dikkate alındığında ise onlar bir söz edimi icrasında bulunmaktadır. Bu manada, makalede öncelikle “hurûf-ı mukattaa”nın anlamına yönelik klasik tartışma ele alınacak; ardından onların herhangi bir söz edimi içerip içermediği belirlenip, eğer bir söz edimi içeriyorsa bunların neler olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Hurûf-ı Mukattaa Tartışmasının Dilsel ve Tarihsel Geçmişi

Kur’an-ı Kerim’de yirmi dokuz sure⁶, diğer surelerden oldukça farklı olarak Türkçeye de kesik harfler olarak çevrilen ve “hurûf-ı mukattaa” denilen harfler ile başlamaktadır. Bu harflerin ne anlama geldiği ile ilgili çok sayıda yorum bulunmakla beraber söz konusu açıklamaları yukarıda geçtiği gibi kabaca iki kısma ayırabiliriz.

Bu açıklamalardan ilki; “adı geçen harflerin anlamları sadece Allah’ın bildiği bir sırdır; biz sadece bunların Kur’an-ı Kerim’de bulunduğunu ve bu şekilde telaffuz edildiğini biliriz”⁷, diyen bilginlerin görüşüdür. Onlar bu harflerin müteşabihattan olduğuna kail olmuşlar ve bu harfler hakkında Kur’an-ı Kerim’de ve sahih hadis kaynaklarında bir bilgi olmadığından, herhangi bir yoruma ya da açıklamaya gitmemişlerdir.⁸ Diğer grupta yer alan âlimlerse “Allah’ın kitabında anlaşılabilir bir konu olamaz; çünkü o apaçık bir kitaptır”⁹, diyerek bu harfleri yoruma tabi tutup ne anlama geldiklerini açıklamaya çalışmışlardır. Tefsir ve kelâm ilminde bu harflerin anlamının belirlenmesine yönelik çalışmalar her ne kadar iki kısma ayrılrsa ve söz konusu harflere anlam verme çabalarının hepsi bir arada ele alınmış olsa da biz onların bir anlamı olduğunu iddia eden yaklaşımın kendi içerisinde de iki başlık halinde incelenmesini uygun görmekteyiz. Bu başlıklardan birincisi “hurûf-ı mukattaa”nın bir kelimenin sahip olduğu anlam gibi bir manaya sahip olması; ikincisi ise fonksiyonel anlama sahip olmasıdır. Buna göre söz konusu harflere verilen anlamlardan birincisi, “Nûn”, “Sâd” ve “Ra” harflerinin “nesara” fiilinde olduğu gibi bir kelime oluşturacak şekilde bir araya getirilmiş ve buna dayalı olarak bir anlama sahip olduklarının iddia edilmesidir. Örnek olarak, “elif-lâm-mîm” ifadesinin “ben Allah’ım bilirim”, “elif-lâm-mîm-sâd” ifadesinin, “ben kesin hüküm veren Allah’ım”¹⁰, “Tâ-Hâ” ifadesinin “ey insan!”, “ey adam!”¹¹ anlamına geldiği ifade edilmiştir. Diğer bir anlam verme çabası ise bu harflerin bir aradalıklarının bir kelime oluşturacak şekilde anlamı olmayıp; sadece dilsel olarak cümlede belli fonksiyonel anlamlarının olduğuna yönelik anlam verme çalışmasıdır. Bu çalışmada “hurûf-ı mukattaa” harflerinin bir anlamı olmadığını merkeze alan görüş ile onların fonksiyonel birer anlamları olabileceğine dair yapılan görüş çerçevesinde söz edimsel analiz yapılacaktır. Bu şekilde bir yaklaşım içerisinde olunmasının nedeni ilk olarak onların bir arada olmalarının belli bir anlamlı ifade dair kesin bir bilgiye sahip olmamız ve ikinci olarak Arapça’da harflerin fonksiyonel anlamlarıyla kullanılmalarına yönelik örneklerin bulunmasıdır.

Hurûf-ı mukattaa’nın bir anlamı olmadığı düşüncesinde yönelik yapılan incelemelerde dikkat çekilen ilk şey, bu harflerin heceleme suretiyle telaffuz edilmedikleri, aksine alfabedeki isimleri ile

⁶ Söz konusu sureler Bakara, Ali İmran, Araf, Yunus, Hud, Yusuf, Ra’d, İbrahim, Hicr, Meryem, Tâhâ, Şuara Neml, Kasas, Ankebut, Rum, Lokman, Secde, Yâsîn, Sâd, Mümin, Fussilet, Şura, Zuhuruf, Duhan, Casiye, Ahkaf, Kâf, Kalem sureleridir.

⁷ Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami’l-Kur’ân*, 1/395.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, çev. Fadıl Aygân (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 14/104.

⁹ Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunması*, 302-303.

¹⁰ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Er-Razî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 1/417.

¹¹Razi, *Tefsir-i Kebir*, 15/419.

söylendiğidir. Buna göre söz konusu harfler birer kelime oluşturacak bir anlama sahip değildir. Yani yukarıda geçtiği gibi ifade edilen bu lafızların kendileri birer isim olup bu isimlerin müsemmaları ise basit harflerdir.¹² Bu harfler yazılıta bir kelime gibi yazıldığı halde, okunuşta adlarının teker teker söyleme şekli ile okunmakta olup,¹³ gerçekte harflerin bir araya gelmesi yeni ve ayrı bir kelime oluşturmadığı gibi toplu olarak bir arada olmaları da bir anlam ifade etmemektedir. Bu durumda söz konusu harfler, lafız olarak seslendirdikleri şeylerin isimleridir.¹⁴ Örneğin, Rahman suresinin başındaki “er-Rahman” kelimesi Allah’ın bir ismi olarak onun merhametini ifade ederken, dünyada her canlının rızkını verip onları koruyup gözeten anlamına gelir. Oysa Bakara suresinin başında bulunan “elif- lâm - mîm” den oluşan üç harfli yapı, herhangi bir anlama sahip değildir. Şöyle ki bu harfler “e-le-me” ya da “e-le-m” şeklinde telaffuz edilmemektedir. Yani ne “elif” harfi, e-i-u; ne “lâm” harfi le-li-lu; ne de “mîm” harfi me-mi-mu şeklinde telaffuz edilir. İsimlerinin söylenmesine dayalı olarak bu harflerin bir arada olmasının, diğer bir deyişle sıra ile telaffuz edilmesinin bir anlamı da yoktur. Benzer şekilde “Sâd” suresinin başındaki “Sâd” harfi, sa-si-su biçiminde, Kalem suresinin başında yer alan “Nûn” harfi de ne-ni-nu şeklinde hecelemeye uygun bir kullanımı olmadığı gibi böyle bir kullanıma bağlı olarak anlamı da yoktur. Bu harfler telaffuzları ile değil alfabedeki adlarıyla söylenir, yani onlar doğrudan Arap alfabesinin harfleri olup, okuyuşta alfabedeki isimleri ile telaffuz edilmektedir. Bu nedenle alfabedeki seslendirilmeleriyle telaffuz edilen bu harflerin Kur’an’da geçtiği şeklindeki sırayla telaffuz edilmelerinin bir anlamı yoktur.

Bu harflerin bir araya gelmesiyle bir anlam oluşmadığı açık olduktan¹⁵ sonra şöyle bir soru akla gelebilir: Madem bu harflerin bir araya getirilmesi ile anlamlı bir kelime meydana gelmiyor; diğer bir deyişle bu harflerin bir aradalığının bir anlamı yok, niçin Kur’an-ı Kerim’de yer almaktadır? Allah’ın kitabında anlamsız bir şeyin bulunması imkânsız olduğundan, onların kitapta olmasının bir sebebi olmalıdır. Bu harfler, Zemaşerî’nin yerinde bir tespiti ile onlar belli bir maksada binaen zikredilmiş olmalıdır.¹⁶ Buna göre denilebilir ki bu harflerin Kur’an-ı Kerim’de bulunması, anlamlı ifade oluşturmaları yönü ile değil, bir konuşmadaki fonksiyonu ile ilgilidir. Yani “hurûf-ı mukattaa” konuşma sırasında birtakım görevler ifa eder ve bu görevlerine binaen Kur’an-ı Kerim’de bulunur.

Bu harflerin kitapta bulunmalarının fonksiyonlarına diğer bir ifade ile fonksiyonel anlamlarına yönelik farklı açıklamalar da yapılmıştır. Bu açıklamalardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz: Kur’an-ı Kerim’de bu harflerin bulunmasının nedenlerinden biri, Arap geleneğinde bir sözün bitip diğer bir sözü başlatmak üzere kullanılmasıdır. Bunu yapmaktan maksat ise konuşanın ilk sözün bittiğini, yeni bir sözün başlayacağına dair dinleyiciyi uyarmaktır, yani dinleyiciye yönelik ona yeni bir şey söyleyeceğine dair uyarıdır.¹⁷ Bir diğer açıklamaya göre bunlar Türkçe’ de olduğu gibi “emi” ve “hey!” gibi tembih manasında nida harfleri olup¹⁸ birine uyarı ve tembihte bulunmak için kullanılırlar.

Gazzâlî’nin yorumuna göre ise “bu harfler Arapların dikkatlerini çekmek ve onları Kur’an-ı Kerim’e kulak vermeye sevk etmek amacıyla zikredilmiştir. Bu harfler, ilk bakışta Arapların olağan kullanımına aykırı olduğundan, onları gafletten uyandırmış ve kalplerini ayetlere vermeye - çevirmiştir.”¹⁹ Böylece Hz. Peygamber, kendisini başta dinlemeyen müşriklere dikkat çekici bu

¹² Razi, *Tefsir-i Kebir*, 1/409.

¹³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştirilenler, İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul, Azim Dağıtım, ts.), 1/148.

¹⁴ Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez- Zemaşerî, *el-Keşşâf (Keşşaf Tefsiri)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/104.

¹⁵ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es- Süyûtî, *el- İtkan Fi Ulumi’l Kur’ân, (Kur’an İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/ 27.

¹⁶ Zemaşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 1/120.

¹⁷ Razi, *Tefsir-i Kebir*, 1/ 419.

¹⁸ Süyûtî, *Kur’an İlimleri Ansiklopedisi*, 2/26.

¹⁹ Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/157.

üşluptan sonra, inancı kabule yönelik telif edici ve ısındırıcı olan Kur'an-ı Kerim'i okumuş ve onlara karşı kendi delillerini ortaya koymuştur.²⁰

Bir diğer görüşe göre ise bu harfler meydan okumak üzere kullanılmıştır.²¹ Bu harflerin zikredilmesi ile kendilerine meydan okunan müşriklerin bu kitabın benzerini getirmekten aciz oldukları söylenmiştir. Onlara, söz söylemede mahir olduklarını iddia etmelerine rağmen onun bir benzerinin getiremeyeceklerini göstermek maksadıyla zikredilmiştir.²²

"Hurûf-ı mukattaa"nın içerdiği fonksiyonel anlamlardan bir diğeri ise en azından bir kısmının başlarında buldukları surelerin adı olması (Tâhâ, Yâsîn, Kâf, Sâd vb. gibi.) dir. "Hurûf-ı mukattaa"nın belli bir surenin ismi olması, onların bir aradalıklarının oluşturduğu bir anlamlı kelime olmakla sağlanmamaktadır. Onlar yine ayrı ayrı telaffuz edilmekle birlikte, yani söz konusu telaffuzları ile başında buldukları surenin adı olarak verilmiştir. Örneğin "Tâ" ve "Hâ" harfleri ikisi birlikte telaffuz edilerek, Kur'an'daki yedinci surenin adı olarak verilmişlerdir. Yine "Yâ" ve "Sîn" harfleri birlikte otuz altıncı surenin ismi olarak verilmiştir. Kur'an'da söz konusu harflerden sadece bir tanesinin bir sureye ad olması da yer almaktadır. Örnek olarak "Sâd", "Kâf" gibi tek harflerde başında buldukları sureye ad olarak verilmiştir. Onların bu halleri ile bir sureye ad olmaları bir düşünceye göre sözün sahibi olan zat (Allah)²³ tarafından belirlenmiştir. Bununla beraber birtakım tefsir kaynaklarında söz konusu isimlendirmenin gramatik izahları da yapılmıştır. Yukarıda bu harflerin gramer olarak herhangi bir i'râblarının olmadığını söylemiştik. Onların i'râb alabilmelerinin nedeni ise özel isim olmaları yani başında yer aldıkları surenin ismi olmaları nedeniyledir.²⁴ Onlar mahzuf mübtedanın haberi olduklarından ref üzere mu'reptirler.²⁵ Bu durumda onlar "bu Sâd'dır", "bu Yâsîn'dir", "bu Kâf'tır" gibi bir anlama sahip olarak surenin adı olmaktadırlar. Onların bir sureye ad olmaları ise tek tek söylenmelerine rağmen, yeni bir terkip ve anlamlı yeni bir kelime oluşturmasına²⁶ daha doğru ifade ile yeni bir kelime biçiminde kullanılmasına veya bir kelime yerinde kullanılmasına dayanmasındandır. Burada "hurûf-ı mukattaa"nın bir sureye isim olarak verilmesi ve buna dayalı olarak isimlendirmenin meydana getirdiği söz edimsel analizi ele almamız; söz konusu harflerin sadece fonksiyonel anlamlarının söz edimsel analizini yapacağımıza yönelik olarak başta koyduğumuz sınırlamaya uymadığımız söylenebilir. Ancak bu harfler oldukları haliyle, yani ayrı ayrı hecelenmiş oldukları haliyle sözün sahibi olan zat tarafından (Allah)²⁷ veya Hz. Peygamber tarafından²⁸ bir sureye isim olarak verilmektedirler. Tekrar etmek gerekirse "Nisa", "Maide" ve "Enfal" surelerindeki isim vermede, baştan anlamlı bir kelimenin bir sureye isim olması şeklinde kullanım vardır. "Nisa", "Maide" ve "Enfal" kelimeleri söz konusu sureye isim olmadan da kendi başlarına bir anlama sahiptirler. "Nisa" kadınlar anlamına gelirken, "Maide" sofraya, "Enfal" ise ganimetler demektir. Sonuç olarak söz konusu harflerin bir sureye isim olarak verilmeleri bir kelime olmaları ve kelime olmaya dayalı anlamlarına bağlı olarak değil, isimlendirme gibi bir fonksiyon içermeleri ve bu fonksiyonun içerdiği anlamla ilişkili olarak verilmişlerdir.

İncelememize göre ilk olarak "hurûf-ı mukattaa" denilen harflerin bir yoruma göre bir aradalıkları "nesara" kelimesinde olduğu gibi bir anlam ifade etmemektedir. İkinci olarak ise onların bir arada olmalarının hiçbir şekilde anlamlı olmadıkları anlamına gelmemekte, aksine onlar en

²⁰ Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, 1/396.

²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dil*, 1/149.

²² Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 1/114.

²³ Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/229.

²⁴ Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/73; Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 1/124.

²⁵ Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, 1/399.

²⁶ Nasuriddin Ebu Said Abdullah Bin Ömer Bin Muhammed El-Beyzavî, *Envaru't- Tenzil, Esraru't- Te'vil (Beydavi Tefsiri)*, çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 1/34.

²⁷ Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/229.

²⁸ Süyutî, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, 1/125-126.

azından fonksiyonel olarak bir anlam ifade etmektedirler. Yine bu harfler fonksiyonel anlamlarına binaen bir sureye isim olarak verilmişlerdir.

2. Hurûf-ı Mukattaa'nın İçerdiği Söz Edimleri

“Hurûf-ı mukattaa”nın genel bir betimlemesini yaptıktan sonra onların içerdiği söz edimlerinin analizine geçebiliriz. Makalemizde Kur’an-ı Kerim’deki “hurûf-ı mukattaa”nın içerdiği söz edimlerini ilk olarak düzsöz edimleri açısından analiz edeceğiz; ardından onların edimsöz edimleri ve etkisöz edimleri açısından bir icrada bulunup bulunmadığını göstermeye çalışacağız.

Yirminci yüzyıl başlarında Anglo-Sakson dünyada felsefi problemlerin nedenlerine ve çözüm yollarına yönelik önemli tartışmalar yapılmıştır. Yapılan bu tartışmalarda felsefi problemlerin temel nedeninin dilden, daha doğru ifade ile dilin yanlış kullanımından kaynaklandığı düşüncesi ileri sürülmüştür. Felsefi problemlerin çözümüne yönelik olarak ileri sürülen alternatif ise felsefi dilde bir reformun yapılması gerektiğidir. Söz konusu düşünceye göre gündelik dil yapısı gereği belirsiz bir dil olduğundan bu dille herhangi bir felsefi problem ele alınamaz. İçerdiği belirsizlikler nedeniyle gündelik dilin yerine daha kesin ve sıkı bir yapay dil inşa edilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Bu yeni dil anlayışı mantık temelli ve kesin doğruluğa dayalı olan ve birtakım anlam belirsizliklerine sahip olmayan dildir.²⁹

Söz edimleri teorisi geçen asırda, yapay ve kusursuz bir dil inşa etmeyi amaçlayan dil anlayışının hâkim olduğu Anglo-Sakson coğrafyada gündelik dil geleneği (*ordinary language*) içerisinde J. L. Austin tarafından, dili doğruluğa indirgeyen yapay dil düşüncesinin neden olduğu birtakım sorunları çözmeye yönelik olarak ileri sürülmüştür. Gündelik dil teorisi yapay dilden ayrı ve bir yerde ona karşıt olarak; gündelik dilin en az yapay dil kadar anlama sahip olduğunu, dildeki anlam konusunun doğruluğa indirgenemeyeceğini ileri süren dil düşüncesidir. Bu manada genelde gündelik dil felsefesi, özelde ise söz edimleri teorisi dilin sadece doğru ya da yanlış önermeye indirgenmeyen bir yapı arz ettiğini, doğru ya da yanlış olmayan ancak anlamdan da mahrum olmayan pek çok dilsel yapının olduğunu göstermeyi amaçlar. Buna göre, söz edimleri teorisi, dili insanların birbirleriyle iletişim içerisinde olduğu ve birbirlerine yönelik sözlü ifade yoluyla birtakım iş ve eylemleri ulaştırdıkları yapı olarak görür ve dilin kendisinin de aslında bir eylem formunda daha geniş olarak bir yaşam formunda ele alınması gerektiğini ileri sürer.

Söz edimleri teorisi Austin’in ileri sürdüğü biçimini muhafaza etmekle beraber çok ötesine geçerek batıda felsefe, dilbilim, sosyal bilimler ve diğer pek çok bilim dalına önemli derecede etki etmiş bir teoridir.³⁰ Söz edimleri teorisi Austin’in sınıflamasına göre üç biçimde icra edilir. Bu üç bölüm, düzsöz edimleri, edimsöz edimleri ve etkisöz edimleridir. Düzsöz edimi temel olarak sadece bir şeyler söyleme edimi, edimsöz edimleri ise sözü söylerken icra edilen söz edimdir. Etkisöz edimleri ise sözü söyleyerek yerine getirilen edimsöz edimleridir. Örneğin; “kitap masanın üzerindedir” ifadesini söyleyen bir konuşmacı bir muhatap olmadan söylediğinde kitabın masanın üzerinde olduğunu ifade eder. Konuşan söz konusu ifadeyi kitabını arayan birine yönelik ifade ettiği

²⁹ Jerold J. Katz, *The Philosophy of Language*, (New York: Harper & Row Publishers, 1966), 22-23.

³⁰ Söz edimleri teorisi en başta insanlar arasında yer alan birtakım dilsel eylemleri açık kılmak üzere ortaya atılmıştır. Modern dil felsefesi tartışmalarında teorinin mevcut dilsel durumu tam olarak açık kılıp kılmamasından ziyade bu söz konusu teorinin dilsel icraları nasıl yansıttığı, söz konusu teorinin başarı koşullarının neler olduğu, sınıflama biçimleri, uzlaşım temelli mi olduğu, bağlama bağlı olarak mı iş gördüğü, konuşanı mı yoksa dinleyeni mi merkeze aldığı, sadece konuşmalar için mi yoksa yazılı metinler içinde geçerli olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Bu tartışma konularının her birinin kendince haklı yönleri olduğu gibi yanlış yönleri de vardır. Bununla beraber söz konusu teorinin dilsel eylemler olgusunu çok iyi bir şekilde yansıttığı söylenebilir. bk. Willim G. Lycan, *Philosophy of Language A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, Taylor ve Frnacis Group. 2018; Franccois Récanati, “İcra Edici Beyanlar”, çev. Atakan Altınörs, *Analitik Felsefe*, der. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2008; Kent Bach, Robert Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Chicago: The MIT Press, 1979.

durumda bir edimsöz edimi icrası yerine getirmiş olur. Aynı konuşan söz konusu kitabın kendisine getirilmesini istediğinde; yani sözü söyleyerek muhatabından kitabı kendisine getirmesini istemiş olduğunda sözü söyleyerek etkisöz ediminde bulunmuş olur.

Düzsöz edimi konuşanın bir şey söylediğinde söz söylemenin dışında muhataba yönelik herhangi bir eylemsellik içermeyen bir edimdir. Austin, düzsöz edimlerini açıklarken telaffuzların sözel durumu ile ilgili olan boyutu hakkında, yani telaffuzun sözel içeriği hakkında konuşurken,³¹ edimlerin asıl görevi olan icra yönünü diğer söz edimlerine bırakır.

Bizler bir söz söylediğimizde söylediğimiz ifadenin sözel boyutu ile ilgili üç şey yaparız. Öncelikle sesler çıkarırız, böylece seslendirme ediminde bulunuruz. Devamında telaffuzları belli bir dilin gramer kuralları çerçevesinde belli bir tonlama ile söyleme ediminde bulunuruz ki bu dillendirme edimidir. Son kısımda ise sözü belli belirsiz bir anlam ve referansla telaffuz etmek demek olan anlamlandırma ediminde bulunuruz.³²

Austin'in üç alt başlık halinde incelediği düzsöz ediminin daha detaylı şekilde ele alınması gerekir. Düzsöz ediminin ilk bölümü seslendirme edimidir. Seslendirme edimi bir iletişim ortamında ifadelerin seslerini çıkarmaktan ibarettir; yani k.i.t.a.p.m.a.s.a.n.i.n.ü.z.e.r.i.n.d.e.d.i.r. gibi bir cümlenin harflerini ya da seslerini çıkarmaktan ibarettir. Bu manada seslendirme edimi sözlerin fiziksel olarak üretilmesi edimine denir. Bu üretilen sesler ister konuşma dilinde ister yazı dilinde olsun sesli sözlerin dizisidir.³³ O, seslerin üretilme imkânıdır; yani seslendirme edimi daha sonra dillendirme, anlamlandırma, edimsöz edimi ve etkisöz ediminin kendisine giydirileceği bir kalıp ya da kendisine yaslanacağı bir dayanak olur.

Dillendirme edimine bakacak olursak söz konusu edim ifadeyi Türkçe ya da Arapça gibi doğal bir dilin söz dağarcığına (*vocabulary*) ve gramerine uygun olarak ifade etmektir.³⁴ Dillendirme ediminin seslendirme ediminden farkı, dillendirme edimi ifadeyi belli bir dilbilgisel düzen içerisinde söylemektedir. Dillendirme ediminde bir ifadenin söz konusu dilin gramerine uyma zorunluluğu vardır. Ancak bu edimde anlamlı ifade için diğer bir ifade ile anlamlandırma edimi için yetersiz olan şey, dilin gramerine uymasına rağmen anlamsız olabilen ifadelerin olabileceğidir. Örneğin "üçgenin gözleri mavidir" gibi bir ifade, gramer açısından kusursuzdur, ancak anlamlı olmadığı gibi bir referansa da sahip değildir. Cümle dillendirme edimine uygun olarak ifade edilmişken, anlamlandırma edimi açısından doğru biçimde ifade edilmemiştir, çünkü onun bir anlamı ve referansı yoktur.

Anlamlandırma edimi ise sözü belli bir anlam ve referansla birlikte söylemektir.³⁵ Bu edim türünde önceki iki edim türünden farklı olarak bazı anlamlar iletilir. "Felsefe kitabı masanın üzerindedir" gibi bir ifade, felsefe kitabının masanın üzerinde olduğu anlamına gelir. Bu cümle ile bizler aynı zamanda felsefe kitabı gibi bir kitaba ve odadaki bir masaya göndermede bulunuruz. Dillendirme ediminde meydana gelen şey, sesleri belli bir dilin gramerine uydurmak, o seslere bir aidiyet atfetmektir; anlamlandırma ediminde ise dillendirmeden farklı olarak edimde ortaya çıkan anlamları kullanmak vardır. Anlamların, diğer bir deyişle anlamlandırma ediminin kullanılması ise dillendirme edimi ile üretilen bir ifadedeki anlamın ne olduğunu belirleme ve söz konusu anlam üzerinden bir referansta bulunmadır.³⁶

"Hurûf-ı mukattaa"nın söz edimsel analizine geçmeden önce bu teorinin genelde din dilinde özelde ise Kur'an'a yönelik uygulamasında akla gelebilecek bazı tereddütleri ele almak yerinde olacaktır. Öncelikli olarak söz edimleri teorisi İngilizce konuşulan dünya da İngilizcenin dilsel

³¹ Mehmet Sait Reçber, "Dil Felsefesi", *Felsefe*, ed. Mehmet Bayraktar, (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006), 206.

³² John Langshaw Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 116.

³³ Yan Huang, *Pragmatics, Oxford Textbooks in Linguistics*, (London: Oxford University Press, 2014), 127.

³⁴ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 118.

³⁵ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 116.

³⁶ Bernard Harrison, *An Introduction to Philosophy of Language*, (London: Mac Millan, 1979), 168-169.

muhtevasını dikkate alan bir teoridir. İngilizce dışında diğer dillerin dilsel yapıları, söz dağarcıkları, vs. gibi konular bu teörinin diğer diller için uygulanmasında bir dereceye kadar problem çıkarabilir. Örneğin “hurûf-ı mukattaa” gibi kullanımların fonksiyonel kullanım anlamında Arapçaya has bir durum olması söz konusu teörüyü bir dilden diğerine aktarmada sorunlara yol açar. Bununla beraber dilden dile değişen bazı farklılıkları dikkate almak suretiyle, dilsel iletişimin ortak noktalarından hareketle söz konusu teörile ilgili genelleştirme yapmak ve diğer diller için bir uygulamada bulunmak mümkündür.³⁷

Diğer bir problem olan konu ise din dilinde konuşan ve muhatabın ontolojik farklılığının meydana getirdiği güçlütür. Dilsel bir eylem muhatabın etkilenmesi onun bir iş ya da davranışa yönlendirilmesi için icra edilir ve bu icrayı da anlamlı ifadeler üzerinden yapar. Bu nedenle normal bir konuşmada konuşan ve muhatap çoğunlukla aynı ortamı paylaşır karşılıklı iletişimde bulunur. Kur’an ve “hurûf-ı mukattaa” özelinde konuya yaklaşacak olursak ilkin konuşan ve muhatap aynı ortamda bulunmaz. Şöyle ki, söz edimleri insanlar arasındaki sözlü ve yazılı iletişim için düşünülmüş olduğundan din dili gibi bazen konuşan, bazen de dinleyen olarak Allah’ın aşkın bir varlık olması söz konusu teörinin din diline, özelde ise Kur’an’a taşınması bir problem olarak görülebilir. İletişim bir tarafının her zaman aşkın varlık olması bir problem çıkarsa da İlahi kelâmın sahibi olarak insanların konuştuğu dille onlara hitap ettiğinden onların dillerinin birtakım durumlarını dikkate almıştır denebilir. İnsanların konuştuğu dille insanlara hitap etmesi ve onların dillerini dikkate alması nedeniyle söz edimleri teörisi bir dereceye kadar Kur’an’a özelde ise “hurûf-ı mukattaa”ya uygulanabilir kanaatindeyiz.

Bir diğer problem ise girişte ele aldığımız gibi söz konusu harfler bir anlamlı birlikler olarak bir manaya sahip değildir. Söz konusu harflerin bir anlam içermemesi orada bir söz edimsel icrayı ele almayı da güçleştirmektedir. Söz konusu harflerin bir anlam ifade etmemesi söz edimsel analizi güçleştirir görünse de aşağıda geleceği üzere düzsöz edimini dikkate aldığımızda, bu harfler herhangi bir anlamlı birliklilik oluşturmadan ve bir muhataba yönelik olmadan da belli birtakım sözlü icraları yerine getirmekten de uzak değildir.

Diğer taraftan bu teori yirminci yüzyıla ait bir teoriyken, Kur’an daha kadim bir kitaptır. Bu da bir yerde anakronik okuma yapıyor imajını vermektedir. Her ne kadar söz edimleri yirminci yüzyılda İngilizce konuşulan dünyada ortaya atılmış olsa da Arapça özelinde meseleye yaklaştığımızda erken dönemlerden itibaren İslam dil geleneğinde ifadelerin inşa ve haber diye ikili sınıflama ile ele alındığını görmekteyiz. Bu ise söz konusu teörile benzer sınıflamanın Arap dilbiliminde de ele alındığını bize göstermektedir.³⁸

“Hurûf-ı mukattaa”nın söz edimsel analizine geçecek olursak öncelikle bu harflerin telaffuz edilmesi yani sözlü olarak söylenmesi bir seslendirme edimi olarak görülebilir. Söz konusu harfler telaffuz edilirken bir ses çıkarma işlemi yapılmaktadır. Örneğin “elif-lâm-mîm” derken bir ses çıkarma ve de seslendirme edimi icra etmiş oluruz. Her ne kadar harfi değil, ismini telaffuz ediyoruz desek de ister harfin ismi isterse birer birer şekilde harfler telaffuz edilsin her durumda bir seslendirme edimi yapılır. Bu anlamda “elif-lâm-mîm” derken, “elif” harfinin telaffuzunu, “lâm” harfinin telaffuzunu ve “mîm” harfinin telaffuzunu yapmış oluruz. Harflerin isimlerini söylerken de yaptığımız seslendirmeler birer seslendirme edimidir. “Sâd”, “Nûn” derken ise “Sâd” ve “Nûn” diye hem harfi hem de ismi telaffuz etmiş oluruz. Bunun nedeni Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin on altı tanesi için seslendirilmelerinden ayrı olarak onlara birer isim verilmiş olmasıdır. Oysa diğer on iki tanesi için hem ad hem de seslendirme birliktedir. Yani “Elif” alfabenin ilk harfinin ismi olarak e-i-u

³⁷ Söz edimleri dilimizde yeni yeni tanınan bir teori olup, din diline uygulanma çalışmaları da bir iki kaynak dışında çok sınırlıdır. Söz konusu alanla ilgili çalışmalar için bk. Abdullah Ünlüsoy, *Söz Edimleri Açısından Din Dili, Metodolojik Bir Yaklaşım*, Bursa: Emin Yayınları. 2017; Hasan Er, *Gündelik Dil Felsefesi Açısından Kur’an Dili*, İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları. 2021.

³⁸ bk. Mustafa İrmak, *Haber ve İnşa, Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*, İstanbul: İsam Yayınları. 2017.

gibi seslendirilmesinden farklı olarak isimlendirilse de ikinci harf olan “Be” için aynı şeyi söyleyemeyiz; çünkü “Be” harfinde ad ve telaffuz birliktedir. Bu harfler ister ayrı bir isme sahip olsunlar isterse sahip olmasınlar, her durumda bir seslendirme ediminden bahsedebiliriz. Söz konusu harflerin bir anlamı olmadığı onların birer sır olduklarına ilişkin yapılan yorumu dikkate aldığımızda da meydana gelen söz edimi de ilkin bir seslendirme edimidir. Şöyle ki bu harflerin anlamını bilelim ya da bilmeyelim her durumda bir seslendirme edimi icrasında bulunmuş oluruz. Burada yapılan değerlendirmeye göre, söz konusu harflerin seslendirme edimi icra etmeleri, onların anlamlarından bağımsız olarak gerçekleşmektedir. “Hurûf-ı mukattaa”yı oluşturan harfler tabii bir dil olan Arap alfabesinin harfleridir. Alfabenin harflerinin seslendirilmesi ve buna dayalı olarak meydana gelen seslendirme edimi, diğer tüm edimlerin de temelini oluşturan ve anlamdan önce gelen bir özelliğe sahiptirler. Harflerin bu şekilde anlamsal içeriklerinden ayrı biçimde telaffuz etme işi ise tekrar etmek gerekirse seslendirme edimidir.

“Hurûf-ı mukattaa”nın seslendirme edimi bakımından değerlendirmesini yaptıktan sonra onların dillendirme edimi açısından çözümlenmesine geçebiliriz. Dillendirme edimi yukarıda geçtiği şekliyle bir telaffuzu belli bir dilin dilbilgisine göre telaffuz etmektir. “Hurûf-ı mukattaa”nın Kur’an-ı Kerim’de geçtiği şekliyle olan durumlarına baktığımızda onların bir cümle içerisinde ve doğrudan isimleri ile telaffuz edilmeleri, Arapça dilbilgisi kurallarına uymamaktadır. Bu nedenle onlar bir dillendirme edimi oluşturmaz. Bu harflerin i’râbları da yoktur, çünkü bunlar cümle içinde belli olan isimler değildir; muzârî fiil de değildir, çünkü sadece hece harfleri olup, oldukları gibi hikâyeye edilirler (seslendirilirler).³⁹ Onların dilbilgisi açısından i’râblarının olmamasının bir diğer nedeni de “elif-lâm-mîm” harfleri birer isim olduklarından ve dış görünüşleri ile birer birer söyleme yerinde bulduklarından ve birer birer sayılan kelimeler olduklarından, başlangıç cümleleri gibi i’râbsızdır.⁴⁰ Bir dillendirme edimi için vazgeçilmez olan şey belli bir dilde, belli bir dilsel ifadeyi oluşturmaktır. Bu ifadeyi oluşturma edimi ise, seslerin ve sembollerin iyi düzenlenmiş biçimde bir inşa etme edimine göndermede bulunmasıdır, bu durumda dillendirme edimi söz, ifade ve cümle olabilir.⁴¹ Denilebilir ki bu harfler, Arap dilbilgisine uymadığı için dillendirme edimi icrasında bulunmazlar.

Bu harfler, dilbilgisine uyma bakımından dillendirme edimi olmasa da acaba söz dağarcığı bakımından dillendirme edimi olarak değerlendirilebilir mi? Diğer bir deyişle Arapçanın kelime hazinesi bakımından onlar anlamlı bir kelime midir? Süyûtî, “bazı âlimler onları bir kelâm saymışlarsa da gerçek bunun aksinedir, doğru olan bu harflerin, sözün tamamı değil bir parçası olduğudur; çünkü onlar bir mana ifade etmemektedir”⁴², diyerek “hurûf-ı mukattaa”nın bir araya gelmesinin ve bu şekilde kullanılmasının Arapça dilinde anlamlı bir kelime olmadığını buna dayalı olarak Arapça kelime hazinesinde yeri olmadığını belirtmiştir. Kur’an-ı Kerim’de yer alan bu harfler, Arap dilindeki “ne-sa-ra” gibi anlamlı bir kelimenin sahip olduğu seslendirme sistemi içerisinde ve de bir kelime oluşturacak şekilde söylenmeyip, sadece alfabedeki isimleri ile telaffuz edilmektedir; bu ise onları anlamdan mahrum bırakır. “Hurûf-ı mukattaa”nın telaffuz edilmesiyle, “ne-sa-ra” ifadesinde olduğu gibi dilin anlamlı kelimeler oluşturan seslendirme ve gramer sistemine göre anlamlı birliktelik meydana gelmemekte ve bu seslere dayanan anlamlı ifadeler üretilmemektedir. Yapılan şey tekrar edilecek olursa sadece belli harflerin isimlerini söylemektir. Buna göre bu harfler, bir araya gelerek yeni bir kelime oluşturması için gereken dillendirme edimi sistemine uymamaktadır. Sadece “elif” gibi, “lâm” gibi “mîm” gibi tek tek harfler biçiminde ve bu harflerin isimleri şeklinde alfabede geçmiş olanlar (on altı tanesi) terim gibi düşünüldüğünde onların anlamları olduğu ifade edilebilir; ancak bu harflerin bir aradalığının anlamlı bir bütün oluşturmaları söz konusu değildir. Sonuç olarak bu harflerin

³⁹ Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami’l-Kur’ân*, 1/399.

⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/155.

⁴¹ Huang, *Pragmatics*, 127.

⁴² Süyûtî, *Kur’an İlimleri Ansiklopedisi*, 1/27.

bir aradalığı ne dilbilgisi ne de kelime hazinesi olarak dillendirme edimi biçiminde ele alınmazlar; onlar sadece seslendirme edimine sahiptir.

Austin dillendirme edimi icrası olmadan anlamlandırma ediminde bulunamayacağımızı söyler.⁴³ Yani bir yerde anlamlandırma edimi, seslendirme ve dillendirme edimlerine dayanmaktadır. Biz bu konuda Austin'e katılıyoruz. Zira bir dilin gramerine ve sözcük dağarcığına uygun telaffuzda bulunmadan ne anlamdan ne de göndermeden bahsedebiliriz. Peki, "hurûf-ı mukattaa" için anlamlandırma edimi durumu nedir? Austin'in seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma edimi düşüncesi genel olarak doğru olmakla beraber "hurûf-ı mukatta" konusunda biraz değişikliğe uğramaktadır denilebilir. Söz konusu harfler dillendirme edimine konu olmazken seslendirme ve anlamlandırma edimine sahiptir. Peki, bu harfler nasıl oluyor da dillendirme edimine konu olamazken anlamlandırma edimi özelliği gösterir? Buradaki problem; söz konusu harflerin dil bilgisine dayanan dillendirme edimini atlayıp; seslendirme ediminden, doğrudan anlamlandırma edimine nasıl geçtiği, buna ilave olarak nasıl bir anlam ve göndergeye sahip olduğudur? Frege⁴⁴ ve Russell'in⁴⁵ düşüncesinde yer alan özel adların anlam ve gönderme analizini dikkate alarak probleme bir çözüm getirilebilir. "Hurûf-ı mukattaa" her ne kadar bir dil bilgisi unsuru ve bir kelime olmak bakımından anlamlı olmasalar da Arap alfabesinin bir harfinin adı olmak bakımından anlamlıdır ve onlar birer harf olmaları nedeni ile terim olarak işlem görür. Söz konusu harflerin birer terim olmaları, onların anlam ve göndermelerinin de terimlerin anlam ve göndermeleri gibi analiz edilmelerini gerektirmektedir diye düşünmekteyiz. Bir terimin anlamı ise belli nitelermeler yoluyla belirlenebilir.⁴⁶ "Elif-lâm-mîm" gibi harfleri söylemek, belli bir harfin ismini söylemek anlamında anlamlı bir konuşmada bulunduğumuzu ifade ettiği gibi bu harflere bir göndermede bulunduğunuz anlamına da gelir. Şöyle ki bu harflerin anlamı nedir diye sorduğumuzda belli bir nitelme "elif-lâm-mîm" için Arap alfabesinin birinci harfi, ya da yirmi üçüncü harfi veya yirmi dördüncü harfidir, diyerek tanımlarız ve yine onların adlarını söyleyerek söz konusu alfabenin birinci, yirmi üçüncü ve yirmi dördüncü harfine göndermede bulunuruz. Böylece bu harflerin hem anlamı hem de göndergesi bulunmaktadır diyebiliriz. Bir anlam ve referansa sahip olmak ise bizi anlamlandırma edimine ulaştırır ve böylece seslendirme edimine sahip olan bu harfler bir dillendirme edimine sahip olmadan anlamlandırma edimine sahip olmaktadır.

"Hurûf-ı mukattaa"nın düzsöz edimindeki analizini yaptıktan sonra onların edimsöz edimi analizine geçebiliriz. Austin'in söz edimleri teorisinde ikinci kısmı, edimsöz edimleri oluşturur. Bu edim salt bir şey söyleme ediminden (düzsöz edimi) ayrı olarak, telaffuzda bulunurken ya da bir şey söylerken yerine getirilen ya da icra edilen edimdir. Edimsöz edimlerini düzsöz edimlerinden ayıran en temel husus onların bir güçle, daha doğru bir ifade ile edimsözsel güçle ifade edilmeleridir. Bir edimsöz ediminin güç sahibi olması ise düzsöz ediminden ayrı olarak muhataba dikkate alan ve ona yönelik icra amacı gütmüş olmasıdır. Konuşan edimsöz edimi icrası ile muhatabına, yani dinleyenine sözlü olarak birtakım icralarda bulunur ya da bulunma niyetinde olur. Örneğin, birisi "kedi paspasın üzerindedir" derken kedinin paspasın üzerinde olduğuna ilişkin bildirme ediminde bulunurken;

⁴³ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 119.

⁴⁴ Frege, "özel adın anlamı nedir?" gibi bir soru sorulduğunda, onun anlamının belirtili bir betimleme (*definite description*) ile verilebileceğini söyler. Örneğin "Aristoteles'in anlamı nedir? Bu sorunun cevabı "Platon'un öğrencisi" ya da "Büyük İskender'in hocası" şeklinde bir belirli betimleme ile verilebilir. bk. Gottlob Frege, "Anlam ve Gönderme Üzerine", *Semantik, Anlambilim Üzerine Temel Yazılar*, der. Mark Richard, çev. Halil Kayıkçı (İstanbul: İtalic Kitapları, 2015), 56-57; Reçber, "Dil Felsefesi", 200-202; İlhan İnan, *Dil Felsefesi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, ts.), 61-64.

⁴⁵ Frege gibi, Russell da birtakım farklar gözetmekle beraber, özel adların anlamlarının belirtili betimleme ile belirleneceği düşüncesindedir. Ona göre her özel ad belirli bir betimlemenin kısaltılmış halidir. Her belirtili betimleme ise belli bağlamlara göre değişmektedir. Örneğin Aristoteles ismi bir bağlamda Platon'un öğrencisiyken, başka bir bağlamda Büyük İskender'in hocasıdır. bk. İlhan İnan, *Dil Felsefesi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, ts.), 64-66.

⁴⁶ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı", *Felsefe Dünyası* 32/2 (Şubat 2000), 50.

“boğa saldıracak!”, diyen bir kişi de ifadesiyle uyarma ediminde bulunur. Yukarıdaki ifadelerin telaffuzu ile yerine getirilen bildirme ve uyarma edimleri birer edimsöz edimdir.⁴⁷

Austin, söz konusu edimsöz edimleri beş alt sınıfa ayırmaktadır. Searle de Austin gibi edimsöz edimleri belli sınıflara ayırarak incelemektedir. Ancak makalede “hurûf-ı mukattaa”nın içerdiği edimsöz edimleri analizi yapılırken daha sistematik ve tutarlı olan Searle’ün edimsöz sınıflaması dikkate alınacaktır. Searle de Austin gibi edimsöz edimleri beş sınıfa ayırır. Bu sınıflar; iddia ediciler, sorumluluk yükleyiciler, dışavurucular, ilanlar ve yönlendiricilerdir. İddia edicilerde konuşan sözünün doğru olması hakkında sorumluluk altına girerken, sorumluluk yükleyicilerde konuşan dinleyene yönelik gelecekte bir iş yapmayı taahhüt etmektedir. Dışavurucularda ise konuşan dinleyenin neden olduğu çeşitli olaylara yönelik bir tepkide bulunarak içsel ya da ruhsal durumunu dışavurur. Yönlendiricilerde ise, konuşan dinleyenden bir şeyler yapmasını istemektedir. İlan edimsöz edimleri ifade edildiklerinde konuşan eşyanın ya da durumun değişimine yol açmaktadır.⁴⁸

Austin yukarıda geçtiği gibi düzsöz edimini seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma şeklinde üç alt başlık halinde ele almıştır. Searle, Austin’in anlamlandırma edimini kabul etmemekle beraber söz konusu edimin içeriğini değişik bir formda edimsöz edimlerinin içinde ele alır. Önerme edimi adını verdiği söz konusu edim, gönderme edimi ve yükleme ediminden oluşur. Gönderme edimi bir nesneye veya duruma referansta bulunmak anlamına gelirken, yükleme edimi belli özellikleri o nesne ya da duruma yüklemektir. Bir referansta bulunmak anlamına gelen gönderme edimi; aynı zamanda anlamlandırma ediminin anlamlı olma ile iki temel unsurundan biridir. Searle’e göre gönderme ve yükleme edimleri belli şartlarda icra edilebilen edimler olup, ancak bir edimsöz edimi icra edilirken yerine getirilirler. Ona göre gönderme ve yükleme edimleri bir edimsöz edimi sırasında icra edildiğinden onların kendi başlarına bir söz edimi olma özellikleri yoktur.⁴⁹ “Ali spor yapar” iddia edici edimsöz edimi icrası sırasında biz Ali’nin spor yaptığına ilişkin bir iddia edici edimsöz ediminde bulunurken aynı zamanda Ali diye birine göndermede bulunup, spor yapmayı ona yüklemiş oluruz. Burada Ali’ye gönderimde bulunmak ancak “Ali spor yapar” bildiri edimi icrası ile icra edilir. Benzer şekilde Ali’nin spor yapması, ancak söz konusu bildirim edimi icrası ile Ali’ye yüklenebilir.

“Hurûf-ı mukattaa”nın içerdiği edimsöz edimleri incelemeye gelince biz söz konusu harfleri söylediğimizde onlarla ilgili doğrudan herhangi bir edimsöz ediminde bulunmuş olmayız, yani muhataba yönelik bir sözlü icrada bulunmuş olmayız. Şöyle ki; konuşan (Allah) söz konusu harfleri söyleyerek doğruluk değeri taşıyan iddia edici edimsöz ediminde bulunmamış, gelecekte yerine getirmek üzere bir vaatte bulunarak bir sorumluluk altına girmemiş, muhataplardan yerine getirmelerin istediği bir yönlendirici edimsöz ediminde bulunmamış, olayların ya da durumların konularında değişikliğe neden olan bir ilan edimsöz ediminde bulunmamış ve içsel durumunu anlatan bir dışavurucu edimsöz ediminde de bulunmamıştır. Söz konusu edimler icra edilmediğinden onların içerisinde yer alan önerme edimleri de gerçekleşmiş olmaz. Yukarıdaki değerlendirmeye göre konuşan söz konusu harfleri söyleyerek bir edimsöz ediminde bulunmadığından, herhangi bir gönderme ve yükleme ediminde de bulunmamıştır. Çünkü sözün sahibi herhangi bir edimsöz güç içermeden, yani edimsöz ediminde bulunmadan söz konusu harflerin sadece isimlerini söylemektedir.

Konuşan (Allah), “hurûf-ı mukattaa”nın adını söyleyerek her ne kadar doğrudan bir edimsöz ediminde bulunmasa da dolaylı biçimde onların sadece isimlerini söyleyerek düzsöz edimine ilave ya da ondan fazla veya farklı bir edimde bulunmuş olur mu? Düşüncemize göre konuşan (Allah) söz konusu harflerin telaffuzu ile doğrudan iddia edici, yönlendirici, vs. herhangi bir edimsöz ediminde bulunmamakla beraber dolaylı biçimde edimsöz ediminde bulunmuş olabilir. Dolaylı biçimde

⁴⁷ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 148-159.

⁴⁸ John Roger Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 34-44.

⁴⁹ John Roger Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 178.

edimsöz ediminde bulunduğu ise yine dolaylı şekilde bir gönderim ve yükleme ediminde bulunmuş olabilir. Searlecü yorumuna göre konuşan, bu harflerin adlarını söyleyerek, onların var olduğunu dolaylı biçimde dile getirmekte, onlar hakkında ya da onları kullanarak dolaylı biçimde bildirim ediminde veya daha genel olarak dolaylı iddia edici edimsöz ediminde bulunmuş olmaktadır. Söz konusu harfler ile ilgili olarak yapılan açıklamalardan “alın sizin her gün kullandığınız harfler”⁵⁰ gibi görüşü de dikkate aldığımızda sözün sahibi bu harflerin sadece adlarını söyleyerek insanlara kullandıkları harfleri gündeme getirmiş, dolaylı biçimde iddia edici edimsöz ediminde bulunmuş olur. Yani “elif-lâm-mîm” gibi harfler sizin alfabenizin harfleridir” gibi ifadeyi dolaylı biçimde söylemiş buna dayalı olarak da dolaylı biçimde bildirim içeren iddia edici edimsöz ediminde bulunmuş olur. Dolaylı biçimde gerçekleşen iddia edici edimsöz edimi ile benzer biçimde dolaylı bir gönderim ve yükleme ediminde de bulunmuş olmaktadır. Yani konuşan bu harfleri söyleyerek söz konusu harflerin Arap alfabesinde bulunduğunu ima eder biçimde bildirim yoluyla iddia edici edimsöz ediminde bulunmuş olur. Bu nedenle de onlara “bu elif harfidir”, “bu lâm harfidir” ve “bu mîm harfidir” gibi doğrudan bir iddia edici edimsöz ediminde bulunmamakta, söz konusu edimi dolaylı biçimde yerine getirmektedir. Konuşan dolaylı biçimde iddia edici edimsöz ediminde bulunurken aynı zamanda gönderme ve yükleme edimlerini de dolaylı biçimde yerine getirmektedir. O halde Searlecü anlamda söz konusu harflerin telaffuzuyla bir iddia edici edimsöz edimi ve bu edime dayalı olarak önerme edimini oluşturan iki edimden yani gönderme ve yükleme ediminin dolaylı icrasından söz edilebilir.

“Hurûf-ı mukattaa” için diğer bir dolaylı edimsöz edimi açıklaması ise onların bir uyarı ve bir tembih edimi olarak kullanılmalarından kaynaklanan dolaylı söz edimleri olmalarına ilişkindir. Yukarıda geçtiği üzere, “hurûf-ı mukattaa” uyarı ve tembih yerinde kullanılmaktadır. Yani bu harfler “sizi uyarıyorum!” ifadesi gibi bir uyarı, “dikkatli ol tamam mı?” ifadesi gibi bir tembih, “size meydan okuyorum!” gibi bir meydan okuma ifadesinin icra ettiği söz edimlerinin görevini yerine getirmek üzere kullanılmaktadır. Onlar, açıkça “seni uyarıyorum!”, “dikkatli ol!” örneklerinde olduğu gibi doğrudan edimsöz değil de onun yerine icra edilen yönlendirici dolaylı söz edimidir. Bu açıklama modeline göre bu harfler uyarı ve tembih ifadelerinin kendileri olmadığından ve konuşan tarafından uyarı ve tembih vs. yerine kullanıldığından, öncelikle onlar dolaylı biçimde edimsöz el bir güce sahip olurlar ve buna bağlı olarak söz konusu edimsöz edimini dolaylı biçimde yerine getirir.

Bir tartışma sırasında karşıdaki kişiye “yarın görüşürüz” diyen biri düz anlamda yarın görüşmek isteğinin dışında, dolaylı olarak muhatabını tehdit etmektedir. Bir şey söyleyip başka bir şeyi kastettiğimiz telaffuzlarda olduğu gibi bu harfler de Kur’an-ı Kerim’de kendilerinin herhangi bir anlamı olmamasına rağmen dolaylı biçimde sanki bir anlamları varmış gibi başka bir amaçla kullanılmaktadır. Bu harfler kendileri herhangi bir anlama sahip olmamakla beraber, başka bir amaçla kullanılmalarından kaynaklanan dolaylı bir söz edimi yerine getirmekte ise bunu nasıl sağlamaktadır? Düşüncemize göre bu harfler belirtildiği gibi dolaylı söz edimi icrasında bulunmaktadır. Söz konusu harflerin bir söz edimi icrası için önce konuşan tarafından onlara daha önce kendisinin sahip olmadığı bir fonksiyonel anlam ataması yapılır; ardından onlar, bu atanan fonksiyonel anlamlarına binaen bir söz edimini yerine getirmek üzere telaffuz edilir. Bu ise bize, onların dolaylı söz edimi olarak değerlendirilmesi için yeterli nedeni verir. Bu durumda söz konusu harfler dolaylı biçimde uyarma içeren sorumluluk yükleyici edimsöz edimi, tembih içeren yönlendirici edimsöz edimi, “size meydan okuyorum!” gibi ilan edimsöz edimi icra ederken kullanılmaktadır. Örneğin, “elif-lâm-mîm” harflerini ele alalım. Bu harflerin bir arada olmadıklarını yukarıda görmüştük. Konuşan (Allah), bu harfleri bir uyarıda bulunmak üzere ifade ettiğinde yani “sizi uyarıyorum!” yerine kullandığında bu harfler doğrudan bir edimsöz edimi icrasında bulunmamakla beraber atanan bu ikinci anlamlarına (fonksiyonel anlamlarına) binaen ikincil bir edimsöz edimi icrasında bulunmuş olur. Bu icra edilen ikincil edim daha sonra atanan anlamlarına dayandığından yerine getirdikleri söz edimleri dolaylı söz edimidir.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 1/114.

“Hurûf-ı mukattaa mukattaa”nın en azından bir kısmının bir sureye isim olması söz konusu isimlendirme işleminin söz edimsel analizini zorunlu kılmaktadır. Kur’an surelerinin isimlerinin tevfiği olması⁵¹ nedeni ile onların bir surenin ismi olmasına dayalı olarak icra edilen söz ediminin analizini yapabilmek için özel isimlerin anlam ve göndermesine yönelik teorilere bakmak gerekecektir. Söz konusu teorilerden biri olan nedensel referans teorisine göre bir nesnenin ismi ilk defa verildikten sonra halkadan halkaya geçecek şekilde bir iletişim zinciri içerisinde o nesnenin göndergesi belirlenebilir.⁵² Örneğin yeni doğan bir çocuğa Ali isminin verildiğini varsayalım. Çocuğun ismi önce ailesi tarafından, sonra yakın akrabaları tarafından söylenir. Daha sonra mahallede, okulda ve toplumda bir halkadan diğerine geçerek hem kendi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde o kişinin sahip olduğu Ali ismi ile çağrılmasını sağlar. Böylece bir ismin ilk defa söylenmesi ile halkadan halkaya geçerek ve nedensel olarak onun referansını belirlenmiş olur. Benzer şekilde Kur’an’daki söz konusu harflerle başlayan sure isimlerinin ilk isimlendirmenin yapılması ile artık söz konusu surelerin isimleri “hurûf-ı mukattaa” ile belirlenmiş, o günden beri söz konusu harfler, ilgili surenin ismi olmuştur. Yine yapılan ilk isimlendirmeden sonra insanlar söz konusu harflerin telaffuzu ile söz konusu sureye gönderimde bulunulmaya başlamışlar, diğer bir deyişle söz konusu ismin referansı olan sureyi belirlemiş olurlar. Örneğin “Ya” ve “Sin” harflerinin bir sureye isim olarak verilmesini ele alalım. Söz konusu harfleri bir sureye isim olarak veren kişi konuşmanın sahibi olan Allah ya da Hz. Peygamberdir. Allah ya da Hz. Peygamber söz konusu harfleri belli bir sureye isim olarak verdikten ve Hz. Peygamber tarafından bu Müslümanlara açıklandıktan sonra artık bu surenin geriye doğru halkadan halkaya geçerek nedensel referansını belirlemiş oluruz. İlk isimlendirme belirlendikten sonra artık “Yâ” ve “Sîn” harfleri Kur’an’ın otuz altıncı suresinin ismi olmuş olur.

“Hurûf-ı mukattaa”nın bir sureye isim olarak verilmesinin nedensel referans kuramı çerçevesinde analizini yaptıktan sonra söz konusu isimlendirmenin meydana getirildiği ilan edimsöz edimi ile bu edime binaen gönderim edimi ve yükleme ediminin analizini yapabiliriz. Austin söz edimlerini analiz ederken onların toplumsal uzlaşım ile meydana geldiğini söyler.⁵³ Çünkü ona göre toplumsal uzlaşım dayandırmadan bir söz ediminin icrası söz konusu değildir. Burada görünüşte isimlendirme için Austin’in toplumsal uzlaşım şartı sağlanmamış gibi görünüyorsa da din dili ya da Kur’an özelinde her türlü konuşma ve adlandırmayı baştan olarak Allah, söz konusu uzlaşımın da kurucusudur. Burada konuşan ya da hitabın sahibi olan Allah’ın aşkın bir varlık olmasının İslam gibi bir dinin dilinin kurucusu olması nedeniyle isimlendirmeye yönelik söz konusu uzlaşımın kurmasında herhangi bir problem yoktur kanaatindeyiz. Bu durumda yukarıda geçtiği gibi bu harflerle ilgili sözün sahibi tarafından ilk isimlendirmenin ardından İslam toplumunda gerekli olan söz konusu uzlaşım sağlanmış ve adı geçen surelere o şekilde isim verilerek başarılı bir ilan edimsöz ediminde bulunulmuş olmaktadır.

Bir nesnenin isimlendirilmesi her şeyden önce bir isim verme kurumuna, devamında ise bir toplumsal uzlaşım dayandırır. Bir ad verme işlemi söz konusu toplumsal uzlaşımın getirdiği kurum aracılığıyla topluluğa ilan edilir. İsmi topluluğa ilan edilmesi ile söz konusu isim o nesne için kullanılmaya başlanır. Toplumsal uzlaşım dayanan isim verme o topluluğun üyelerinin daha sonra söz konusu nesneye aynı isimle hitap etmesi ve ortak bir şekilde gönderimde bulunması için o topluluğa ilan edilir. Söz konusu ismin ilan edilmesi ise bir ilan edimsöz edimi olmaktadır. İlan edimsöz edimi ile ilgili nesnenin konumunda söz konusu isimlendirmeden önceki hali değişikliğe uğramış ve adı geçen sureler birer ada sahip olmuş ve o topluluğun üyeleri de o sureleri (nesnelere) o şekilde söylemeye/isimlendirmeye başlamışlardır. Kur’an özelinde meseleye bakacak olursak Allah tarafından harflerin isim olarak verilmesiyle Kur’an’da yer alan birtakım surelerin “hurûf-ı mukattaa”

⁵¹ Süyûtî, *Kur’an İlimleri Ansiklopedisi*, 1/125-126.

⁵² Reçber, *“Dil Felsefesi”*, 204.

⁵³ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 60-71.

ile isimlendirilmeleri ilan edilme yoluyla gerçekleştirildiğinden, söz konusu isimlendirme durumu birer ilan edimsöz edimi olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'da birtakım surelerin "Yâ-Sîn", "Tâ-Hâ" gibi "hurûf-ı mukattaa" harfleri ile isimlendirilmesi, söz konusu isimlendirmenin söylenen (ilan edilen) surelerde gönderme ve yükleme edimlerinin neler olduğunun da analiz edilmesini gerektirmektedir. Yukarıda geçtiği gibi bir edimsöz edimi icra edilirken aynı zamanda bir gönderme ve yükleme ediminden de bahsetmekteyiz. Söz konusu harflerin gönderimine, daha doğrusu gönderme edimine bakacak olursak, bir surenin ismini kastederek örneğin "Tâ-Hâ" denildiğinde Kur'an'ın yedinci suresine, "Yâ-Sîn" denildiğinde otuz altıncı suresine, "Sâd" denildiğinde ise otuz sekizinci suresine gönderimde bulunmaktadır. Yine bir ilan edimsöz edimi ile söz konusu surelere bu harfleri özel bir ad olarak yüklemiş olarak bir yükleme ediminde de bulunmuş olmaktadır.

Sonuç olarak söz konusu harfler bir sureye isim olarak verildiğinde söz konusu isimlendirmeye icra edilen edimsöz edimi ilan edimsöz edimidir. İlan edimsöz edimi icrası sırasında ilkin konuşan (Allah ya da Hz. Peygamber) daha sonra insanlar bu harflerle bir sureye gönderimde bulunarak bir gönderim ediminde bulunmuş; yine belli surelerin adları olması nedeniyle söz konusu harflere ilgili surenin adı olması nedeni ile yükleme ediminde bulunmuş olur. Böylece söz konusu harfler, salt alfabetik harfler olmanın dışında birer özel isim özelliği kazanmış olur; böylece bu harfler yeni halleri ile önceki durumlarının dışında yeni bir özellik kazanarak bir ilan edimsöz edimi icrasında bulunmak üzere kullanılmış olur.

"Hurûf-ı mukattaa"nın herhangi bir etkisöz ediminde bulunup bulunmadığının analizinin de yapılması gerekmektedir. Etkisöz edimleri dinleyenlerin duyguları ve düşünceleri üzerinde doğrudan ya da dolaylı birtakım etkiler meydana getirmek üzere icra edilirler.⁵⁴ Etkisöz edimleri, Austin terminolojisinde söyleyerek yerine getirilen edimler olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵ Örneğin, "eyvah araba!" diyen bir konuşan ifadesiyle muhatabının dikkatini çekmiş, onu uyarmış ve endişeye sevk etmiş; böylece onun duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olmuş olur. "Hurûf-ı mukattaa" için etkisöz edimi analizine bakacak olursak söz konusu harfler doğrudan bir etkisöz edimi icrası içermez. Bu harfler doğrudan muhataplarının duyguları ve düşünceleri üzerinde bir etkide bulunmak üzere telaffuz edilmemiştir. Yani onların telaffuzlarıyla örneğin kıyamet ve ahiretteki ceza ile korkutulmakta olduğu gibi dinleyenlerin duyguları düşünceleri üzerinde korkutucu ya da endişe verici bir etkide bulunma amaçlanmamıştır. Yine onların bir arada kullanılmaları dinleyenleri herhangi bir yasaya itaat ettirmeyi de amaçlamamaktadır. Bu nedenle onların doğrudan bir etkisöz edimi icrasını yerine getirmediği söylenebilir. Bununla beraber bu harflerin, yukarıda dolaylı edimsöz edimi analizinde açıklandığı gibi, dolaylı biçimde etkisöz ediminde buldukları söylenebilir. Bu harfler uyarma yerine kullanıldıklarından, dolaylı biçimde uyarıcı edimsöz ediminde bulunmuş olmalarında olduğu gibi benzer şekilde muhataplar uyarılarak korkutulmuş ve kendilerine çeki düzen vermeleri gerektiği düşüncesi onlara dayatılmış olabilir. Bir diğer örnekte ise söz konusu harfler meydan okuma yerinde kullanıldıklarından, muhataplarını karşı cevaplar vermek üzere harekete geçirmeyi amaçlamış olabilir. Bu haliyle de söz konusu harfler için doğrudan olmasa da dolaylı biçimde bir etkisöz ediminden bahsedebiliriz.

Sonuç

"Hurûf-ı mukattaa" adı verilen harflerin Kur'an'da bulunması erken dönemlerden itibaren gerek tefsir gerek kelam ilminde onların bir anlama sahip olup olmadıklarına ilişkin tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Yapılan tartışmalar genel olarak başlık halinde ele alınmış ve onların bir anlamı olmadığı iddiası ile bir anlam sahip oldukları iddiası çerçevesinde sürdürülmüştür. Onların bir anlamı olmadığını söyleyen bilginler Kur'an'da ve hadislerde böyle bir bilginin olmamasına dayanmaktadırlar. Tartışmanın diğer tarafında yer alan bilginler ise Kur'an'da anlamsız bir ifadenin

⁵⁴ Austin, *Söylemek ve Yapmak*. 122.

⁵⁵ Austin, *Söylemek ve Yapmak*. 139.

olmayacağını söyleyerek, söz konusu harfler için anlam arayışı içerisine girmişlerdir. Klasik düşüncede anlamlı olmayı savunan bilginler gerek bu harflerin bir arada olmasının içerik olarak bir anlama sahip olduğunu gerekse söz konusu anlam için Arap dilinin kullanımlarından hareketle bir dizi çıkarımda bulunarak hareket etmişlerdir. Birbirinden farklı iki temelden hareket eden anlam verme çabası kanaatimizce farklı sınıflara ayrılarak incelenmelidir. Biz bu iki farklı isimlendirmenin birincisine içeriksel anlam diğerine de fonksiyonel anlam adını vermeyi uygun gördük.

Söz Edimleri yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada Austin tarafından ortaya atılmış başta öğrencisi Searle olmak üzere daha sonraki filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Bu teori dili pragmatikliği incelemeyi amaçlayan bir teori olduğundan dille ilgili meydana gelen eylem durumlarını inceler. Austin'in söz edimleri teorisi ile ilgili çeşitli açılardan eleştiriler ve geliştirmeler yapılsa da bu teorinin temel olarak dilin eylemsel yanını uygun biçimde yansıttığı söylenebilir.

Söz edimleri her ne kadar inşalar arası konuşmalar için ortaya atılmış bir teori olsa da din dilinin birtakım farklı yönleri dikkate alınarak ve gerekli birtakım düzeltmeler yapıldıktan sonra din diline uygulanabilir.

Kur'an'da yer alan "hurûf-ı mukattaa" ile ilgili tartışma, söz konusu harflerin bir anlamının olup olmadığı üzerinden yapıldığını ele almıştık. Bu anlam tartışması bu harflerin söz edimsel icra durumunu ve bu icranın nasıl meydana geldiğinin analizini de doğrudan etkilemektedir. Çünkü söz edimleri her ne kadar dilin pragmatikliğine ait olsa da semantiğini de dışlamaz, hatta semantiğe dayanır diyebiliriz. Anlamlı olmayan bir telaffuzun muhatap üzerinde bir etkisinin olmayacağı açıktır. Her ne kadar bu harfler içerikleri açısından anlamı olmasa ve bir söz edimine konu olmadıkları ileri sürülmüş olsa da gerek onların harf olarak telaffuz edilmeleri gerekse isimleri ile söylenmeleri onların düzsöz edimi açısından bir icrada buldukları anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan onların fonksiyonel anlamları olduğu yaklaşımını dikkate aldığımızda bu harfler dolaylı biçimde edimsöz edimi icrasında da bulunmaktadır. Her ne kadar onların birlikte olmaları bir kelime oluşturmaya ve bir kelimenin içerdiği, uyarma, tembih ve tehdit gibi anlamları içerecek şekilde kullanılmaları nedeniyle dolaylı biçimde edimsöz icraları yerine getirmektedir.

Bu harfler sözün tevfiği olarak belli surelere isim olarak da verilmişlerdir. Bir isim verme ise bir ilan yoluyla insanlara açıklanmıştır. Bir ilan yoluyla isimlendirme yapılmış olması bu harflerin bir ilan edimsöz ediminde bulunduğu anlamına gelmektedir. Örneğin "Yâ" ve "Sîn" harflerinin belli bir surenin adı olarak belirlenmesi ve ilgili surenin o günden bugüne bu isimle adlandırılması bir ilan edimsöz edimidir.

"Hurûf-ı mukattaa" konuşan tarafından dolaylı biçimde edimsöz edimi icrasında bulunmak üzere kullanıldığı gibi yine dolaylı biçimde etkisöz edimi icrasında bulunmak üzere de kullanılmıştır. Bu harfler konuşan tarafından muhatapların duyguları ve düşünceleri üzerinde dolaylı biçimde etki etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu yönüyle söz konusu harfler dolaylı biçimde bir etkisöz edimi icrasında bulunmuştur denilebilir.

"Hurûf-ı mukattaa" her ne kadar ilk bakışta bir anlam ve icra gücüne sahip değilmiş gibi görülse de Kur'an'da doğrudan ya da dolaylı olarak pek çok söz edimi icrasını yerine getirmek üzere kullanılmıştır.

Kaynakça

- Austin, John Langshaw. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Beyzâvî, Kadı Nasuriddin Ebu Said Abdullah Bin Ömer Bin Muhammed. *Envaru't-Tenzîl, Esraru't-Tev'îl (Beydavi Tefsiri)*. 17 Cilt. çev. Abdulvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Duman Zeki, Altundağ Mustafa. ""Hurûf-ı mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/401-408. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Frege, Gottlob. "Anlam ve Gönderim Üzerine". *Semantik, Anlambilim Üzerine Temel Yazılar*. der. Mark Richard, çev. Halil Kayıkçı. İstanbul: İtalik Kitapları, 2015. 55-82.

- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el- Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Harrison, Bernard. *An Introduction to Philosophy of Language*. London: MacMillan, 1979.
- Huang, Yan. *Pragmatics, Oxford Textbooks in Linguistic*. London: Oxford University Press, 2014.
- İnan, İlhan. *Dil Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, ts.
- Katz, Jerold J. *The Philosophy of Language*, New York: Harper& Row Publishers, 1966.
- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el- Camiu li Ahkami'l- Kur'ân*. 20 Cilt. Tercüme ve Notlar: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilatü'l- Kur'ân*. 17 Cilt. çev. Fadıl Ayğan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunması, İmam Gazzali Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Razi, Fahreddin. *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb*. 23 Cilt. çev. Suat Yıldırım & Lütfullah Cebeci & Sadık Kılıç & C. Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Reçber, Mehmet Sait. "Dil Felsefesi". *Felsefe*. ed. Mehmet Bayraktar, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2006, 180-213.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı". *Felsefe Dünyası* 32/2. 2000. 49-66.
- Searle, John Roger. *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*. çev. R. Levent, Aysever. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Searle, John Roger. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayıncılık, 2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr bin Muhammed el- Hudayrî. *el- İtkan Fi Ulumi'l Kur'ân, (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*. 2 Cilt. çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Sad. İsmail Sarıçam & Emin Işık & Nusrettin Bolelli & Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım, Ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud bin Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el- Keşşaf, Keşşâf Tefsiri*. 6 Cilt. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2023, 6/1: 25-41

Değerin Yolculuğu: Değerin Toplumsallığı Üzerine Düşünceler

Value's Journey: Thoughts on Sociality of Value

Kemal COŞKUN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Mamak Anadolu İmam Hatip Lisesi / Dr., Ministry of National Education, Mamak Anatolian Imam Hatip High School, Ankara/Türkiye

kemalcoskun82@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4363-6338

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1276558

Bu çalışma Niyazi AKYÜZ danışmanlığında 15.01.2020 tarihinde sunulan “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Anlayışı ve Sosyal Değerler Algısı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was prepared on the basis of the doctoral thesis titled "The comprehension of religion and perception of social value among Imam Hatip High School students" presented on 15.01.2020 under the supervision of Niyazi AKYÜZ.

Atıf / Citation: Coşkun, Kemal. “Değerin Yolculuğu: Değerin Toplumsallığı Üzerine Düşünceler / Value's Journey: Thoughts on Sociality of Value”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2023): 25-41. doi: 10.47145/dinbil.1276558

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Değerler sosyal ve kültürel sistemin tüm bileşenleriyle etkileşim halindedir. Bilhassa değeri güçlü bir inanca dönüştürmesi bakımından dinin özel bir anlamı vardır. Din ve değer ilişkisi, birbirine ihtiyaçları bakımından uzunca bir zamandır insan ve kültür bilimlerinin konuları arasında yer almaktadır. Kökleri pozitivist düşünceye uzanan sosyolojinin değer ve inanç gibi kavramları bir olgu olarak ele alıp incelemesi ise kolay olmamıştır. Özellikle değer nosyonu, değişebilir doğası dolayısıyla yöntem bilimsel olarak incelenebilir bir olgu olarak görülmemiştir. Sosyolojik düşüncenin çeşitlenmesi, farklı metodolojik paradigmalardan toplumbilimde kabul görmesi, sosyolojik gözlemlerde dikkatin nesneden özneye, olgudan aktöre geçmesi değere olan bakışı da değiştirmiştir. Bu çalışma da din ve sosyal değer kavramlarını kendine esas almıştır. Değer kavramı, farklı bilimlerdeki sözlük anlamları ile kelimenin sözcük anlamına ve kökenine bağlı olarak ilişkili olabileceği diğer kavramlar bakımından ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Sosyal değer kavramının teorik temelleri, sosyolojik karşılığı, değer toplumdaki fonksiyonları ile din ve değer diğer sosyal kurumlarla olan işlevsel yönü incelenmiştir. Sosyal değerlerin bireydeki gelişimi ve toplumdaki görünürlüğü rol, statü, sosyalleşme gibi kültürel sistemin dinamik öğeleriyle birlikte anlatılmıştır. Değerlerin sosyolojinin bir konusu olabilmesi için ölçülebilir olması önemlidir. Bu sebeple çalışma boyunca farklı ülkelerde yapılmış nicel çalışmalara yer verilmiştir. Psikoloji, sosyal psikoloji, sosyoloji ve felsefedeki değer sıralamaları ve sınıflandırmaları incelenmiştir. Bu sayede soyut ve öznel yönleri ile bilinen bir kavramı sosyoloji için incelenebilir hale getirmek ve sınırlarını belirlemek amaçlanmıştır. Değerler hem beşeri bilimler hem de fen bilimleri tarafından ele alınmıştır. Felsefede değerler nesnel-öznel oluşu, hiyerarşisi ve kaynağı dikkate alınarak incelenmiştir. Sosyoloji ise değer toplumsal açıdan olgusal sorununu irdeler. Ayrıca bir sosyal olgu olarak değeri konu edinen araştırmacının tarafsızlığı problemi üzerinde durur. Bu çalışmada ise değerlerden bağımsız bir sosyolojinin imkânı üzerinde durulmuştur. Öncü sosyologların öznel değerlendirmelerden ne derece kaçınabildikleri sorgulanmıştır. Sosyoloji, hukuk ve ahlak gibi normatif bir bilim olmamasına rağmen değerleri neden incelemelidir sorusu da çalışmanın temel problemleri arasında yerini almıştır. Bunun için değerlerin toplumsal işlevleri bakımından önemine dikkat çekilmiştir. Makro seviyede ve mikro seviyede toplumsal yapı açıklamalarında değerlerin yerinin ne olduğu sorusu Parsons, Weber, Durkheim ve Pareto gibi teorisyen sosyologların fikirlerine başvurularak açıklanmaya çalışılmıştır. Yine öncü teorisyenlerden Rokeach ve Schwartz'ın değer teorilerine başvurulmuştur. Tüm bunlar yapılırken çalışmada din ve değer kavramlarının sınırları sosyolojinin ilgi alanı içerisinde tutulmuştur. Bunun yanı sıra değer kaynağı ve tasnifi konusunda felsefi ve psikolojik açılımlara da yer verilmiştir. Çalışma, değer olgusuna farklı bakış açıları geliştiren pozitivist, anlamacı, yapısalcı, maddeci sosyologların görüşlerini toplu bir okuma ve değerlendirme çabası olarak düşünülebilir. Modern sosyolojinin kuruluş yıllarında ontolojik ve epistemik olarak dışladığı değerlerin zamanla kazandığı anlam ve önemin tespiti çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlar içerindedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Değerler, Din, Değer, Toplum.

Abstract

Values are in interaction with all components of the social and cultural system. Religion has a special significance in transforming value into a firm belief. The relationship between religion and value has been among the subjects of human and cultural sciences for a long time in terms of their needs for each other. It has been challenging for sociology, whose roots go back to positivist thought, to consider and analyze concepts such as value and belief as a phenomenon. The notion of value has not been seen as a methodologically studyable phenomenon due to its changeable nature. The diversification of sociological thought, the acceptance of different methodological paradigms in sociology, and the shift of attention from object to subject, from phenomenon to actor in sociological observation have also changed the view on value. The concept of value has been discussed in detail in terms of dictionary meanings in different sciences and other concepts that the word may be related to, depending on its lexical meaning and origin. The theoretical foundations of social value, its sociological counterpart, the functions of value in society, and the functional aspect of religion and value with other social institutions have been examined. For values to be a subject of sociology, it is important that they are measurable. For this reason, quantitative studies carried out in different countries are included throughout the study. Value rankings and classifications in psychology, social psychology, sociology, and philosophy have been studied. In this way, it is aimed to make a concept known for its abstract and subjective aspects to be studied for sociology and to determine its boundaries. The study focuses on the possibility of a sociology independent of values. It has been questioned to what extent leading sociologists can avoid subjective evaluations. Although sociology is not a normative science like law and morality, the question of why it should examine values has also taken its place among the main problems of the study. For this reason, the importance of values in terms of their social functions has been pointed out. The question of what the place of values in social structure explanations at the macro and micro level is has been tried to be explained by referring to the ideas of theoretical sociologists such as Parsons, Weber, Durkheim, and Pareto. Again, the value theories of Rokeach and Schwartz, who are among the leading theorists, are reviewed. The study can be considered as an effort to read and evaluate the views of positivist, understanding, structuralist, and materialist sociologists who develop different perspectives on the phenomenon of value. The determination of the meaning and importance of the values that were ontologically and epistemically excluded in the founding years of modern sociology are among the results of the study.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Social Values, Value, Society.

Giriş

Genel olarak insanlar, kimi zamanlarda kendi değerlerine ya da çevrelerindeki insanlara, gruplara ait değerlere göndermede bulunur.¹ Sosyolojik olarak değer olgusu, kavramsal olarak kültürün töre, adet, tutum ve norm gibi kavramlarıyla uzunca zamandır birlikte ele alınıyor olsa da değer in ülkemizde saha araştırmalarına konu olması çoğunlukla son yıllara rastlamaktadır. Zamanla “Değer’in değeri” anlaşılmış demek mümkünse de hala bu konuda varılacak mevzilerin olduğu inkâr edilemez. Bu bağlamda değerleri anlamak, tanımlamak, dini-sosyolojik veçheleriyle ele almak ve değer kavramına interdisipliner bir bakış açısı geliştirmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Değer, sosyal bilimler içerisinde kıymeti bakımından henüz “yeri belirlenememiş” bir nosyondur. Kimileri bakımından değeri bilinmezken kimilerince değer biçilememiştir.

İşlevsel açıdan değer tanımları, bilimlerin değere yaklaşımlarına göre değişmektedir. Felsefe onu “Bir şeyin önem ölçüsünü gösteren, onu anlamlı, istenir, faydalı veya ilgi konusu haline getiren nitelik.”², olarak tanımlarken, sosyoloji de “Nesne ve olayların bir toplum, bir sınıf ya da bir insan bakımından taşıdığı önemi belirleyen niteliği.”³ ve psikoloji de “Bir değer, belirli bir davranış tarzının veya yaşam amacının bir diğerinden daha üstün olduğu yönündeki oldukça istikrarlı ve derin bir inançtır.”⁴ şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Görülüyor ki değeri özel kılan, önem ve ihtiyaç bakımından benzerleri farklılaştırabilme niteliğidir. Öyleyse bu nitelik değer için varoluşsal mıdır yoksa değişken ve sonradan mı kazanılmıştır?

Değerin yapısı ile ilgili tanımlar bu sorunun cevabını aramaya yöneliktir. Örnek olarak, “Bir nesnenin, bir kişinin taşıdığı ya da taşıdığı varsayılan nitelik.”⁵ tanımı ona olgusal bir anlam katarken; “değer, olması gereken hakkındaki inançtır.”⁶, ya da değer “ideal ve arzu edilen davranış biçimlerini ifade eden somut koşulları ve nesnelere aşan üst düzey kavramlar”⁷ ise değere varoluşsal öncelik tanıyan bir tanımdır.

Değer bizlere neyi hatırlatır? Schwartz, değerlerimizi düşündüğümüzde, hayatımızda bizim için neyin önemli olduğunu düşündüğümüzü söyler. Herkesin hayatında önceliği ve sonralığı olan değerler bulunur.⁸ Ülken de değer ifadesi ile soyut ya da somut nesnenin ihtiyacı giderme özelliğini ön plana çıkarır.⁹ Özetle, tercih edilme ve ihtiyaç değer in temel vasıfları olarak belirginleşmektedir.

Tercih edilme ve ihtiyaç duyulma bileşenlerinin yanına Tuğral’ın bahsettiği “tümel nitelik” özelliği de eklenebilir. Çünkü değerler, nesnelere önemlerine göre öncelik vermekte ve onları sıraya koymaktadır.¹⁰

Değer sözcüğü gramer bakımından çözümlendiğinde kökeninin “değ-mek” kelimesi olduğu söylenebilir. Değmek ise temas etmek, ulaşmak, isabet etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Bu açıdan bakıldığında değer in de arzulanan şeye yaklaştıran, istenilen şeye denk gelen, isabet eden şey olduğu anlamı çıkarılabilir. Keza bu tür bir bağlantı “değ-işim” sözcüğü ile de kurulabilir. Çünkü değer ve değişim kelimeleri birbirleriyle ilintilidirler. Bireysel ya da sosyal bir değişimin öncüsü de değerlerin tercih ve ihtiyaç nitelikleridir. Değişim arzusu verilecek mücadeleyi yüklenmeye değmeyecek ise değerler ve alışkanlıklar mevcut yapıyı koruma ve sürdürme vazifesi üstlenirler. Öyleyse değer, aynı

¹ Shalom H. Schwartz - Bilsky Wolfgang, “Toward A Universal Psychological Structure of Human Values”, Journal of Personality and Social Psychology 53/3 (1987), 550.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), “Değer”, 112.

³ Özer Ozankaya, *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınları, 1995), “Değer”, 36.

⁴ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), “Değer”, 80.

⁵ Sosyal Bilimler-Türkiye Bilimler Akademisi, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TÜBA Yayınevi, 2011), “Değer”, 281.

⁶ Mahmut H. Akin, *Toplumsallaşma Sözlüğü* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), “Değer”, 55.

⁷ İnci Erdem Artan vd., *Üniversite Gençliği Değerleri; Korkular ve Umutlar* (İstanbul: Tesev Yayınları, 2005), 15.

⁸ Shalom H. Schwartz, “Basic Human Values: Their Content and Structure Across Countries”, *Valores e Trabalho, Values and Work*, ed. A. Tamayo vd. (Brasilia: Editora Universidade de Brasilia, 2003), 2.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 216-217.

¹⁰ Süleyman Tuğral, *Kur’an’da Değerler Sistemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 29.

¹¹ *Türk Dil Kurumu*, “Değmek” (Erişim 8 Temmuz 2019).

zamanda “kontrol” özelliğine de sahiptir. Bu yönüyle de değerlerin eylem içeren nosyonlar olduğunu söylemek mümkündür.

Kuçuradi değer ve değerlendirme ilişkisi üzerinden açıklamalara gider. O’na göre bu iki kavram ayrı ayrı ele alınmalıdır. Örnek olarak, “insanın değeri” ve “bir insanın değeri” farklı problemlerdir. İnsanın değeri, diğer yaratılmış canlılardan onu ayıran, özel kılan yönleridir. Bir insanın değeri ise, aynı cinsten olduğu diğer insanların kendisi hakkındaki değerlendirmeleridir.¹² Esasında bu tür bir ayrımı Kur’an-ı Kerim de görmek mümkündür. Kur’an-ı Kerim’de “Âdemoğlu” kelimesi ile başlayan ayetlerin “insanın değeri”ne gönderme yapıyorken, “beşer” kavramının insan hakkındaki değerlendirmeye uygun bir kullanımı olduğu söylenebilir.

Bu konunun önemli kuramcılarında ve aynı zamanda nicel çalışmalarında sahaya büyük katkısı olan Schwartz, birçok teorisyenin araştırmalarından elde edilen değerler anlayışını genel özelliklerini şu şekilde özetlemiştir:

1. Değerler duygulara sıkı sıkıya bağlı olan inançlardır.
2. Değerler güdüleyici yapılardır. Arzulanan davranışa göndermede bulunurlar.
3. Belirli eylemlerin ötesinde soyut amaçlardır. Bu yönüyle norm ve tutumlardan ayrılırlar. Dürüstlüğüne ya da cesaretin tüm davranışlara yansımaları ve yaşam boyu sürdürülebilir olması gibi.
4. Seçimlerimizde ve değerlendirmelerimizde belirleyicidirler.
5. İnsana ait olmaları bakımından bir hiyerarşiye sahiptirler. Yine bu bakımdan norm ve tutumlardan ayrılırlar.¹³

Bu çalışmanın konusunu; sosyal değer kavramının oluşumundaki kuramsal öncüller, değerlerin sosyolojik bir olgu olması yönüyle toplumdaki işlevleri ve dinin de bir değer olması bakımından toplumun diğer kurumlarıyla olan ilişkisi oluşturmaktadır. Çalışmanın temel amacını ise değerlerin sosyolojik boyutu oluşturmaktadır. Bu sayede soyut ve öznel yönleri ile bilinen bir kavramı sosyoloji için incelenebilir hale getirmek ve sınırlarını belirlemek amaçlanmıştır. Yine bu çalışma da değer kavramının oluşum ve gelişim süreçleri, sosyal bilimler alanının öncü isimleri ve modern dönem yazıları dikkate alınarak birincil ve ikincil kaynaklar üzerinden belgelendirme taraması metodu ile analiz edilmiş, sosyolojik bir okumayla açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Değer Tasnifine İnterdisipliner Yaklaşım

1. 1. Sosyolojik Tasnifler

Sosyoloji, değerler ile toplumsal yapı ve toplumsal ilişkiler açısından ilgilenmiş ve bu bakımdan değer sıralamaları ve sınıflamaları oluşturmuştur. Bununla birlikte değer sıralamaları (hiyerarşi) ile değer sınıflamaları (tahlili ayrımlar) ifadeleri bilinçli kullanılmalıdır. Zira değerler hiyerarşisi önem dercesine göre pozitif şekilde ayrılmış alt ve üst değerler piramididir. Değer sınıflamalarından kastedilen ise araştırmacının değerlerin iyi anlaşılabilmesi için kendi tercihiyle oluşturduğu öznel kategorilerdir.

Fichter, sosyal değerleri toplumu, kültürü ve toplumsal kişiliği dikkate alarak üç farklı sınıflandırmaya tabi tutmuştur. İlk sınıflandırma da değerler “zorlayıcılık” derecelerine göre ayrılır. Bu değerler önemine göre daha erken yaşlarda daha kuvvetli duygularla ilişkili olarak bireyler tarafından içselleştirilir. Sosyalleşmenin de bir ürünü olarak birey bu değerleri öğrenerek yetişecektir. Bu kategoride net bir şekilde “yapılmalı” ya da “yapılmamalı” ifadelerinin yer aldığı değerler bulunur. Mesela Türk toplumunda Tek tanrı inancı, yurtseverlik ve anne-babaya saygı olumlu; ihanet, aldatma, yaşlılara hürmet etmemek olumsuz ölçütlere işaret eder. Alışkanlıklar ya da görgü kuralları

¹² Kur’an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-Bakara 2/31-33.; el-Enam 6/12.

¹³ Schwartz, “Basic Human Values”, 2-3.

zorlayıcılık derecesi az da olsa bazı değerlerin sürdürülmesine katkı sağlar. Bunları yapmamak ya da az yapmak topluma rahatsızlık vermez.¹⁴ Özetle, davranışın yaptırım gücü sahip olduğu sosyal değerlerin gücüyle doğrudan alakalıdır.¹⁵

Fichter'in ikinci sınıflandırmasında değer sistematliğini belirleyen şey süreklilik arz eden sosyal ilişkilerdir. Değerlerin bazıları toplumsal ilişkilerin sağlıklı işleyişinde, hoşgörü ikliminin sağlanmasında, millet duygusunun oluşumunda diğer bazı değerlere göre daha önemlidir.¹⁶ Örneğin, Türk toplumunda bağımsızlık ve hürriyet gerektiğinde rahat bir hayata tercih edilir.¹⁷ Yine toplumsal düzenin işleyişi için kişisel özgürlüğümüzün sınırlanmasına rıza gösteririz. Bu yönüyle hukuki hükümler değer hükümleri halini alır.¹⁸

Üçüncü sınıflandırılma ise sosyal değerlerin kurumsal fonksiyonlarına göre yapılmıştır. Öncelikle değerler aile, din, politika, ekonomi ve eğitim-öğretim kurumları açısından kategorize edilmiştir. Her kurum kendine has değerlerle yönetilir.¹⁹ Birey hayatı boyunca bu kurumlar içerisinde bulunur ve buradaki rolüne uygun değerleri yine içinde yaşadığı toplum tarafından öğrenir.

Ülken, toplumun değer sistemlerinin değerlerin sıralamasına (hiyerarşisine) bağlı olarak biçimlendiğini ve tarihte farklı değer sistemlerinin görüldüğünü söyler. Bu görecelik dolayısıyla sosyoloji değer hükümleriyle ilgilenir. Değerler hiyerarşisinin en üstünde Allah, toplum, klan, totem, madde ya da haz yer alabilir.²⁰ Sosyoloji üst (gaye) değerler ile alt (araç) değerlerin sosyal ilişkilerdeki etkisine odaklanır.

Topçu da değerleri kurumsal işlevlerine göre ayırır. Ona göre ilk toplum örneklerinde, toplumsal yapıyı düzenleme vazifesini dini değerler yüklenmiştir. Zamanla kurumlar farklılaşmış ve bunlar yeni değerleri oluşturmuştur.²¹

1.2. Felsefi Tasnifler

Felsefe de Pozitivist epistemoloji ile değerlerin arası hiçbir zaman barışmamıştır. Olgusal yaklaşım değerlerden bahsetmeyi metafizik yapmak olarak kabul etmiştir. Bununla beraber ilk çağ felsefecilerinin birçoğu değerleri felsefeyle açıklamaya çalışmışlardır.²² Birçok filozof, insanı, insanın içinde yaşadığı âlemi ve bu ikisini bir araya getiren kutsalı esas alarak değerleri önem sırasına koymuştur. Örneğin Platon felsefesinde en tepede birlik ve iyilik ideası yer alır. Nietzsche'nin düşüncesinde ise en üstten aşağıya doğru kudret iradesi, spirüal değerler ve toplumsal değerler (philitin) yer alır.²³

Ülken'e göre değerler hiyerarşisi değerlerin birbiriyle yarışırılması anlamına gelmektedir. Bu ise ona göre doğru bir davranış değildir. Her değer bağımsızdır ve her birinin değerler âlemine katkılarının olduğunu düşünmek daha doğrudur.²⁴

1.3. Psikolojide Değer Tasnifleri

Değer testini psikolojide ilk kullanan kişi Spranger olmuştur.²⁵ Spranger değerleri teorik (The Theoretic Attitude), ekonomik (The Economic Attitude), estetik (The Aesthetic Attitude), sosyal (The

¹⁴ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayınları, 2004), 173.

¹⁵ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 168.

¹⁶ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 174.

¹⁷ Amiran Kurtkan, *Türk Milletinin Manevi Değerleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 9.

¹⁸ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 174.

¹⁹ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 174.

²⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 372-373.

²¹ Nurettin Topçu, *Sosyoloji* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 193-194.

²² Harun Tepe, "Değerler ve Değer Bilgisi", *Bilgi ve Değer, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 349.

²³ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 298-300.

²⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 298-300.

Social Attitude), politik (The Political Attitude) ve dini (The Religious Attitude) olarak altı gruba ayırmış ve bu değer tiplerine sahip bireylerin genel karakterleri hakkında bilgi vermiştir.²⁶ Rokeach (1968) ise dindarlık ve insani değer ilişkisini, iki kavram arasındaki korelasyonu uygulamalı biçimde ilk araştıran kişidir.²⁷ Rokeach'ın değerler envanteri, psikoloji ve sosyolojide en fazla kullanılan dökümler arasındadır.²⁸ Bu envanter, 18 Gaye değer (Terminal Values) ve 18 Vasıta Değer (Instrumental Values) olmak üzere 36 tane kişisel değer içermektedir.²⁹ Örneğin, mutluluğu istemek bir amaç değerdir, bu amaca ulaşabilmek için affedici, bağışlayıcı olmak araç değerdir.

Lynn Kahle, "Sosyal Değerler ve Sosyal Değişme" (Social Values and Social Change) isimli Amerika'daki hayata adaptasyonu ve oradaki değişimi anlattığı kitabında Rokeach'ın envanterinden indirildiği değerler ile 8 maddelik bir değer listesi oluşturmuştur ve bununla deneysel çalışmalar yapmıştır. Bu envanter de ülkeler arası karşılaştırmalı çalışmalarda psikolojide kullanılmıştır. Bu değerler şunlardır: "1. Aitlik hissi, 2. Oyun, eğlence ve heyecan, 3. Başkalarıyla yakın ilişkiler, 4. Kendini gerçekleştirme, 5. Saygın olmak, 6. Güvenlik, 7. Öz saygı, 8. Başarma duygusu."³⁰

2. Sosyoloji Açısından Değer

2.1. Nesnellik-Öznellik ve Mutlaklık-Relatiflik Sorunsalı Bağlamında Değer Farklılaşmaları

Değerleri, nesnellik öznellik ilişkisi içerisinde ele alan birçok kuramdan söz edilebilir.³¹ Örneğin, tarihselci düşünceye ait "insan doğası ancak tarihte bulunabilir, kendini tarihte ortaya koyar, bu sebeple evrensel ve değişmez değerler yoktur" anlayışı değeri nesne özne ilişkisine indirger. Bu yaklaşım geçmişe, değerleri kavrama konusunda sınırlama hakkı verir.³²

Thomas Hobbes de mutlak iyiden bahsedilemeyeceğini söyler. İyi ve değerli nesnelerin doğasından kaynaklanmaz. İyiyi var eden bizzat kişilerin ve toplumun kendi bakış açılarıdır.³³ Değeri bireyin ve toplumun tercihi, arzu ettiği bir nitelik olarak görmesi bakımından sosyolojinin işlevsel yaklaşımına yakın olan görüşün de bu olduğunu söylemek mümkündür.

Tarihselci/Hermeneutik düşüncenin aksine değerleri mutlak varlıklar veya ideal nitelikler olarak gören düşünürler olmuştur. Max Scheler'e ve değerleri ontolojik olarak temellendirmek niyetinde olan Hartmann'a göre "iyi", "isteme hürriyeti" gibi değerler yüksek değerlerdir ve değişim göstermezler.³⁴

Sosyolojinin konuya değerlerin fonksiyonları açısından yaklaştığı söylenebilir. Değerler sıralamalarının her kültürde farklılaşması, çeşitlenmesi, değer aşınmalarının yaşanması, toplumda özel alt gruplara ait değer değişmelerinin görülmesi değerlerin yumuşak tarafına işaretler. Fakat toplumsal mutabakatın işleyişi bakımından kişilerin çevresinde birleştiği "sonul değerler" vardır. Sonul değerler kültürü ifade eden ve onu öbür kültürlerden ayıran değerler sistemidir. Ailede sonul sosyal değer bağlılık ve korumacılık, siyasal sistemde adalet ve vatan sevgisi, dinde tevhit inancı

²⁵ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar-Ahlâk Psikolojisi, Ahlâkî Değerler ve Ahlâkî Gelişme* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 84.

²⁶ Eduard Spranger, *Types of men. The Psychology and Ethics of Personality* (New York: Hafner Publishing Company, 1928), 109-246.

²⁷ Bart Duriez vd., "Dindarlık Hayatımızı Hâlâ Etkiliyor mu? Çeşitli Dindarlık Tiplerine Göre Değer Yapılarının Farklılaşmasını Destekleyen Yeni Deliller" çev. Veysel Uysal, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003), 25.

²⁸ Ayşem Çalışkur vd., "Değerlerin Belirli Meslek Alanları ve Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 222-223.

²⁹ Milton Rokeach, *Nature of Human Values* (New York: The Free Press, 1973), 27-31.

³⁰ Lynn R. Kahle - Susan Goff Timmer, "A Theory and a Method for Studying Values", *Social Values and Social Change*, ed. Lynn R. Kahle (Connecticut: Praeger Publisher, 1983), 67.

³¹ Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, çev. İsmail Sandıkçıoğlu (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 96.

³² Mustafa Günay, "Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi-Değer İlişkisi", *Bilgi ve Değer, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 270.

³³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 50.

³⁴ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 12-13.

olarak görülebilir. Tarih boyunca birçok kültürde ortak ya da benzer sonul sosyal değerlere şahit olunmuştur.³⁵

Şurası açıktır ki değerler durağan değildir.³⁶ Özellikle web.02'nin sağladığı sosyal medya araçlarıyla artık toplumsal değerlerde aşınmalar görülmektedir. Bununla beraber değişimin hızının artması değerlerin yok olacağı anlamını taşımamaktadır. Sosyal medya ve ağlar kendi değerler sistemini var edecektir. Bu değerleri öngörebilmek, anlayabilmek sanal dünyayı anlayabilmeyi ve ileride kurulması beklenen web.03 ve metaverse evrenlerin gerçek dünyayla ilişkisini kestirebilmeyi kolaylaştıracağını söylemek mümkündür.

2.2. Değerlerin Kaynağı

Önemli değer kaynakları olarak dinler, kültürler ve dünya görüşleri sayılabilir.³⁷ Her dinin inananlarına sunduğu mutlak iyiler/helaller ve kötüler/haramlar vardır. Her ideolojinin vadettiği kusursuz bir dünya vardır. Rokeach'ın değerler envanterine atıfla bunlar gaye değerler olarak görülürse bu değerlere ulaşabilmek için kişiler ve toplumlar kendi kültürel zenginlikleri içerisinde araç değerleri de oluşturacaktır.

Fichter'in düşüncesinde değerlerin kaynağı iki farklı konumda analiz edilir. Bu konumlardan birincisi sosyal statü olup aslında bireyin dışarıdan yani toplum tarafından değerlendirilmesi anlamını taşır. Aslında Fichter'in söylemek istediği bir insanın değerinin kaynağının ne olduğudur. İkinci konum ise varoluştan gelen değerlerdir.³⁸ Her insanın huzurlu bir yaşam sürme, aile kurma ve mülkiyet edinme hakkı vardır. Tüm bunlar onun insan oluşundan gelen doğal haklarıdır.

Kimi durumlarda değerlerin kaynağı, kıymet bakımından değerlerin önüne de geçebilir. Dönemsel boyutta bir değer kaynağı olarak siyaset kendi değerlerini oluşturabilir. Ayrıca siyaset insanları yeni sosyal değerleri fark etmesinde, değerlemeler yapmasında ve bunları içselleştirmesinde manipülatif ve oldukça kritik bir role sahiptir.

2.3. Değerin Değeri: Kişisel ve Toplumsal Fonksiyonları

Genellikle sosyal değerler sistemi hakkında düşünmeden bu değerleri benimser, kendi değerlerimiz olarak kabul ederiz.³⁹ Bunun sebebi, düşünüş ve davranışlarımızın arka planında var olan toplumsal değerlerin bir değerler sistemi içerisinde örgütlenmesidir. Radcliffe-Brown, tek tek üyelerin ortak bir değeri tanınmasının bir toplumun var olması için gerekli bir koşul olduğu konusunda öncülü Durkheim ile aynı fikirleri paylaşıyordu. ⁴⁰ Örneğin; Teksas eyaletinde yaşayan İspanyol-Meksika ve Britanya asıllı Amerikalılar farklı değer sistemlerine sahiptir. Anglosaksonların bireyci karakterine karşın, İspanyol-Meksika kökenlilerde değerler sisteminin kaynağı bağlı oldukları geniş ailelerdir. İngiliz kökenliler geleceğe odaklanırlar ve başarmak gerçek bir değerdir. Meksika kökenliler ise geçmişle güçlü bağlarını sürdürürler ve buldukları anı kaçırmamaya önem verirler.⁴¹

Parsons için modern toplumu doğuran aksiyon geleneksel değerlerde kazanılmış-evrensel değerlere yönelmiş bir sosyal sisteme geçişteki başarıdır. Yeni modern toplum bireysel başarıyı geleneksel kabul ve uyma davranışından daha fazla üstün görmüştür. Collins de toplumsal saygınlık

³⁵ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 178-179.

³⁶ Ertan Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 235.

³⁷ Mizrap Polat, *Toplumsal Yaşam Bilinci Olarak Değer: Konuya Değerler Sosyolojisi ve Değerler Eğitimi Bağlamında Bir Yaklaşım* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 8.

³⁸ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 168.

³⁹ Erdal Atabek, *Modern Dünyada Değer Kayması ve Gençlik* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2003), 10.

⁴⁰ E.C. Cuff vd., *Perspectives in Sociology* (London: George Allen and Unwin Publishers Ltd., 1. Baskı, 1979), 34.

⁴¹ Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş* (Ankara: Adım Yayınları, 1996), 234-235. 4. Baskı

bakımından diploma sahibi olmanın ve kişisel başarının önemine dikkat çeker. Sosyologlarca “diploma toplumu” benzetmesi modern toplumun bu özelliğinden kaynaklıdır.⁴²

Sağlıklı bir kişisel gelişimin anahtarının değerler olduğunu söylemek mümkündür.⁴³ Birey, toplumsal davranışlarında tutarlı olmak için, bir değerler şemasına sahip olmalıdır.⁴⁴ Değerler, varılacak yere yolcuların güvenle ve hızlı bir şekilde ulaşmalarına yardımcı olan yol işaretleri gibi düşünülebilir.⁴⁵ Durkheim’in sosyal bir sapma olarak “anomik intihar”⁴⁶ olgusunu bireyin değer şemasını kaybetmesine ya da değerlere yabancılaşmasına bağladığı söylenebilir:

“İntihar, insanın yaşamını devam ettirirken karşısına çıkan zorluklardan kaynaklanmaz, hatta yaşamı daha kolaylaştırmak ve rahat kılmak bile onu önlemenin bir yöntemi olamaz. Günümüze insanların eskiye göre daha fazla intihar etmeleri, yaşamı sürdürmek için daha zorlayıcı çabalarda bulunmamızdan, ya da yasal ihtiyaçlarımızın yeterince karşılanmamasından dolayı değildir. Ancak yasal ihtiyaçlarımızın hangi sınırlarda durması gerektiğini bilemediğimizden ve çabamızın hedefini tam olarak bulamadığımızdan dolayıdır. Şüphesiz mücadele her gün daha da ateşli olmaktadır, artan iletişim sürekli olarak yeni rakipleri birbiriyle karşı karşıya getirmektedir.”⁴⁷

Fichter, değerlerini kaybetmeye başlayan bir toplumun aslında en güçlü toplumsal kontrol vasıtasını da kaybetmeye başladığını söyler.⁴⁸ Konfüçyüs öğretisinde de değerlerle bezenmiş erdem ve eğitim, halkın cezadan korktuğu için değil, sırf utancından dolayı suç işlemekten alıkoynabileceği anlatılır.⁴⁹

Değerler kimi zaman ise birey ve toplum için problemlerin kaynağı olabilir. Gelişen toplum kişilerden beklentilerini artıracaktır. Bireylerden başarabileceklerinden daha fazlasını beklemek toplumsal problemlerin çıkacağına da bir göstergesidir. Bu açıdan toplumsal değerlerin standartlarının belirlenmesi hayati önem kazanır. İkinci olarak yüksek değerler açısından toplumda bir genel kabul oluşa bile kurumsal değerler arasında çatışma yaşanabilir.⁵⁰ Özel hayat, sosyal alan ve kamusal alan değerlerinin uyuşmaması mümkündür.

Sosyal değerlerin etkilerini Fichter şu şekilde sıralamaktadır:

a) Değerler toplumsal tabakalaşma sistemini mümkün kılar. Kişilerin kendilerini başkalarının gözünden ölçüp tartmasına fırsat verir.

b) Değerler kişilerin dikkatlerini toplumsal onaya haiz maddi kültür öğeleri üzerinde odaklaştırır.

c) Davranış örüntülerini çizerler.

d) Bireylerin rol seçiminde ve rolleri içselleştirmesinde yardımcı olurlar.

e) Toplumda bir kontrol ve baskı aracıdır.

f) Sosyal uzlaşmanın bir aracıdır.⁵¹

Tüm bunlara ek olarak değerlerin küreselleşmenin hızı ve yönü üzerindeki etkilerinden de söz etmek gerekir. Değerler gelişen teknolojinin ve evrensel çıktılarının yerleşmesine, maddi kültür

⁴² Bryan S. Turner, *Statü*, çev. Kemal İnal (Ankara: Doruk Yayınları, 2000), 15.

⁴³ G. W. Allport, *Olmaktan Oluşa*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Katkı Yayınları, 2006), 106.

⁴⁴ Cavit Ünal, *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1981), 3.

⁴⁵ Recep Özkan, “Türk Eğitim Sisteminde Himayeci Değerler: İlköğretim Ders Kitapları Örneği”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1129-1130.

⁴⁶ Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Z. Zühre İlgelen (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013), 284.

⁴⁷ Durkheim, *İntihar*, 407.

⁴⁸ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 171.

⁴⁹ Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli* (Konya: Çizgi Kitabevi, 1998), 78.

⁵⁰ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 177-178.

⁵¹ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 176.

öğelerine dönüşmesine yardımcı olur. Yerel değerlerin, özellikle milli ve manevi boyutu güçlü değerlerin dikkate alınmadığı ithal bir yenilik, toplumda beklenen etkiyi göstermeyebilir. Bu sebeple yeni sentezlere gidilir. Amerika ve Avrupa'da Black Friday (Kara Cuma) olarak bilinen tüketim gününün Türkiye'ye muhteşem, efsane Cuma gibi isimlerle girmesi gibi.

2.4. Değerlerin Sosyolojik Boyutu

2.4.1. Sosyolojik Olarak Değer

Diğer sosyal bilim dallarında olduğu gibi sosyolojide de Pozitivizmin olumsuz tutumu sebebiyle son yüzyıla kadar değer konusunda dikkat çeken tecrübi araştırmaların yapılmadığı söylenebilir.⁵² Değerler öznellik tartışmaları sebebiyle bireysel tecrübeye indirgense de artık sosyolojinin temel tartışma konuları arasına girmiştir.⁵³ Weber'in dinler ve iktisat üzerine çalışmaları bu konuya ilgiyi artırmıştır. Son yarım asırdır teorik ve tecrübi çalışmalarda dikkat çekici artış gözlenmiştir.⁵⁴

Değerler, kuramsal açıdan felsefe ile ilişkiliyken, aksiyon yönüyle sosyolojinin meselesidir⁵⁵ Sosyologları ilgilendiren ise belirli bir toplum ya da grubun değerleridir.⁵⁶ Değerler toplum ya da grup tarafından idealize edilmiş eylemin içerisinde kaybolmazlar. Kendilerini gösterirler, hissettirirler. Onlar da binalar ya da yollar kadar toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Durkheim "değerler nesnelere aynı nesnelliktedir" diyerek bu gerçeğe dikkat çekmek istemiştir.⁵⁷

Benimsenen değerler zamanla duygu ve heyecan niteliklerine de sahip olacaktır.⁵⁸ Öyle ki bu duygu yükü, değeri anlamlı kılar. Grupları ve kişileri harekete geçiren asıl güç olur.⁵⁹

Weber'in sosyal davranış tipolojisinde 4 eylem türü görürüz. Bunlar, "Amaç-Ussal (zweckrational), Değer-Ussal (wertrational), Duygusal ve Geleneksel" davranış tipleridir. Weber'in değer kaynaklı davranış tipinde kişiyi davranışa yönlendiren neden başarı güdüsü değildir. Onu eyleme sevk eden dini, ahlaki, mesleki veyahut estetik bir değere yönelik inancıdır.⁶⁰ Bir erkeğin centilmence davranış sergilemeyi ya da bir kadını korumayı erkeklik onuru olarak görmesi bir değerle ilgili eyleme örnek verilebilir. Durkheim'in "intihar"⁶¹ isimli meşhur eserinde "özgeci intihar" kavramıyla ifade ettiği davranış türü de değer-ussal davranışa bir örnek olabilir.

2.4.2. Tarafsız (Value Free) Sosyolojinin İmkânı ve Öncü Sosyologların Değer Yaklaşımları

Normatif bilimler sınıfına giren başta hukuk, ahlak, din, estetik ve pedagoji değer yargılarını amaçlarına ulaşmak için esas araç olarak kullanırlar. Bunun sebebi hukukun çözüm ölçüsü adalet, estetiğin çözüm ölçüsü güzellik ve ahlakın çözüm ölçüsü iyilik olmasıdır.⁶² Sosyolojiye gelince, bilhassa müstakil bir bilim kimliği kazandığı yıllarda pozitivist düşüncenin etkisinde ilerlemiştir. Bunun sonucu olarak "değer yargıları" ile ilgilenmeyi bilimsel bir eylem olarak kabul etmemiştir.

2.4.2.1. Weber'in Değer Yaklaşımı

Weber, toplumbilimcinin şahsi görüşü olarak kabul ettiği değer yargıları ile sosyal gerçekliğin karıştırılmaması gerektiğini söyler. Aksi halde değer, iktidar sahiplerinin elinde siyasal eylemleri

⁵² Mustafa Aydın, "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 126.

⁵³ Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 217.

⁵⁴ Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 222.

⁵⁵ Sami Şener, *Sosyal İlim ve Değerler-Değerler Sosyolojisi* (İstanbul: Strateji Danışmanlık, 2016), 201.

⁵⁶ İsmail Doğan, *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2007), 310.

⁵⁷ Doğan, *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*, 309.

⁵⁸ Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, 95.

⁵⁹ Doğan, *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*, 311.

⁶⁰ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/132-133.

⁶¹ Durkheim, *İntihar*, 212-241.

⁶² Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1963), 11.

meşrulaştırıma aracına dönüşecektir.⁶³ Weber için bu konudaki çözüm yolu, değer yargısını öznel ve normatif, değer ilişkisini ise somut ve bilimsel olarak tanımlamaktır. Değer yargısı tutuculuktur. Değer ilişkisi ise nesnel bir bilimin ürünüdür. Değer yargısının temsilcisi, vücut bulmuş hali siyasetçi, değer ilişkisinin temsilcisi ise bilim adamıdır. Sosyoloğun bilimsel duruşu, sosyal davranışların çözümlenmesini yaparken kendisini ve çalışmasını değer yargılarından arındırmış olmasında aranır.⁶⁴ Fakat Weber'in kendisi de kimi zaman bu hataya düşmüştür. Tanınmış kitabı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruh'u*'nda Weber değer yargılarını kendisi de kullanmıştır:

*"Asketizm dünyayı yeniden kurmayı ve kendi ideallerini dünyada gerçekleştirmeyi üstüne aldıktan sonra, tarihte daha önce hiç görülmediği bir biçimde bu dünyanın malları, insanlar üzerinde artan ve nihayet kaçınılmaz bir güç kazanmıştır. Bugün, onun ruhu (asketizmin ruhu) -kim bilir, belki de en sonunda- bu kafesten kaçmıştır... Hiç kimse henüz, gelecekte o kafeste kimin yaşayacağını ve bu devasa gelişimin sonunda da tamamen yeni peygamberlerin mi ya da eski düşünce ve ideallerin mi güçlü bir biçimde yeniden doğacağını ya da -bu ikisinden hiçbirini olmayacaksa- bir tür mekanikleşmiş taşlaşma ve bunun yanı sıra kasılmış bir kendini beğenmişliğe mi geçileceğini, henüz bilmiyor... Böylece, bu saf tarihi tartışmanın yüklenmek zorunda olmadığı değer ve inanç yargıları alanına gelmiş oluyoruz."*⁶⁵

2.4.2.2. Marksizm'de Değer Yaklaşımı

Value free (değerlerden arınmış, tarafsız) sosyoloji iddiası Marksist eleştirinin odağındadır. Bu fikir, servet sahiplerinin fahiş kazanç paylaşımının, alt, orta ve üst sınıflardaki alım gücü arasındaki farkın artmasını gizlemek için uydurulmuştur. Zira tarihsel gerçekliğin pozitivist felsefenin iddia ettiği manada "nesnel" olması söz konusu değildir. Emekçi sınıf için esas gerçeklik olan "emek" en üstün değerdir. Sermaye sınıf için bireysel bağımsızlık, serbest girişim ve refah gaye değer kabul edilir. "Value free" fikrinin savunucusu Weber'in, Marksizm ile hem fikir olduğu nokta değerlerin toplumsal yaşamın bir hakikati oluşudur. Weber de değerlerin sosyal davranıştaki rolü önemsenmeden sosyolojik gerçekliğe tam anlamıyla ulaşılamayacağını kabul eder.⁶⁶

2.4.2.3. Talcott Parsons'un Değer Yaklaşımı

Korkmaz, kapsayıcı bir sosyolojik değer teorisini ilk olarak ortaya koyabilme payesini Talcott Parsons'a verir. Ona göre, sosyolojik değer teorilerinin Parsons-öncesi ve sonrası olarak iki ayrı dönemde ele alınması gereklidir.⁶⁷

Nesnel ve göreceli karakterine rağmen, toplum gibi statik bir yapının devamlılığı bakımından değerlerin de belli düzeyde kararlılık ve tutarlılık göstermesi gereklidir. Bu bakımdan Parsons ve takipçilerinin değer teorisinde, toplumsal değerler sosyal işleyişin sağlanmasında önemli bir sosyal baskı aracıdır.⁶⁸

Parsons ve arkadaşlarının genel eylem teorisinde toplum, evreni sarmış dört kavram içerisinde anlaşılabilir. Bunlar; aktör, kişilik sistemi, sosyal sistem ve kültürel sistemden meydana gelir. Toplum, sosyal sisteme karşılık gelir. Kültürel sistem sosyal sistemdeki kurumlara ve kişilik sistemlerine aktardığı değerlerle canlılık katar.⁶⁹

Parsons ve Shils'e göre, bir sosyal sistemde bağımsız ve bir parça uyumlu eylem (action) vardır ve bu uyumlu eylem ya da anlaşma, ortak hedef yöneliminin, ortak değerlerin, normatif ve bilişsel

⁶³ Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, 37.

⁶⁴ Rudolf Richter, *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmettin Doğan (İstanbul: Küre Yayınları, 2013) 159.

⁶⁵ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruh'u*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınları, 1999, 2. Baskı), 156.

⁶⁶ Doğan Özlem, "Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznellik/Rölativizm Tartışması Üzerine", *Bilgi ve Değer, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 305-307.

⁶⁷ Arif Korkmaz, "Değerler Sosyolojisi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2013), 55.

⁶⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 134.

⁶⁹ Nilgün Çelebi, *Sosyoloji Notları* (İstanbul: Anı Yayınları, 2007), 207-208.

beklentilerin var ettiği bir uzlaşmanın işlevidir.⁷⁰ Kültürel Sistem ise, ne etkileşim organizesi ne de tek bir aktörün eylemlerinin organizesi tarafından değil, aktörler tarafından yapılan seçimlere rehberlik eden ve aktörler tarafından meydana gelebilecek olası etkileşim türlerini sınırlayan değerlerin, normların, sembollerin organizelerinden oluşur. Bir kültürel sistem, farklı parçalarının değer sistemleri, inanç sistemleri ve ifade edici sembol sistemleri oluşturmak için birbiriyle ilişkili olduğu bir kültür modelidir ya da örüntüsüdür.⁷¹

2.5. Sosyoloji Değerleri Nasıl ve Neden İncelemelidir?

Sosyal hayat olmaksızın insan eylemlerine ahlaki ya da hukuki nitelemeler yapmak anlamsız olacaktır.⁷² Bir adada münzevi bir hayat süren insanın ilkesel davranışları ilahi bir inancın gereği olabilir. Ancak sosyal hayatın gerektirdiği etkileşimler arttıkça bir sosyal anlaşma gerekecektir. Parsons ve arkadaşlarına göre de bu anlaşma, ortak değerlerin var ettiği bir uzlaşmanın uzantısıdır.⁷³

Yaka, toplumsal değerlerin aksiyon alanlarının dikkate alınarak değerlendirilmesini önerir. Örnek olarak; insan eylemini dini değerler üzerinden refere eden güç toplumun dışındadır. Kültürel değerlerin kaynağı ise toplumun kendisidir. Rasyonel ve kısmen sabit değerler için de hukuki ve politik değerler söylenebilir.⁷⁴ Bu değerler sosyal sistem içerisinde her zaman uyumlu da olmayabilir. Hukuki olan kamu vicdanına uymayabilir. Yasal olabilir ama meşru olmayabilir.

Sosyolojiyi hukuktan ayıran bir özellik birincisinin normatif bir bilim olmayışı gösterilir. Öyle bile olsa sosyoloji bugüne kadar suç, intihar, madde bağımlılığı gibi sosyal olguları incelerken, toplumsal değer ve dini inanç gibi öğelerin bağımsız bir değişken olarak bu olgulardaki rolünü de incelemeyi göz ardı etmemiştir. Durkheim, intiharın Almanya’da endemik bir durum olduğunu söyler ve bunu Almanların Protestan oluşuna bağlar. Zira Protestanlık toplumsal dayanışmayı gerçekleştirilme yetisi açısından Katolikliğe göre daha zayıftır. Öte yandan Almanya’nın Bavyera, Vestfalya ile Ren eyaletleri ve Poznanya bölgelerinde intihar çok düşüktür. Çünkü bu bölgeler Katolik’tir. Diğer bölgelerde intihara sebep olan olgular bu bölgelerde varlık gösterememektedir.⁷⁵

Fichter, bir sosyoloğun ilgileneceği değerlerin vasıflarını kültürel sistemin bir ögesi olarak şu şekilde sıralar:

1. Kişisel değil ortak aklın ürünüdür. Uzlaşma üzerine kuruludur. 2. Toplum, değerlerin düzen ve ilerleme için gerekli olduğunun bilincindedir. 3. Heyecan vericidir; insanları büyük maceralara ve fedakârlıklara sürükleyebilecek güçtedirler. 4. Mutabakat üzerine kurulduğu için, kavramsal anlamda başka değerli nesnelere soyutlanabilirler.⁷⁶

Son olarak söylenebilir ki sosyolojinin değerleri incelemesi, tarihsel olarak toplumun gelişim ve dönüşüm dönemlerinin doğru yorumlamalarla açıklanabilmesine de olanak verecektir. Nihayetinde değerler sadece teorik kavramlar ya da etkisiz bir duygu hali olmayıp, toplumun ahlak, gelenek ve hukuk gibi temel kurumlarının yapı taşlarıdır.

2.6. Sosyal Yapı ve Değerler

Kimi filozofların “insan, doğası gereği medenidir” sözüyle belirttiği gibi toplum halinde yaşamak insanın yaratılışında vardır. Allah insanı hem üretici hem de tüketici olarak var etmiştir.⁷⁷

⁷⁰ Talcott Parsons - Edward A. Shils, *Toward a general theory of action: theoretical foundations for the social sciences* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2001), 55.

⁷¹ Parsons - Shils, *Toward a general theory of action: theoretical foundations for the social sciences*, 55.

⁷² Polat, *Toplumsal Yaşam Bilinci Olarak Değer*, 1.

⁷³ Parsons - Shils, *Toward a general theory of action: theoretical foundations for the social sciences*, 55.

⁷⁴ Aydın Yaka, “Sosyal Değerler”, *aydınyaka* (Erişim 05 Kasım 2016).

⁷⁵ Emile Durkheim, *Suicide a Study in Sociology* (USA: The Free Press, 1951), 138.

⁷⁶ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 167.

⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime I*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 213.

Diğer canlılardan farklı olarak insan doğanın kendisine hazır verdiği ile yetinmez. Onu toplar, işler, çoğaltır ve paylaşır. Tüm bu süreç toplum halinde yaşamayı bir seçim değil ihtiyaç yapar.

Toplumsal yaşamda, gruplardan politik birimlere, aileden özel ve resmi kurumlara kadar her boyuttaki oluşum kendi içinde bir sosyal yapı anlamına gelir. Sonra bu üniteler bir araya gelerek en büyük sosyal yapıyı oluştururlar.⁷⁸ Cemiyet de denilen sosyal yapıda işlerin planlandığı gibi yürüyebilmesi için sürekliliği olan bir denetime ihtiyaç duyulur. Sosyal denetim, içsel ya da dışsal olabilir. İçsel denetim bireylerin içselleştirdiği kültürel değerler, dışsal denetim ise kanunlardır.⁷⁹ Toplumsal değerler, bireyin kişisel inanç ve tutumlarını, formel ve informal toplumsal normlara göre düzenlemeye zorlar. Bunun ardında bireyin arzularının sonsuz, toplumun imkânlarının sınırlılığı hakikati vardır.

Amerikalı sosyologlar Berger ve Luckmann'ın sosyal yapı açıklamaları daha ziyade süreç üzerindedir. Onlara göre toplum, devamlı yenilenmektedir. Berger'in yaklaşımında, nesnel toplumsal dünya ile öznel bireysel dünya birbirini sürekli etkiler. Nesnel toplumsal dünya kişileri baskılar, onları biçimlendirir; yani bireyler toplumların ürünleridir. Öte yandan, kadınlar ve erkekler tamamen edilgen değildir. İnsanoğlu bir dışsallaştırma süreci aracılığıyla nesnel sosyal gerçekliği var ederken, içselleştirme süreci aracılığıyla da onun tarafından şekillenir.⁸⁰ Ortaya çıkan bu diyalektik Berger'e göre sosyal görüngünün doğasında vardır. Sosyal yapıyı tecrübe edebilmek ancak bu niteliğin anlaşılmasıyla başarılabilir.⁸¹

2.7. Toplumsallaşma ve Değerler

Sosyal roller ve statüler, itibar ve toplumsal değerler gibi kültürel sistemin öğeleri dinamik bir karakterdedir. Bireyler büyüdükçe başta aile olmak üzere farklı aygıtlarla kendini içinde bulduğu sosyal yapıya uyum sağlamakta (sosyalleşmekte), toplumdaki yerini görmekte (statü) ve kendisinden beklenenleri (roller) öğrenmektedir.

Toplumsallaşma, bu görevi yerine getiren araçları içeren iki dönemde gerçekleşir. Toplumsallaşmanın birinci dönemi, dil ile temel davranış şekillerini öğrendikleri bebeklik ve çocukluk yıllarıdır. Bu dönemin gerçekleştiği esas yer aile ortamıdır. Gençlik yıllarını içeren ikincil toplumsallaşma aşamasında ise ailenin yerini arkadaş ve akran grupları, okul ve iş arkadaşları alır.⁸² Son yıllarda bir sosyal eyleyen olarak bu gruplara sosyal medya araçları, sosyal ağlar, arkadaşlık siteleri, forumlar vs. eklenmiştir. Önceki toplumsallaşma araçlarına göre daha ulaşılabilir, gizlenebilir ve kolay terkedilebilir taraflarıyla ayrı bir öneme sahip olmuştur.

Değerlerin kişi üzerinde etkili olduğu bir diğer biçimlenme ise "toplumsal kişilik" kavramıdır. Bu kavram, grubu ya da toplumu ifade gücüne sahip ortak bir kişiliktir. Bu formasyon, toplumsal sistemin sağlıklı işleyişine ve bireyin toplumla uzlaşısına yardımcı olur. Örneğin, savaş yıllarında kişilerin savaşı bir kişiliğinin olması gereklidir. Kültürel sistem kurumlar üzerinden toplumsal kişiliği besler.⁸³

Sosyal değerler, bir kez ölçütleştirilip toplum tarafından içselleştirildikten sonra artık nesnel bir gerçeklik kazanır. Kişiler ölse bile, toplum, sosyalleşme araçlarıyla ortak değerleri yaşatmaya devam eder.⁸⁴

⁷⁸ Nihat Nirun - Zeki Erdoğan, *Sosyoloji* (Ankara: Yaykur, 1976), 99.

⁷⁹ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnanç - Seda Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 373.

⁸⁰ Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kurumları*, çev. Hayriye Erbaş (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 261-275.

⁸¹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 51-52.

⁸² Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 204.

⁸³ Erich Fromm, *İtaatsizlik Üzerine*, çev. Ayşe Sayın (İstanbul: Kariyer Yayınları, 2001), 21.

⁸⁴ Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, 102-103.

3. Din, Toplum ve Değer İlişkisi

Din insan içindir. İçeriği ve kodları insanı anlatır, bunu da yine insan anlayabilir⁸⁵ Sosyolog dini, toplumsal olarak mühim görülen değişik fenomenlerden birisi olarak ele alır.⁸⁶ Sosyologlar ekseriyetle toplumsallığın herhangi bir düzeyinde dini kurumlar ile toplumsal öğeler arasında yapısal bir ahenk olduğunu düşünürler. Toplumdaki değişimler, dini değişimler ile ilişkilidir.⁸⁷

Din ve toplum güçlü bir etkileşim halindedir. Sosyal örgütlenme, davranış örüntüleri, bireysel ve sosyal değer şemaları dinden etkilenir.⁸⁸ Toplum da dini etkileyebilir. Örneğin Weber, İslam dininin ilk dönemlerinde mistik, sufi bir yönelim izleyen dindar gizli kent cemaatlerinde geliştiğini, fakat toplumsal dönüşüm ile sonraları kendi saf biçiminden cihatçı söyleme sahip bir dine dönüştüğünü iddia eder.⁸⁹ Başka bir etki ise, güçlü geleneksel değerlerin dine transfer olmasıdır. Hristiyanlık öncesi döneme ait olan ve her insanın kısa süreliğine de olsa kuralsız ve özgür hareket ettiği karnavallar, Hristiyanlıkta Paskalya bayramı öncesi düzenlenen karnavallara öncülük etmiştir.⁹⁰ Ayrıca her toplumda zamanın getirdiği zorluklar “dinin güncellenmesi” söylemini güçlendirmiştir.

Dine has kavram ve semboller, içinde yaşadığı toplumun kültürel dünyasını tasarlar. Din hem yeni değerler oluşturur hem de mevcut değerleri yenileyerek yeni bir yön oluşturur.⁹¹ Kimi zaman bir meşrulaştırma aracı, kimi zamanda kültürel devrim ve değişimin ateşleyicisi olur.⁹²

Fromm için bir din, yüce değerleri ile insanı iyiliğe yönltebiliyorsa, dini olmayan öğreti ve ideolojilerden daha faydalıdır.⁹³ Psikoloji alanında birçok kuramcının fikrine göre dinin esas işlevi, kişilerin yaşam gaye ve anlamları bakımından ihtiyaçlarını gidermektir.⁹⁴ Clark, dinin yaşamı anlamlı kılma özleminin tatmininde diğer insan ve toplum çalışmalarından daha fazlasını başardığını,⁹⁵ Pargament ise dinin hayata anlam kattığını söyler.⁹⁶

Günümüzde din, geleneksel ve sosyal medyanın etkisiyle daha görünür hale gelmiştir. Dini içerikli olaylar, milli-manevi gün ve gecelerde yapılan beğeni, yorum ve paylaşımlarla yüksek etkileşim yapmakta ve kısa sürede birçok izleyici ve takipçi tarafından görülmektedir. Artık mekânsal olarak bir yerde toplanmadan ve fiziki bir cemaat oluşmadan günün her saatinde birey sanal dini etkileşimlerin içerisinde kendine yer edinebilmektedir. Bireyin anlam arayışında din, eskisinden daha ulaşılabilir ve tartışılabilir bir imkâna ulaşmıştır.

Sonuç

Sosyoloji, bilhassa müstakil bir bilim kimliği kazandığı yıllarda pozitivist düşüncenin etkisinde ilerlemiştir. Bunun sonucu olarak “değer” ile ilgilenmeyi bilimsel bir eylem olarak kabul etmemiştir. Fakat gelecek yüzyıl içerisinde toplum ve değer –özellikle dini değerler- arasındaki önem yeni çalışmalarla daha berrak şekilde ortaya çıkmıştır. Böylece değer problemi sosyolojide hak ettiği değeri yakalamış görünmektedir.

⁸⁵ Hobbes, *Leviathan*, 87.

⁸⁶ Peter L. Berger, “Dini Kurumlar”, *Toplum Bilim Yazıları*, çev. Adil Çiftçi, drl. Adil Çiftçi (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 76.

⁸⁷ Irena Borowik vd., *Religion and Patterns of Social Transformation* (Zagreb: Institute For Social Research, 2004), 9.

⁸⁸ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1987), 17-20.

⁸⁹ Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 410.

⁹⁰ Kemal Coşkun, *Ahmet Mithat Efendi'nin Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 163.

⁹¹ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Lotus Yayınları, 2012), 12-14.

⁹² Ejder Okumuş, *Din ve Kültür* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 29-35.

⁹³ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmamak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1997), 233.

⁹⁴ Kathleen Galek vd., “Religion, Meaning and Purpose and Mental Health”, *Psychology of Religion and Spirituality* 7/1 (2015), 2.

⁹⁵ W. H. Clark, *The Psychology of Religion* (New York: 1958) akt. Kathleen Galek vd., “Religion, Meaning and Purpose, and Mental Health”, 2.

⁹⁶ K. I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997) akt. Kathleen Galek vd., “Religion, Meaning and Purpose, and Mental Health”, 2.

Din ve değer olgusu, esasında ticari faaliyetlerinden kamusal işlere, uluslararası münasebetlerden kültürel entegrasyona kadar birçok sahada varlığını ve etkisini gösterir. Nitekim WVS (World Values Survey) ve benzeri örgütler küresel boyutta yaptıkları anket uygulamalarıyla sosyal, siyasal ve ticari eylemlerde değerlerin rolünü, dönemsel değer farklılaşmalarını ve değer-muhafazakârlık ilişkisini açıklamaya çalışmaktadır.

Değer tartışmaları, sosyolojinin katı gerekirci nesnelci yöntembilimden anlamacı öznelci düzleme akışıyla beraber yumuşamışa benzemektedir. Bağnaz bir reddediş yerini kabullenmeye ve doğal bir akışa bırakmıştır. Weber ve sonraki dönem sosyologları değer olgusunu aktörün eylemini anlamada ve sosyal davranışı çözümlemede bir araç olarak görmüştür. Fakat araştırmının güvenilirliği açısından araştırmacı kendi değerlerini işe karıştırmaması araştırmının intiharı olarak kabul edilebilir.

Değerler sosyal ve kültürel sistemin birçok ögesiyle etkileşim halinde de olsa onu daha etkin bir inanca dönüştürmesi bakımından dinin özel bir önemi vardır. Dini kendisine referans almış bir toplumsal değer kişi, sosyal grup ve toplum üzerinde sürekliliği ve gücü artacaktır. “İnsanı problem edinmiş” kişilerin söyleminde din, değer için kullanışlı bir atıf noktası olmuştur.

Kaynakça

- Akın, Mahmut H. *Toplumsallaşma Sözlüğü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Allport, G. W. *Olmaktan Oluşa*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Katkı Yayınları, 2006.
- Artan, İnci Erdem vd. *Üniversite Gençliği Değerleri; Korkular ve Umutlar*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2005.
- Atabek, Erdal. *Modern Dünyada Değer Kayması ve Gençlik*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2003.
- Aydın, Mustafa. “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 121-144.
- Berger, Peter L. “Dini Kurumlar”. *Toplum Bilim Yazıları*. çev. Adil Çiftçi. drl. Adil Çiftçi. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Borowik, Irena vd. *Religion and Patterns of Social Transformation*. Zagreb: Institute For Social Research, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Clark, W. H. *The Psychology of Religion*. New York: 1958.
- Coşkun, Kemal. *Ahmet Mithat Efendinin Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Cuff, E.C vd. *Perspectives in Sociology*. London: George Allen and Unwin Publishers Ltd., 1979.
- Çalışkur, Ayşem vd. “Değerlerin Belirli Meslek Alanları ve Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 219-236.
- Çelebi, Nilgün. *Sosyoloji Notları*. İstanbul: Anı Yayınları, 2007.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, Geliştirilmiş 7. Basım, 2007.
- Duriez, Bart vd. “Dindarlık Hayatımızı Hâlâ Etkiliyor mu? Çeşitli Dindarlık Tiplerine Göre Değer Yapılarının Farklılaşmasını Destekleyen Yeni Deliller”. çev. Veysel Uysal. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003), 25-42.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- Durkheim, Emile. *Suicide a Study in Sociology*. USA: The Free Press, 1951.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2012.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Filiz, Şahin. *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1998.
- Fromm, Erich. *İtaatsizlik Üzerine*. çev. Ayşe Sayın. İstanbul: Kariyer Yayınları, 2001.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya da Olmamak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1997.

- Galek, Kathleen vd. "Religion, Meaning and Purpose and Mental Health". *Psychology of Religion and Spirituality* 7/1 (2015), 1-12.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Günay, Mustafa. "Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi-Değer İlişkisi". *Bilgi ve Değer, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şahabettin Yalçın. 265-274. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar-Ahlâk Psikolojisi, Ahlâkî Değerler ve Ahlâkî Gelişme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2000.
- Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Hüsamettin İnanç - Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12. Basım, 2012.
- İbn Haldun. *Mukaddime I*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, Gözden Geçirilmiş 5. Basım, 2007.
- Kahle, Lynn R. - Timmer, Susan Goff. "A Theory and a Method for Studying Values", *Social Values and Social Change*, ed. Lynn R. Kahle. Connecticut: Praeger Publisher, 1983.
- Korkmaz, Arif. "Değerler Sosyolojisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2013), 51-78.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2010.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 19 Nisan 2019. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtkan, Amiran. *Türk Milletinin Manevi Değerleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Nirun, Nihat – Erdoğan, Zeki. *Sosyoloji*. Ankara: Yaykur, 1976.
- Okumuş, Ejder. *Din ve Kültür*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Ozankaya, Özer. *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınları, 1995.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 217-240.
- Özkan, Recep. "Türk Eğitim Sisteminde Himayeci Değerler: İlköğretim Ders Kitapları Örneği". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1124-1141.
- Özlem, Doğan. "Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine". *Bilgi ve Değer, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şahabettin Yalçın. 282-312. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Pargament, K. I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Parsons, Talcott - Shils, Edward A. *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.
- Polat, Mizrap. *Toplumsal Yaşam Bilinci Olarak Değer: Konuya Değerler Sosyolojisi ve Değerler Eğitimi Bağlamında Bir Yaklaşım*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kurumları*. çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Richter, Rudolf. *Sosyolojik Paradigmalar*. çev. Necmettin Doğan. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Rokeach, Milton. *Nature of Human Values*. New York: The Free Press, 1973.
- Schwartz, Shalom H. – Bilsky, Wolfgang. "Toward A Universal Psychological Structure of Human Values". *Journal of Personality and Social Psychology* 53/3 (1987), 550-562. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.53.3.550>
- Schwartz, Shalom H. "Basic Human Values: Their Content and Structure Across Countries". *Valores e Trabalho, Values and Work*. ed. A. Tamayo - J. Porto. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia, 2003.
- Sosyal Bilimler-Türkiye Bilimler Akademisi. *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TÜBA Yayınevi, 2011.
- Spranger, Eduard. *Types of men. The Psychology and Ethics of Personality*. New York: Hafner Publishing Company, 1928.

- Şener, Sami. *Sosyal İlim ve Değerler-Değerler Sosyolojisi*. İstanbul: Strateji Danışmanlık, 2016.
- Şerif, Muzaffer. *Sosyal Kuralların Psikolojisi*. çev. İsmail Sandıkçioğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1963.
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 8 Temmuz 2019. <https://sozluk.gov.tr>
- Tepe, Harun. "Değerler ve Değer Bilgisi". *Bilgi ve Değer, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şahabettin Yalçın. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Tolan, Barlas. *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Adım Yayınları, 4. Basım, 1996.
- Topçu, Nurettin. *Sosyoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Tuğral, Süleyman. *Kur'an'da Değerler Sistemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Turner, Bryan S. *Statü*. çev. Kemal İnal. Ankara: Doruk Yayınları, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ünal, Cavit. *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1981.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2023, 6/1: 43-62

Spinoza ve Kötülük Mektupları

Spinoza and Letters on Evil

Fatma SOMUNCUOĞLU ERKAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı / PhD Student, Ankara University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy of Religion, Ankara/Türkiye
fsomuncu76@hotmail.com
ORCID: 0009-0004-1333-3952

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1260633

Atıf / Citation: Somuncuoğlu Erkan, Fatma. “Spinoza ve Kötülük Mektupları / Spinoza and Letters on Evil”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2023): 43-62. doi: 10.47145/dinbil.1260633

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Mektup, pek çok düşünür ve bilim adamı tarafından kullanılmış bir iletişim aracıdır. Genelde düşünceleri yaymak, eleştirmek ve tartışma açmak amacıyla yazılmıştır. Mektuplarla felsefe yapma geleneği Müslüman ve Batılı filozoflarda yaygın olarak kullanılan bir yöntem ve felsefi bir söylem biçimidir. Önceki dönemlerde filozofların yazdığı mektupların sadece yazıştığı kişiler tarafından değil ilgililer tarafından da okunan, tartışmaya sunulan kamuya açık belgeler olduğu bilinmektedir. Böyle olmasının nedeni o dönemde düşüncelerin bu şekilde yaygınlık kazanmasıdır. Özellikle 17. yüzyılda yazılan mektupların günümüzdeki bilimsel-akademik makalelerin işlevini gördüğü söylenebilir. 'Kötülük Mektupları', Spinoza'nın Willem van Blyenbergh ile kötülük meselesi üzerine tartışmaları içeren, 1664-1665 yılları arasında karşılıklı olarak yazıştıkları sekiz mektuba verilen isimdir. Bu isim Gilles Deleuze tarafından verilmiştir. Bu mektuplarda yer alan en temel tartışma kötülük sorunudur. Bu mektuplar, Spinoza'nın kötülük sorunu ve onunla ilişkili diğer meseleleri ele aldığı ve farklı çözümlenmeleri değerlendirdiği metinlerdir. Spinoza ve Blyenbergh bu mektuplarda kötülük konusuyla ilişkili olarak Tanrı'nın yaratması ve katkısı, isteklerin ve fiillerin doğası, kötülüğün mahiyeti ve kaynağı, Kutsal Kitap'ın yapısı, yoksunluk ve yetkinlik gibi başlıca konuları tartışır. Farklı bir bakış açısı sunan Spinoza, bu konuları değerlendirirken teizmin kullandığı kavramları kullanmış fakat bunlara yeni anlamlar yüklemiştir. Spinoza'nın yeni ve farklı açıklamaları karşısında Blyenbergh her mektubunda anlamakta zorlandığı konuları tekrar tekrar sormuştur. İlk mektuplar çok iyi dileklerle başlamış olsa da sonraki mektuplarda ifadeler sertleşmiş, en son mektupta ise Spinoza anlaşamayacakları kanaatine vararak mektuplarını sonlandıracağını kesin bir şekilde bildirmiştir. Blyenbergh, Spinozacılar tarafından cahil ve bağınaz olarak tanımlanmış olsa da bazı araştırmacılar onun cahil olmadığını aksine Spinoza'ya oldukça önemli hatta cevabı tam verilememiş sorular sorduğunu iddia etmişlerdir. Kötülük hakkında yazılan bu mektuplar Spinoza'nın konu ile ilgili düşüncelerini sınırlı bir şekilde vermiş olsa da onun kötülük sorunu ile ilgili yaptığı tartışmaların bir arada olduğu tek metnin 'Kötülük Mektupları' olduğu söylenebilir. Spinoza için kötülük bir yanılsama ve insan aklının bir ürünü olup ne Tanrı'nın iradesinden bahsedilebilecek bir durum ne de insanın ahlakî olarak sorumlu tutulacağı bir eylemdir. Her ne kadar kötülüğün gerçek dışı olması veya illüzyon olmasının cezbedici bir tarafı olsa da insanın ahlakî sorumluluğu ve hayatı anlamlandırma çabaları göz önüne alındığında bu iddianın bir çözüm sunmadığı söylenebilir. Nitekim evrende veya bulunduğumuz çevrede bile pek çok şahit olduğumuz kötülük ve buna bağlı olarak acı ve keder varken bunların olmadığını söylemek sezgilerimize aykırı olduğu iddia edilebilir. Kötülüğü akli bir varlık olarak nitelemesi ve yok sayması din felsefesinin temel problemi olan kötülük sorununa da bir çözümden ziyade bir açıklama getirdiği iddia edilebilir. Onun özellikle Tanrı'nın iradesi ve insanın özgürlüğüne dair görüşleri o dönem için yeni ve farklı bir yaklaşım sunar. Bu yaklaşımın ise teolojik geleneklere karşı ve tartışmalara açık bir konum olduğu görülebilir. Spinoza'nın düşüncesinde her şey zorunlu olarak Tanrı veya Doğa'nın düzeninde meydana gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Kötülük, Kötülük Problemi, Spinoza, Blyenbergh, Kötülük Mektupları.

Abstract

The letter is a communication tool used by many thinkers and scientists. It is generally written to disseminate ideas, criticize, and open discussion. The tradition of philosophizing with letters is a method and a form of philosophical discourse widely used by Muslim and Western philosophers. It is known that the letters written by philosophers in previous periods are public documents that are read and discussed not only by their correspondents but also by those concerned. The reason why this is so is the widespread use of ideas at that time. In particular, it can be said that letters written in the 17th century serve the function of scientific-academic articles today. The 'Letters on Evil' is the name given to the eight letters Spinoza exchanged between 1664 and 1665, containing discussions with Willem van Blyenbergh on the issue of evil. This name was given by Gilles Deleuze. The most fundamental discussion in these letters is the problem of evil. These letters are texts in which Spinoza deals with the problem of evil and other related issues and evaluates different solutions. In these letters, Spinoza and Blyenbergh discuss major issues in relation to the issue of evil, such as God's creation and contribution, the nature of will and actions, the nature and source of evil, the structure of the Bible, lack, and perfection. Offering a different perspective, Spinoza used the concepts used by theism while evaluating these issues but attributed new meanings to them. In the face of Spinoza's new and different explanations, Blyenbergh repeatedly asked the subjects he had difficulty in understanding in each of his letters. Although the first letters started with very good wishes, the expressions in the following letters became harsh, and in the last letter, Spinoza firmly declared that he would end his letters, believing that they could not come to an agreement. Although Blyenbergh was described as ignorant and bigoted by Spinozists, some researchers claimed that he was not ignorant, on the contrary, he asked very important questions to Spinoza, even unanswered. Although these letters written about evil gave Spinoza's thoughts on the subject in a limited way, it can be said that the only text in which his discussions on the problem of evil are together is the "Letters on Evil". For Spinoza, evil is an illusion and a product of the human mind, and it is neither a situation in which God's will can be spoken of nor an act for which man is morally responsible. Although the fact that evil is unreal or an illusion has an attractive side, it can be said that this claim does not offer a solution when the moral responsibility of human beings and their efforts to make sense of life is considered. As a matter of fact, it can be claimed that it is against our intuition to say that there are many evils we witness, and pain and sorrow as a result, even in the universe or in our environment. It can be argued that characterizing and ignoring evil as a rational being provides an explanation rather than a solution to the problem of evil, which is the main problem of the philosophy of religion. His views on God's will and human freedom in particular offer a new and different approach for that period. It can be seen that this approach is against theological traditions and is open to discussion. In Spinoza's thought, everything necessarily occurs in the order of God or Nature.

Keywords: Philosophy of Religion, Evil, The Problem of Evil, Spinoza, Blyenbergh, Letters on Evil.

Giriş

Edebi bir tür olan mektup, eski dönemlerden beri insanların duygu ve düşüncelerini aktardıkları, iletişim için kullandıkları yaygın araçlardan biridir. Pek çok düşünür ve bilim adamı tarafından da kullanılan bu iletişim aracı genelde düşünceleri yaymak, eleştirmek ve tartışma açmak gayesiyle kullanılmıştır. Mektuplarla felsefe yapma geleneği hem Müslüman hem de Batılı filozoflar tarafından kullanılan bir yöntem ve felsefi bir söylem biçimidir.¹ Bu mektuplar Müslüman düşünürlerde *risale* gibi farklı adlandırmalarla literatürde önemli bir yer tutmuştur.²

Mektup olarak adlandırılan eserlerin bir kısmı bir veya birkaç konu hakkında yazılmış eserler olurken diğerleri soru-cevap üzerine yazılmış, gönderenin adının ve adresinin bulunduğu gerçek mektuplardır. Bu yönüyle de felsefi söylemin soru sorma, sorulan sorulara cevap verme şeklindeki felsefi yöntemin doğasına da uygun olduğu düşünülebilir. Mektuplar esasen sadece bir kişiye hitap eder ve o öznenin anlamasını ve tepkisini temel alır. Hatta mektuplarda yapılan felsefenin, yaşayan bir felsefe olduğu da söylenebilir. Felsefecilerin yazdığı bu tür mektuplara bakıldığında burada kendi keyfiyetleri veya nasıl oldukları hakkındaki duyguları değil bir konu hakkındaki düşünceleri olduğu görülür.³

Çalışma konumuz olan Benedictus Spinoza'nın (1632-1677) *Mektuplar* adlı eseri, gerçek anlamda bir mektup olarak yazılmıştır ve kendi düşüncelerini paylaştığı ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşur. Mektup günümüzde her ne kadar özel veya mahrem bir iletişim aracı olarak bilinse de o dönemlerde filozofların yazdığı mektupların sadece yazıştığı kişiler tarafından değil ilgililer tarafından okunan hatta tartışmaya sunulan, kamuya açık bilgileri ve düşünceleri içeren belgeler olduğunu göstermektedir. Böyle olmasının nedeni o dönemde düşüncelerin bu şekilde yaygınlık kazanmasıdır. Filozoflar bunu bildikleri için yazdıkları mektupların bir kopyasını ileride kitaplaştırmak üzere tekrar yazıp saklardı.⁴ Bu yüzden özellikle 17. yüzyılda yazılan bu mektupların bir nevi günümüz bilimsel-akademik makaleleri olduğu kabul edilmektedir.⁵ Spinoza'nın yazdığı mektuplar ölümünden sonra arkadaşları tarafından *Opera Posthuma*'nın *Epistolae* (Mektuplar) kısmında yayımlanmıştır. Spinoza'nın başta en yakın arkadaşları olan Henry Oldenburg (1619-1677) ve Lodewijk Meyer (1629-1681) ile mektupları sayesinde tanıdığı Willem van Blyenbergh (1632-1696) ve ünlü bir felsefeci olan Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) olmak üzere yaklaşık 19 kişi ile farklı tarihlerde birçok konuda yazıştığı bilinmektedir.

Mektuplar'daki tartışmalara geçmeden önce kısaca Spinoza'nın genel hatlarıyla yaşadığı dönemi hatırlayarak başlayabiliriz. 1632'de Amsterdam'da Yahudi bir ailede dünyaya gelen ve 1677'de ölen Benedictus (Baruch) Spinoza, dönemin modern bir figürü olarak görülmektedir. Batı dünyasında etik üzerine en özgün çalışmayı yapanlardan biri olarak kabul edilen Spinoza, çağının sorunlarıyla ilgilenen, kendine özgü sistemi olan filozoflardan biri olarak kabul edilir. Kendisi metafizikçi ve ahlak

¹ Leibniz'in 15000'den fazla mektubu, Descartes'in 600 mektubu, Spinoza'nın 89 mektubu olduğu bilinir.

² Risale 7. yüzyıldan itibaren edebî mektup, ilim, sanat, edebiyat vb. alanlarda tek bir konu üzerinde yapılan araştırma (monografi) ve makale anlamlarına gelmektedir. Bkz. Rahmi Er, "Risale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/112-113.

³ Felsefede mektup geleneği için bkz. Vefa Taşdelen, "Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Mektup" *Hece Dergisi* 114, (Haziran 2006), 76-91; Ayrıca felsefe literatüründe bilinen Platon'un (M.Ö. 427-347) *Mektuplar*'ı, Ya'küb b. İshak el-Kindî, (801-873) *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye*'si, Nasîruddin Tûsî'nin (1201-1274) *Felsefe Mektupları*, Rene Descartes'in (1591-1650) *Ahlak Üzerine Mektuplar*'ı, John Locke'un (1632-1704) *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'u, Benedictus Spinoza'nın (1632-1677) *Mektuplar*'ı bu türden eserlere örnek verilebilir. Bu eserlerden bir kısmı bir konu veya birçok konu üzerine odaklanarak yazılmışken, diğerleri tarihi, ismi ve adresi belli olan iki kişi arasında soru cevap üzerine veya bir konu hakkındaki düşünceleri paylaşmak için yazılmıştır.

⁴ Eylem Canaslan, "Sunuş: Spinoza'yla Diyalog", Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 18.

⁵ Abraham Wolf, "Introduction", Benedictus Spinoza, *The Correspondence of Spinoza*, çev. A. Wolf (New York: Russell & Russell, 1966), 35.

filozofu, politik ve dinî düşünür, İncil yorumcusu, sosyal eleştirmen, mercek yapımcısı olarak anılır.⁶ Spinoza kendi sistemini formüle etmeye başladığında Nicolaus Copernicus, Johannes Kepler ve Galileo Galilei'nin çalışmaları fizik, astronomi ve matematikte tamamlanmıştı. Bilimin harekete geçirdiği yeni düşünce akımları, felsefeyi çoktan etkilemeye başlamıştı. Kıtada Giordano Bruno, Descartes ve İngiltere'de Francis Bacon ve Thomas Hobbes, yakın zamandaki kozmolojinin çıkarımları temelinde yeni felsefi sistemler kurmuşlardı. Özellikle sistemi üzerine bir inceleme yazdığı Descartes'tan etkilenen Spinoza'nın, teoloji ve etik için yeni bilimden çıkarımlar yapmaya başladığı söylenir.⁷ Teolojide, Batı dünyasında Spinoza, 1665'te *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinde İncil'in yeni dünyayla ilişkisine yönelik görüşleri sebebiyle Yahudilerin ve Hristiyanların öfkelerini üzerine çekmiş ve bu durum kendi Yahudi cemaati tarafından yasaklı ilan edilmesine neden olmuştur. Onun eserleri sırasıyla, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, Kısa İnceleme, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, Tanrıbilimsel Politik İnceleme ve Etika* 'dır. En önemli eseri *Etika* ölümünden kısa bir süre sonra basılmıştır.

Tanrı tasavvurları ve Spinoza'nın konumu düşünüldüğünde onun Tanrı'nın doğasına ilişkin fikirleri farklı şekilde yorumlanmış, Alman yazar Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg Novalis (1772-1801) gibi onu "Tanrı ile sarhoş olan adam" olarak tanımlayanlar olduğu gibi ateist olarak da niteleyenler olmuştur.⁸ Bu tartışmalar, onun panteist mi panenteist mi olduğu konusu da eklenerek günümüzde bile devam etmektedir.⁹

Çalışmamızın asıl konusu olan ve din felsefesinin de temel konularından biri olan kötülük problemi, evrende var olan doğal ve ahlaki kötülük ile mutlak bilgi, güç ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığının nasıl bağdaştırılabileceği meselesidir. Kötülük problemindeki önermeler, ilk defa Epikür, (MÖ. 341-270) daha sonra D. Hume (1711-1776) ve J. L. Mackie (1817-1981) gibi bazı düşünürler tarafından farklı şekillerde formüle edilerek tartışma günümüze kadar gelmiştir. Mantıksal, varoluşsal ve delilci versiyonları olan kötülük probleminin ortaya koymaya çalıştığı şey Tanrı'nın var olmadığını veya var olamayacağını temellendirmektir.¹⁰ Kötülük problemi tartışmalarında üzerinde en çok durulan Mantıksal kötülük problemi¹¹ kötülüğün varlığı ile mutlak güç ve sevgi sahibi bir Tanrı'nın varlığının birlikte savunulamayacağını bundan dolayı Tanrı'nın var olamayacağını iddia ederek kötülüğün varlığını kabul eder. Teistler ise kötülüğün varlığını Tanrı'nın iyiliği ve adaleti ile bağdaştırmaya (teodise) çalışarak her ikisinin de var olduğuna dair bir açıklama getirmeye çabalar.¹²

Kötülük problemine verilen cevaplara bakıldığında, Aziz Augustine'in (350-430) Âdem ve Havva'nın düşüşü bağlamında ele alarak kötülüğün Tanrı tarafından verilen adil bir ceza olarak görenlerin yanı sıra Richard Swinburne (1934) gibi kötülüğün varlığının iyiliğin varlığının zorunlu sonucu olarak savunanlar olmuştur. Ayrıca kötülüğün varlığını illüzyon olarak niteleyerek gerçekliğini reddeden Hristiyan Bilimi ve kötülüğün varlığının insanların gelişimi için zorunlu

⁶ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Fethi İstanbul: Alfa Yayınları, 3/141; Steven Nadler, *Spinoza A Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), XI.

⁷ Louise Saxe Eby, *The Quest for Moral Law* (New York: Columbia University Press, 1944), 118.

⁸ Keith Yandell, "Pantheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London and New York: Routledge, 1998), (<https://ia801201.us.archive.org/17/items/RoutledgeEncyclopediaOfPhilosophy/Routledge%20encyclopedia%20of%20philosophy.pdf>, Erişim Tarihi: 12.12.2022).

⁹ Bkz. M. Sait Reçber, "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3 (2020), 5-27; M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Hece Yayınları, 2015).

¹⁰ İbrahim Yıldız, "Olasılık, Tanrı ve Kötülük", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 99.

¹¹ İbrahim Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 635.

¹² Bkz. M. Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2006), 133-134; Rafiz Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 46-48; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 25-35; Nesim Aslantatar, "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi", *Dini Araştırmalar* 25/62 (Haziran 2022): 173-196; Nesim Aslantatar, *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinmezliği Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 201-204.

olduğunu iddia eden John Hick (1912-2012) gibi düşünürler tarafından kötülük problemine yönelik dikkate değer çözüm önerileri sunulmuştur.¹³

Spinoza'nın kötülük mektuplarında ele aldığı konular, kötülük probleminin temel tartışma konularıdır. Fakat şu unutulmamalıdır ki, Spinoza kötülük problemini Blyenbergh'in soruları üzerine ele alarak tartışmaya açar. Genel olarak özellikle *Kısa İnceleme ve Etika*'ya bakıldığında kötülük problemi Spinoza için temel bir sorun teşkil etmediği için bu konulara dolaylı olarak yer verir. Bundan dolayı bu mektupların, Spinoza'nın kötülük probleminin sorun ve soruları ile yüz yüze kaldığı ve cevap verme zorunluluğu hissettiği metinler olması, onun bu konu hakkındaki fikirlerini açıkça görmemiz açısından değerli olduğu söylenebilir.

1. Kötülük Mektupları

'Kötülük Mektupları', Spinoza'nın Willem van Blyenbergh adında bir teolog ile kötülük meselesi üzerine tartışmaları içeren, 1664-1665 yılları arasında karşılıklı olarak yazıştıkları sekiz mektuba verilen isimdir. Bu mektuplardaki Spinoza-Blyenbergh yazışmasına 'Kötülük Mektupları' adını veren kişi Gilles Deleuze'dür (1925-1995).¹⁴ Bu mektup serisi içinde gelişen en temel tartışma kötülük sorunudur. Bu metinler, Spinoza'nın sadece kötülük sorununu ele aldığı ve farklı çözümlenmeleri ve formülleri ileri sürmeyi göze aldığı tek metinler olduğu söylenebilir.¹⁵ Kötülük konusuyla ilişkili olarak Tanrı'nın sıfatları, iradesi, yaratması ve katkısı, isteklerin ve fiillerin doğası, insanın özgürlüğü, hatanın kökeni, yetkinlik ve yoksunluk, Kutsal Kitap'ın yapısı Kötülük Mektupları'nda geçen konulardan başlıcalarıdır. Spinoza'nın bu konulardaki düşünceleri Blyenbergh tarafından ilk mektuplarda anlaşılmaya çalışıldığı, onun ısrarlı ve tekrar eden sorularından anlaşılabilir. O dönem için farklı bir bakış açısı sunan Spinoza, her ne kadar teizmin kullandığı kavramları kullanmış olsa da bu kavramları tekrar tanımladığı ve farklı bir anlamda kullandığı söylenebilir. Özellikle kötülük problemi göz önüne alındığında kötülük, Tanrı, irade ve özgürlük gibi temel kavramların teistik gelenekten farklı bir şekilde tanımlandığı/yorumlandığı hem *Kısa İnceleme ve Mektuplar*'da hem de *Etika*'da görülebilir.¹⁶

Bu mektuplaşmaların ortaya çıkmasına bir bakıma neden olan eser, Spinoza'nın yaşarken ismiyle yayınlanan tek eseri olan *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* (1644) adlı kitabıdır. Spinoza'nın bu kitabı, öğrencisine Descartes felsefesini öğretmek için yazdığı, dolayısıyla bu kitapta yazılanların kendi fikirleri ya da onay verdiği fikirler olmadığı söylenir. Bazılarını doğru kabul edip bunlara birkaç tane de kendisi eklediğini belirtse de yanlış bularak reddettiği ve tamamen karşı çıktığı pek çok fikir olduğu bilinir.¹⁷ Onlardan biri *Mektuplar*'da da karşımıza çıkan irade meselesidir. Bu eserde Spinoza'yı tanımayanlar için onun nerede sadık bir Descartes yorumcusu nerede özgün bir düşünür olarak konuştuğunun belirsiz olduğu iddia edilir.¹⁸ Dolayısıyla bunun Spinoza'nın kendi gerçek görüşü mü yoksa onun stratejik/politik nedenlerle mi böyle bir tavır içinde olduğuna karar vermek zor görünmektedir.

Spinoza ile kötülük meselesinde mektuplaşan bir tacir, amatör bir (kalvenist) teolog ve felsefeci olan Blyenbergh, ilk başta Descartes'in Tanrı ve insan iradesini eleştirmeye çalışmış fakat mektuplarda Spinoza'nın daha radikal görüşleriyle karşılaşmıştır. Blyenbergh, *Ateistlerin Hareketlerine Karşı Tanrı'nın ve Dinin Bilgisinin Savunusu* adlı kitabını, Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* adlı kitabıyla aynı yılda yayımlamıştır. Kitabın isminden de anlaşılacağı gibi Blyenbergh

¹³ Bkz. Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 43-49.

¹⁴ Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988), 30; Alber Nahum, "Sunuş", *Benedictus Spinoza, Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk, 2008), 44.

¹⁵ Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 30.

¹⁶ Özellikle Spinoza'nın kullandığı kavramları ve anlamlarını anlamak için Robert Misrahi'nin *Spinoza Sözlüğü* bu konuda incelenmeye değerdir.

¹⁷ Bkz. Nahum, "Sunuş", 34.

¹⁸ Nahum, "Sunuş", 34.

dindar bir Hristiyan ve muhtemelen felsefeyi de kendi inancını savunacağı bir alan olarak görmektedir. Spinoza Blyenbergh ile mektuplaştığında bu kitabı bilmediği düşünülür. Kendini ilk mektubunda hakikati arayan ve hayatının sevincini metafizik ile uğraşarak bulmaya çalışan biri olarak tanıtan Blyenbergh, Spinoza'nın felsefesinde çelişen bir şeyler olduğunu gördüğü için onun düşüncelerini özellikle bazı kavramlarını mektuplarda sorgulamıştır.¹⁹ Blyenbergh'in mektuplarında temel soruları peş peşe sıralaması ve Spinoza'dan örneklerini çoğaltmasını istemesi Spinoza'nın paradokslar geliştirmesine neden olduğu ve çok ilginç bir kötülük anlayışı ortaya koyması için adeta onu zorladığı söylenir. Bu durum Spinoza'nın kötülük gibi hassas bir konuda, özellikle ilk mektuplarında temkinli olmayı bırakmasına neden olur. O dönemde her ne kadar kötülüğü 'hiçbir şey' olarak tanımlayanlar olsa da Spinoza'nın bu anlayışı radikal bir şekilde dönüştürmesi bu mektuplaşma sonucunda ortaya çıkmıştır.²⁰

Blyenbergh, bu mektuplaşma sürecinin sonunda Spinoza'nın hasımlarından biri olur ve Spinoza'nın kütüphanesinden de çıkan *Teolojik-Politik İnceleme Başlıklı Kafir Kitabın Çürütülmesi* (1674) adlı bir kitap yazar. Blyenbergh'in daha sonra yazdığı bu kitap göz önüne alındığında Spinoza'ya ısrarla aynı soruları sormasının nedeninin onun dinî açıdan inkâr ettiği konular hakkında daha fazla kanıt toplamak olduğu düşünülebilir.²¹

Spinoza ve Blyenbergh arasında geçen mektuplaşmaların genel görünüşüne bakılırsa ilk mektubu yazan Blyenbergh, kendisinin hakikat arayışı içinde olduğunu belirtmiş, Spinoza'dan bunu anlamasını istemiş ve ona "yalpalayan düşüncelerine eğilip onları biraz olsun açarak onu kendinize bağlamayı kabul edin" dileklerinde bulunmuştur.²² İlk mektuplar çok iyi dileklerle başlamış olsa da sonraki mektuplarda ifadeler sertleşmiş, en son mektupta ise Spinoza anlaşamayacakları kanaatine vararak mektuplarını sonlandıracağını kesin bir şekilde bildirmiştir.

Spinoza ile mektuplaşmalarıyla tanınan Blyenbergh, Spinozacılar tarafından kötü niyetli, cahil ve bağnaz olarak tanımlanmış olsa da bazı araştırmacılar onun cahil olmadığını aksine Spinoza'ya oldukça önemli ve Spinoza tarafından cevabı tam verilememiş sorular sorduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda onun soruları sıradan bir metafizikçinin soruları olarak değil Kalvenist bir teoloğun soruları olarak değerlendirilmesi gerektiği de söylenir.²³

2. Tartışmalar

2.1. Birinci Mektup (XVIII)

Blyenbergh birinci mektubunu *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış Descartes Felsefesinin İlkeleri* ve onun eki olan *Metafizik Düşünceleri* okuduktan sonra yazar. Blyenbergh'in birinci mektupta, Spinoza'nın iddia ettiği gibi Tanrı her şeyin nedeni olduğu gibi tüm iradi eylemlerin de nedeni ise Tanrı tüm kötülüklerin nedeni midir? sorusunu dile getirir. Bu temel sorudan hareketle mektuplarda ağırlıklı olarak tartışılan konu kötülük problemi ve onunla ilgili olan, Tanrı'nın sıfatları ve özgür irade gibi meselelerdir.

Blyenbergh, öncelikle Spinoza'nın ve Descartes'ın savunduğu, "Tanrı'nın yaratma ve varlıkta tutmanın aynı şey olduğu yani Tanrı'nın sürekli yaratımı, nasıl şeylerin varoluşunun sürmesinin nedeni ise, şeylerde meydana gelen çaba ve eylemlerinin de nedenidir" düşüncesini anlamaya çalışır. Bunun için Blyenbergh, Spinoza'nın bu düşüncesinde Tanrı dışında hiçbir eylemin nedeni olmadığını dile getirerek mektubunu soracağı asıl soru için temellendirir. Blyenbergh'e göre Spinoza'nın bu düşüncesinden zorunlu olarak ya ruhun deviniminde ve isteğinde hiçbir kötülük olmadığı ya da bu

¹⁹ Nahum, "Sunuş", 35; Canaslan, "Sunuş: Spinoza'yla Diyalog", 30.

²⁰ Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 38.

²¹ Daniel Schneider, "A Spiritual Automaton: Spinoza, Reason, And the Letters to Blyenbergh", *Society and Politics* 7/2, (14) (November 2013), 161.

²² Benedictus Spinoza, *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk, 2008), 50.

²³ Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 37; Canaslan, Sunuş: Spinoza'yla Diyalog, 30.

kötülüğe Tanrı'nın doğrudan neden olduğu sonucu çıkar. Çünkü kötülük olarak adlandırılan ne varsa ruh aracılığıyla, dolayısıyla Tanrı'nın doğrudan etkisi ve katkısıyla yapılır. Blyenbergh yaptığı bu çıkarımla birlikte eğer iddia edilenler doğru ise Hristiyan teolojisinde asli günah (kötülük) olarak bilinen Âdem'in yasak meyveyi yemesi ya kendinde kötü olmayacak ya da kötülük dediğimiz şeyi Tanrı'nın kendisi yapmış olacaktır.²⁴

Blyenbergh bu noktada Descartes ve Spinoza'yı kötülüğün tanımı ve kaynağını açıklama noktasında yetersiz bularak, Tanrı'nın hiçbir şekilde katkıda bulunmadığı bir 'var olmayan' (non-ens) olarak açıklamalarıyla problemi çözemedikleri gibi insanın yasak bir davranışı yapma isteğinin veya şeytanın kibirlenerek Tanrı ile eşit olma isteğinin nereden kaynaklandığına dair bir açıklama da getiremediklerini söyler. Blyenbergh burada Spinoza'nın da işaret ettiği gibi *istek*'in anlamına vurgu yaparak ruhun bir devinimi olduğu ve Tanrı'nın katkısına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Hatta Spinoza'nın yazılarında Tanrı'nın katkısı, Tanrı'nın iradesiyle bir şeyi şu veya bu şekilde belirlemekten ibarettir. Bu durumda Tanrı iyi bir şeye katkıda bulunduğu gibi kötü bir şeye de katkıda bulunur, onu belirler yani kişinin belirlenimlerinin nedeni Tanrı'nın kararlarıdır. Buradan çıkan sonuç, ya kötü olarak adlandırılan isteğin kötü bir şey olmadığı ya da kötülük dediğimiz şeye Tanrı'nın bizzat kendisinin neden olduğu ve onu gerçekleştirdiğidir. Blyenbergh buna itiraz ederek bu düşüncede teologların fiil ile fiile bağlı kötülük arasında yaptıkları ayırımın olmadığını, Tanrı'nın edimin (fiilin) kendisine olduğu kadar edimin (fiilin) tarzına da karar verdiğini, bir başka deyişle Tanrı'nın, Âdem'in sadece yasak meyveyi yiyeceğine değil, bu verilen buyruğa karşı gelerek yiyeceğine de karar verdiğini söyler. Buna göre ya Âdem'in Tanrı'nın emrine rağmen yasak meyveyi yemesi kötülük değildir ya da bu kötülük Tanrı'nın fiilidir.²⁵ Blyenbergh mektubunun başında belirttiği gibi Spinoza'dan kabullenmesi güç olan düşüncelerine tatmin edici bir cevap bekleyişi içine girmiştir.²⁶ Hakikat arayışında olan Blyenbergh, Spinoza'nın düşüncelerinin Kutsal Kitap'ın öğretileri ile çeliştiğini görmüş, şimdiye kadar bildiği düşünce ve kavramlardan tamamen farklı metafizik doktrinlerle karşısında büyük bir kırılma yaşamıştır.

Blyenbergh'in buradaki temel tartışması herhangi bir teoloji için gerçekten de zorlu bir konu olan kötülüğün kaynağı meselesidir. Ona göre Tanrı kötü isteklerin nedeni olamaz. Âdem'e ilişkin sorusunun nedeni Tanrı'nın ona hem buyrukla meyveyi yemesini yasaklaması hem de Âdem'in yeme isteğinin nedeni olmasıdır. Bu durum Blyenbergh için çelişki içermekte ve ısrarla mektuplarında özellikle Spinoza'nın iradeyle ilgili düşüncelerini açıklığa kavuşturmasını istemektedir. Blyenbergh'in kötülük probleminin temel sorularını ilk defa bu mektupta dile getirerek Spinoza'yı kötülüğün tanımı, kaynağı, Tanrı'nın sıfatları olan irade ve bilgi gibi konularla yüz yüze bırakmıştır. Blyenbergh'in bu çabası aslında felsefe literatürüne özellikle bu konular hakkında Spinoza'nın düşüncelerinin dolaysız olarak anlaşılmasına katkı sunduğu söylenebilir. Ayrıca Spinoza'nın bu konularda verdiği cevapların kötülük probleminde sunduğu çözüm ve katkılar açısından da değerli görülmektedir.

2.2. İkinci Mektup (XIX)

Blyenbergh'in gönderdiği ilk mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Spinoza, karşısında tek gayesi hakikat sevgisi olan, belki de doğal saf bir akli kendine prensip edinen bir filozof olduğunu düşünmüş ve kendini ondan sakınmadan ve düşüncelerini gizlemeden, içtenlikle ve sevinçle ilk mektubunu cevaplamıştır.

Blyenbergh'in ilk mektupta yer alan sorusu *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceleri*'i okuduktan sonra aklına takılan günahın ve kötülüğün varlığı ve kaynağıyla ilgiliydi. Spinoza, bu ilk mektubunda öncelikle Blyenbergh'in kötülükten ne anladığını sorar ve onun Âdem hakkındaki örneğini ele alarak kötülük problemi hakkında bir değerlendirme yapar. Buradan hareketle

²⁴ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 51.

²⁵ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 52.

²⁶ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 50.

Spinoza'nın kötülüğün tanımı hakkında kendi açıklamasını yetersiz bulduğu için böyle bir soru ile başladığı söylenebilir.²⁷

Spinoza Blyenbergh'in sorduğu sorulardan onun kötülüğü bir biçimde "belirlenmiş olarak ya da Tanrı'nın buyruğuna aykırı olarak kavranan isteğin kendisi"²⁸ olarak tanımladığını çıkarır. Fakat Spinoza açıkça kötülükten bunu anlamadığını hatta bu düşüncenin saçma olduğunu, kötülüğün olumlu (gerçek) bir varlık olmadığını, bir şeyin Tanrı'nın istencine aykırı olarak var olamayacağını iddia eder. Çünkü o "var olan her şeyin, başka bir şeyle ilişkili olarak değil, kendinde ele alındığında, her bir şeyde özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerdiğini"²⁹ söyler. Zaten öz de Spinoza'ya göre bu yetkinlikten başka bir şey değildir. Âdem'in yasaklanan meyveyi yeme isteği, bu istek kendinde ele alındığında ifade ettiği gerçeklik kadar yetkinlik içermektedir. Bu da bir şeyde daha fazla gerçekliğe sahip bir başka şeyle kıyaslanmadıkça hiçbir yetkinsizlik görmememizden anlaşılabilir. Onu kendinde ele aldığımızda ve daha yetkin olana ya da daha iyi bir durum sergileyen kararlarla kıyaslamadığımız sürece Âdem'in aldığı kararda hiçbir yetkinsizlik bulamayız. Bu durumda Spinoza'ya göre Âdem'in kararı ve yaptığında olduğu gibi günah olsa olsa yetkinsizliktir ve gerçeklik ifade eden hiçbir şeyde bulunamaz.³⁰ Spinoza burada insanların kötülüğü yetkin ile daha az yetkin kimseler arasında kıyas yaparak ürettiğini açıkça belirtir. Nitekim bu açıklamadan Spinoza'nın yetkinlikten kastettiğinin ontolojik değil epistemik bir yetkinlik olduğu sonuca varılabilir. Spinoza bu mektubunda Âdem'in Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmesi durumunda bunun Tanrı'ya karşı yapılacak bir günah (kötülük) olarak niteleneceği düşüncesini eleştirerek Tanrı'nın nitelikleri hakkındaki düşüncelerine yer verir. Ona göre Tanrı insanlar gibi öfkelenmez ve gazabından da bahsedilemez, Âdem'in yasak meyve ile ilgili durumu bir yetkinsizlik olup günah veya kötülük olarak açıklanamaz. Bu durumda Âdem'in Tanrı'ya karşı herhangi bir itaatsizliği söz konusu olamaz. Ayrıca Spinoza burada Âdem'in Tanrı'nın buyruğuna karşı gelerek günah işlemesinden değil zorunlu olarak onda var olan yetkinliğin derecesinden bahsedebileceğini söyler.

Spinoza'ya göre bir şeyin Tanrı'nın iradesine aykırı olarak meydana gelebileceğini iddia etmek ve Tanrı'nın kendi arzusunu gerçekleştiremediğini, doğasının yarattığı varlıklar gibi bazı şeylere sempati diğerlerine antipati duyacak şekilde belirlenmiş olduğunu söylemek, Tanrı'nın kendisine büyük bir yetkinsizlik atfetmek bir yana Tanrı'nın iradesinin doğasıyla da tamamen çelişmektedir. Nasıl kare şeklinde bir daire, anlama yetisine aykırı ise bir şeyin Tanrı'nın iradesine ve anlama yetisine aykırı olarak meydana gelmesi de imkânsızdır.³¹

Spinoza, Blyenbergh'in Kutsal Kitap'la ilgili sorularına gelince, Kutsal Kitap'ın, özellikle hitap ettiği insan topluluklarının yüksek mefhumları algılayamadıkları için insani bir dil (antropomorfik) kullandığını söyler.³² Bu nedenle Spinoza, Tanrı'nın peygamberlere vahiyle bildirdiği ve insanların selameti için zorunlu olan bütün ilkelerin yasa biçiminde yazılmış olduklarını, peygamberlerin ise büyük hikayeler icat ederek Tanrı'yı da bir kral veya bir yasa koyucu gibi tasvir ettiklerini söyler. Onlar zorunlu nedenleri yasa olarak yazmış, bu nedenlerden zorunlu olarak çıkan sonuçları da ödül ve ceza olarak sunmuşlardır. Peygamberler pek çok yerde Tanrı'yı ya kızgın ya merhametli, gelecekte medet uman, kıskanç, şüpheli ve şeytan tarafından kandırılmış bir insan gibi tasvir

²⁷ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 55; Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 38.

²⁸ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 55.

²⁹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 55.

³⁰ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 55-56.

³¹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 56.

³² Spinoza'nın eleştirdiği dinin/geleneğin tanrısı, antropomorfik olarak ve küçümseyici bir şekilde tasvir edilir. Teistik düşüncenin aksine Tanrı'ya irade, bilgi ve kudret sahibi olma gibi kişisel nitelikler verilmesi başta Spinoza'nın da şiddetle karşı çıktığı ve antropomorfik olduğu gerekçesi ile uygun bir düşünce olarak görülmemiştir. Spinoza'ya göre Tanrı biricik tözdür, kendi kendinin nedenidir, sonsuzdur, bölünemez ve sınırlanamaz. Onun özü var olmasını içerir. Bilfiil ve zorunlu olarak var olan Töz veya Tanrı'dan başka her şey ya O'nun sıfatları ya da moduslarıdır. Her şey onun özünden zorunlu olarak çıkar. Yaratan ve yaratılan ayrımı kabul etmeyen Spinoza'ya göre Natura naturans ve Natura naturata vardır. Bkz. Benedictus Spinoza, *Etika* çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 31-76.

etmişlerdir.³³ Bu düşünceler göz önüne alındığında Spinoza'nın Kutsal Kitap için onun Tanrı'dan insani bir dille bahsettiği ve nedensel bağlantıların ise ödül ve cezalarla ilişkili yasalara çevrildiği, bir rehber olarak insan toplulukları için felsefi içgörünün yerini alabileceği hatta popüler dinin temeli olarak Kutsal Kitap'ın otoritesinin korunmasına da izin verdiği söylenir.³⁴ Spinoza'nın Tanrı'sı, ne dinin Tanrı'sı ne de filozofların Tanrı'sıdır. Onun Tanrı'sı ne hesap sorar ne de ceza verir. Tanrı sadece bütün çoklukların toplamı ve birliği olarak sonsuz ve ebedidir.³⁵ Bu durumda kötülüğün olmadığı bir yerde suç ve cezadan bahsedilemeyeceği gibi herhangi bir ahlaki sorumluluktan da bahsedilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Spinoza'nın bu mektubunda içtenlikle verdiği cevapların aslında onun din, Kutsal Kitap ve peygamberler hakkındaki genel düşüncelerini içerdiği söylenebilir. Kutsal Kitap Spinoza için temel bir bilgi kaynağı olmamakla birlikte Kutsal Kitap'ın insan toplulukları için bir rehber olmasında sakınca görmemiş ya da açıkça karşı çıkmamıştır. Örneğin onun Âdem ile ilgili görüşlerini göz önüne aldığımızda bunu reddetmekten ziyade yeni açıklama getirmesinde de görülebilir. Spinoza'nın bu tutumunu politik olarak yorumlayanlar olsa da onun Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul ettiğini söylemesi toplumların üzerinde olumlu etkilerini görmesinden kaynaklanabilir.

Spinoza, Âdem'in düşüşüne neden olan yasak meyveyi yemesinin kötülük ile değil bu durumu bilimsel veya bilgi ile ilişkilendirerek yeni bir açıklamasını sunar. Spinoza, günah veya Tanrı'ya karşı itaatsizliği kabul etmediği için Tanrı'nın Âdem'e ağacın meyvesini yasaklamasının nedeni olarak Hristiyan öğretilerinde olduğu gibi günah olmasını değil meyvenin zehirli olmasına bağlayarak, yasağın nedenini Tanrı'nın Âdem'i daha yetkin kılmak için yaptığını iddia eder.³⁶ Âdem nedenler konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığından Tanrı'nın ahlaki olarak bir şeyi kendisine yasakladığını düşünür fakat Spinoza'ya göre Tanrı burada sadece Âdem'e zehirli meyveyi yemesinin tabii sonuçlarını bildirmektedir. Spinoza bu durumu ısrarla hatırlatarak kötülük, hastalıklar ve ölüm gibi tüm olguların bu türden olduğunu yani kötü karşılaşmalar, hazımsızlık ve zehirlenmelerin, ilişkilerin çözülüp dağılması olarak niteler. Spinoza'ya göre ağacın meyvesinin yasaklanması, sadece Tanrı'nın ona meyveyi yemenin ölümcül olacağını vahyetmesinden ibarettir ve zehrin öldürücü olduğu herkes tarafından apaçık bilinir.³⁷ Dolayısıyla, Spinoza mektubunda neden "günahın ve kötülüğün olumlu herhangi bir şey olduğunu kabul etmediğini" açıklamakla kalmaz, aynı zamanda Kutsal Kitap'taki anlatıma göre Tanrı'nın Âdem'e bilgi ağacından yememesini neden emrettiği ve niçin iradesinin bu emri çiğnemeye yönelik karar verdiği sorusuna da değindiği görülür.³⁸

Spinoza'nın kötülüğü yetkinsizlikle açıklaması Blyenbergh'in Tanrı'nın Âdem'i niçin daha yetkin kılmadığı sorusunu sormasına neden olur. Tanrı'nın Âdem'e neden daha yetkin bir irade vermediğini sormanın, en az daireye neden kürenin tüm özelliklerini vermediğini sormak kadar saçma olduğunu söyleyen Spinoza, yetkinliğin ise her bireyin (iyi-kötü) kendi tarzına göre Tanrı'nın iradesini ifade ettiğini söyleyerek iyilerin (pius) yetkinliğinin kötülerinkinden fazla olduğu için iyilerle kötülerin kıyaslanmasını doğru bulmaz. Zira o, kötülerde Tanrı'nın bilgisinden kaynaklanan Tanrı sevgisi olmadığını ve insanı anlama yetimize göre ancak bu bilgiyle Tanrı'nın hizmetkârı olduğumuzu söyler. Kötülerin yani Tanrı'yı tanımayan bir kişinin güçsüz olduğunu, hatta belki de

³³ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 58.

³⁴ Daniel Garber, Steven Nadler, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2008), 4/29.

³⁵ Ulus Baker, "Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık", Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. Anıl Duman-Murat Başekim (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2013), 23.

³⁶ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 58-59.

³⁷ Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 22, 31; Deleuze'ye göre, "aslında doğanın ya da Tanrı'nın bakış açısından, ezeli-ebedi yasalara göre her zaman için bileşen ilişkiler vardır ve bu bileşen ilişkiler dışında hiçbir şey yoktur. Bir fikir ne zaman upuygun ise ... kesin olarak kavrar. Aksine uyumayan bedenlerin upuygun fikirleri yoktur, bedenimle uyumadığı ölçüde bir beden upuygun fikri yoktur. Bu anlamda, kötülük ya da kötü, sadece upuygun olmayan fikirlerde ve onlardan kaynaklanan kederli duygulanılarda bulunur". Bkz. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 37.

³⁸ Garber, Nadler, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 27.

kendi cehaletiyle yok edildiğini “Bir aletten başka bir şey değil.” diyerek vurgulayan Spinoza; iyiler için ise eylemlerini bilinçli olarak yaptıklarını ve yaptıkça kendilerini daha da yetkinleştirdiklerini söyler. Spinoza’ya göre kötülük ve iyilik yapmak yetkinlikle ilgili bir durumdur ve birey Tanrı’dan ne kadar yetkinlik aldı ise kendini o kadar ifade edebilir. İnsanlar arasında iyi ve kötü diye kıyas yapmamak gerektiğini söylemesi ise bu durumun aslında değişmeyeceğinin bir başka ifadesidir. Kişi özgür olmadığı için yaptığı şeyleri zorunlu olarak yetkinliği kadar yapacaktır.³⁹ Spinoza bu mektubuna verdiği cevapların Blyenbergh’i tatmin etmesi dileğiyle bitirir.

Spinoza burada ele aldığı kötülüğün tanımı, kaynağı, Tanrı’nın nitelikleri hakkındaki açıklamaları Blyenbergh’i tatmin etmeyeceği açıktır. Çünkü Blyenbergh bu soruları sorarken dayandığı temel bir teoloji vardır. Kötülüğü, günahı, Tanrı’nın iradesini, insanın ahlaki sorumluluğunu kabul eden biri için bunların bir açıklama olmayacağı söylenebilir. Spinoza mektuplarında, olan her şeyin zorunlu olarak var olduğunu açıkça dile getirmiş olsa da Tanrı kavramını antropomorfik bir içerikle açıklanamayacağını ifade ederek bu konudaki düşüncelerini açıkça yazmamıştır. *Etika*’ya bakıldığında Tanrı veya Doğa kavramını aynı yani birbiri yerine kullanılabileceğini savunan Spinoza, mektuplarında bundan bahsetmemesi onun paradoksa düştüğünü düşündürülebilir. Nitekim Spinoza’nın bu mektupta Tanrı’nın hizmetkârı olmak, Tanrı bilgisi, Tanrı sevgisi ve Tanrı’yı tanımaktan bahsetmesi onun Tanrı anlayışı hakkında da ikilemde olduğu izlenimi verebilir. Fakat Tanrı ve Doğa’nın aynı şey olduğu düşünülürken burada onun düşüncelerinde bir tutarlılık olduğu söylenebilir. Spinoza’nın Tanrı kavramını kullanıp bunu mektuplarda daha fazla açıklamamasının, tartışılan bu konuların anlaşılmasını zorlaştırdığı görülmektedir. Nitekim bu Blyenbergh’in daha fazla detay isteğinden de anlaşılmaktadır.

2.3. Üçüncü Mektup (XX)

İkili arasındaki en uzun mektup olan üçüncü mektup, Blyenbergh’in Spinoza’nın söylediklerini tekrar ifade ederek anlamaya çalıştığına ilişkin düşünceleri içerir. Blyenbergh bu mektupta kendi epistemik prensiplerini açıklayarak Spinoza ile ayrıldığı noktayı vurgulamaya çalışır. Şöyle ki, mektubunun başında Spinoza’nın söylediklerini kendi temel düşünce süzgecinden geçirerek bunların doğru ve yanlış olduklarını tespit ettiğini, felsefe yaparken izlediği iki genel kuralı göz önünde bulundurarak problemleri çözdüğünü söyler.

Bunlardan birincisi anlama yetisinin açık ve seçik kavramı, ikincisi ise Tanrı’nın vahyolunmuş Kelam’ıdır. Birinci kuralı izlerken Blyenbergh, bir hakikat dostu olduğunu, her ikisini izlerken de Hristiyan bir felsefeci olmaya çalıştığını söyler. Blyenbergh derin bir araştırmadan sonra eğer kendi doğal bilgisiyle Kelam çelişirse, açık seçik görünen kavramlardan şüphe duyduğunu çünkü Kelam’ın Tanrı’nın Kelam’ı olduğunu, yüce ve yetkin hatta kendisinin kavrayabileceğinden daha fazla yetkinlik barındıran Tanrı’dan geldiğine inanmak istediğini samimi ifadelerle açıklar. Bunu haklılaştırmak için, Spinoza’nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri*’nde ortaya koyduğu gibi, bilgimizin bile bir yetkinsizlik barındırdığını, bundan dolayı kendisinin daha yetkin bir varlıktan gelen Kelam’ı tercih ettiğini öne sürer.⁴⁰ Ayrıca Blyenbergh, ikinci ilke olmasa birinci kural gereği Spinoza’nın söylediklerine birçok konuda hak vermesinin gerektiğini fakat ikinci kuralın varlığının bunu engellediğini açıkça söyler.⁴¹ Blyenbergh’in bu tavrı her ikisinin de farklı epistemik temelleri kabul ettiğinin de bir göstergesi

³⁹ Spinoza yetkinlikle ilgili düşüncelerini *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*’de kanıtladığını söyler. Bkz. Benedictus Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* çev. Coşkun Şenkaya (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015), 52-55 (1. Bölüm 15. Önerme); Ayrıca Spinoza’da irade, özgür neden olarak değil zorunlu neden olarak adlandırılır. Tanrı’da özgür irade yoktur. Tanrı şeyleri özgür iradesi ile değil kendi zorunlu özünün sonucu olarak var eder. Özgürlük ise Spinoza’ya göre yalnızca kendi doğasının zorunluluğundan var olan ve yalnızca kendisi tarafından faaliyette bulunmaya belirlenen şeye özgür denir. Tanrı veya Doğa kendisi dışında bir şey tarafından zorlanmaz ve zorlanamaz, çünkü hiçbir şey O’nun dışında değildir. Bkz. Spinoza, *Etika*, 31-76.

⁴⁰ Schneider, “A Spiritual Automaton: Spinoza, Reason, And the Letters to Blyenbergh”, 168.

⁴¹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 62.

sayıldığı gibi Blyenbergh'in ilk mektubunda belirttiği, kendinin bir hakikat arayışı içinde olduğu yönündeki ısrarının Spinoza tarafından samimi olmadığı izlenimi vermesini sağlayacaktır.

Blyenbergh özellikle ilk mektubunda da belirttiği gibi, yaratma ve varlıkta tutma aynı şeyi ifade ediyorsa, Tanrı sadece şeylerin değil onların devinimlerine ve var olma tarzlarına da katkı sağlıyorsa, bundan kötülüğün ya hiç olmadığı ya da Tanrı tarafından işlendiği sonucunun çıktığını tekrar ve aynı şekilde vurgular. Tanrı'nın iradesine aykırı olarak hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği, aksi takdirde Tanrı'ya yetkinsizlik izafe edileceği veya Tanrı'nın yaptığı şeylerin kötü de olabileceği sonucu çıkar ki, Blyenbergh'e göre bu sonucun kendisi de bir çelişki içerir. Blyenbergh, bu çelişkiden kurtulmak için Spinoza'nın kendi kavramlarına bir açıklık getirmesi için ona başvurmayı bu durumda daha mantıklı bulur. Çünkü Spinoza'nın düşüncesinde hiçbir şey Tanrı'nın iradesine aykırı olarak meydana gelmez. Blyenbergh bu düşünceyi kabul eder fakat Tanrı'nın kötülüğü yapıp yapmadığına ilişkin sorusuna Spinoza'nın "günahın olumlu bir varlığı olmadığı" ve "Tanrı'ya karşı günah işlemenin ancak uygunsuzca" olduğu cevabını pek açıklayıcı bulmaz. Hatta Blyenbergh'e hiçbir şey Tanrı'nın istencine karşı gerçekleşmiyorsa ve aldığı öz oranında olup bitiyorsa daha iyi bir durumun yoksunluğu olarak adlandırılan kötülük kavranamayacaktır. Bu durumda ya kötülük var olacak ya da daha iyi halin yoksunluğu diye bir şey olmayacaktır.⁴²

Blyenbergh, ilk olarak Spinoza'nın, Âdem'de bir kötülük var olduğu fakat bunun gerçekte olumlu hiçbir varlığı olmadığı sadece bizim anlama yetimize göre böyle adlandırıldığı düşüncesine itiraz ederek bizim anlama yetimize göre kötülük olarak adlandırdığımız şeyin gerçekten kötülük olup olmadığını ve Spinoza'nın tanımladığı gibi kötülüğe, Tanrı açısından olumsuzlama denilip denilemeyeceğini tartışır. Blyenbergh bir varlıktan daha az yetkin olmanın kimseye kötülük eklemeyeceği sadece derece bakımından farklı bir durumda olduğu düşüncesine katılmakla birlikte bir kimsenin daha öncesine göre daha az yetkin olduğu bir durumda bunun nedeni kendisi ise o zaman bunu kötü bir durum olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Fakat ona göre kişi kendisi bu yetkinsizliğe düşmeden önceki hali ile ele alıp daha büyük bir yetkinliğe sahip başka biriyle kıyaslanırsa ilkinin sahip olduğu yetkinlik durumu bir kötülük değil derece bakımından düşük bir iyilik olacaktır.⁴³

Blyenbergh öncelikle Spinoza'nın insan hakkındaki düşüncelerini de sorgular ve "Tanrı insana ne kadar yetkinlik verdiyse -ne eksik ne fazla- o kadar yetkindir" düşüncesine itiraz ederek bu durumda insanın bir taştan veya çalıdan farkı kalmayacağına, Tanrı'nın başka bir karar vermedikçe ya da başka bir şey istemedikçe hiçbir şey elde edemeyeceğimizin açık olduğunu söyler. Blyenbergh ayrıca Spinoza'nın kitabında belirttiği gibi istencin hem hatadan kaçınacak kadar özgür hem de Tanrı'nın ona verdiği öz oranında yetkinlik gösterebilecek kadar Tanrı'ya bağımlı olmasını çelişkili bulur.⁴⁴ Hatta Blyenbergh Spinoza'nın insanın yoksun kalmadan önce sahip olduğu şeyle yetkin halin yitiminden sonra koruduğu şeyi tam açıklayamadığını söyleyerek eğer herkes ne eksik ne fazla aldığı öz kadar yetkinlik üretebiliyorsa hataya düşen kişinin Tanrı'dan hataya düşmeme yetkinliği almış olamayacağını, eğer alsaydı hiç hata yapmaması gerektiğini vurgular.⁴⁵

Blyenbergh bu konu ile ilgili olarak, Tanrı eğer bize düzene uymamıza yetecek kadar öz verdiyse ve elde ettiğimiz öz oranında yetkinlik gösteriyorsak, düzeni ihlal etmemiz ve istenci her zaman anlama yetisi sınırları içinde tutmamızın nasıl mümkün olduğunu sorar. Bu durumda da Blyenbergh Tanrı'nın istenci, anlama yetisi sınırları içinde tutmak amacıyla bize bir düzen koyması ama bize bu düzene uymak için gerekli özü ya da yetkinliği vermemesini de çelişkili görür. Blyenbergh bu söylediklerine dayanarak kötülüğün veya iyi halden yoksun olmanın Tanrı'ya göre

⁴² Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 63.

⁴³ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 66.

⁴⁴ İstenc, kendi kendini belirlemede özgür olmasının sonucu, olumlama yetimizi anlama yetimizin sınırları içinde ve böylece hataya düşmeme kudretimizin olmasıdır. Bkz. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, 15. Önerme, 52-55.

⁴⁵ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 67.

basit bir olumsuzlama olmadığını kanıtladığını söyler. Zira Blyenbergh kötülüğün Tanrı'nın gözünde bir olumsuzlama olmasını anlamsız bulur. Ona göre Tanrı'nın bir edimi bilmesi, belirlemesi ona katkıda bulunması ancak ondan kaynaklanan kötülüğü bilmemesi imkânsızdır. Buna göre edim olumluysa Tanrı bunu biliyor ve katkıda bulunuyor fakat olumsuz bir edimse Tanrı'nın bunu bilmemesi anlaşılacak bir durum değildir.⁴⁶

Spinoza'ya göre bir şeyin ne kadar yetkinliği varsa o oranda tanrısallığa katılır ve Tanrı'nın yetkinliğini ifade eder. Yani Tanrı ona ne kadar öz dağıtırsa o kadar yetkin olur. Böylelikle imansızların da imanlılar kadar Tanrı'ya kulluk ettiklerini belirten Blyenbergh, ikisinin de kendisine verilen öz kadar yetkin eylemde bulunduğunu söyler. Blyenbergh bu durumda anlama yetimizin ne işe yaradığını, imanlılarla imansızlar arasında Tanrı'ya kulluk etmede bir fark olmayacağını, niçin ibadet ve dua ettiğimizi, Spinoza'nın görüşüne göre Tanrı'yı hoşnut etmek mümkün değilse ve Tanrı kulluk ve övgülerden hoşlanmıyorsa insanları niçin var ettiğini ve onları varlıkta tuttuğunu sorgulayarak bunların anlaşılması gerektiğini iddia eder. Blyenbergh, eğer Tanrı'nın kötülüğe dair hiçbir bilgisi yoksa cezanın da olmayacağını, bu durumda kişiyi suç işlemekten veya arzularına göre davranmaktan neyin alıkoyacağını sorarak Spinoza'nın vereceği muhtemel cevabın "erdem kendisi için sevilmelidir" olacağını söyler. Blyenbergh buna da itiraz ederek erdemi sevmeyeceğini çünkü özden o kadar verildiğini ifade eder. Bu durumda kendimizin bir ağaç kütüğünden, fiillerimizin ise bir saatin hareketlerinden daha fazla bir şey ifade etmeyeceğini söyler.⁴⁷

Blyenbergh ilk yetkinliğimizi kaybetmemize yol açan düşüşün kendi basiretsizliğimizin bir sonucu olduğunu söyleyerek, Kutsal Kitap'ın esas amacının ise düşmüş bir insanı yeniden Tanrı'ya kavuşturmak olduğunu söyler. O, Spinoza ile yaşadığı fikir ayrılığının nedenlerinden biri olarak onun Kutsal Kitap'a inanmadığını, her ne kadar Tanrı'nın Kutsal Kitap'ı peygambere vahyettiğini söylemiş olsa da bunun çok eksik olduğunu ve ayrıca Spinoza'nın mektubunda da belirttiği gibi peygamberlerin meseller uydurmasının da Tanrı'da bir çelişki oluşturduğunu söyler.⁴⁸ Blyenbergh'in burada asıl anlatmak istediği şöyledir:

...eğer peygamberler meseller oluşturmuş olsalardı, Tanrı'nın kendilerine mucizevi bir şekilde hitap ettiğinde söylediklerine farklı bir anlam vereceklerdi ve bunu ancak Tanrı'nın talimatını izleyerek ya da Tanrı'yı yanlış anladıkları için yapabileceklerdi. Ona göre ilki saçmadır, çünkü o zaman Tanrı, peygamberlere, söylemelerini amaçladığından farklı bir şey söylemelerini emrederdi. Ancak Blyenbergh'in vahiy anlayışına göre, Tanrı'nın peygamberlerin mucizevi görünümünde onlara anlattıklarından sapmalarını istemesinin hiçbir nedeni yoktur. Tanrı onlara iletmek istediği mesajı basitçe söyler. İkincisi saçmadır, çünkü peygamberlerin eksik olduğunu ve Allah'ın onlara hitap ederken onların eksikliklerinin farkında olmadığını varsayar. Bu nedenle Blyenbergh'e göre, Spinoza'nın tasarladığı şekilde vahiy ile peygamberlik meselleri arasındaki ilişki bir çelişkiyle sonuçlanır.⁴⁹

Blyenbergh, bu mektubunda Spinoza'nın verdiği cevapları eleştirerek sorularını tekrar şekillendirir. Spinoza'nın kötülük tanımını yeterli görmediği gibi Tanrı'nın kötülüğü bilmemesi, insanların yetkinlikleri dışında bir eylemde bulunamıyorsa iyiler ve kötüler arasında hiçbir fark kalmayacağını, çünkü ona o kadar yetkinlik verildiğini söyleyerek bu durumda Tanrı'ya yapılan ibadet ve duaların anlamsız kalacağından bahseder. Blyenbergh eğer Tanrı'nın bize verdiği yetkinlik dışında herhangi bir eylem yapamayacaksak niçin dua ettiğimizi sorgular. O, Spinoza'nın Tanrı'ya karşı herhangi bir eylem yapılamayacağını yani herhangi bir suç, günah veya kötü eylemde bulunulamayacağı düşüncesini eleştirerek insanları arzularına göre davranmaktan neyin alıkoyacağını sorgular. Spinoza, insanların eylemlerinin zorunluluğundan bahsederek asli günah konusunun peygamberler tarafından uydurulduğu, Tanrı'nın böyle bir şey vahyettiyeceğini açıkça söyler. Halbuki, Spinoza'nın Tanrı'sı ne hoşnut edilecek ne de kızdırılacak bir Tanrı'dır.

⁴⁶ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 68-69.

⁴⁷ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 71-72.

⁴⁸ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 74-76.

⁴⁹ Garber, Nadler, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 31.

Bu tartışmalar göz önüne alındığında Spinoza'nın görüşleri Blyenbergh'in de savunduğu teist düşünceden çok farklı olduğu görülür. Zira tesit düşüncede Tanrı, her şeyi zorunluluktan ziyade mutlak irade ve özgürlüğü sonucu yaratmıştır. Var olan her şey Tanrı'nın özgür iradesi sonucudur. Tanrı istemeseydi yaratmayacağı gibi yaratılan bir şeyi de olduğundan farklı bir şekilde yaratabilirdi. Spinoza'nın düşüncesinde ise her şey zorunluluktan çıktığı için Tanrı'nın yaratmasında herhangi bir özgürlükten bahsedilemeyeceği gibi her şey Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir. Bu durumda insanın özgürlüğünden bahsetmekte pek mümkün görünmemektedir. Zira her şey zorunlu olarak Tanrı'nın tabiatı tarafından belirlenmiştir. Tanrı'nın ve insanın irade ve özgürlüğünden bahsetmek kare şeklinde bir daireden bahsetmek kadar anlamsız olacaktır. Bu durumda Spinoza'ya göre Tanrı'ya bir irade atfetmek delaleti olmayan bir addan başka bir şey ifade etmez.⁵⁰

Spinoza'ya göre her şey Tanrı'dan zorunlu olarak çıkıyorsa, insanları iyi ve kötü olarak nitelemenin de bir anlamı kalmayacaktır çünkü iyi ve kötünün bir gerçekliğinden söz edilemez. Bunlar insan aklının kıyas yapmak suretiyle ürettiği kavramlardır ve ontolojik olarak bir karşılığı yoktur. Bu düşünceye göre insanın yaptığı eylemlerin iyiliğinden veya kötülüğünden yani ahlakiliğinden bahsedilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Spinoza her ne kadar mektuplarda kötülüğün ne'liği ve kaynağı hakkında fazla ayrıntıya girmemiş olsa da *Etika'nın* bir taslağı olarak bilinen *Kısa İnceleme* (1962) ve *Etika* (1975) bize bu konuda bazı bilgiler vermektedir. Spinoza'ya göre kötülük aslında suç veya günah olmaktan ziyade bize çevremizden bir şekilde dayatılan kederdir. Keder ise görecelidir çünkü duygular kişiseldir, herkes kendi hayal gücünün hayallerini gerçek olarak algılar. Zaten insanlar arasındaki var olan bunca ayrılığın sebebi de budur. Buna göre kötülük diye bir şey yoktur, sadece bir şeyi farklı tahayyül eden kimseler vardır. O 'iyi' ve 'kötü'yü tanımlarken bu ayrım üzerinden yapar ve iyi ile kötünün ilişkilerden başka bir şey olmadığını, kuşkusuz bunların akla ait varlıklar olduğunu söyler. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde bunu daha iyi olmayan bir şeye atfen yaparız. Spinoza, dinlenen bir müziğin sevinçli bir kimse için güzel, üzgün bir insan için kötü, duymayan birisi için ise hiçbir şey ifade etmeyeceğini örnek vererek aslında kötülüğün insanların duygulanımlarından kaynaklı ve göreceli olduğu gösterir. Spinoza, *Kısa İnceleme'*de iyi ve kötüyü tanımlarken onların her ne kadar akli varlıklar olduğunu söylese de *Etika'*da bu düşünceyi biraz daha ileri götürerek iyi ve kötüyü akıl gücünden (rationis) değil, hayal gücünden (imaginationis) gelen varlıklar (entia) olarak adlandırır.⁵¹

2.4. Dördüncü Mektup (XXI)

Blyenbergh'in yazdığı ikinci mektup Spinoza için hayal kırıklığı yaratmış, onun bıraktığı ilk izlenimlerin ne kadar yanlış olduğu fikrine kapılmasına neden olmuştur. Spinoza duygularını, ilk mektubunu okuduğunda, görüşlerinin neredeyse aynı olduğunu düşündüğünü fakat ikinci mektubu okuyunca bunun böyle olmadığını anladığını üzülen ifade eder. Bu, Blyenbergh'in bir önceki mektupta kendi epistemik prensiplerini ve önceliğini açıklamış olması Spinoza'nın 'ilk ilkeler' üzerinde bile farklı düşündüklerini anlamasına ve mektuplaşmanın karşılıklı bir öğrenime katkıda bulunmayacağına dair görüşlerini belirttiği mektuptur.⁵²

Spinoza, Blyenbergh'i kendi anlayışını Kutsal Kitap'ın öğretilerine tabi kılma düşüncesinden caydırmak için hiçbir çaba sarf etmez hatta eğer Kutsal Kitap aracılığıyla daha açık ve verimli konuştuğuna inanyorsa, zihnini Kutsal Kitap'a atfedilen görüşlere tabi kılmak için iyi bir nedeni olduğunu, kendisinin de bundan farklı davranmayacağını söyler. Fakat bu düşüncesinin hemen akabinde Spinoza, Kutsal Kitaplara atfettiği hakikat ve otoritenin, Blyenbergh tarafından ona atfedilen hakikat ve otoriteden nasıl farklı olduğunu ayrıntılı olarak açıklar.

⁵⁰ Bkz. M. Sait Reçber, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2006), 28.

⁵¹ Benedictus Spinoza, *Kısa İnceleme* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015), 84; Spinoza, *Etika*, 74-75; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 438.

⁵² Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 82.

Spinoza, felsefe yapma tarzını zamanında ona gösterdiği için teşekkür eder fakat Blyenbergh'in ona mal edip çıkardığı sonuçlar için müteşekkir olmadığını da açıkça söyler. Spinoza, Blyenbergh'in en sağlam kanıtları bile Kutsal Kitap ve teologların sözlerinden daha değersiz bulmasını eleştirerek sağlam bir kanıt bulduğunda bu kanıttan asla şüphe duymayacağını, hakikatin hakikat ile çelişmeyeceği düşüncesinden hareketle, anlama yetisine güvendiğini ve onu yanıltmayacağını ve ayrıca Kutsal Kitap'ın da onunla çelişeceğinden kaygılanmadığını ifade eder. Spinoza, ikinci mektupta Kutsal Kitap'la ilgili düşüncelerini yazmış, bu metinlerde ifade edilenlerin doğru olup olmadığından şüphe edebileceğini söylemişti. Burada her ne kadar daha anlayışlı bir şekilde söylemiş olsa da onun için temel olan Kutsal Kitap değil, kendi doğal anlayışı/ağıdır ki Spinoza, aklının ona gösterdiği şeye mutlak bir güven duyar. O, açık ve belirgin bir şekilde anladığından şüphe edemeyeceğinin farkındadır. Hatta bu durum Spinoza'yı o kadar mutlu eder ki, o hayatını keder yerine sevinç ve neşe içinde geçirdiğini ve yükseldiğini, her şeyin en üst düzeyde yetkin bir Varlığın gücü ve O'nun değişmeyen kararlarıyla gerçekleştiğini söyleyerek ruh dinginliğini bu bilgiye borçlu olduğunu ifade eder.⁵³ Spinoza'nın Blyenbergh'e yazdığı mektuplarda anlama yetisi hakkında mektuplarda ayrıntıya girmeden açıklamış olsa da *Etika*'nın ona ait bir anlama yetisine dayandığı söylenebilir.

Spinoza öncelikle kendi düşüncelerinden yola çıkarak Blyenbergh'in insanları taşlar ve hayvanlarla eşitlendiğine dair yorumunu eleştirerek bu benzetmeyi reddeder. Spinoza, Tanrı'nın insanlar gibi işler yolunda olduğu zaman sevinmediğini fakat iyiler Tanrı'ya kulluk ettikçe yetkinleştiklerini ve Tanrı'yı sevdiklerini söyler.⁵⁴

Aslında Spinoza'ya göre Blyenbergh ile aralarındaki anlaşmazlığın nedenlerinden biri Tanrı kavramıdır. Çünkü Spinoza'nın Tanrı'sı herhangi bir insani sıfat ile nitelenmemişken ya da antropomorfik değilken Blyenbergh'in Tanrı tasavvuru yargıca benzeyen bir Tanrı'dır. Burada en dikkat çekici şey aslında Spinoza'nın Tanrı kavramını kendi düşüncesine göre yeniden kavramsallaştırmasıdır. Spinoza yapılanları failin kudreti ile değil faaliyetin niteliklerine göre değerlendirerek, üçgenin iç açıları toplamının iki dik açya eşit olmasının, üçgenin doğasından gelmesi gibi, yapılan eylemin sonucundaki ödülün de faaliyetin doğasından zorunlu olarak ortaya çıktığını söyler.⁵⁵ Spinoza ısrarla Tanrı doğasının insan doğasına benzemediğini yineler. Çünkü ona göre Tanrı'nın iradesinden ve özgürlüğünden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Her şey Tanrı'nın tabiatı tarafından zorunlu olarak belirlendiği için tabiatta hiçbir şey olumsal (contingent) değildir. Her şey zorunlu olarak Tanrı'dan çıktığı için olduğundan başka türlü de olamazdı. Bu durumda Tanrı'ya da bir irade veya akıl atfetmenin mümkün olmadığı görülebilir.⁵⁶

Blyenbergh ile anlaşamayacağını anlayan Spinoza mektubu bitirmek ister fakat *yoksunluk* ve *olumsuzlama* gibi kavramlar hakkında daha önce söylediklerinin daha iyi anlaşılması için bu konuya bir açıklama getirir. Ona göre yoksunluk bir yoksun bırakma edimi değildir, sadece bir eksiklik. Eksiklik ise kıyas yaparken kullanılan düşünme şeklidir, eksikliğin bir gerçekliği yoktur, o akıl varlığıdır. Mesela görme duyusunun insanlara ait olduğunu kıyas ederek anlar ve kör bir kişi için bundan yoksun deriz. Çünkü Tanrı'nın anlama yetisinin ve iradesinin bu kişiye bağlı olduklarının dışında hiçbir şey onun doğasına ait değildir. Demek ki ne taşın ne de bu kişinin görmemesinin nedeni Tanrı değildir. Görmeme saf olumsuzlamadır. Yoksunluk veya mahrumiyet, bir şeyde onun doğasına ait saydığımız bir özelliğin yadsınmasıyla; olumsuzlama ise o şeyde, herhangi bir şeyin, onun doğasına ait olmaması nedeniyle yadsınmasından ibarettir. Buradan açıkça anlaşılacağı üzere, Âdem'in dünyevi şeylere yönelik iştahı sadece bizim anlama yetimize göre kötüdür. Tanrı'nın anlama yetisine göre böyle bir şey söz konusu değildir.⁵⁷ Spinoza'nın kötülük sorununa getirdiği çözümünde

⁵³ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 83.

⁵⁴ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 83.

⁵⁵ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 84.

⁵⁶ Spinoza, *Etika*, 50-53; Reçber, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", 28.

⁵⁷ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 85-86.

İbn Meymun'un çözümü ile benzer olduğu görülür. Ona göre de bize kötülük gibi görünen şeyler sadece eksikliklerdir, diğer bir deyişle Tanrı'nın hiçbir öz ifade etmeyen biçimleridir ve gerçek dışıdır.⁵⁸

Spinoza, mektubunda dua konusuna da değinerek duanın yararlı olduğunu hatta kutluluğun en yüksek derecesine ulaşmanın biricik yolunun dua olduğunu söyler. Blyenbergh'in Tanrı ceza vermese insanları kötülük yapmaktan neyin alıkoyacağı ile ilgili sorusuna gelince Spinoza, ceza korkusunun insanları sevgiyle hareket etmekten uzaklaştıracağı ve erdemsiz bırakacağını iddia eder.⁵⁹ Ona göre erdemli davranmamızın nedeni, bunu yaparak kendi özel doğamıza uygun hareket etmemiz ve dolayısıyla Tanrı'yı sevmek ve tanımak için daha donanımlı olmamızdır. Ayrıca Spinoza Blyenbergh'i insan doğası ve Tanrı'nın kararı üzerine fazla düşünmediği ve acele bir şekilde kendisinin insanları kütüklere benzettiği düşüncesini de şiddetle reddeder.⁶⁰

Spinoza Kutsal Kitap'a herhangi bir hakikat atfetmeden ve çocukça ve saçma kanaatler eklemekten onun otoritesini tanıdığını söyler. Bu da ona göre ancak sağlam bir felsefeyle veya tanrısal bir vahiyyle yapılabilir. Kutsal Kitap, Tanrı'nın vahyolunmuş gerçek kelamı olduğunu ve bunun matematiksel kanıtlanmasını ancak tanrısal bir vahiy ile yapılabileceğini fakat ona kesinlikle inandığını söyler.⁶¹ Spinoza burada tanrısal vahiyden neyi kastettiğini pek açıklamaz fakat kavram olarak farklı bir şeyler kastettiği düşünülebilir. Kutsal Kitap'ın otoritesini tanımamasından kasıt kendi mi yoksa insan toplulukları üzerindeki otoritesi olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte Spinoza'nın Kutsal Kitap'a inancını temellendirmediği ve bu konuda fazla açıklama yapmadığı görülür.

2.5. Beşinci Mektup (XXII)

Blyenbergh Spinoza'nın sert eleştirilerini ve dostça olmayan yaklaşımını tenkit ederek bu konuda bazı eksikleri olduğunu, metafiziği Spinoza kadar iyi bilmediğini açıkça itiraf eder. Ayrıca sağlam bir gerekçeye dayanmaksızın bir hakikati benimsemenin anlama yetimizdeki kusurdan kaynaklanacağını, bundan dolayı bu güçlükler giderilmedikçe Spinoza ile aynı düşüncede olamayacağını açıkça ifade eder.⁶² Blyenbergh, bu mektubunda da Spinoza'nın felsefesinde önceden keşfettiği birkaç soruyu tekrar gündeme getirir.

Blyenbergh hâlâ "Hiçbir şeyin özüne, tanrısal irade ve tanrısal gücün ona bahşettiğinden ve gerçekten atfettiğinden fazlası ait değildir." sözünü anlamadığı, Spinoza'ya göre de bunun böyle olduğunu yani bir şey algılandığı andan özüne ait olandan daha fazlasını barındırmadığını söyler. Bu durumda kötü bir arzuya kapılırsak o an özümüze ait oluyor böyle bir arzuya kapılmadığımızda ise özümüze ait olan şey bu arzulamama oluyor. Tanrı hem suçları hem de erdemi aynı şekilde istiyorsa, her ikisinin de nedeni ise o halde ikisini de hoş karşılaması gerekir. Bu durumda Tanrı'nın gözünde iyilerle kötüler arasında fark nedir? Blyenbergh Spinoza'nın sürekli iyilerin Tanrı'ya kulluk ettiğini ve yetkinleştiğini söylediğini fakat yetkinleşmenin ne anlama geldiğini açıklamadığını vurgular. Ayrıca Spinoza'nın yazılarında bir şeye daha yetkin veya daha az yetkin denilmesini temellendirecek bir ölçü de bulunmadığını iddia eder. Blyenbergh nihayetinde iki eylemin de Tanrı'nın kendi kararına göre gerçekleştiğini söyler ve buradaki tek ölçünün hatalara uygunsuzca hata deniyor olmasıdır ki sonuçta zaten ne hata var ne de suç vardır. Hatta öldürmekle sadaka vermek arasında bir farkın kalıp kalmayacağını belirtir. Spinoza'nın yazılarında erdemi hâkim kılacak veya erdemi öğretecek bir yasa bulamadığını söyleyen Blyenbergh, Spinoza'nın suçlardan ve erdemsizlikten kaçındığını çünkü bunların tekil doğası ile çeliştiğini ve onu Tanrı bilgisinden ve sevgisinden uzaklaştırdığını söyler.⁶³ Ayrıca Blyenbergh eğer ruh özgür değilse eylemlerin Tanrı'nın eylemi, isteklerimizin de Tanrı'nın

⁵⁸ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 1/437; Roger Scruton, *Spinoza* çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 106.

⁵⁹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 88-89.

⁶⁰ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 89.

⁶¹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 90.

⁶² Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 94.

⁶³ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 94-97.

istekleri olup olmadığını ve başımıza gelecek bir şeyi basiretle önleyip önleyemeyeceğimizi sorarak merakla Spinoza'nın cevap vermesini bekler.

2.6. Altıncı Mektup (XXIII)

Spinoza bu mektubuna bir yanlış anlaşılmayı düzelterek ve Blyenbergh'in Spinoza'nın "hiçbir kanıtlamanın sizin gözünüzde değeri yok" ifadesi ile ilgili yakınmasından bahsederek başlar. Spinoza Blyenbergh'e konulara yaklaşımının bir felsefeciden ziyade bir teolog gibi olduğu için artık yazmaya devam edemeyeceğini çünkü Blyenbergh'in sadece inancı ve umudu koruduğunu, doğal anlama yetisini ilgilendiren konuları ise umursamadığını söyler. Fakat Spinoza kendi felsefe yapma tarzını Blyenbergh'e karşı savunurken, Spinoza ne yönteminin muazzam açıklayıcı başarısından söz eder ne de düşüncesinin genel tutarlılığına başvurur. O sadece Blyenbergh'in kabul ettiği ilk prensibi eleştirerek anlayışımızda deneyimlenen kesinliğin, onun tanıklığından şüphe etmemizi engellediğini iddia eder.⁶⁴ Aslında Blyenbergh ve Spinoza'nın ilk ilkeler üzerindeki tartışmasında, her ikisi de Kartezyen epistemolojisine başvurur. Blyenbergh, Descartes'ın iradeciliğine uygun olarak, eğer anlayışımızla Kutsal Kitap arasında bir çatışma çıkarsa, kişinin anladığı şey yerine yazılı Kutsal Kitap'ı kabul edebileceğine ve etmesi gerektiğine inanırken, Spinoza açık ve seçik fikirlerin şüphe götürmez olduğunu savunur hatta buna inanır. Kesinlik onun metafiziğinin temelini oluşturur. Burada kilit nokta bunu zorunlu olarak yapmamızdır.⁶⁵

Spinoza öncelikle Tanrı'nın öze sahip her şeyin nedeni olduğunu belirtirken kötülüğün, hata ve suçun öz olmadığını dolayısıyla onların da nedeni olmadığını söyler. Örneğin Neron'un annesini katletmesi, olumlu bir şey barındırdığı nispette suç değildir. Neron bu davranışıyla sadece vefasız, acımasız ve itaatsiz olduğunu göstermiştir. Bu niteliklerin hiçbiri bir öz ifade etmediği için Tanrı'nın Neron'un fiilinin ve niyetinin nedeni olsa bile bu niteliklerin nedeni (işlediği cinayetin nedeni) olmayacağını savunur.⁶⁶ Aksi durumda kötü eylemlerin varlığı veya ahlaki açıdan kötü insanların varlığı gerçekse, o zaman Tanrı onların da nedeni olur ve dolayısıyla Tanrı, ahlaksız davranır ve ahlaken kötü olur ki bu Spinoza için Tanrı'nın niteliklerini insani olarak düşünmemizden kaynaklanır. Spinoza, kötü olarak gördüğümüz insanları kötü olarak nitelemez, onların sadece Tanrı'nın bilgisinden yoksun olduklarını savunur.⁶⁷

Spinoza, Blyenbergh'i felsefe konuşurken teolojinin üslubunu kullanmaması gerektiğini çünkü teoloji, Tanrı'yı yetkin bir insan gibi tasvir ettiği için Tanrı'yı iyiliği arzulayan, kötülükten tiksinti duyan bir varlık olarak gördüğünü söyler. Bu gibi sözlerin felsefede yeri olmadığını ve bunların karışıklığa neden olacağını iddia eden Spinoza, felsefede Tanrı hakkında konuşurken Tanrı'nın ne birinden bir şey istediğini ne de tiksindiği veya sevdiğinden bahsedilemeyeceğini bunların Tanrı'da yeri olmayan insani sıfatlar olduğunu söyler. Spinoza tekrar iyilerin, kötülerin ve var olan her şeyin filleri ebedi yasalardan ve Tanrı kararıyla oluyorsa bile bunlar birbirinden hem derece bakımından hem de öz bakımından ayrılmasının gerektiğini söyleyerek, melek ve farenin Tanrı'ya bağlı olduklarını fakat ne farenin melek ne de meleğin fare olduğunu iddia etmediğini vurgular.⁶⁸

Spinoza mektubunda Blyenbergh'in sorularından özellikle Tanrı'nın bir şeyden hoşlanmadığı ve nefret etmediği konusunu yineleyerek buna cevabının hayır olacağını, sadaka veren ile öldüren

⁶⁴ Schneider, "A Spiritual Automaton: Spinoza, Reason, And the Letters to Blyenbergh", 167.

⁶⁵ Schneider, "A Spiritual Automaton: Spinoza, Reason, And the Letters to Blyenbergh", 169.

⁶⁶ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 101-102; Spinoza bununla ilgili cevabını *Etika*'sında şöyle açıklar: "Dövme eyleminde iyi olan nedir? Söz konusu olan, bu eylemin bedenimin bir gücünü ifade etmesi, bedenimin birtakım ilişkiler içinde neler yapabileceğini ortaya koymasındır. Bu eylemde kötü olan nedir? Kötü olan, bu eylem, ilişkisi yine kendisi tarafından bozulan şeyin imgesiyle birleştiğinde ortaya çıkar. Örneğin birini döverek öldürmek gibi. Aynı eylem, eğer ilişkisi kendisinininkiyle bileşen bir şeyin imgesiyle birleşmişse iyidir mesela, demiri dövmek gibi. Bu, şu anlama gelir, eylem ne zaman bir ilişkiyi doğrudan çözüp dağıtırsa kötü, ne zaman ilişkisini başka ilişkilerle doğrudan bileşime sokarsa iyidir". Bkz. Benedictus Spinoza, *Etika*, 243-244.; Aktaran Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 35.

⁶⁷ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 102.

⁶⁸ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 102.

birinin de eşit olmayacağını söyler.⁶⁹ Bu durumda Spinoza'nın, eylemlerin veya davranışların eşit yetkinlikte olabileceğini, fakat eylemi gerçekleştirenlerin özlerinin eşit yetkinlikte olmadıklarını kabul ettiği söylenebilir.⁷⁰

Erdemli hareketi yapmayı seçmemiz konusunda da Spinoza'ya göre Tanrı kendi açık fikrini ruhumuza yerleştirmiştir, O'nun sevgisiyle dünyayı unutup başka insanları seviyoruz. Böyle bir ruhun yatkınlığı kötü denilen her şeyle çelişir ve onda kötülük bulunmaz. Ona göre en temel ilke doğa ile uyumlu yaşamamız gerektiğidir.⁷¹ Spinoza bu mektubunda fazla ayrıntıya girmeyeceğini *Etika'* da bunları temellendirdiğini açıklayarak yazısını bitirir.

2.7. Yedinci Mektup (XXIV)

Blyenbergh bu mektubunu Spinoza ile yüz yüze görüşmesinden sonra yazar fakat konuşmalarından ve tartışmalarından aklında fazla bir şey kalmadığını belirtir. Mektuplarda bu görüşmelerinden bahsedilmemiş olsa da pek olumlu geçmediği anlaşılmaktadır. Nitekim, önceki mektuplarda Spinoza *Etika'* dan bahsettiği halde bu görüşmede Blyenbergh onu görmemiştir. Bu durum Spinoza'nın onu paylaşmadığını düşündürdüğü gibi sonraki mektubunda da hiçbir soruya cevap vermemesi buna delil gösterilebilir.

Blyenbergh bu mektupta kendi duygularını ve düşüncelerine diğer mektuplarda yer verdiği gibi uzun tutmamış ve onun görüşünü Descartes'ten nasıl ayırabileceğini, hata varsa bunun kaynağının ne olduğu, iradenin özgür olmadığını hangi gerekçeyle ileri sürdüğü sorar. Blyenbergh ayrıca ruhun düşünen bir töz olup olmadığını, *Etika'* nın dayandığı temel tanım, postulat ve aksiyomlardan hareketle, Tanrı'nın ve kendimizin bilgisinin, bizde herkesin kendi payına düşeni almasına yönelik sarsılmaz isteği nasıl ürettiğini, bunun Tanrı'nın bilgisinden nasıl türediğini sorar ve bu gibi konulara bir açıklama getirmesini rica ederek mektubunu bitirir.⁷²

2.8. Sekizinci Mektup (XXVII)

Bu mektupta Spinoza Blyenbergh'in, *Etika'* nın büyük kısmını talep ettiğini ve bunu yerine getiremeyeceğini bildirerek ona anlaşamadıkları konular olduğunu, özellikle 'zorunluluk' ile ilgili olan görüşünün iyi kavranması gerektiğini söyleyerek yazıyı kısa tutar.⁷³ Bu mektup son mektuptur.

Sonuç

Mektuplar Spinoza'nın kötülük problemi ve bununla ilişkili Tanrı'nın nitelikleri, insanın iradesi ve özgürlüğü gibi konuların tartışıldığı ve onun bu konulardaki düşüncelerinin açıkça görüldüğü metinler olduğu söylenebilir. Bu mektuplarda Spinoza ve Blyenbergh arasındaki en temel sorunun kavramlar ve onlara yüklenen anlamlar olduğu görülebilir. Spinoza'nın temelde Tanrı anlayışı, irade ve özgürlüğe bakışı, kötülüğün varlığı konusundaki düşünceleri aradaki tartışmanın ve uzlaşmazlığın en önemli noktalarıdır. Spinoza'nın felsefesinde kötülüğün ve günahın yerini ve buna bağlı olarak Âdem'in cennetten düşüşüne neden olan kötülüğün mahiyetini sorgulayan Blyenbergh dikkat edilirse aynı soruyu mektuplarında defalarca sorar, fakat Spinoza kavramları kendi düşünce yapısına göre açıkladığı için Blyenbergh bunların anlaşılmasız olduğunu açıkça ifade eder ve mektuplarında aldığı cevapları tatmin edici bulmaz. Bunun başlıca nedeni, Spinoza bu mektuplarda Tanrı, irade, kötülük, özgürlük gibi kavramları yeniden tanımlayarak kendine özgü bir metafizik sistemle sunmasıdır. Onun Blyenbergh ile yaşadığı anlaşmazlığın temel nedeni ise bu felsefi düşüncenin yeni olmasıdır.

⁶⁹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 103.

⁷⁰ Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 37.

⁷¹ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 104.

⁷² Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 106-108.

⁷³ Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 110.

Mektuplarda Spinoza'nın öne sürdüğü kötülüğün gerçekdışı veya illüzyon olması o dönemden çok önceleri de öne sürülen bir görüştür. Spinoza ile açılan kapı, o güne kadar farklı filozoflar tarafından "kötülüğün iyiliğin yoksunluğu" olarak açıklanmış olan bu kavramın tamamen değiştirilerek kötülüğün ve iyiliğin ikisinin de eşit anlamda gerçekliği olmayan akli varlıklar olarak kabul edilmesidir. Spinoza'ya göre kötülük aslında suç veya günah olmaktan ziyade bize çevremizden bir şekilde dayatılan kederdir. Keder ise görecelidir çünkü duygular kişiseldir, herkes kendi hayal gücünün hayallerini gerçek olarak algılar. O 'iyi' ve 'kötü'yü tanımlarken bu ayrım üzerinden yapar ve iyi ile kötünün ilişkilerden başka bir şey olmadığını, kuşkusuz bunların akla ait varlıklar olduğunu söyler. Bu durumda kötülüğün bir gerçekliği bulunmamaktadır ve mektuplarında da belirttiği gibi onun kaynağı ne insan ne de Tanrı'dır çünkü insanın ve Tanrı'nın özgür iradesi yoktur.

Spinoza, bu mektuplarda, özellikle kötülüğün kaynağına dair bir açıklama getirerek, kötülük karşısında Tanrı'nın iradesi ve insanın özgürlüğüne dair o dönem için yeni ve farklı bir yaklaşım sunar. Onun bu yaklaşımı dönemin teolojik geleneklerine karşı stratejik ve tartışmalara neden olan bir konumdadır. Ona göre her şey zorunlu olarak Tanrı veya Doğa'nın düzeninde olmaktadır. Kötülüğü akli veya hayali varlık olarak nitelemesi ve yok sayması din felsefesinin temel problemi olan kötülük sorununa da bir çözümden ziyade bir açıklama getirdiği iddia edilebilir. Spinoza'nın kötülüğü insan aklının bir ürünü olarak tanımlanması onu gerçekte gerçek dışı olarak kabul edilmesini sağlamış mıdır? Her ne kadar kötülüğün gerçek dışı olması veya illüzyon olmasının cezbedici bir tarafı olsa da insanın ahlakî sorumluluğu ve hayatı anlamlandırma çabaları göz önüne alındığında bu iddianın bir çözüm sunmadığı söylenebilir. Nitekim evrende veya bulunduğumuz çevrede bile pek çok şahit olduğumuz kötülük ve buna bağlı olarak acı ve keder varken bunların olmadığını söylemek sezgilerimize aykırı olduğu iddia edilebilir. Sonuç olarak, bu mektuplar sayesinde Spinoza'nın kötülük problemi ile doğrudan ilişkili olan Tanrı ve nitelikleri, insanın iradesi ve özgürlüğü gibi konuların kötülük bağlamında tartışıldığı, Spinoza'nın görüşlerinin daha dolaysız olarak aktarıldığı söylenebilir. Buna bağlı olarak Spinoza'nın teistik Tanrı anlayışından özellikle Tanrı'nın sıfatlarından kaynaklanan kötülük problemi ve bununla ilişkili diğer felsefi sorunları da reddettiği iddia edilebilir. Ateizm kötülüğün varlığı kabul ederek her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olamayacağını savunurken, Spinoza hem kötülüğün gerçekliğini reddederek hem de teizmin Tanrı anlayışını eleştirerek farklı bir Tanrı veya Doğa anlayışı savunmaktadır.

Kaynakça

- Arıcan, M. Kazım. *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Aslantatar, Nesim. "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi". *Dini Araştırmalar* 25/62 (Haziran 2022), 173-196.
- Aslantatar, Nesim. *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Doktora Tezi, 2022.
- Baker, Ulus. "Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık". *Spinoza: Bir Yaşam*. ed. Steven Nadler, çev. Anıl Duman-Murat Başekim. 15-25. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2013.
- Canaslan, Eylem. "Sunuş: Spinoza'yla Diyalog". *Benedictus Spinoza. Mektuplar*. çev. Emine Ayhan. 17-54. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.
- Eby, Louise Saxe. *The Quest for Moral Law*. New York: Columbia University Press, 1944.
- Er, Rahmi. "Risale". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35, 112-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Garber, Daniel. Nadler, Steven. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. 11. Oxford: Clarendon Press, 2008.

- Manafov, Rafiz. *Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Nadler, Steven. *Spinoza A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri". *Din ve Ahlak Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. 21-72. Ankara: Ankuzem, 2006.
- Reçber, M. Sait. "Ateizm ve Ateistik Deliller". *Din ve Ahlak Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. 111-146. Ankara: Ankuzem, 2006.
- Reçber, M. Sait. "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3 (2020), 5-27.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. 3 Cilt. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Schneider, Daniel. "A Spiritual Automaton: Spinoza, Reason, And the Letters to Blyenbergh". *Society and Politics* 7/2, (14) (November 2013), 160-177.
- Scruton, Roger. *Spinoza*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Spinoza, Benedictus. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. çev. Coşkun Şenkaya. Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Spinoza, Benedictus. *Kısa İnceleme*. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015.
- Spinoza, Benedictus. *Kötülük Mektupları*. çev. Alber Nahum. İstanbul: Norgunk, 2008.
- Taşdelen, Vefa. "Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Mektup". *Hece Dergisi*. 114, (Haziran 2006), 76-91.
- Wolf, Abraham. "Introduction". Benedictus Spinoza, *The Correspondence of Spinoza*. çev. A. Wolf. 21-69. New York: Russell & Russell, 1966.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza*. 2. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1934.
- Yandell, Keith. "Pantheism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 1998.
(<https://ia801201.us.archive.org/17/items/RoutledgeEncyclopediaOfPhilosophy/Routledge%20encyclopedia%20of%20philosophy.pdf>. Erişim Tarihi: 12.12.2022).
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yıldız, İbrahim. "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük". *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 634-641.
- Yıldız, İbrahim. "Olasılık, Tanrı ve Kötülük". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 97-107.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2023, 6/1: 63-92

Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinde Baba Rolü

The Role of the Father in Hamdullah Hamdi's Yusuf and Zulaikha Masnawi

Mehmet Burak ÇAKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Muş/Türkiye
Algiers 2 University Abou El Kacem Saâdallah Faculty of Arabic Language and Art & Oriental
Languages Department of Turkish Language and Literature Algeria
mehmetburak44@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0579-4850

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1295978

Atıf / Citation: Çakin, Mehmet Burak. "Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinde Baba Rolü / The Role of the Father in Hamdullah Hamdi's Yusuf and Zulaikha Masnawi". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2023): 63-92. doi: 10.47145/dinbil.1295978

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

İnsanın terbiyesi, eğitimi ve kişilik gelişimi üzerinde en etkili olan kimselerin başında baba gelmektedir. Çocuğun bireysel gelişimi ve toplumsallaşması ile çocuğa kültür ve değer aktarımı noktasında babanın hayatî rolü tüm toplumlarda önemsenegelmiştir. Baba ve babalığın önemi eskiden beri toplumların meydana getirdiği edebî eserlerine de yansımıştır. Bu duruma uygun olarak klasik Türk edebiyatı içinde verilen eserlerde baba rolüne büyük önem atfedildiği ve eserlerde bahsi geçen babaların genellikle rol model olduğu görülmektedir. Yûsuf u Züleyhâ mesnevileri bu gelenek içinde baba vurgusunun en fazla görüldüğü eserlerdendir. Yûsuf u Züleyhâ'larda kıssanın hakikatine uygun olarak özellikle Hz. Ya'kûb'un baba rolünün işlendiği görülmektedir. Bu çalışmada Yûsuf u Züleyhâ'nın klasik edebiyattaki en güzel örneklerinden biri olan Hamdullah Hamdî'nin mesnevisinde baba rolünün ne şekilde işlendiği ele alınmıştır. Hamdî'nin mesnevisi bu konuda yazılmış en güzel eserlerden biri olmasının yanında, müellifin eserinde kendisini ve babasını Hz. Yûsuf ve Hz. Ya'kûb temsiliyle anlatması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Bu sebeple çalışmada Hamdî'nin eserinde baba rolünün yanı sıra şairin kendi hayatı ve babası ile ilgili benzerlikler de ortaya konmaya çalışılmıştır. Hamdî'nin eserinde üç baba figürü bulunmaktadır. Bunlar Hz. Ya'kûb'un babası Hz. İshâk, Hz. Yûsuf'un babası Hz. Ya'kûb ve Züleyhâ'nın babası Taymûs Şah'tır. Eserde hikâyeye genel itibariyle Hz. İshâk'la başlanmaktadır. Bu sebeple ilk baba olarak Hz. İshâk karşımıza çıkmaktadır. Hz. İshâk ailenin büyüğü olması sebebiyle eserin ilerleyen kısımlarında saygı ve muhabbetle anılan ve kendisine layık olunması gereken bir konumdadır. Eserdeki bir diğer baba olan Taymûs Şah ise kız babası olması yönüyle ön plana çıkmaktadır. Tek çocuğu Züleyhâ olan Taymûs Şah, kızının üstüne titremekte ve onun mutluluğu için elinden geleni yapmaktadır. Eserdeki en önemli baba rolünün sahibi Hz. Ya'kûb'dur. Hz. Ya'kûb eserde çoğunlukla Hz. Yûsuf'un babası olması ile vurgulanmaktadır. Eserdeki üç baba için de çocuklarının doğumları mutluluk ve huzur kaynağı olarak tasvir edilmiştir. Yine babalar çocuklarının eğitimleri, gelecekleri hatta kişisel bakımlarına kadar her şeyleri ile bizzat ilgilenmektedirler. Çocuklarının yaşadıkları sıkıntılardan dolayı büyük üzüntü duyan babalar, onları içinde buldukları kötü durumlardan kurtarmak için çok çaba sarf etmektedirler. Babalar çocuklarının sadece dünya saadeti değil, ahiret saadeti ile de ilgilenmekte, onları bu yönde terbiye etmek için uğraşmakta ve dualarını onlardan eksik etmemektedirler. Babaların çocuklarına olan bu sevgi ve merhametlerine mukabil çocuklarda da babalarına karşı büyük bir sevgi ve saygının olduğu görülmektedir. Çalışmada öncelikle bu babaların eserde ne şekilde yer aldıkları belirlenmiş, daha sonra baba-çocuk ilişkileri ele alınmıştır. Yine çalışmada yer yer Hamdî'nin bu babalar üzerinden anlattıkları ile babası hakkında anlatılan menkıbeler karşılaştırılarak şairin eserinde kendisini ve babasını yansıtmaya çalışması ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Mesnevi, Yûsuf u Züleyhâ, Hamdullah Hamdî, Baba.

Abstract

The father is one of the most influential characters on a person's upbringing, education, and personality development. The vital role of the father in terms of the individual development and socialization of the child and the transfer of culture and value to the child has been important in all societies. The importance of father and fatherhood has been reflected in the literary works of societies since ancient times. In accordance with this situation, it is seen that great importance is attached to the role of the father in the works given in classical Turkish literature and the fathers mentioned in the works are generally role models. Yusuf and Zulaikha masnawis are among the works in which the emphasis on the father is seen the most in this tradition. In Yusuf and Zulaikha's, it is seen that especially the father role of Yaquub is handled in accordance with the story's truth. This study discusses how the father role is handled in the masnawi of Hamdullah Hamdi, one of the most beautiful examples of Yusuf and Zulaikha in classical literature. In addition to being one of the most beautiful works written on this subject, Hamdi's masnawi has special importance because the author describes himself and his father with the representations of Prophet Yusuf and Yaquub. For this reason, in this study, besides the father's role in Hamdi's work, some aspects mentioned in the work and the similarities between the poet's own life and his father were tried to be revealed. There are three father figures in Hamdi's work. These are Yaquub's father Ishaq, Yusuf's father Yaquub, and Zuleikha's father Taymus Shah. In the work, the story generally begins with the Prophet Ishaq. For this reason, the Prophet Ishaq appears as the first father. Since Ishaq is the eldest of the family, he is in a position that is mentioned with respect and affection in the later parts of the work and should be worthy of him. Taymus Shah, another father in the work, comes to the forefront as the father of a daughter. Taymus Shah, whose only child is Zuleikha, cares for his daughter and does his best for her happiness. The owner of the most important father role in the work is the Prophet Yaquub. Yaquub is mostly emphasized in the work as the father of Yusuf. For all three fathers in the work, the births of their children are depicted as a source of happiness and peace. Again, the fathers are personally interested in everything from their children's education to their future and even their personal care. Fathers, who are deeply saddened by their children's troubles, make great efforts to save them from the bad situations they are in. Fathers are interested not only in their children's happiness in this world but also in their children's happiness in the hereafter, and they try to educate them in this direction and do not miss their prayers for them. Despite this love and compassion of fathers for their children, it is seen that children also have a great love and respect towards their fathers. In the study, first of all, it was determined how these fathers took place in the work, and then father-child relations were discussed. Again, in the study, the effort of the poet to reflect himself and his father in his work is revealed by comparing the stories Hamdi tells about these fathers and the stories told about his father.

Keywords: Classical Turkish Literature, Masnawi, Yusuf and Zuleikha, Hamdullah Hamdi, Father.

Giriş

Toplumun çekirdeği hükmünde olan aile yapısının güçlü, sağlam ve sağlıklı olması toplum yapısının da güçlü ve sağlıklı olmasını sağlayacaktır. Özellikle aile kurumunun anlam ve önemini yitirmeye başladığı, iinin boşaltılmaya çalışıldığı günümüz dünyasında bu kurumu ve işlevini korumak için toplumların çaba göstermesi gerektiği aşikârdır. Bu bağlamda sağlıklı bir aile yapısı için eşlerin çocukları ile olan ilişkilerinin, kendi aralarındaki ilişkileri kadar hatta ondan daha büyük bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Çocukların bireysel ve toplumsal anlamda yetişip gelişmesinden birinci derece sorumlu olan şüphesiz ki ebeveynlerdir. Bireysel anlamda çocukların fiziksel, zihinsel, bilişsel, duygusal vb. alanlarda gelişimleri; toplumsal anlamda kültür ve değer aktarımlarının gerçekleşmesi, çocuğun içinde bulunduğu toplumun millî ve manevî değerleriyle uyumlu ve bu değerlere bağlı yetişmesi noktasında ebeveynlerin üzerine büyük görevler düşmektedir. Ebeveynler çocuklarına olumlu davranışlar kazandırmak ve kişilik gelişimlerine katkıda bulunmak suretiyle çocukların fiziksel ve ruhsal anlamda sağlıklı bireyler olarak yetişmesi ayrıca hem kendileri hem içinde buldukları toplum hem de bütün bir insanlık için faydalı bireyler olabilmeleri için onlarla yeterince ve doğru bir şekilde ilgilenmeli, sağlıklı bir iletişime sahip olmalı ve doğru rol model görevi üstlenmelidirler.

Çocukların gelişimleri ile ilgili olarak yapılan eski çalışmalarda ebeveyn kavramı ile çoğunlukla anne kastedilmekte veya ön plana çıkarılmakta iken artık günümüzde yapılan çalışmalarda babaların da çocukların gelişiminde ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir.¹ Çocuklar sağlıklı bir gelişim gösterebilmek için anne kadar babaya, babalarıyla etkileşim içerisinde olmaya da ihtiyaç duyarlar. Çünkü babaların, çocuklarının hayatında sahip oldukları etki son derece önemlidir.² Babaların çocuklarının hayatı üzerinde sahip oldukları önem göz önünde bulundurulduğunda babalık rolünün sahip olduğu önem de anlaşılmaktadır. Ancak babalık rollerinin toplumlara ve içinde bulunulan zamana göre değişiklik gösterdiği bilinmektedir³. Geleneksel toplumlarda çocuk bakımının yalnızca anneye ait bir sorumluluk olarak algılandığı; babaların önemli bir kısmının ailelerini ekonomik açıdan destekledikleri için sorumluluklarını yerine getirdiklerini düşündükleri bu sebeple çocuklarının eğitim ve bakımları ile ilgilenmedikleri ifade edilmektedir⁴. Günümüzde ise babalık, anneyi ve çocuklarını duygusal olarak desteklemek, çocuklarıyla ilgili konularda anneye yardım etmek, çocuklarıyla doğrudan etkileşime girmek ve sorumluluklarını paylaşmak gibi anlamları da bünyesine katmıştır⁵.

Yapılan araştırmalar; babaların çocukları ile etkili ve verimli zaman geçirmelerinin, onları bağımsız davranmaya yönlendirmelerinin, onlarla doğru bir iletişim kurmaları ve sosyal etkileşime girmelerinin yine zengin uyarıcılar sunmalarının; çocukların her alandaki gelişimlerini önemli ölçüde desteklediğini ortaya koymaktadır.⁶

¹ Fatma Tezel Şahin - Fatma Nilgün Cevher, "Türk Toplumunda Aile-Çocuk İlişkilerine Genel Bir Bakış" (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika alışmaları Kongresi 38. ICANAS, Ankara, Türkiye, 2007), 785; Necdet Taşkın, "Çocukların gelişiminde katkıları unutulmuşlar : babalar", *Eğitime Bakış Dergisi* 7/20 (2011), 43.

² Taşkın, "Çocukların gelişiminde katkıları unutulmuşlar: babalar", 45-46.

³ Zerrin Mercan - Fatma Tezel Şahin, "Babalık Rolü ve Farklı Kültürlerde Babalık Rolü Algısı", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi alışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 2.

⁴ Fatma Ünal - Emine Ela Kök, "0-6 Yaş Çocuğu Olan Ebeveynlerin Babalık Rolüne İlişkin Görüşleri", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/4 (2015), 1142-1143; Rosalind C. Barnett - Grace K. Baruch, "Determinants of Fathers' Participation in Family Work., 49," *Journal of Marriage and The Family* 49/1 (1987), 29-40.

⁵ Taşkın, "Çocukların gelişiminde katkıları unutulmuşlar: babalar", 45.

⁶ Özgün Uyanık vd., "An Investigation of the Relationship Between Fathers and Their Children at Preschool Level", *Journal of Theoretical Educational Science* 9/4 (Aralık 2016), 515-531; Mustafa Belli vd., "Geçmişten Günümüze Değişen Babalık Rolü ve Çocuk Gelişimine Katkıları", *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Haziran 2021).

Modern pedagoji ve psikoloji çalışmalarının; babanın çocuk ile ilgilenmesinin, onunla verimli ve nitelikli zaman geçirmesinin çocuğun tüm alanlardaki gelişimi için çok önemli ve gerekli olduğunu son zamanlarda tespit etmesine karşın kültür dünyamızda bu durumun öteden beri bilindiği ve klasik edebî metinlerimize önemli ölçüde yansıdığı görülmektedir. Klasik edebiyat geleneği içinde baba rolünün en fazla işlendiği ve idealize edildiği metinlerin başında *Yûsuf u Züleyhâ* hikâyeleri gelmektedir. Çoğunlukla mesnevi tarzında yazılan *Yûsuf u Züleyhâ*'lar aşk hikâyesi yönüyle ön plana çıkmaktadır. Ancak hikâyenin asıl kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve -nispeten- Kitab-ı Mukkaddes'te Hz. Yûsuf'un kıssası çoğunlukla bir aile hikâyesi olarak, bir babanın çocukları ve kardeşlerin birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında anlatılmaktadır. Kıssanın aslında olan bu durum doğal olarak edebî metinlere yansımakta ve baba rolü örnek bir konuma yerleştirilmektedir.

Bu çalışmada Hamdullah Hamdî'nin *Yûsuf u Züleyhâ*⁷ adlı eserinde baba rolünün ne şekilde işlendiği ele alınmaktadır. Klasik edebiyatta yazılan onlarca *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisi bulunmaktadır. Ancak Hamdî'nin *Yusûf u Züleyhâ*'sı, Anadolu'da yazılanlar içinde edebî değer taşıyan ilk eser olma özelliğini haizdir.⁸ Nüsha sayısının çokluğu yüzyıllar boyunca eserin ne kadar sevilip okunduğunun önemli bir göstergesidir. Yine tezkire yazarları eserden övgüyle söz etmiş, Latîf hiçbir kusur bulunmayan eserin ancak bir keramet neticesi olabileceğini ifade etmiştir.⁹ Ayrıca eser, şairin kendi hayatını ve babası ile olan ilişkisini anlatması yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir ki eseri diğerlerinden ayıran önemli özelliklerinden birinin de bu olduğu söylenebilir.

Hamdullah Hamdî'nin eserinde "baba"nın ayrı bir yer tuttuğu, eserin başında, sebep-i telif kısmından itibaren kendisini göstermektedir. Hamdî, sebep-i telif bölümündeki beyitlerle babasının methine başlamaktadır:

Kâmil oldur kim mevte kâdir olur

Ancılayın kimesne nâdir olur

Diri sanursın anı ölmüşdür

Cismine cânı merkâd olmuşdur (313-314)

İlk beyitte yer alan "mevtine kâdir olmak" ifadesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Tasavvuf istilahında kendi ölüm zamanını biiznillah tayin eden kimseler için bu ifade kullanılmaktadır.¹⁰ Hamdî'nin nadir olduğunu söylediği bu kimselerden -birisıyla- kastının babası olduğu anlaşılmaktadır. Babası Akşemseddin'in ölümü ile ilgili olarak anlatılan menkıbe bu durumu desteklemektedir. Menkıbeye göre Akşemseddin; hanımına sık sık eğer küçük oğlu Hamdî'nin yetim kalarak zor bir duruma düşmesinden korkmasa, zorluğu çok olan bu dünyadan göçmek istediğini dile getirir. Hanımı da "göçerim deyip göçmezsın" diye sitemde bulununca Akşemseddin yakınları ile helalleşip dünyadan göçer:

"Akşemseddîn Hazretleri kutb-ı sâhib-i tasarruf olmuşdı. Dâimâ dirdi ki: İş bu tıfl-ı sagîr oglum Muhammed Hamdî yetim, zâif ve zelil kalur, yohsa bu mihneti çok dünyâdan göçerdüm. Bir gün mezkûr Hamdî Çelebî'nün anası şeyhe incinüp, göçerin dırsın, yine göçmezsın, didi; ta'n eyledi. Şeyh hemân göçeyim imdi, diyüp kasaba-i Göynük'de kendülerine eylediği mescide girdi. Ehibbâsın cem'idüp ebnâsın vesâ'ir evlâdın getürüp vasiyyet eyledi ve

⁷ Mehmet Cihat Üstün, *Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelihâ Mesnevisi (Gramer - Metin - Dizin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014). Çalışmadaki beyitler tezden alınmış, beyit numaraları parantez içinde verilmiş, transkripsiyon alfabesi yerine sadece aslî uzunluklar gösterilmiştir.

⁸ Zehra Öztürk, "On Beşinci Yüzyıl şairlerinden Akşemseddinzade Hamdullah Hamdî'nin Yusuf ve Zeliha Mesnevisinde İşlenen Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 50.

⁹ Latîf, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (Tenkitli Metin)*, çev. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 199.

¹⁰ Ethem Cebecioglu, "Akşemseddin'de bazı Tasavvufî Kavramlar - I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (2001), 86.

*vasiyet-nâme yazdurdı. Helâlleşüp vedâ' idüp sûre-i Yâsîn başladup sünnet üzre yatup teslîm-i cân-ı pâk eyledi ."*¹¹

Müellif daha sonra merhum babasını, adıyla ilişkili olarak "dinin doğuş yerinin beyaz nûru" ifadesi ile anmaktadır. Babasının ihtiyarlık zamanında dünyaya geldiğini, kendisine ayrı bir muhabbetinin olduğunu, kendisi olmasa babasının gam ve keder dolu bu dünyadan göçüp gitme isteğini dile getirmektedir. Aşağıdaki beyitler bahsi geçen menkıbe ile örtüşmektedir:

Cesed ü cism ü rûh-ı vuslat-bîn

Olur ehl-i bekâyâ sûret-bîn

Hamdî ehl-i bekâyı yâd eyle

Hâtırun yâdı-y-ıla şâd eyle

A'ni nûr-ı beyâz-ı maşrık-ı dîn

Kutb-ı irşâd şeyh Şemseddîn

Tıfl u ferzend idüm ana bu fakîr

Olmış-ıdı zaîf hazret-i pîr

Bana eylerdi şefkat ile nazar

Dir-ıdı olmasa bu oğlum eger

Gider-idüm bu dâr-ı mihnetden

Derd ü gamdan belâ-yı rikkatden

Âh kim bu yetîmi Yûsuf-vâr

Kılısdur cefâ-yı ihveti zâr (315-322)

Bu beyitlerde şairin babasına olan sevgi, saygı ve düşkünlüğü aynı şekilde babasının şaire olan sevgi ve alakası net bir şekilde ifade edilmektedir. Şair ile babası arasındaki bu sevgi ve muhabbetin izdüşümünü mesnevinin baba ile alakalı her yerinde bulmak mümkündür.

Eserin genelinde baba rolü oldukça güçlü ve baskınken anne rolü oldukça silitir. Hatta annenin kardeşler arasındaki dengeyi bozan olumsuz tarafı vurgulanmaktadır. Eserdeki en belirgin anne kahraman Hz. Ya'kûb'un annesidir. Ancak o da eşi Hz. İshâk'a hile yaparak ondan sonra Hz. Ya'kûb'un peygamber olmasını sağlamıştır. Bu da Hz. Ya'kûb ile ikiz kardeşi İs'ın (Ays) arasının bozulmasına, hatta İs'ın Ya'kûb'u öldürmeye niyetlenmesine sebep olmuştur. Burada kardeşler arasındaki sıkıntının temel sebebi olarak anne gösterilmekte ve peygambere bile hile yaptıkları söylenerek kadınlara güvenilmemesi gerektiği ifade edilmektedir:

Çünkü İshâk gördi bu hâli

Bildi kim avrat eylemiş alı

Er-isen avrata inanma ahı

Avrat al itdi enbiyâyâ dahı (382-383)

¹¹ Bilal Aktan - Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin* (İstanbul: H Yayınları, 2011), 45.

Şairin bu beyitlerdeki amacının genel olarak kadınları kötülemekten ziyade kendisi ile ilgili acı anıları ve annesine olan kırgınlığını dile getirmek olması daha muhtemeldir. Çünkü anlatılan menkıbeye göre babası Akşemseddin'in ölümüne sebep olan kişi annesidir.

Şair, kardeşlerinin kendisine yaptığı cevr ü cefanın, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin ona yaptığı zulümden çok daha fazla olduğunu, babasının bu zulümlere karşı kendisini koruduğunu ancak onun ölümünden sonra bu zulümlerin dayanılmaz hâle geldiğini belirtmektedir:

Çünkü vefât itdi hazret-i pîr

İtdiler ne didiyse bî-taksîr

Gitdi ol gamda ben mukîm oldum

Cevrden süfte-dil yetîm oldum

Yûsuf irmiş belâsı gâyetine

İrmedüm ben belâ nihâyetine

Anun ihvânı itdi zulm ü hased

Bunların nesli kendülerden eşed (323-326)

Şairin bu ifadelerinden kendisini Hz. Yûsuf ile özdeşleştirdiği, babasını Hz. Ya'kûb'a ve kardeşlerini de Hz. Yûsuf'un kardeşlerine benzettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Öyle ki şair kendi ağabeylerinin mânen ve ahlâken Hz. Yûsuf'un ağabeylerinin soyundan geldiğini söyleyip boynuzun kulağı geçmesi misali ağabeylerinin de manevî atalarına rahmet okutacak bir durumda olduğunu ifade etmektedir. Bu girişten sonra şair, *Yûsuf u Züleyhâ* kıssası olarak anlattığı hikâyenin aslında kendi derdi olduğunu dile getirmektedir:

Yûsuf'un çekdiğümce gussasını

Gussam okurdı bana kıssasını

Tüm bu beyitler ışığında eserdeki baba rolüyle ilgili olarak şairin çok sevip saydığı babasından etkilendiği, belki de onu anlatmak istediği gibi bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Eserde Hz. Ya'kûb'un Hz. Yûsuf'a olan muhabbet ve alakası, ona dönük tavır ve davranışlarının şairin kendi babasından hareketle dile getirmiş olması düşünülebilir.

Şairin babasını birkaç yönden Hz. Ya'kûb ile özdeşleştirdiği kuvvetle muhtemeldir. Kur'an Hz. Ya'kûb'un 12 çocuğundan söz etmektedir¹², kaynaklarda da Akşemseddin'in 12 çocuğu olduğu bilgisi yer almaktadır¹³. Bir peygamberle kıyaslanamasa da Akşemseddin'in salih ve keramet sahibi bir zat olması başka bir sebep olarak sayılabilir. Yine Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf ile ilgilenmekte ve onu koruyup sakınmaktadır. Ağabeyleri Hz. Yûsuf'u alıp götürmek istediğinde bir zarar dokunur endişesiyle ilk başlarda onlarla gitmesine müsaade etmemektedir. Aynı şekilde babası, şairi kardeşlerinden onların kıskançlık ve kötülüklerinden korumaktadır. Dünyanın dert ve sıkıntılarında yorulup ölümü arzuladığı halde sırf şairi korumak ve onu mahzun bırakmamak için hayatta kalmaktadır. Yine şair henüz annesinin karnında iken babasının onu "şair oğlum" diyerek sevdiği aktarılmaktadır.¹⁴

¹² Tevrât'a göre Hz. Yâkûb'un 12 oğlunun haricinde bir de kızı bulunmaktadır, ancak Kur'an ya bu bilgiyi teyit etmediğinden veya kızın Kur'an'ın vermek istediği mesaj bağlamında doğrudan veya dolaylı bir rolü olmadığından kendisinden bahsetmemektedir.

¹³ İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efend Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 380.

¹⁴ Aktan - Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, 73-74.

Eserde baba rolü ile öne çıkan asıl kahraman Hz. Ya'kûb'dur. Hz. Ya'kûb da olayın mahiyeti, eserin kurgusu ve vurgulanmak istenen mesaj gereği diğer kardeşlerinden ziyade Hz. Yûsuf'un babası olması yönüyle ön plana çıkmaktadır. Hz. Ya'kûb'un haricinde baba rolündeki iki kahramanın da bahsinin geçtiği görülmektedir. Bunların ilki Hz. Ya'kûb'un babası Hz. İshâk, diğeri ise Züleyhâ'nın babası Taymûs Şah'tır. Bu çalışmada, öncelikle bahsi geçen üç babanın eserde ne şekilde yer aldıkları, ikinci olarak baba rollerinin ve baba-çocuk ilişkilerinin nasıl aktarıldığı üzerinde durulacaktır.

Eserde Baba Rolündeki Şahıslar

Hz. İshâk

Hz. İshâk; Hz. Ya'kûb'un babası ve Hz. İbrâhim'in küçük oğludur. Kur'ân-ı Kerim, Hz. İshâk'ın annesi kısır, babası ise oldukça yaşlı iken mucizevî bir şekilde dünyaya geldiğini ve doğacağıın meleklere tarafından anne ve babasına müjdelendiğini anlatmaktadır:

Andolsun, elçilerimiz, İbrâhim'e müjde ile gelip "Selam (olsun sana)" dediler. O da "(Size de selam" dedi ve hemen kızartılmış bir buzağı getirdi. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku hissetti. Dediler ki: "Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik." Karısı ayakta duruyordu; hemen güldü. Biz de ona İshâk'ı, İshâk'ın arkasından da Ya'kûb'u müjdeledik. Karısı, "Vay bana! Ben ihtiyar bir kadın ve bu kocam da bir yaşlı bir adam iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu, çok şaşılacak bir şey!" dedi.¹⁵

Hamdî, Yûsuf u Züleyhâ kıssasının başlangıcını Hz. İshâk'ın peygamberliğine kadar götürmekte, Hz. Ya'kûb'un babası olması hasebiyle eserin girişinde kısaca Hz. İshâk'a değinmektedir. Hz. İbrâhim'in vefatından sonra Kenân'a giden Hz. İshâk, Şam ahalisine tebliğ vazifesini üstlenmiştir. Hz. Lût'un kızı ile evlenen Hz. İshâk'ın, Ya'kûb ve İs adında ikiz erkek çocukları dünyaya gelmiştir:

Râvi-yi dâsitân-ı devr-i kadîm

Dir vefât eyledi çün İbrâhîm

Kaldı İslâm'a andan iki delîl

Biri İshâk ü biri İsmâîl

Birisi Mekke'de karâr itdi

Biri Kenân'ı ihtiyâr itdi

Şâm halkına subh u şâm İshâk

Daveti hânın eyledi infâk

Toldı âfâka bûyı ol hânun

Tuydular lezzetini îmânun

Eyledi Lût duhterine nikâh

Togdı andan ikiz iki misbâh

Togdı iki sülâle-i mahbûb

Evvelâ İs u sâniyâ Ya'kûb (355-361)

¹⁵ Hud 11/69-72

Hiz. İŖhâk'ın çocuklarının büyümesinden ve Hiz. Ya'kûb'un peygamberliğinden kısa bir süre sonra vefat ettiğinin anlatılmasıyla Hiz. İŖhâk ile ilgili kısım sona ermektedir. Metnin ilerleyen kısımlarında az da olsa ailenin büyükbabası olması hasebiyle kendisine hürmeten adı anılmaktadır. Bu bağlamda Hiz. Yûsuf'un doğması İŖhâk sülalesi için şeref telakki edilmektedir:

Çün zuhûr itdi hüsn-i işrâkı

Pür-şeref itdi burc-ı İŖhâk'ı (431)

Hiz. Ya'kûb, Hiz. Yûsuf'a babası Hiz. İŖhâk'ın kemerini takar. Hiz. İŖhâk'ın yadigârı olan böylesine değerli bir kemerin Hiz. Yûsuf'a takılması Hiz. Yûsuf'a verilen değeri göstermesi açısından önemlidir. Yine bu durum Hiz. Yûsuf'un kardeşlerinin kıskançlıklarını da beraberinde getirir:

Virdi egnine Yûsuf'un Ya'kûb

Geydi Rıdvân'a döndi ol mahbûb

Kemerin çün kuşatdı İŖhâk'un

Kalmadı akılı kılca uşşâkun

İlla ihvânı pür-hased oldı

Ne hased her biri esed oldı (570-572)

Hiz. Yûsuf'u ağabeyleri kuyuya atmak üzere alıp götürmeden önce Hiz. Ya'kûb, babası Hiz. İŖhâk'ın ridasını oğluna giydirir:

Çün sarındı ridâ-yı İŖhâk'ı

İrdi farkına devlet-i bâkî

Bağladı biline o bedr-i asîl

Kemeri kim kuşandı İsrâîl

Geydi Yûsuf çün ol libâsı temâm

Oldı tâvûs-ı cennet ana gulâm (784-786)

Hiz. Yûsuf'un halası, Hiz. Yûsuf'u yanında alıkoymak amacıyla onu hırsızlıkla itham etmek için babası Hiz. İŖhâk'tan kalan kemeri onun beline bağlamaktadır:

Tâ ala Yûsuf'ı atasından

Pâk ola gönli gussa pasından

Güzer itdükde hazret-i pederi

Kalmış-ıdı ana meger kemeri

Ne kemer vasla-i saâdet-idi

Her ne haste kuşansa sıhhat-idi

Yog-iken Yûsuf'un meger haberi

Mekr eliyle kuşatdı ol kemeri

Didi kankı kem erdedür bu kemer

Ah kim gitdi yâdigâr-i peder (507-510, 514)

Hız. Yûsuf, Züleyhâ'nın kendisine yaptığı günah teklifini reddederken kendisinin Hız. İshâk gibi bir zatın torunu olduğu gerçeğini dile getirerek öyle bir zatın torununun böyleleri bir günahı işleminin uygun olmayacağını kendisine telkin etmektedir:

Var-iken bende vahye istihkâk

Cedd-iken bana hazret-i İshâk (3952)

Hız. İshâk ile ilgili olarak eserin ilerleyen kısımlarında bahsi geçen anlatılar, kendisine duyulan sevgi ve saygı, yadigârlarına verilen değeri göstermesi açısından önemlidir. Bu anlatılar Hız. İshâk'ın Kur'ân'daki bahsi ile de genel olarak uyumludur. Hız. İshâk'ın adı, Kur'ân'da çoğunlukla Benî İsrail'in büyük atası, hürmet edilmesi ve dini üzre bulunulması gereken bir peygamber olması yönüyle geçmektedir:

"Yoksa siz ölüm döşeginde iken Ya'kûb'un çocuklarına, 'Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?' dediği, onların da, 'Senin ilahına ve ataların İbrâhim, İsmâil ve İshâk'ın ilahı olan tek bir ilaha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş müslümanlarız.' dedikleri zaman orada mıydınız?"¹⁶

Eserde, Hız. İshâk ile ilgili olarak en fazla dikkat çeken detay, kurban edilmek istenen kişinin Hız. İsmâil yerine Hız. İshâk olduğunun ifade edilmesidir. Metne göre Hız. Ya'kûb, Mısır azizi olan Hız. Yûsuf'a yazdığı mektupta ailesinin başından geçen musibetleri anlatırken babasının kurban seçildiğinden bahsetmektedir:

Emr-i zebh-ile atam İshâk'ı

Mübtelâ eyledi hem ol Bâkî

Sahih İslâmî kaynaklara ve Müslüman âlimlerin geneline göre Hız. İbrâhim'in Allah'a kurban olarak seçtiği oğlu Hız. İsmâil'dir. Kur'ân'da Hız. İbrâhim'in hangi oğlunu kurban olarak seçtiği doğrudan ismen söylenmese bile âyetler bütünlük içinde düşünüldüğünde kurbanlık olan çocuğun Hız. İsmâil olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak; Hız. İbrâhim'e Hız. İshâk müjdelendiği zaman onun oğlu Hız. Ya'kûb da onunla birlikte müjdelenmektedir.¹⁷ Hız. Ya'kûb'un müjdelenmesi Hız. İshâk'ın ölmeyeceği, yaşayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda kurban edilmek için seçilmesinin bir mantığı kalmamaktadır. İkinci olarak Saffât sûresinde Hız. İshâk'ın, kurban hadisesinden sonra müjdelendiği anlatılmaktadır.¹⁸ Hadislerde de kurbanlık olarak seçilen çocuğun Hız. İsmâil olduğu aktarılmaktadır. Hız. Peygamber'in büyük atası Hız. İsmâil ile babası Abdullah'ın kurbanlık seçilmesinden dolayı "Ben iki kurbanlığın oğluyum."¹⁹ dediği rivayet edilmektedir. Hız. İshâk'ın kurbanlık seçilmiş olması rivayetleri Yahudilik kaynaklıdır. Tevrât'a göre Hız. İbrâhim'in kurban olarak seçtiği oğlu Hız. İshâk'tır.²⁰ İslâmî kaynaklarda yer alan Hız. İshâk'ın kurbanlık seçilmiş olması ile ilgili bilgiler sahih hadis kaynaklarında geçmemekte, bunlar İsrâiliyat olarak kabul edilmektedir. Allah için kurban seçilmiş, yine Allah tarafından verilen bir fidiye ile kurtulmuş olmak, şüphesiz oldukça büyük bir şereftir ve muhtemelen Yahudiler bu şerefi amcaları Hız. İsmâil'den ziyade babaları Hız. İshâk'a layık görmek istemişlerdir. Ancak bu durum, *Yûsuf u Züleyhâ*'da geçmesi açısından dikkate değerdir. Müellifin kurban olarak seçilen kişinin Hız. İsmâil olduğu şeklindeki genel ve sahih İslâmî görüş yerine Hız. İshâk olduğu şeklindeki zayıf ve şaz görüşü tercih etmesindeki temel sebep muhtemelen bununla Hız. İshâk'ın sahip olduğu makam ve değeri arttırma yoluna gitmek istemesidir. Bu da dolaylı olarak Ya'kûb ailesi ve hikâyenin ana kahramanı olan Hız. Yûsuf'un şeref ve

¹⁶ el-Bakara 2/133.

¹⁷ Hûd 11/71.

¹⁸ es-Saffât 37/101-113.

¹⁹ Ebu Abdullâh Muhammed bin Abdullâh el- Hâkim en-Nisâbüri, *el- Müstedrek Ale's-Sahihayn* (Beyrût: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2002/1422), II/609/4048.

²⁰ Tekvîn 22/1-19

itibarına işaret etmektedir. Tüm bunlar da eserdeki “baba” vurgusunu göstermesi açısından önemlidir.

Züleyhâ'nın Babası Taymûs Şah

Eserde bahsi geçen ikinci baba, Züleyhâ'nın babası Taymûs Şah'tır. Taymûs Şah'ın kim olduğu ve hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakta, sadece Mağrip ülkesinin padişahı olan Taymûs'un oldukça muktedir bir hükümdar olduğu anlatılmaktadır:

Sâhib-i taht ü baht ü hayl ü haşem

Nâmı Taymûs ehl-i tâc ü âlem

Magrib'e hükm iderdi şevket-ile

Âleme tolmuş-ıdı heybet-ile

Azm-i rezm eylese ger ol çâlâk

Kanlar ağırdı kahr-ıla Dahhâk (2295-2297)

Taymûs Şah eserde sadece Züleyhâ'ya baba olması yönüyle anlatılmaktadır, Taymûs'un tek bir çocuğu vardır, o da kızdır. Bu sebeple Taymûs Şah eserdeki diğer babalara göre, kız çocuğu babası olma yönüyle de ön plana çıkmaktadır. Eserde Hz. Ya'kûb'un da Dina adında bir kızının olduğu söylenmektedir. Ancak Dina'ya sadece Hz. Ya'kûb'un sahip olduğu çocuklar bağlamında ismen değinilmekte, onunla alakalı başka bir bilgi verilmemektedir. Eserde Taymûs Şah'ın tek çocuğu olan Züleyhâ'yı çok sevdiği anlatılmaktadır:

Hak ana virmiş-ıdı bir duhter

Yüzi ayına müşterî ahter (2300)

Ana gâyet muhibb-ıdı Taymûs

Olmuş-ıdı visâline menûs

Andan artuk yog-ıdı evlâdı

Andan irerdi kalbine şâdî

Cânınun sıhhati cemâli-y-ıdı

Gönlünün râhatı visâli-y-ıdı (2567- 2569)

Taymûs'un kızının doğumu ve varlığı ile son derece mutlu olması tarihin farklı dönemlerinde farklı toplumlarda görülen kız çocuğu ile ilgili yanlış düşünce ve kabullerin tam tersi yönündedir. Bahsi geçen yanlış kabullere en iyi örneklerden bir tanesi Cahiliye Araplarının kız çocuklarıyla ilgili tavır ve uygulamalarıdır. Kur'ân, doğan çocuğunun kız olduğunu öğrenen Cahiliye Araplarının durumlarını şu şekilde anlatmaktadır:

“Onlardan biri, kız çocuğu ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolar, yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden (!) dolayı halktan gizlenir. Onu, sebep olduğu tüm zilletine rağmen yanında mı tutacak yoksa toprağa mı gömecek, (diye düşünceye dalar). Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!”²¹

²¹ en-Nahl 19/58-59.

Taymûs, kızı Züleyhâ'nın üzerine titrer, onu büyük bir ilgi ile naz ve nimet içinde büyütür. Kızının derde düşmesinden dolayı büyük üzüntü duyar ve mümkün olan her vesileyle derdine çare bulmaya çalışır:

Çün bu ahvâli dinledi Taymûs

Sîne karımdan inledi Taymûs

Kendü ırzın sakındı ol sultân

Didi itmen bu hâli halka ayân

Buna çün çâre eylemez tedbîr

Görelüm nice gösterür takdîr (2587-2589)

Taymûs Şah, kızının mutluluğu için her şeyi yapar. Züleyhâ'yı hiçbir şeye zorlamaz. Züleyhâ'yı istemeye gelen farklı ülke padişahlarını, Züleyhâ istemediği için reddeder. Züleyhâ gördüğü rüya üzerine Mısır azizi ile evlenmek istediği için kız babası olarak Mısır azizine mektup gönderir ve ondan kızı ile evlenmesi ister.

Aşk derdinden dolayı cünûna düşen Züleyhâ, derdinden kurtulup aklı başına gelince bu haberi şaha iletirler. Şah bu müjdeli haberi getiren elçinin ayaklarına inci mercan saçır, birçok suçlunun cezasını affeder:

Pederine irişdi çün bu haber

İtdi nal-i beşîri lal ü güher

Mâr-ı zerrîni gencden açdı

Mûr yirine yire zer saçdı

Afv olundı o demde iy niçe kan

Olmadı dem meger dem-i kurbân (2761-2763)

Çün temâm itdi işret esbâbın

Düzdi Taymûs rihlet esbâbın

Himmetini o serve kıldı firâz

Viridi bî-hadd ü bî-nihâye cihâz

Kenz-i bî-hadd ü bî-nihâye kenîz

Cümlesi mâh-rû-yı mihr-engîz (2932-2934)

Züleyhâ'nın Mısır'a gelin gitmesinden sonra Taymûs Şah'ın eserdeki bahsi son bulmaktadır. Eserde, Taymûs Şah kız babası olarak kızını en güzel şekilde yetiştirmektedir. Yuvasını kurması ve sevdiği kişi ile mutlu mesut bir ömür geçirmesi için üzerine düşen tüm vazifeleri yerine getirmektedir. Kızına duyduğu sevgi ve şefkat ile ideal bir baba tipini temsil etmektedir.

Hz. Ya'kûb

Eserde baba yönü en fazla ön plana çıkan kahraman Hz. Ya'kûb'dur. Eserde Hz. Ya'kûb'un babalığı ile ilgili birçok husustan bahsedilir. Müellif, *Yûsuf u Züleyhâ* hikâyesinde Hz. Ya'kûb'a değinilmesi gerektiğini özellikle ifade etmektedir:

Kıssa-i Yûsuf'a uran bünyâd

Vasl-ı Ya'kûb'ı neyçün itmeye yâd (5660)

Şairin bu beyit ile Molla Câmî'ye göndermede bulunduğu düşünülmektedir. Molla Câmî eserinde Hz. Yûsuf'un Mısır azizi olduktan sonra kardeşleri ve babası ile yeniden görüşmesi hadisesine değinmez²². Hamdî'nin ise bu konuda Molla Camî'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Eserde en önemli baba rolü Hz. Ya'kûb'undur. Hz. Ya'kûb, hem Hz. Yûsuf'tan sonra Züleyhâ gibi metinde ikinci önemli roledir, hem de metnin başından sonuna kadar birçok yerde bahsi geçmekte ve çeşitli özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Hz. Ya'kûb'un, Züleyhâ gibi metindeki ikinci en önemli kahraman olduğunu Hamdî aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

İlla bu narhı bilmek ol aya

Oldı Ya'kûb-ıla Zelîhâ'ya (1658)

Metne göre Hz. Ya'kûb babasının nasihatı ile dayısının yanına gider ve dayısının iki kızı ile evlenir. Hz. Ya'kûb'un yaptığı evliliklerden on iki oğlu ile bir kızı olur. Ancak daha önce de değinildiği gibi eserde hemen hemen sadece Hz. Yûsuf'un babası olma yönü vurgulanmaktadır. Hz. Ya'kûb baba olarak Hz. Yûsuf'un kişisel bakımı ile bizzat ilgilenmektedir:

Çünkü zeyn itdi Yûsuf'ı Ya'kûb

Toldı etrâfa reşk-ile âşûb

Sünbülü sâye itdi lâlesine

Şâne urdı kaçan külâlesine

Taradı vü yudı gülâb-ıla

Urdı kâfûrı müşk-nâb-ıla

Saldı kitfeynine müselsel idüp

Nergesin naz-ıla mükahhal idüp (564-567)

Hz. Ya'kûb'un oğlunu süslemesi, saçını taraması, gül suyu ile yıkaması, kokular sürmesi, saçını örmesi, gözüne sürme çekmesi gibi kişisel bakımlarını yapması modern dönemde gittikçe yaygınlık kazanan çocuğun kişisel bakımı ile ilgilenen baba rolü ile son derece uyumludur. Yapılan araştırmalar; önceleri babaların çocuklarını yıkamak veya kişisel bakımları ile ilgilenmek gibi davranışlarda pek bulunmamasına rağmen son dönemde bu tür etkinliklerin babalık görevi kapsamında düşünüldüğü hatta görevden de öte çocukla nitelikli vakit geçirmenin babalar için de bir zevk ve memnuniyet kaynağı olarak algılandığını göstermektedir.²³ Eserde Hz. Ya'kûb'un çocuğunun bakımı ile bizzat ilgilenmesi ve bundan da öte bu ilginin kendisi için gurur ve saadet kaynağı olduğu şeklindeki ifade tarzı dikkat çekicidir.

Yıllarca Hz. Yûsuf'un hasretiyle yanan Hz. Ya'kûb'un eserin sonunda Hz. Yûsuf'a kavuştuktan birkaç sene sonra vefat ettiği anlatılmaktadır:

Çünkü Ya'kûb'a hâsıl oldı visâl

Geçdi zevk u sürûr-ıla niçe sâl

²² Ahmet Yeşil, "Abdurrahman Câmî ve Hamdullah Hamdî'nin Yusuf ve Züleyhâ Mesnevilerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2018), 976.

²³ Yaşar Kuzucu, "Değişen Babalık Rolü ve Çocuk Gelişimine Etkisi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/35 (2011), 73-89.

İtdi âhir ecel debûrı ubûr

Ne safâ kodı yakmaduk ne sürûr (6074-6075)

Çün bu garrâ vasiyyet oldı temâm

Azm-i dârü's-selâm itdi imâm (6086)

Eserdeki Baba - Çocuk İlişkileri

Çocukların Doğumlarının Babalar İçin Mutluluk Kaynağı Olması

Eserde bahsi geçen üç babanın çocuklarına olan sevgi ve ilgileri ile onlarla olan ilişkileri örnek alınabilecek türdendir. Bu sevgi ve alaka daha onların dünyaya gözlerini açtığı ilk anda başlamaktadır. Çocukların doğumu babalar ve haneleri için büyük bir sevinç ve mutluluk kaynağı olarak tasvir edilmektedir. Hz. İshâk'ın ikiz doğan çocukları hanesini aydınlatan kandillere benzetilmiştir:

Eyledi Lût duhterine nikâh

Togdı andan ikiz iki misbâh

Togdı iki sülâle-i mahbûb

Evvelâ İs u sâniyâ Ya'kûb (360-361)

Hz. Yûsuf'un doğumu haneye ve hanedana büyük bir mutluluk ve şeref getirmiştir. Hz. İbrâhim hanedanı nûr ile dolmuş, Hz. İshâk'ın burcu şereflenmiştir. Göbek bağının kesilmesi ile her yer misk kokusu ile dolmuştur:

Oldı bunlar çü geçti bir niçe yıl

Hâmile oldı Yûsuf'a Râhîl

Sa'd sâatde irdi çün fermân

Gün gibi togdı Yûsuf-ı Kenân

Düşdi çünkim zemîne mâderden

Âsumân yüz çevürdi ahterden

Hüsni bedrin çü zâhir itdi Celîl

Nûr-ıla toldı hânedân-ı Halîl

Görüp ol nûrı vecde düşdi sipîhr

Tan mı itdiyse secde mâh-ıla mihr

Çün zuhûr itdi hüsn-i işrâkı

Pür-şeref itdi burc-ı İshâk'ı

Tîg-i mihr-ile nâfını dâye

Kesdi vü didi Yûsuf ol aya

Bu gazâlun kesildi çün nâfi

Bû-yı müşğîn pür itdi etrâfı (426-433)

Züleyhâ'nın doğumu ise Mağrip ülkesinde kıyâmet fitnelerinin/alâmetlerinin zuhur etmesi ile anlatılmaktadır. Kıyâmet alâmetleri hadis külliyyatında fiten/fitneler olarak geçmektedir ve bunların en önemlilerinden birinin güneşin batıdan doğması olduğu rivayet edilmektedir.²⁴ Şair, Züleyhâ gibi bir güneşin Mağrip'te yani batıda doğmuş olmasını kıyâmet gibi büyük bir hadisenin alâmeti gibi göstermekte, Züleyhâ'nın güzelliğinin fitneler/kıyâmetler koparacağından yine Taymûs Şah'ın sıhhat, huzur ve mutluluğunun tek kaynağı olduğundan söz etmektedir:

Hak ana virmiş-idi bir duhter

Yüzi ayına müşterî ahter

Fitne-i sâat ol dem oldı bedîd

Tarf-ı Magrib'de togdı ol hurşîd (2300-2301)

Ana gâyet muhibb-idi Taymûs

Olmuş-ıdı visâline menûs

Andan artuk yog-ıdı evlâdı

Andan irerdi kalbine şâdî

Cânının sıhhati cemâli-y-idi

Gönlinün râhatı visâli-y-idi (2567-2569)

Çocukların doğum hadiselerinin bu şekilde huzur, mutluluk ve neşe kaynağı olarak anlatılması ailelerinin özellikle de babalarının o çocuklara bakış açılarını yansıtmaya açısından oldukça değerlidir.

Babaların Çocuklarını Yetiştirmeleri ve Onlarla İlgilenmeleri

Yapılan araştırmalar babaların çocukları ile yakından ve samimi ilişkiler kurarak onların eğitim süreçlerine katılmaları sayesinde çocukların okula olumlu tutum geliştirdiklerini, sosyal faaliyetlere katılmak için çaba sarf ettiklerini, özgüvenlerinin arttığını, başarılı olduklarını, akranları ile daha sağlıklı ilişkiler kurduklarını, ekonomik kaynakları daha verimli kullanabildiklerini ve cinsiyet rollerini daha sağlıklı geliştirdiklerini göstermektedir.²⁵ Eserdeki babalar çocuklarının gelişmesi, yetişmesi ve eğitimleri ile yakından ilgilenmekte yine kendileri için münasip olan hususlarda onları yönlendirmektedirler.

Hz. İshâk çocuklarına kendi kişilik ve yeteneklerine uygun işler vermiştir. Bu bağlamda ikizlerden büyük olan İ's'a avcılık görevini verirken küçük olan Ya'kûb'a çobanlık görevini uygun görmüştür:

İ's'ı İshâk özine yâr itdi

Ana sayd u şikârı kâr itdi

Gele-bân eylemişdi Ya'kûb'ı

Mâderinin ol-ıdı mahbûbı (363-364)

²⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Hadis, 1991), Fiten, 118.

²⁵ Fatma Tezel Şahin - Saide Özbey, "Okul Öncesi Eğitim Programlarında Uygulanan Aile Katılım Çalışmalarında Baba Katılımının Yeri ve Önemi", *Aile ve Toplum* 17 (2009), 32.

Metinde Hz. Ya'kûb'un çoban olarak görevlendirilmesi ona ileride verilecek olan peygamberlik vazifesi ile de uygunluk göstermektedir. Hz. Peygamber bir hadis-i şerifinde çobanlığın peygamber mesleği olduğunu²⁶ ifade etmektedir. Bu da metinde peygamber olacak zatın çobanlıkla işgal etmesinin daha uygun olacağı anlamına gelmektedir. Şair bu gerçeği metnin ilerleyen kısımlarında Hz. Yûsuf için de dile getirmektedir:

Enbiyâ râiyân-ı ümmetdür

Pes şubânlık bulara âdetdür

Çün bu hükm-ile Yûsuf-ı Kenân

Diledi ola birki gün çobân

Tutdı hükmün revân Zelihâ anun

Düzdü esbâbın ol temennânun (3800-3802)

Hz. İshâk, yine Hz. Ya'kûb'un dayısının kızlarından birisi ile evlenerek yuvasını kurmasını istemektedir. Böylece çocuğunun gurbet ellerde iyi bir eş ve yuva sahibi olması için ona yol göstermektedir:

Tâyısı katına varup kalsun

Kızlarınun birisini alsun (399)

Taymûs Şah'ın, tek çocuğu olan Züleyhâ için tüm imkânlarını seferber ettiği anlaşılmaktadır. Onun mutlu olması ve en iyi şekilde yetişmesi için en iyi lala, dadı ve muallimleri hizmetine vermiştir:

Lâlası lâle-y-idi dâyesi gül

Dersi elhân muallimi bülbül

Zâr-ıdı sîm ü zer kapusunda

Hâdim-idi güher tapusunda

Nâz-ıla besler-idi dâye anı

Nice gün görmez-idi sâye anı (2337-2339)

Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf'un ilim ve hüner sahibi olması ile bizzat ilgilenerek onu en güzel şekilde yetiştirmek için çabalamaktadır:

Nice cân mazhar-ı cemâl-i cemîl

Anun-içün severdi İsrâîl

Ana talîm iderdi ilm ü hüner

Bir dem andan ırmaz-ıdı nazar (539-540)

Metne göre babaların çocuklarıyla olan bağı sadece bu hayatla sınırlı da değildir. Babalar öldükten sonra da çocuklarıyla rüya âleminde de olsa irtibat kurmaya devam edebilmektedir. Hz. Yûsuf için de durum böyledir. Babasına kavuştuktan kısa bir süre sonra onu kaybeden Hz. Yûsuf oldukça üzgündür. Bir müddet sonra bir gece mihrapta ibadet ederken uykuya dalar ve rüyasında annesiyle babasını görür. Annesiyle babası, onu çok özlediklerini, cennette beklediklerini ve artık

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), icâre 2.

yanlarına gelmesinin vaktinin eriştiğini söylerler. Böylece ecelinin geldiğini anlayan Hz. Yûsuf, onlara kavuşacak olmanın şevkiyle kendisini ahiret yolculuğuna hazırlar:

Çeşmine geldi h'âb-ı bî-gaflet

İtdi seyrân-ı âlem-i gaybet

Pederi oldu mâderiyle ayân

Yüzleri gûyiyâ meh-i tâbân

Didiler Yûsuf'a ki iy ferzend

Cân hümâsına ten niçe ola bend

Tap giriftâr it anı âb u gile

Uçur anı cihân-ı cân u dile

Hasretüz vasluna mekânuna gel

Mürg-i cennetsin âşiyânuna gel

Çünkü Yûsuf uyandı h'âbından

Sînesi toldı şevki tâbından (6091-6096)

Hz. Yûsuf'un rüyasında babasını görmesi hadisesi kaynaklarda bahsi geçen Hamdî'nin bir rüyasını çağrıştırmaktadır. Hamdî bir rüyasında babası Akşemseddin'i görür ve babası ona Kayseri'deki Şeyh İbrâhîm'in yanına giderek ona tabi olmasını söyler:

"Hamdî Çelebi ilm-i zâhiri tahsîl eyledükden sonra bir gice babası Akşemseddîn'i düşünde gördi. İy Hamdî! Şimdiden girü âhiret yaragın eyle, mürşidü's-sâlikîn Şeyh İbrâhîm'e teslim ve irâdet getir, didi. Hamdî uyandı, yüregini yanar buldı. Kayseriyye'ye Şeyh İbrâhîm'e gitmek tedârükünde iken nâ-gâh şeyh İbrâhîm Bursa'ya geldi. Hamdî'ye eyitdi: Seni bana gönderen beni dahı sana gönderdi, didi. İmdi sen benden evvel Kayseriyye'ye var. İnşaallâh ben dahı varayın, didi. Pes şeyh dahı vardı. Hamdî mürîd olup murâda irdi"²⁷

Çocukların Dert ve Sıkıntılarında Babaların Tavrı

Eserdeki babalar çocuklarının başına gelen sıkıntılardan dolayı büyük üzüntü duyarlar ve son nefeslerinde dahi sorunlarını çözmek için çocuklarına yol gösterirler. Hz. İshâk büyük oğlu İs'in, küçük oğlu Ya'kûb için kötü niyetler beslediğini bildiğinden, ölmeden önce Hz. Ya'kûb'a dayısının yanına gitmesini öğütlemekte, böylece kardeşler arasında ölümle dahi sonuçlanabilecek olumsuzlukların önüne geçmeye çalışmaktadır:

Çünkü İshâk'a irdi mevt eseri

Lâzım oldu Cenâb-ı Hak seferi

Didi hatunına di Ya'kûb'a

Ugramamak dilerse âşûba

²⁷ Aktan - Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, 72-73.

Îs mekrinden eyler-ise hazer

Eylesün Şâm cânibine sefer

Çün vefât itdi hazret-i İshâk

Toldı âh u figân-ıla âfâk

Kasdın arturdu Îs Ya'kûb'a

Başladı dürlü dürlü âşûba

Bildi Ya'kûb anun çü niyyetini

Tutdı atasının vasiyyetini

Cânib-i Şâm'a gitdi pinhânî

Fitneden tâ halâs ola cânı (396-403)

Züleyhâ rüyasında Hz. Yûsuf'u gördükten sonra aklını yitirmişçesine davranır. Onun bu durumunu işiten babası Taymûs Şah tarifsiz bir acı yaşar, canı boğazına gelir ve kızından derdini babasına anlatmasını ister:

Çün işitdi anun bu hâletini

Yile virdi gönül ferâgatini

Lebine cânı geldi kan gitdi

Dîdeden revnak-ı cihân gitdi (2570-2571)

Rüyasında iki kez Hz. Yûsuf'u gördüğü için aşk derdine düşen Züleyhâ, deliler gibi davranmaya başlar. Kendi üstünü başını parçalar, vücudunu yara bere ve kan içinde bırakır. Kendisine müdahale etmek isteyenlere de aynı şekilde saldırır. Aklına rüyasında gördüğü aşkı geldikçe aklını kaybedip kendinden geçer. Babası Taymûs Şah her tür devayı dener ancak bunların hiçbiri kızının derdine çare olmaz. Böyle olunca kızının kendisine bir zarar vermemesi için istemeden de olsa onu zincirle bağlamak zorunda kalır:

Gül gibi çâk idüp giribânın

Gark-ı hûn itdi pâk dâmânın

Her kişi kim geleydi ana yakın

Çâk iderdi anun tonın da hemîn

Varlığı tonın ol ki çâk eyler

Gayrı çâk itmeden ne bâk eyler

Yâd itdükce sohbet-i düşî

Cûş eyler-idi mevc-i bî-hûşî

Ne duâ çâre eyledi ne füsûn

Oldı Leylâ-yı hüsn-iken Mecnûn

Pederi tuydı mâcerâsın anun

İstedi bulmadı devâsın anun

İtdi âhir revân bu tedbîri

Ki ura pâ-yi serve zencîri

Âh itdi görüp anı Taymûs

Didi iy bâğ-ı ömrüme tâvûs

Ne ayân oldı yine h'âbunda

Bu küdüret nedendür âbunda

Ne-y-içün soldı yine tâze gülün

Niçe pür-hûn olur bu gonça dilün (2649-2659)

Pederi didi olma rüsvâyî

Aklunı dir tağıt bu sevdâyı (2669)

Çün Zelîhâ'ya gâlib oldı cünûn

Işk sevdâsı itdi anı zebûn

Hıfz-içün ol cemâl-i gencîni

Takdılar sîme mâr-ı zerrîni (2688-2689)

Züleyhâ rüyada gördüğü kişinin Mısır azizi olduğunu öğrenince bunu babasına söyler. Züleyhâ'yı birçok ülkenin padişahı istemek için elçiler gönderirken Mısır'dan hiç elçi gelmez. Mısır'dan kimsenin gelip kendisini istememesi üzerine Züleyhâ oldukça mahzûn olur. Babası kızının üzülmesine dayanamaz ve Mısır'dan kimse gelmese bile kendisinin Mısır azizine elçi gönderebileceğini ve durumunu ona iletebileceğini söyler. Kızının duygularına saygı duyan babası aşk ile âr duygusunun bir arada olmayacağını dile getirerek kızını anladığını ve onu kınamadığını ifade etmektedir:

Çünkü Taymûs anun işitdi sözün

Leb-i lutf-ıla öpdi iki gözün

Didi iy nûr-ı dîde olma melûl

Mısrđan gelmediyse n'ola resûl

Ben azîze resûl göndüreyin

Senün ahvâlünü haber vireyin

Ârdan her ki olmadı ârî

Bulmadı zevk-i vasl-ı dildârı

Cem olunmaz gönülde ışk-ıla âr

Nite kim bir çanakda âb-ıla nâr (2828-2832)

Daha sonra Mısır'a elçi gönderen Taymûs Şah kızının şeref ve itibarını çiğnemeye de razı olmaz. Mısır azizine kızının kendisine âşık olduğu şeklindeki hakikati yazmak yerine Mısır'ın suyunun mu toprağının mı kızını çektiğini bilemediğini söyleyip maşûk olması gereken kızının değerini koruyarak eşinin yanına göndermeyi hedefler:

Pederi rahm idüp Zelihâ'ya

Turdu ahdine başladı râya

Mısır'a ilçi yaragın itdi revân

Tuhfeler hâzır itdi bî-pâyân (2847-2848)

İlçi yağmur gibi yağar kapuma

Günde bin tâlibi gelür tapuma

İlla bunun hevâsı hâk-i Mısır

Gülmez anılmayınca tâ ki Mısır

Cânib-i Mısır'a cânın itdi sebîl

Mısır-içün oldı eşk-i dîdesi Nil

Bilmen anda bunun hevâsı nedür

Bunca say itmeden safâsı nedür

Uzanur Mısır'a kalbi yaprağı

Ya suyudur çeken ya toprağı (2872-2876)

Züleyhâ'nın babasının kızı ile her şeyi açık açık konuştuğu, sorunlarına çözümler üretmeye çalıştığı, bunu yaparken kendi gururunu ve bazı gelenekleri dahi çiğnediği görülmektedir.

Eserde Hz. Ya'kûb'un da çocuğu Hz. Yûsuf'un başına gelenlerden dolayı büyük üzüntü duyduğu anlatılmaktadır. Çocuğunun akıbetiyle alakalı olarak başına neler geldiği, yaşayıp yaşamadığı, yaşıyorsa ne halde olduğu, öldüyse ne şekilde öldüğü vb. hiçbir şeyi bilememenin verdiği tarifsiz acı ile ızdırıp çekmektedir. Zayıf ve hasta düşmüş, günü ve gecesi birbirine karışmıştır. İnsanlardan uzaklaşarak bir tepenin üzerine yaptığı hüznler evini mesken edinerek "Vah Yûsuf'a" zikrini vird-i zebân etmiştir:

Yitürelden tapunı İsrâîl

Oldı günden güne zaîf ü alîl

Ne günü gün ne gicesi gicedür

Dinle anun hikâyeti nicedür

Tutdı bir püşte püştini mevâ

Fikri Yûsuf'da zikri vâ-esefâ

Hasretünden olalı kaddi kemân

Âhı ok gibi dil deler iy cân

Göçdi terk itdi mülk-i Kenân'ı

Yapdı yolunda Beyt-i Ahzân'ı

Manzarı râh ümîdi lutf-ı ilâh

Hem-nişîni figân u hem-demi âh

Hasretün bârını götürmez kûh

Nice çeksün bu pîr-i sad-endûh (3702-3708)

Çocuklara Yol Göstermede Babanın Nasihatçi Rolü

Ailevî, toplumsal, kültürel, dinî ve evrensel değerlerin nesilden nesile aktarılması; aile, toplum ve dinin istediği ideal bireylerin yetiştirilmesi hususunda insanlık tarihinden beri tüm toplumlarda kullanılan önemli eğitim yöntemlerinden birisinin nasihat olduğu bilinmektedir. Nasihatte bulunan kişi muhatabını yanlışlardan ve tehlikelerden korumak istemekte, onu doğru ve güzel olana yönlendirmektedir.

Klasik Türk edebiyatı metinlerinde nasihatın önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Nasihat vermek amacıyla yazılmış çok sayıda müstakil eserin yanı sıra divanlar ve mesneviler başta olmak üzere yazılan eserlerin hemen hepsinde nasihatlere rastlamak mümkündür. Bu durum nasihat etmenin klasik edebiyat geleneği içinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Eserlerde nasihati bir eğitim/terbiye metodu olarak kullanma noktasında ebeveynler özellikle de babalar öne çıkmaktadır. *Yûsuf u Züleyhâ'* da da baba nasihatlerinin çocukları doğruya yönlendirme noktasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Hz. Ya'kûb oğlu Hz. Yûsuf'a nasihat ederek Allah'ı devamlı hatırd tutması ve Hakk'ın zikrinden gafil olmaması gerektiğini salık vermektedir:

Sana pend eylerem anı gûş it

İlm ü hikmet şarâbidur nûş it

Her işinde Hudâ'yı yâd eyle

Hâtırun yâdı-y-ıla şâd eyle

Hak dahı tâ ki eyleye seni yâd

Âşinâ ola sana olmaya yad

Kalbüni itme bir nefes gâfil

Gâfil olmak hatâ durur âkil

Di bunu gelse bir belâ nâgâh

Hasbiya'llâhu lâ ilâhe sivâh

Okıdı bunu ceddün İbrâhîm

Gülistân oldı ana nâr-ı azîm

Her ki ol Hakk'a i'timâd eyler

Hakk anı gam deminde şâd eyler

Her ki Hak'dan taleb kılur yâri

Ana berd-i selâm ider nârı

Her ki ol Hakk'a cân ider teslîm

Ana kurbân olur fidâ-yı azîm (795-803)

Metinde çocukların dünya saadetleri gibi, ahiret saadetlerinin de temin edilmesinin babanın görevlerinden biri olarak telakki edildiği görülmektedir. Bu bağlamda ölüm döşeğinde olan Hz. Ya'kûb çocuklarını toplayarak onlara hak din olan İslam üzere yaşayıp ölmelerini ve Allah'tan başkasına kulluk etmemelerini vasiyet etmektedir:

İtdi âhir ecel debûrı ubûr

Ne safâ kodı yakmaduk ne sürûr

Yıkmadın dahı ömri bünyâdın

Davet itdi katına evlâdın

Didi ben gidicek bu âlemden

Râhat iline menzil-i gamdan

Neye taparsız ola bilsen ben

Didiler ana kim tapardun sen

Ki ol ecdâdunun İlâhıdur

Halkı halk itdi pâdişâhıdur

Didi Hak virdi size dîn-i güzîn

Âdet olsun size hemîşe o dîn

Çün ecel göndüre Hakîm ü Alîm

Câm İslâm-ıla kılun teslîm

Size her kim ki ide ihsânı

Karşulaman isâet-ile anı (6075-6082)

Babaların Çocuklarına Hitapta Şefkati Benimsemesi

Ebeveynlerin çocuklarına hitap şekilleri onların kişilik gelişimleri, özgüven ve kabul duyguları üzerinde oldukça etkilidir. İyi bir diyalog ve iletişimin ilk şartlarından birinin doğru hitap olduğu bilinmektedir. Hitabın kibar, içten, sevgi dolu ve saygılı bir tarzda olması iletişimin sağlıklı bir şekilde devam etmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda eserde çocukları ile konuşan veya onlara nasihat eden babaların onların gönüllerini okşayacak tarzda bir hitapla söze başlamaları dikkat çekicidir. Eserde yer alan "gözümün nûru, ömrümün varı, babasının canı, babasının gülistanın gülü" şeklindeki hitaplar söze başlarken dikkat çekmek, çocuğa değer verdiğini ve onu önemseddiğini göstermesi açısından önemlidir:

*Didi Ya'kûb ana ki cân-ı peder
Şem'-i handân-ı hânedân-ı peder (613)*

*Didi bir gün nihânî ol aya
İy gözüm nûrî ömrüme mâye (2572)*

*Söyle derd-i diliüni cân-ı peder
Müşfikam sana benden itme hazer (2576)*

*Didi Ya'kûb ana ki cân-ı peder
Gussada şâdî-yi cenân-ı peder (731)*

*Olma iy nûr-ı dâde dâdeme dûr
Tâ tola sînemün serîri sürûr (733)*

*Didi iy çeşmüme ziyâ Yûsuf
Yüregüm derdine devâ Yûsuf*

*Yüzünü urdı yine gül yüzine
Didi iy nûr olan bu cân gözine*

*İy yüzi şu'le-i çerâg-ı peder
Hâl-i haddi firâk-ı dâg-ı peder (793-794)*

*Bakup ana dir-idi cân-ı peder
Gül-i handân-ı gülistân-ı peder (823)*

*Didi iy cânuma safâ Yûsuf
Dil-i bîmâruma şîfâ Yûsuf*

*İy boyı serv-i nâ-resîdecüğüm
Gönlüm ârâmı nûr-ı dâdecüğüm (1281)*

Babaların Çocuklarını Dua ile Desteklemesi

Bir babanın çocuğu için yapacağı duanın makbul olan dualardan olduğu hadislerde belirtilmektedir. Bu durum babanın çocukları için edeceği duanın kıymetini anlatması açısından oldukça mühimdir. Yine babanın duasını almak aynı zamanda onu razı etmiş olmak anlamına gelmektedir. Babasını kendisinden razı eden bir evladın yaşayacağı psikolojik ve manevî rahatlık da kendisini birçok yönden iyi hissetmesine sebep olacaktır.

Eserde aynı zamanda peygamber olan babaların çocuklarına olan duaları da konu edilmektedir. Hz. İshâk oğlu İsh için dua eder, Allah'tan onun hayatını bereketlendirmesini, çokça evlat ve nesil ihsan etmesini niyaz eder:

Söyledi İsh'a mâcerâsını

İtdi hem ana bu duâsını

K'iy semâ'a'n-nidâi ve'l-hâcât

Dilerem Âs'a vîresin berekât

Keremünden çoğ eyle evlâdın

Yıkma sâat gelince bünyâdın (384-386)

Hiz. İshâk'ın bu duasına Allah katında icâbet edilir ve Âs'a çok sayıda çocuk bahşedilir. Öyle ki Rûm milletinin tamamı Âs soyundandır:

Zikr olunur ki hazret-i Kayyûm

Çok veled virdi Âs'a birisi Rûm

Üredi Rûm'da anun nesli

Cümle Rûmîlerün odur aslı (387-388)

Hiz. Ya'kûb da kendisinin onlarca yıl boyunca evlat hasreti ile yanıp yakılmasına sebep olan diğer evlatları için dahi dua eder ve onlar için istiğfarda bulunur:

Ol dahi şükr-içün namâz itdi

Magfîret istedi niyâz itdi (6033)

Yine Hiz. Ya'kûb oğlunun Mısır'da azize köle olduğunu Mısır'dan gelen bir Arabî'den öğrenince onun Mısır'a padişah olması için dua eder:

Nara urup didi ki yâ esefâ

Vâ firâkâ vü hasretâ hüznâ

Âh kim dâma düşdün iy Yûsuf

Cevr-i eyyâma düşdün iy Yûsuf

Ben umardum ki şâh olaydı tapun

Âleme secde-gâh olaydı kapun

Seni hikmet budur ki hükm-i kader

Çaker-i şâha eylemiş çâker

Umaram lutf idüp Hakîm ü Kadîr

Tapunu âhir ide Mısra emîr

Gâh olur baht-ı bende fâyik olur

Şâhlık mansıbına lâyık olur (3777-3782)

Çocukların Babalarına Olan Saygı ve Muhabbetleri

Eserde, babaların çocuklarına olan büyük sevgisinin yanında çocukların da babalarına saygılı ve muhabbet dolu tavır ve ifadeleri dikkat çekmektedir. Şüphesiz babaya duyulan sevgi fitrîdir, yine babaya saygı ve hizmet de vicdanî, insanî ve dinî bir vecibedir. Şair, baba rolünün nasıl olması

gerektiğinin yanı sıra eserdeki çocuklar üzerinden babaya karşı nasıl bir tavır içinde olunması gerektiğini ayrıca baba ile ilişkileri güçlü olan, babaları tarafından değer gören çocukların bunu yansıtıklarını anlatmaktadır.

Hz. Yûsuf'a kavuşmak arzusuyla Mısır'a giden Züleyhâ, Mısır azizinin rüyasındaki şahıstan farklı bir kimse olduğunu görünce çok üzülür ve babasının kendisi için şeref ve itibarını ayaklar altına almış olmasından dolayı hayıflanır:

İy dirîgâ yile virüp nâmûs

Topraga saçdı yüz suyun Taymûs (3045)

Ağabeylerinin Hz. Yûsuf'a kızdıkları noktalardan biri kendilerinden de ziyade anne ile babalarının rüyada Hz. Yûsuf'a secde etmeleridir. Onlar kendileri neyse, Hz. Yûsuf'un rüyada kendisini anne ve babalarından bile üstün bir konumda görmesini kabul etmemektedirler:

Biz neyüz belki mâder-ile peder

Koyalar pâye-i serîrine ser (631)

Yine ağabeyleri kendilerini Hz. Yûsuf ile kıyaslarken; kendilerinin babalarının tüm işlerinde yardımcısı, hâdimi, dosta karşı övücü ve düşmana karşı askeri olduğunu dile getirerek bu konularını iftihar vesilesi saymaktadırlar:

Biz atamuza hâdimüz o degül

Hizmetine mülâzımız o degül

Gündüzün yazıda şubânı bizüz

Gice dârında pâsbân bizüz

Düşmene kasd iderse leşkeriyüz

Dostlar arasında mefhariyüz (632-634)

Babaları ile konuşmaya geldikleri zaman büyük bir ihtiramla karşısında durmakta ve edeple onunla konuşmaktadırlar:

Bulmag-içün devâ bu derd-i sere

Geldiler cümle hazret-i pedere

Turdılar karşu pây-i hizmet-ile

Söz kapusın açup belâgat-ile (668-669)

Babalarının on yıllarca evlat hasreti ile yanıp tutuşmasına hatta gözlerini kaybetmesine sebep olan çocukların babalarına karşı olan muhabbet ve saygıları ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak ağabeylerinin Hz. Yûsuf'a olan düşmanlık ve hasetleri zaten babalarının sevgisi, beğeni ve takdirini kazanma isteklerinden kaynaklanmaktadır. Babalarını çok sevip sayan bu evlatlar Hz. Yûsuf'u kendileri ile babaları arasında bir engel gördükleri için onu ortadan kaldırıp babalarının tüm sevgi ve teveccühünün kendilerine yönelmesi için çabalamışlardır. Bir çelişki de olsa aslında kardeşleri Hz. Yûsuf'a ve -istemedeni- babaları Hz. Ya'kûb'a reva gördükleri zulümler de yine babalarına olan sevgi ve saygılarından kaynaklanmaktadır.

Eserde babaya karşı sevgi ve hürmeti ile en fazla anılan kahraman da yine doğal olarak Hz. Yûsuf'tur. Birçok yerde bu sevgi ve saygı kendisini göstermektedir. Hz. Yûsuf babasından kendisini ağabeyleri ile göndermesini istediğinde babasına büyük bir saygı ile gitmekte hatta babasının ayaklarına eğilmektedir:

Cilve eyledi turdı ol tâvûs

Vardı Ya'kûb'a eyledi pâ-bûs

Didi iy bahr-ı lutf u kân-i kerem

Şem'-i handân-ı hânedân-i kerem

Toyladun halkı h'ân-ı şefkat-ile

Beni şâd it bugün icâzet-ile (727-729)

Hz. Ya'kûb, oğlu Yûsuf'un hasretinden gözlerini kaybettiği gibi, Hz. Yûsuf da babasından uzak düşmüş olmaktan dolayı büyük bir üzüntü duymaktadır. Hz. Yûsuf'un babası için üzüntüsü daha kuyuda iken başlamaktadır. Kendisi ağabeylerinin gadrine uğramış, o kadar dayak yemiş, kuyuya atılmış ve vücudu yara bere içindeyken bile babasını düşünerek onun başına bir iş gelmesinden duyduğu endişeyi dile getirmektedir:

Gussam oldur hemân ki pîr-i za'îf

Hasretümden ola ziyâde nahîf

Aglamakdan gözinde kalmaya nûr

Gussadan ire sıhhatine fütûr (987-988)

Hz. Yûsuf, Mısır azizinin sarayındayken de babasının gam ve kederinden dolayı müteessir olup Allah'a yalvararak kendi durumundan babasını haberdar etmesini niyaz etmektedir:

Sergüzeştüm cenâbuna malûm

Dilerem hazretünden iy Kayyûm

Peder-i pîre vâsıl it haberüm

Tâb-ıla hasretinde derd-i serüm (3650-3651)

Hz. Yûsuf'un duası kabul olur ve bir gün Kenan tarafından Mısır'a gelen bir bedevînin devesi elinden kaçarak Hz. Yûsuf'un olduğu yere gelir. Devesinin ardından gelen bedevî, Hz. Yûsuf'u görür ve onunla konuşur. Bedevîye kim olduğunu söyleyen Hz. Yûsuf; babasından ayrı çok büyük sıkıntılar çektiğini, zahirde naz ve nimet içinde olsa da gerçekte içinin yandığını, ciğerinin parça parça olduğunu dile getirir. Babasından ayrıldığından beri ondan hiçbir haber almadığından dolayı onun ne halde olduğunu hiç bilmediğinden yakınır:

Gözleme zâhirümde zerkeşümi

Gele gör bâtnumda âteşümi

Zâhirin görme şem-i handânun

Bâtnın gör nice yanar anun

Lâle lâlîn-kabâ-y-iken iy yâr

Devr elinden cigerde dâğı var

Derd-ile şerha şerha oldı ciger

Sana bir şerha şerhin itsem eger (3683-3686)

Görmeyelden peder cemâlini ben

Bilmezem nice oldu hâlini ben

Yitürelde beri beni pederüm

Gâlib işitmedi dahı haberüm (3697-3698)

Bedevî, Hz. Ya'kûb'un günden güne zayıf ve hasta düştüğünü, gecesini ve gündüzünün olmadığını, bir tepenin başındaki kulübeye geçip devamlı "vah Yûsuf'a" diyerek ağlayıp inlediğini söyleyince Hz. Yûsuf daha da üzülmeye başlar:

Hazret-i Yûsuf itdi çün bunu gûş

Kalbi hasret odından eyledi cûş

Agladı zâr zâr râz-ıla

Didi arâbîye niyâz-ıla (3712-3713)

Hz. Yûsuf, kardeşleri ile yeniden buluşup onlara kendisini tanıttıktan sonra babasının gözlerine şifa olması için gömleğini ona gönderir. Gömleğini babasına ulaştırması için özellikle ağabeyi Yahuda'ya verir. Bunun sebebi ise Hz. Yûsuf'u kuyuya attıkları zaman onun kanlı gömleğini Yahuda'nın babalarına götürerek onun üzüntüsüne sebep olmasıdır. Hz. Yûsuf bu şekilde babasına karşı büyük bir hata işleyerek onun üzüntüsünün başlangıcı mahiyetindeki kanlı gömlek götürme hadisesinin telafisini de yine aynı kişiye yaptırmaktadır:

Boyayup könlegi meger kana

Ol getürmişdi Pîr-i Kenân'a

İtizâr olmağa o zillet-içün

Anı göndürdi bu beşâret-içün (6004-6005)

Hamdî, Hz. Yûsuf'un babasına olan saygısızlığı bağlamında anlatılan bir rivayetin yanlışlığına değinerek bu rivayetin doğru olmadığını dile getirir. Rivayete göre Hz. Yûsuf babasını karşılamaya giderken babasını görür, babaya hürmeten attan inip onu yaya olarak karşılaması gereken Hz. Yûsuf bir anlık gurur ile bunu yapmaz ve babasını at üstünde karşılar. Babaya yapılan bu saygısızlık Allah katında hoş karşılanmaz ve Allah, Hz. Yûsuf'a ceza olarak neslinden gelmesi takdir edilen yüzlerce peygamber hakkındaki takdirini değiştirir.²⁸ Şair bu kıssanın doğru olmadığını, bunun uydurma ve Hz. Yûsuf'a bir iftira olduğunu özellikle vurgular. Buna karşın, Hz. Cebrâil'in gelerek Hz. Yûsuf'u yönlendirdiğini ve attan inmesi gerektiğini söylediği şeklinde bir hadise aktarır. Burada şairin bahsettiği Hz. Yûsuf'a Cebrâil'in gelerek attan inmesini söylemesi şeklindeki anlatının da uydurma olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü yıllarca babasından ayrı kalıp ona kavuşmanın hasretiyle yanan bir evladın babasına saygı ve muhabbet göstermesi için bir başkasının yönlendirmesine ihtiyacı olmaz. Öte yandan saygı ve edep noktasında insanların en üstünü olan bir peygamberin babasına üstelik peygamber olan bir zata karşı saygıda kusur etmesi zaten düşünülemez. Böyle bir anlatı da muhtemelen hem yukarıda bahsi geçen iftiranın katî surette reddi hem de babaya hürmetin önem ve büyüklüğünü ifade etmek için aktarılmıştır:

Didi Siddîk'a hazret-i Cibrîl

Atdan indi senünçün İsrâîl

Sen de atdan nüzûl kıl iy şâh

²⁸ Muhammed Bakır Meclisî, *Bihârü'l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 70/223.

Tâ nüzûl ide rahmet-i Allâh (6046-6047)

Bilmeyen bu mahalde tahkiki

Atdan inmedi didi Sıddîk'ı

Bu rivâyetde gey hatâ itdi

Ol ki Sıddîk'a iftirâ itdi (6056-6057)

Yıllar sonraki bu ilk görüşme ve sarılmadan sonra Hz. Yûsuf babasına izzet ve ikramda bulunur. Şehre girmeden önce şehrin dışında çadırlar kurdurur ve ziyafetler hazırlar. Böylece kaç gündür yolda olan babası ve ailesinin yolculuğun vermiş olduğu yorgunluğu bir nebze de olsa atmalarına gayret eder:

Çün görüşmek sarışmag oldı temâm

Yûsuf itdi ziyâfete ikdâm

Kondılar cümle bir hōş ârâya

Bâg-ı Cennet gibi dil-ârâya

Tutdılar anda turfa turfa huyâm

Bişdi vü yindi gûne-gûne taâm (6058-6060)

Biraz dinlendikten sonra Hz. Yûsuf, babası ve ailesini tekrar aynı hürmet ve ikram ile şehre ve saraya alır:

Çün ziyâfetden aldılar behre

Göçdiler izz ü nâz-ıla şehre

Der-i dergâha çünki irdiler

İzzet-ile sarâya girdiler (6061-6062)

Sonuç

Bu çalışmada Hamdullah Hamdî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisinde baba rolünün ne şekilde işlendiği ele alınmıştır. Hamdî'nin eserinin kurgu, dil ve üslup açısından kıssa ile ilgili yazılan diğer eserlerden daha ayrıcalıklı bir yerinin olduğu hem tezkire yazarlarının hem de modern araştırmacıların ortak kanaatidir. Hamdî'nin eserini önemli kılan bir diğer husus ise eserinde kendisini ve babasını kıssa üzerinden anlatma çabasıdır.

Hamdî'nin eserinde üç babanın bahsi geçmektedir. Bunlar Hz. Ya'kûb'un babası Hz. İshâk, Hz. Yûsuf'un babası Hz. Ya'kûp ve Züleyhâ'nın babası Taymûs Şah'tır. Hamdî, Hz. Ya'kûb'un çocukluk ve gençliğine kısaca değinmek için kıssayı Hz. İshâk'tan başlatmaktadır. Bu vesile ile kısaca Hz. İshâk ile çocuklarının ilişkilerine ve Hz. İshâk'ın baba rolüne değinmektedir. Yine Hz. İshâk kıssasının ilerleyen kısımlarında ailenin büyükbabası olması hasebiyle yer yer hürmetle anılmakta, yadigârları özenle saklanarak yer yer hikâyenin akışı üzerinde belirleyici rol üstlenmektedir. Hz. İshâk ile değinilen en dikkat çekici husus, Hz. İbrâhim'in kurbanlık olarak seçtiği oğlu olduğu şeklindeki genel İslamî görüşe aykırı bilgidir. Bu da ailenin büyükbabasını daha önemli bir yere koyarak hikâyenin ana kahramanı olan Hz. Yûsuf'u daha fazla ön plana çıkarma çabasına bağlanabilir.

Züleyhâ'nın babası Taymûs Şah, kız babası olarak baba-kız ilişkilerinde örnek bir tutum ve davranış sergilemektedir. Padişahlar genelde kendileri için veliaht olacak bir erkek çocuğu isterken o

kızıyla oldukça mutludur ve böyle bir şeyin eksikliğini hissetmemektedir. Kızı ile yakından ilgilenen Taymûs Şah onun için elinden gelen her şeyi yapmakta, gururunu dahi ayaklar altına almaktadır.

Eserdeki en önemli baba rolü Hz. Ya'kûb'undur ancak Hz. Ya'kûb çoğunlukla Hz. Yûsuf'un babası olması yönüyle anlatılmaktadır. Çocuğunun terbiyesinden eğitimine, kişisel bakımından tehlikelerden korunmasına kadar hemen her şeyiyle bizzat ilgilenen Hz. Ya'kûb bu yönüyle ideal baba tipini temsil etmektedir.

Eserdeki babalar; çocuklarını çok seven, onları dinleyen, dertleri ile dertlenen ve ilgilenen, sorunlarına çözüm bulmaya çalışan, onları iyi ve doğruya yönlendiren bir rodedir. Çocuklarının dünya saadetleri için çabaladıkları gibi ahiret saadetleri için de çabalamakta ve onlar için dualarını eksik etmemektedirler. Yine eserdeki çocuklar da -Hz. Yûsuf'un ağabeyleri de dahil- babalarına karşı büyük bir saygı ve muhabbet beslemektedirler. Eserdeki baba-çocuk ilişkileri ile şair ve babası hakkında kaynaklarda geçenler karşılaştırıldığında büyük benzerliklerin olduğu dikkat çekmektedir. Şairin babasını çok sevdiği, babasının da şairi çok sevip ilgilendiği, babasının ölümüyle şairin büyük bir üzüntü ve boşluk duygusu yaşadığı ve tüm bu duygularını eserine yüzyıllardır beğenilerek okunan bir üslupla aksettirdiği görülmektedir.

Kaynakça

- Aktan, Bilal - Güneş, Mustafa. *Menâkıb-ı Akşemseddin*. İstanbul: H Yayınları, 2011.
- Barnett, Rosalind C. - Baruch, Grace K. "Determinants of Fathers' Participation in Family Work". *Journal of Marriage and The Family* 49/1 (1987), 29-40. <https://doi.org/10.2307/352667>
- Belli, Mustafa vd. "Geçmişten Günümüze Değişen Babalık Rolü ve Çocuk Gelişimine Katkıları". *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Haziran 2021). <https://doi.org/10.34087/cbusbed.806798>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Muhammed Zühayr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cebecioğlu, Ethem. "Akşemseddin'de bazı Tasavvufî Kavramlar - I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (2001), 77-96.
- Kuzucu, Yaşar. "Değişen Babalık Rolü ve Çocuk Gelişimine Etkisi". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/35 (2011), 73-89.
- Latîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (Tenkitli Metin)*. çev. Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>
- Meclisî, Muhammed Bakır. *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts. http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/1501_%D8%A8%D8%AD%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3%D9%8A-%D8%AC-%D9%A7%D9%A0/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%AD%D8%A9_0?pageno=223#top
- Mercan, Zerrin - Tezel Şahin, Fatma. "Babalık Rolü ve Farklı Kültürlerde Babalık Rolü Algısı". *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 1-10.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Öztürk, Zehra. "On Beşinci Yüzyıl şairlerinden Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi'nin Yusuf ve Zeliha Mesnevisinde İşlenen Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 43-74.
- Taşkın, Necdet. "Çocukların gelişiminde katkıları unutulmalar: babalar". *Eğitime Bakış Dergisi* 7/20 (2011), 43-47.
- Taşköprülüzâde, İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efend. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tezel Şahin, Fatma - Cevher, Fatma Nilgün. "Türk Toplumunda Aile-Çocuk İlişkilerine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi* 38 775-790. Ankara, Türkiye, 2007.

- Tezel Şahin, Fatma - Özbey, Saide. "Okul Öncesi Eğitim Programlarında Uygulanan Aile Katılım Çalışmalarında Baba Katılımının Yeri ve Önemi". *Aile ve Toplum* 17 (2009), 30-39.
- Uyanık, Özgün vd. "An Investigation of the Relationship Between Fathers and Their Children at Preschool Level". *Journal of Theoretical Educational Science* 9/4 (Aralık 2016), 515-531.
- Ünal, Fatma - Kök, Emine Ela. "0-6 Yaş Çocuğu Olan Ebeveynlerin Babalık Rolüne İlişkin Görüşleri". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/4 (2015), 1142-1153.
- Üstün, Mehmet Cihat. *Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelihâ Mesnevisi (Gramer - Metin - Dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Yeşil, Ahmet. "Abdurrahman Câmî ve Hamdullah Hamdî'nin Yusuf ve Züleyha Mesnevilerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2018), 962-985. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.397360>



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2023, 6/1: 93-109

Mikdat Yalçın'ın Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri

Mikdat Yalçın's Views on Religious Education

Yusuf AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Muş/Türkiye
Assist. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious
Education, Muş/Türkiye
yusufaydin19@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-1907-0100

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 June / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1308047

Atıf / Citation: Aydın, Yusuf. "Mikdat Yalçın'ın Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri / Mikdat Yalçın's Views on Religious Education". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2023): 93-109. doi: 10.47145/dinbil.1308047

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Müslüman düşünürler, önceki düşünürlerin birikim ve tecrübelerinden de yararlanarak çağın problemlerine eğitim aracılığıyla çözüm önerileri getirmişlerdir. Bu düşünürlerden biri de çalışmamızda eğitim görüşlerini konu edindiğimiz Mikdat Yalçın'dır. Türk asıllı bir eğitimci olan Yalçın, çocukluk yıllarından itibaren yaşamının büyük çoğunluğunu Suriye, Mısır ve Suudi Arabistan gibi ülkelerde geçirmiştir. Hayatının ilk dönemlerinden itibaren ilimle meşgul olmuş, eğitim hayatının neredeyse tüm kademelerini yine Arap ülkelerinde tamamlamıştır. Uzun yıllar Suudi Arabistan başta olmak üzere farklı ülkelerde akademisyenlik yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Arap dünyasında önemli bir prestije sahip Kral Faysal ödülüne layık görülmüştür. Eğitim görüşleri tez ve makalelere konu edilmiş, zamanla İslam eğitimi alanında Arap dünyasında referans kabul edilen biri olmuştur. İslam eğitimi alanında birçok eser ortaya koyan Yalçın, çalışmalarında eğitim ve ahlak konularına ağırlık vermiştir. Özellikle Müslüman ülkeleri konu edindiği çalışmalarda, gelişmiş ve geri kalmış ülkelerin eğitim sistemlerini karşılaştırarak yaşanan sorunlara çözüm önerileri sunmuştur. Bu bağlamda Yalçın, Müslüman toplumların eğitim sistemlerindeki en büyük sorunun amaç, yöntem ve uygulamalardaki uyumsuzluklar olduğunu belirtmiştir. Yalçın, eğitimin temel unsurları olan eğitim kurumu, idareci, öğretmen, öğrenci ve ailelerin kendi ülkelerinin kalkınmasında rol alması gerektiğini savunarak inançlı ve fedakâr bir neslin yetiştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Çalışmalarının çoğunda ideal toplum, ideal nesil, ideal aile gibi konulara değinen yalçın, bunlarla ilgili detaylı bilgiler vererek önerilerde bulunmuştur. Yalçın, Batılı ülkelerin eğitim anlayışlarını eleştirmekle birlikte olumlu uygulamalarından istifade edilmesi gerektiğini de ifade etmiş ve eğitim anlayışının insanı anlamaya yönelik çalışmaların yetersizliğine vurgu yapmıştır. Bu çalışma kapsamında Yalçın'ın hayatı ve eserleri, eğitim, öğretmen ve öğrenci özellikleri, eğitim kurumları gibi konular hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Çalışmanın bu konular ile sınırlandırılmasının nedeni ise Yalçın'ın çoğu kitabında bu konular üzerinde yoğunlaşmasıdır. Çalışmada ilk olarak Yalçın'ın hayatı ile ilgili çok kısa bilgiler verilmiştir. Akabinde eserleri hakkında genel bilgiler sunulmuş ve Yalçın'a ait kitapların isimleri zikredilmiştir. Arapça kitap isimlerinin Türkçe tercümeleri parantez içerisinde verilmiştir. Yalçın'ın eğitim hakkındaki genel görüşlerinin ele alındığı "Eğitim Görüşleri" başlığı altında nitelikli ve ideal bir eğitim sisteminin özellikleri, Müslüman ülkelerin eğitim sistemlerinde yaşanan genel problemleri gibi konulara değinilmiştir. "Öğretmen ve Öğrenci" başlığı altında Yalçın'a göre öğretmen ve öğrencide bulunması gereken özelliklere değinilmiştir. Yalçın, kitaplarında bu özellikleri detaylıca incelemiştir. Ancak bu çalışmada özet halinde verilmesi uygun görülmüştür. Mikdat Yalçın'ın eğitim kurumları hakkındaki görüşlerinin ele alındığı "Eğitim Kurumları" başlığı altında eğitim kurumlarının ideal nesli yetiştirmedeki önemi, temel unsurları ve özellikleri gibi konular irdelenmiştir. "Aile ve Eğitim" başlığı altında Yalçın'a göre ailenin önemi, temel görevleri ve özellikleri konularına yer verilmiş ve genel değerlendirmede bulunulmuştur. Çalışmada Mikdat Yalçın'ın birçok kitabı incelenmiş konuyla doğrudan ilgili olanlara başvurulmuştur. Çoğu Arapça olan bu kitapların bir kısmının Türkçe tercümesi de temin edilmiş hem Arapça asılları hem de Türkçeye çeviri kitaplar birinci kaynak olarak çalışmada kullanılmıştır. Bu kitaplar doküman incelemesi yöntemi kapsamında incelenmiştir. Modern dönemde İslam eğitimi alanında, özellikle Arap dünyasında tanınırlığı olan Mikdat Yalçın ve eğitim görüşleri hakkında Türkiye'de herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu anlamda çalışmanın literatüre katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Mikdat Yalçın, Eğitim, Öğrenci, Öğretmen.

Abstract

Muslim thinkers, benefiting from the knowledge and experience of previous thinkers, have offered solutions to the problems of the age through education. One of these thinkers was Mikdat Yalçın, whose views on education are the subject of our study. Yalçın, an educator of Turkish origin, spent most of his life in countries such as Syria, Egypt, and Saudi Arabia since his childhood. He was busy with science from the first period of his life, and he completed almost all stages of his education life in Arab countries. For many years, he worked as an academician in different countries, especially in Saudi Arabia, and trained many students. He was awarded the King Faisal Award, which has an important prestige in the Arab world. His educational views have been the subject of theses and articles, and in time, his works have become a reference in the Arab world in the field of Islamic education. Yalçın who produced many works in the field of Islamic education, employed education and morality as the dominant themes in his works. Especially in his studies on Muslim countries, he compared the education systems of developed and underdeveloped countries and offered solutions to the problems experienced. In this context, Yalçın pointed at the incompatibility in purpose, method, and practice as the biggest problem in the education systems of Muslim societies. Yalçın emphasized the need to raise a faithful and self-sacrificing generation, arguing that educational institutions, administrators, teachers, students, and families, which are the basic elements of education, should play a role in the development of their own country. In most of his works, Yalçın touched on subjects such as ideal society, ideal generation, and ideal family, and made suggestions by giving detailed information about them. Yalçın, while criticizing the educational understanding of Western countries, stated that positive practices should be benefited from. He emphasized the inadequacy of the Western education approach to understand human beings. In this study, subjects such as Mikdat Yalçın's life and works, his views on education, teacher and student characteristics, and educational institutions are discussed. The reason for limiting the study to these subjects is that Yalçın focused on these subjects in most of his books. In the study, firstly, very short information about Yalçın's life is given. Afterwards, general information about his works is presented and the names of Yalçın's books are mentioned. Turkish translations of Arabic book titles are given in parentheses. Under the title of "Education Opinions", in which Yalçın's general views on education are discussed, the characteristics of a qualified and ideal education system, and the general problems in the education systems of Muslim countries are examined. Under the title of "Teacher and Student", the characteristics that a teacher and student should have according to Yalçın are mentioned. Yalçın examined these features in detail in his books. However, it was deemed appropriate to give it as a summary in this study. Under the title of "Educational Institutions", where Mikdat Yalçın's views on educational institutions are discussed, issues such as the importance of educational institutions in raising the ideal generation, their basic elements, and characteristics are examined. Under the title of "Family and Education", the importance of the family according to Yalçın, its basic duties and characteristics were included, and a general evaluation was made. In the study, many of Mikdat Yalçın's books were examined, and the ones directly related to the subject were consulted. Turkish translations of some of these books, most of which are originally written in Arabic, were also provided, and both the Arabic originals and the translated books into Turkish were used as the primary source in the study. These books were examined by content analysis techniques within the scope of the document analysis method. In the modern era, there has been no study in Turkey about Mikdat Yalçın, who is known in the field of Islamic education, especially in the Arab world, and his views on education. In this sense, it is thought that the study will contribute to the literature.

Keywords: Religious Education, Mikdat Yalçın, Education, Student, Teacher.

Giriş

Her toplum, varlığını sürdürme gayesiyle kendi kültürel mirasını yeni nesillere aktarma çabasına girer. Eğitimin en temel amaçlarından olan bu gaye, yeni nesillerin topluma yabancı kalmaması, o toplum değerleriyle yetişmesi ve etkinlik kazanması amacına dayanır. Toplumlar bu amacı eğitim aracılığı ile formal veya informal bir şekilde gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda farklı eğitim görüşleri ve uygulamaları ortaya çıkmış, her toplum tarihi süreçle birlikte kendi eğitim sistemini oluşturmuştur. Değişen ve gelişen şartlara bağlı olarak toplumlar kendi dönemlerine kadar tevarüs eden eğitim fikirlerini geliştirme yoluna gitmiştir.¹

Vahyin nüzûlü ile Hz. Peygamberin rehberliğinde başlayan İslam eğitim faaliyetleri günümüze değin kesintisiz devam etmiştir. İlk olarak Hz. Peygamberin İslam'ı tebliğ hedefi kapsamında cami eksenli yürütülen eğitim faaliyetleri, zamanla farklı şekillerde ve yerlerde kurumsallaşmıştır.² İslamiyet'in ilme yüklediği kutsiyet ve ehemmiyet Müslümanları bu alana teşvik etmiş, Müslümanlar tarihi süreçte bir ilim medeniyeti oluşturmuşlardır. Bu medeniyetin oluşmasında İslam ulemasının ortaya koyduğu bilgi birikimi ve tecrübelerin önemi büyüktür. Müslüman düşünürler, Kur'an'ı ve sünneti merkeze alarak kendi çağlarının problemlerine ilişkin görüş ve önerilerde bulunmuşlardır. Değişen şartlara bağlı olarak bu görüş ve önerilerin her dönemde uygulanabilirliği belki mümkün olmamıştır ancak eğitime, özellikle de din eğitimine önemli katkı sundukları kuşkusuzdur.

Ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Peygamberin uygulamalarından mülhem olan eğitim uygulamaları, Müslümanların kendi medeniyetlerini oluşturmalarındaki en önemli unsurlardan biridir. İslam eğitimi alanında özellikle de Arap dünyasında tanınırlığı olan ve bu alanda eserler ortaya koyan düşünürlerden biri de Mikdat Yalçın'dır. Yetmiş aşkın kitabı ve çok sayıda makalesi bulunan Yalçın, birçok yüksek lisans ve doktora tezine de danışmanlık yapmıştır. Eserlerinin çoğunda ideal bir nesil kurmanın önemine vurgu yapmış, Müslüman ülkelerin eğitim sistemleri ile Batı tarzı eğitim sistemleri arasında karşılaştırma yaparak her iki sistemin güçlü ve zayıf yönlerini dile getirmiş ve yaşanan problemlere çözüm önerilerinde bulunmuştur. İdeal medeniyeti kurmada en önemli faktörün eğitim olduğunu belirten Yalçın; aile, okul, program, öğrenci, öğretmen gibi unsurların bu hedef doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Literatür taraması sırasında, Yalçın ile ilgili Türkiye'de yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Arap dünyasında, Yalçın'ın eğitim görüşleri ile ilgili olarak hazırlanmış bir doktora tezi ve birkaç makale mevcuttur. Eğitim alanında mühim eserler veren bu düşünürün kendi ülkesinde tanınmasının ve görüşlerinin bilinmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Araştırma sürecinde, Mikdat Yalçın'a ait eserler doküman inceleme yöntemi kapsamında incelenmiş ve O'nun eğitime ilişkin görüşleri üzerinde durulmuştur. Alan yazında, Yalçın tarafından yayınlandığı bilinen tüm eserlerine ulaşılamamıştır. Türkçeye çevrilmiş ya da Arapça eserlerinden istifade yoluna gidilmiştir. Çalışmada Mikdat Yalçın'ın genel eğitim görüşlerine; eğitim kurumları, öğretmen ve öğrencide olması gereken özellikler ile aile hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

1. Hayatı ve Eserleri

1937 yılında Antakya'nın Yayladağı ilçesine bağlı Yenice köyünde dünyaya gelen Yalçın, 1944'te başladığı ilkokul eğitimini 1949 yılında tamamlamıştır. Bir müddet köy imamının yanında Arapça ve Kur'an-ı Kerim dersleri aldıktan sonra Halep'e geçmiştir. Bir yıl eğitim alarak ortaokulu 1960 yılında burada tamamlamıştır. Ortaöğretimi 1961'de Mısır'daki Ezheriyye Lisesinde tamamlamıştır. Lisans eğitimini, 1967 yılında Kahire'deki Bilim Fakültesinden mezun olmuş; 1971 yılında aynı üniversitenin eğitim fakültesinden yüksek lisans derecesi almıştır. Yalçın, yine aynı üniversitede 1976 yılında "İslam'da Ahlak Eğitimi Felsefesi" adlı teziyle doktora'yı bitirmiştir. 1976

¹ Vural Hoşgörür, "Eğitimin Toplumsal Temelleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel, Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 131.

² Mustafa Köylü, Ahmet Koç, "Önsöz", *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü, Ahmet Koç (İstanbul: Rağbet yayınları, 2016), 13.

yılında Türkiye’de yedek subay olarak vatani görevini yapmış; aynı yılın sonlarına doğru Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Yardımcı doçent doktor olarak atanmıştır. 1979 yılında Suudi Arabistan’da İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesinde göreve başlamıştır. Yalçın bu üniversitede 1983 yılında Doçent, 1992 yılında Profesörlük unvanını almıştır. 1988 yılında Kral Faysal Uluslararası İslam Araştırmaları Ödülü’ne³ layık görülmüştür. Üç çocuk babası olan Yalçın, 2020 yılında vefat etmiştir.

Mikdat Yalçın’ın çoğu İslam eğitime yönelik olmak üzere farklı alanlarda yayımlanmış 70’in üzerinde eseri bulunmaktadır. Eserler çoğunlukla Arap dilinde yazılmıştır. Yalçın eserlerini şu beş seri altında çıkarmıştır:

- “İslam Eğitimi”: Bu seri altında Yalçın’ın yayımlanmış 33 kitabı bulunmaktadır. Seride bulunan kitapların büyük bir kısmı “Eğitimimiz” başlıklı alt seride yayımlanmıştır.

- “İslam Ahlakı”: Bu seri altında Yalçın’a ait 6 kitap bulunmaktadır.

- “İslam Aleminin Problemleri ve Çözüm Yolları”: Seri kapsamında Yalçın’a ait 14 kitap bulunmaktadır.

- “Örnek Medeniyet”: Yalçın’ın bu seri kapsamında yayımlanmış 17 kitabı bulunmaktadır.

- “Örnek Kültür”: Bu serisi kapsamında ise Yalçın’a ait 11 kitap bulunmaktadır.

Kitaplarına ek olarak Mikdat Yalçın’ın yayımlanmış birçok makalesi ve bildirisi bulunmaktadır. Ayrıca birçok yüksek lisans ve doktora tezini de yönetmiştir. Burada sadece yazara ait kitap isimlerinin tercümesiyle birlikte verilmesi uygun görülmüştür. Mikdat Yalçın’ın tespit edilebilen eserleri şunlardır:

“Ahlakiyyetü’l-Münakaşa, ve’l-Muhavara ve’l-munazara ve Adabuha ve Asaruha ale’l-ferdi ve’l-Müctema”. Riyad: Daru’s-Savletiyeh, 1995. (Tartışma, münazara, münakaşa ahlakının adabı, ferde ve topluma faydaları).

“Binu’l-Beyti’s-said fi-Davi’l-İslam”. Riyad: Daru’l-Merih, 1987. (İslam ışığında mutlu ailenin inşası).

“Cevâ nibü’t-Terbiyyeti’l-İslamiyyeti’l-esasiyye”. Beyrut: Daru’r-Rihani, 1986. (İslam eğitiminin temel boyutları).

“Devru Camiati-Alem’l-İslamî fi-Muvâcehat’t-Tehaddiyâti’l-Muasır”. Riyad: Daru Alemi’l-Kütüb, 2004. (Modern çağın tehditlerine karşı İslam dünyasındaki üniversitelerin rolü).

“Devru’t-Terbiyyeti’l-Ahlakiyyeti fi Binai’l-Ferd ve’l-Müctema ve’l-Hadara”. Riyad: Daru Alemi’l-Kütüb, 1995. (Medeniyet, toplum ve bireyin inşasında ahlak eğitiminin rolü).

“Ehdâfü’t-terbiyyeti’l-İslamiyyeti ve ğâyetihâ”. Riyad: Darul-Hüda, 1986. (İslam eğitiminin hedefleri ve amacı).

“El-Avâmil el-feaale fi’n-Nuzumut’t-terbeviyyeti ve Vucûhu’l-İstifadeti minha fi-Terbiyyetina”. Riyad: Daru Alemi’l-Kütüb, 1994. (Eğitim sistemlerindeki faal etkenler ve istifade yolları).

“El-Beytü’l-İslami Kema yenbaği en yekûn”. Kahire: Daru’l-Hilal, 1972. (İdeal bir Müslüman evi).

“El-Fikrû’t-Terbeviyyi’l-İslami el-Muasır”. Riyad: Daru Alemi’l-Kütüb, 2012. (Modern İslam eğitimi düşüncesi).

“En-Nazariyyetu’t-Terbeviyye fi Davi’l-İslam”. Riyad: Daru Alemi’l-Kütüb, 2008. (İslam açısından eğitim teorileri).

³ https://simple.wikipedia.org/wiki/King_Faisal_Prize (17.06.2023).

"Er-Rihlet'l-İlmiyye Mineş'sark ve'l-Ğarb-Rihleti Dr. Mikdat Yalçın Rihletuhu ve Muhavaratuhu fi'l-müşkilati'l-Muasır". Riyad: Daru'l-Alemi'l-Kütüb, 1992. (Duğudan batıya ilmi yolculuk-Dr. Mikdat Yalçın'ın güncel problemlerle mücadelesi ve ilmi yolculuğu).

"Esasiyyetü't-Ta'sil ve't-Tevcihi'l-İslami li'l-Ulum ve'l-Maarif". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1966. (Bilimin ve bilginin İslamileştirilmesi esasları).

"Esraru nuhûdi's-Şuab ve'l-Ümem ve esbabi Hubûtiha ve Sukutih". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2007. (Milletlerin kalkınma, gerileme ve yıkılma nedenleri).

"Et-Tarik ile'l-Abkariyye". Riyad: Daru'l-Hüda, 1987. (Dahilik yolu).

"Et-terbiyetü'l-Ahlakiyye ve âliyyeti Tenfizuha". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,2015. (Ahlak eğitiminin uygulama araçları).

"Et-terbiyetü'l-Ahlâkiyyetü'l-İslâmiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1996. (İslam ahlak eğitimi).

"Et-terbiyetü'l-İslamiyye ve Devrüha fi-Mükafahati'l-Cerime". Riyad: Matabiu'l-Farazdak, 1987. (Suçla mücadelede İslam eğitiminin rolü).

"Et-Terbiyetü'l-İslamiyye ve't-Tabiatu'l-İnsaniyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1994.(İslam eğitimi ve insan doğası).

"Felsefetü'l Menheci't-Terbevi min Mazuri'l-İslam". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2009. (İslam'a göre eğitim yöntemleri felsefesi).

"Felsefetü'l-hayati'r-ruhiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1989. (Ruhi hayatın felsefesi).

"İlmü't-Terbiyeti'l-İslamiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2012. (İslam eğitimi bilimi).
"Et-Terbiyetü'z-Zatiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2004. (Kişilik eğitimi).

"Meâlim Binâ-i Nazariyyeti-Terbiyeti'l-İslamiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2010. (İslam eğitimi teorisinin oluşum hatları).

"Meâlim Menheci't-Teccid fi'l-Felsefetü'l-İslamiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1991. (İslam felsefesinde yenileşme metodunun ana hatları).

"Menabiul-Müşkilâlit'l-Umme'l-İslamiyye ve'l-Alemi'l-Muâsır ve Devru't-terbiyeti'l-İslamiyyeti ve kıyemuhâ fi Muâlecatihâ". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1991. (İslam dünyasındaki problemlerin kaynakları ve modern dünya- İslam eğitiminin ve değerlerinin bu problemlerin çözümü karşısındaki rolü).

"Menahicü'l-bahs ve Tatbikatuhu fi't-Terbiyeti'l-İslamiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1998. (İslam eğitiminde araştırma yöntemleri ve uygulamaları).

"Menheci Usûli't-Terbiyeti'l-İslamiyyeti'l-mutavver". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2007. (İslam eğitiminin ileri usûl metodu).

"Menhecü'd-D'ave ile'l-İslam fi'l-Asri'l-Hadis". Kahire: El-Matbaatu'l-Mısriyye, 1969. (Modern dönemde İslam'a davet metodu).

"Müşkilat Gıyabi's-Şahisiyye ve'l-Hüviyye'l-İslamiyye". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1994. (Yitik kişilik problemleri ve İslami kimlik).

"Müşkilatu'l-Hareketi'l-İslamiyye el-Muasıra ve Turuku Mualecatihâ". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1997. (Modern İslami hareketlerin problemleri ve çözüm yolları).

"Müşkilatü't-Temuzzuk ve't-Teferruk Beyne Şuubi'l-İslamiyye, Esbabuha ve İlacuha". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1997. (İslami guruplar arasındaki ayrışma ve anlaşmazlığın nedenleri ve çözümleri).

"Müşkilatü't-Terbiye fi'l-Alemi'l-İslami". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,2015. (İslam dünyasının eğitim problemleri).

"*Nazariyyetü'l-Kiyem fi'l-İslam ve Tatbikatuha et-Terbeviyye*". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,2009. (İslam'da değerler teorisi ve eğitimde uygulanışı).

"*Tariku's-Saade*". Riyad: Matâbiu'l-Bükeyriyye, 1987. (Mutluluk yolu).

"*Terbiyetü'l-Ecyal alâ Ahlakiyyat ve Adabi'l-Münakaşa ve'l-Muhavara ve'l-Münazara el-İlmiyye*". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1994. (Nesillerin münakaşa, münazara ve tartışmada ahlaki eğitimi).

"*Tevcihü'l-müteallim İlâ Menheci'l-İlm Fî Dav'i't-Tefkîri't-Terbevî ve'l-İslami*". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1987. (İslam eğitimi düşüncesi ışığında öğrenciyi ilme yönlendirme).

"*Esasiyyetü't-Tevcih ve'l-İrşad fi't-Terbiyeti'l-İslamiyye*". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1998. (İslam eğitiminde rehberlik ve irşadın temelleri).

"*Mealimu Vucuhi'l-İ'cazi't-Terbevi fi'l-Kur'an-i ve's-Sünne*". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2015. (Kur'an ve Sünnette eğitsel icazın ana hatları).

"*Mealimü'l-Hivar en-Numuzeci*". Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2016. (İdeal tartışmanın ana hatları).

2. Eğitim Görüşleri

Yalçın, eserlerinde ideal bir toplum kurmanın öneminden bahsederek bu toplumun kurulmasına yönelik önerilerde bulunmaktadır. Ona göre ideal toplumu oluşturmanın en önemli araçlarından biri eğitimidir. Eğitimin görevi, öğrenciyi sadece bilgi aktarımı yapmak değil; zihinsel, bedensel ve ruhsal yönden geliştirmektir. Ahlak ve değer eğitiminden yoksun bir eğitim, ideal toplumu oluşturmada yetersiz kalacaktır. İnsanı tüm yönleriyle yetiştirmeyi amaçlayan eğitimin asıl hedefi ise bireylerin kendi milletlerinin kalkınmasında rol almalarını sağlamaktır. Zira bir ülkenin kalkınması; idealleri olan, ahlaklı ve eğitilmiş nesillerin yetiştirilmesi ile mümkün olacaktır. Yalçın, Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerdeki eğitim sistemlerinin henüz bu özellikleri haiz olmadığını ve ciddi eksikler olduğunu ifade ederek özeleştiriye bulunmuştur. Ayrıca konuyla ilgili üç temel problem tespit etmiş ve çözüm önerileri sunmuştur. Yalçın'a göre İslam ülkelerinin eğitim sistemlerindeki ana problemler şunlardır;

- Eğitim sistemlerinde manevi değerlere yapılan vurgunun yetersiz kalması ve öğrencilere salt bilgi aktarımında bulunulması

- Öğrencilerin vicdanlarına, davranışlarına hitap eden bir eğitim anlayışının olmaması.
- Öğrenciyeye verilen bilginin onları üretmeye, yeni şeyler oluşturmaya teşvik etmemesi.⁴

Yalçın, Müslüman ülkelerin eğitim sistemlerinin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra mevcut eğitim sisteminin hedeflerine ulaşıp ulaşmadığını görebilmek için birtakım yöntemler zikretmiştir. Problemlerin neler olduğunu ve doğurduğu sonuçları maddeler halinde ifade etmiş; eksikliklerin en kısa sürede nasıl çözülebileceğini dile getirmiştir. Ayrıca gelişmiş ülkelerin kalkınma nedenlerine bakıldığında en önemli faktörün eğitim ve eğitim kurumları olduğunu ifade etmiştir. Ona göre iyi bir nesil ancak iyi eğitim kurumlarında yetişir. Eğitim kurumlarının başarılı olup olmadıkları, mezun ettikleri öğrencilere bakılarak değerlendirilebilir. Ona göre bir toplumda dürüst, güzel ahlaklı, milletini seven ve kalkınmasını amaçlayan, bu yolda her türlü fedakarlığı yapabilen, yaşanan problemlere ve ihtiyaçlara yanıt vermek için çaba sarf eden üretken bir nesil varsa eğitim başarılı olmuştur. Yalçın, Müslüman ülkelerin zikredilen bu özelliklerden çok uzak olduğunu ve bu niteliklerin aksi yönünde hareket eden bir nesil yetiştirdiğini iddia etmiştir.⁵

Yalçın'a göre eğitimin niteliğini arttırmak için ilk olarak, yaşanan problemler tespit edilmelidir. Problemlerin tespiti için kontrol edilecek öncelikli alanlar ise eğitimin hedefleri ve amaçları olmalıdır. Daha sonra kullanılan metotların ortaya konan amaçları gerçekleştirme açısından uygun olup

⁴ Mikdat Yalçın, *Örnek Eğitim Metodları* (Ankara: ÖMEKAV Yayınları t.y) 12.

⁵ Yalçın, *Örnek Eğitim Metodları*, 14.

olmadığına bakılmalıdır. Hedeflerde ve metotlarda bir sorun yok ise uygulayıcılar olan eğitimci ve idarecilere bakılmalıdır. Zira belirlenen amaçlar, öğreticiler tarafından içselleştirilmemiş ve benimsenmemişse başarılı olmak mümkün değildir. Yalçın, görevlerini benimsemiş eğitimciler yok ise diğer tüm unsurların hedefi yakalamada yetersiz kalacağını vurgulamaktadır. Öğrencide ve öğretmende istenen bu ruh halinin oluşabilmesinin tek yolunun eğitim kurumlarında verilen eğitim olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilişkili olarak Almanya, Japonya, Çin ve Malezya gibi hızlı ilerleyen ülkelerin eğitim sistemlerinin analiz edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶ Yalçın, gelişmiş ülkelerin eğitim sistemlerini araştırdığını ve bazı önemli sonuçlara vardığını ifade ederek diğer ülkelerde uygulanan ve başarıya götüren unsurların şunlar olduğunu dile getirmiştir:

- Geleceğe yönelik yüksek idealleri olan gelişime ve yeniliklere açık bir eğitim sistemi tasarlamak.
- İdealist ve fedakâr öğretmenler yetiştirmek.
- Rekabetçi ve eleştirel muhakemeye sahip öğrenciler yetiştirmek.
- Yüksek milli hedefleri benimsetmek ve bunun için çaba sarf etmelerini sağlamak.
- Nesillere okuma alışkanlığı kazandırmak.
- Başarılı idareci, öğretmen ve öğrencileri ödüllendirerek çalışmaya teşvik etmek.⁷

Her ülke çağın değişen ve gelişen şartları karşısında eğitim sistemlerini güncellemeli ve yetiştirmek istediği insan hedefine uygun amaçlar belirlemelidir. Çağın gereklerine uyma çabası, toplumun değişen ihtiyaç ve beklentileri, yeni hedef ve vizyonlar eğitimin işlevlerine de yansıtılmalıdır. Bu doğrultuda eğitimin amaç ve işlevlerini o ülkenin toplumsal yapısından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu amaç ve hedeflerin gerçekleştirilmesinde eğitim başat rol oynamaktadır. Bu nedenle insanlarına iyi bir eğitim ortamı sunmak ülkelerin temel amaçlarından biridir.⁸ Yalçın'a göre eğitimde başarıyı yakalamış ülkelerin en önemli özelliği nitelikli bir eğitim sistemine sahip olmalarıdır.

Yalçın, çözüm için geç kalınması durumunda ahlaksızlığın ve problemlerin domino etkisi yaratarak toplumun tüm unsurlarına sirayet edeceğini ve toplumsal çöküşün kaçınılmaz olacağını iddia etmektedir. Yalçın ayrıca, Müslüman toplumların eğitim sisteminde başarılı olamadıklarını da belirtmektedir. Ancak yine de ümitsiz olmadığını belirterek kaleme aldığı kitapların bu ümide dayandığını ifade etmektedir. Ona göre başarısız eğitim sistemi Müslüman ülkelerde şu problemlere neden olmuştur: eğitim kurumlarında şiddet olaylarının artması, yolsuzluğun yaygınlaşması, meslek sahibi öğrencilerin büyük bir kısmının iş imkânı bulamaması ve buna bağlı olarak toplumun ihtiyaç duyduğu üretimin yetersiz olması; sigara, alkol ve uyuşturucu kullanımının öğrenciler arasında yaygınlaşması ve bu maddeleri kullanım yaşının ciddi oranda düşmesi.

Yalçın, eğitimde ahlaka öncelik verilmesi gerektiğini savunmakta ve hemen hemen tüm eserlerinde buna vurgu yapmaktadır. Ona göre Müslüman toplumların eğitim sistemlerindeki en büyük eksikliklerden biri, ailede ve okulda verilen ahlak eğitiminin yetersiz kalmasıdır. Yalçın, bunun nedenini iyi yetiştirilmiş ve yüksek idealleri olan eğitimci sayısının yetersizliğine ve eğitim sisteminin yapısına bağlamaktadır. Müslüman ülkelerdeki eğitim kurumlarında din eğitimi derslerinin nicelik olarak yeterli olduğunu ifade eden Yalçın, derslerin ahlaki boyutunda oluşan niteliksizliğe vurgu yapmaktadır. Yalçın, çözüm olarak okullarda ahlak öğretiminden ziyade ahlak eğitiminin yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹ Ahlakın ve değerlerin olmadığı bir eğitimi ahlaksız bir insana silah vermeye benzetmekte, problemlerin çözümüne dair şu önerilerde bulunmaktadır:

- Eğitim sistemindeki tüm unsurlar öğrencinin tüm yönlerine hitap edecek ve tüm yönlerini geliştirecek şekilde yapısal olarak yenilenmelidir.

⁶ Mikdat Yalçın, *Esraru nuhûdî'sh-Şuab ve'l-Ümem ve esbabi Hubûtiha ve Sukutih* (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüb, 2007), 56.

⁷ Yalçın, *Örnek Eğitim Metodları*, 12.

⁸ Vural Hoşgörür, Nuray Taştan, "Eğitimin İşlevleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel, Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 281-306.

⁹ Mikdat Yalçın, *Devru't-Terbiyeti'l-Ahlakiyyeti fi Binai'l-Ferd ve'l-Müctema ve'l-Hadara* (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüb, 1995), 75.

- Eğitimin amaçları net bir şekilde belirlenmelidir.
- Bu amaçlar idareci, öğretmen ve öğrencilere iyice benimsetilmelidir.
- Ahlak ve değerler eğitimine öncelik verilmelidir.
- Kalkınmış ülkelerin eğitim sistemlerinin irdelenmeli ve model olabilecek yönleri uygulanmalıdır.

Yukarıda belirtilen problemlerin çözümü kolay bir süreç değildir ve tüm paydaşların devreye girmesi gerekir. Ona göre eğitim kurumları, idareciler, öğretmenler, öğrenciler, veliler, medya, kamu ve kuruluşları bilinçli bir şekilde ülkenin kalkınması noktasında iş birliği yaparak hareket etmelidirler.¹⁰

Müslüman ülkeleri tehdit eden problemleri iç etkenler ve dış etkenler olarak ayıran Yalçın, bir ülkeyi dış tehlikelere karşı koruyan en önemli faktörün siyaset, iç tehlikelerden koruyan başlıca faktörlerin ise eğitim ve kültür olduğunu ifade etmektedir. Ona göre karşılaşılan problemlerin çözümünde önemli bir yeri olan kültürün yeni nesillere aktarılması görevi de eğitimindir. Eğitimin ön planda tutulması gerektiğini söyleyen Yalçın, eğitim yoluyla aktarılacak kültürün o ülkenin milli ideolojisi ile bağdaşması gerektiğini ve radyo, televizyon, sinema gibi iletişim araçlarının yayın ve programlarının da o kültürle çelişecek unsurlardan arındırılmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹¹

Yalçın'a göre eğitim ve öğretim kavramlarının birbiriyle karıştırılması olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Ona göre öğretim sadece zihinsel ve kısa süreli bir süreci içerir. Eğitim ise bireyi akli, ilmi, sıhhi, ruhi ve ahlaki konularda geliştirmeyi amaçlayan uzun süreli bir işlemdir. Ona göre birey, kendisine aktarılan bilginin günlük hayatta ne işe yaradığını, nasıl kullanılabileceğini ve ülkesine nasıl fayda sağlayabileceğini keşfetmelidir. Batı kaynaklı çağdaş eğitim sistemleri, doğanın sırlarını keşfetmeye ayırdığı zamanı ve bütçeyi insan doğasını keşfetmeye ayırmamış; insanı salt bilişsel olarak geliştirmeyi ön planda tutmuş ve maneviyatı ihmal etmiştir. Yalçın, bu ihmalin maddi ve ekonomik sorunlar; manevi ve ilmi sorunlar, siyasi, ahlaki ve sosyal sorunlar doğurduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu problemlerin çözümü o milletin ideolojik yapısına uygun, insanı tüm yönleriyle muhatap alan ve Allah inancına dayanan bir eğitim sisteminin uygulanması ile mümkün olabilir.¹² Yalçın, ahlak eğitimi ve ahlak öğretimi kavramlarında da ayrıma gidilmesi gerektiğini, milli ve insani bir vicdan mekanizmasının oluşması için bu ayrımın elzem olduğunu vurgulamıştır.¹³ Ona göre eğitim, insanı sağlık, akıl, inanç, ruh, ahlak, irade, sanat gibi farklı boyutlarıyla gelişim özelliklerine uygun bir şekilde İslam'ın temel değerleri ve prensipleri doğrultusunda dünya ve ahiret mutluluğu için yetiştirmektir.¹⁴

Eğitimin temel görevlerinden biri de bilginin gelişimi ve aktarılmasıdır. Bilginin kaynağı, doğası, ilkeleri, geçerliliği imkân ve sınırları ile ilgili konular ve sorular felsefenin temel dallarından biri olan "epistemoloji"yi, yani bilgi kuramını ilgilendirmektedir. Eğitim felsefesi de bu konuları eğitim açısından genel formlarda el alır. Bilgi kuramını, bilimle ilgili bir dizi tutarlı konum, görüş ilke ve yargılar olarak tanımlayan Yalçın, bilginin belirli perspektifler zaviyesinden yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Yalçın, din eğitimi açısından bilgi kuramının Kur'an, sünnet, icma, kıyas ve masalihi mürsel gibi İslam hukukunun temel referanslarına dayandırılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵

Mikdat Yalçın eğitim disiplinini, sadece dar bir çerçeveye sıkışan kurallar bütünü olarak görmeyi yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre eğitim, her durumda İslam'ın öğretilerini sosyal hayata, fertlerin davranışlarına, hareketlerine ve giyim kuşamlarına yansıtmaya çalışan bir uğraş

¹⁰ Yalçın, *Örnek Kalkınma Hamlesi Projeleri*, 113.

¹¹ Mikdat Yalçın, *Memleketimizin Temel problemleri ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 63.

¹² Yalçın, *Memleketimizin Temel problemleri ve Çözüm Yolları*, 68.

¹³ Yalçın, *Örnek Eğitim Metotları*, 7.

¹⁴ Mikdat Yalçın, *Cevanib et-Terbiye el-İslamiyye el-esasiyye* (Riyad: Daru'r-rihani, 1986), 24.

¹⁵ Mikdat Yalçın, *et-Terbiye el-Ahlakiyye el-İslamiyye* (Riyad: Daru Alemil-kutub, 1996), 68.

alanıdır. Kısacası eğitim kişileri dinin, toplumun ve ümmetin istediği bireyler olarak yetiştirme ilmidir.

Eğitmcilerin muhatap kitleye kendisini sevdirmesi ve kabullendirmesi gerektiğini ifade eden Yalçın, bunun yolunun muhatapı iyi tanımaktan geçtiğini söylemiştir. Yalçın'a göre iyi bir eğitim ancak insanın yapısını ve özelliklerini bilmekle gerçekleşebilir. İnsan üzerinde baskı kurarak onu eğitimi hale getirmenin mümkün olamayacağını vurgulamıştır.¹⁶ Kısaca Yalçın, muhatap kitleyi psikolojik, sosyal ve kültürel yönden iyi tanıyan bir eğitimcinin istenilen sonuçları elde edeceğini ifade etmektedir. İnsan doğasına gerçek anlamda vakıf olmanın zorluklarına değinen Yalçın, şunları söylemektedir:

- *İnsan yapısının ruhi ve psikolojik açıdan çok karmaşık bir yapıya sahip olması.*
- *İnsanı tanımaya yönelik yapılan çalışmalarda program ve yöntem yetersizliği.*
- *Bu alanda çalışma yapan kişilerin olaya kendi felsefi düşünce yapıyla baktığı objektif davranmamaları.*
- *Bu alanda çalışma yapan araştırmacıların özensizliği, Doğayı ve evreni anlamaya yönelik yapılan çalışmalar kadar insanın yapısını anlamaya yönelik yapılan çalışmaların yetersizliği.*¹⁷

Eğitim hizmetlerinin okul dönemi ile sınırlandırılmaması, eğitim faaliyetlerine toplumdaki tüm sosyal yapıların dahil olması gibi ilkelere dayanan yaşam boyu eğitim, mevcut sistemi yeniden yapılandırmayı hedefler. Bu kavram, formal eğitim sisteminin dışında kalan potansiyeli geliştirmeyi amaçlayan genel bir düzenlemeye atıf yaparak her türlü örgün ve yaygın eğitim faaliyetini kapsar.¹⁸ Yalçın'a göre eğitim kurumlarında yürütülen faaliyetler, ideal medeniyeti inşa etmede vazgeçilmezdir. Ancak bu faaliyetler okul çatısı altında sınırlandırılmayıp tüm devlet kurumlarında devam etmelidir. Ona göre tüm devlet kurumları, çalışanlarına hem mesleki gelişimlerini hem de ahlaki gelişimlerini sürdürecektir eğitimler vermeye devam etmelidir. Yalçın'a göre ideal medeniyeti inşa etmek için eğitim alanında yapılması gereken en önemli üç değişiklik şunlardır:

- *Eğitim sisteminde yapısal değişiklik yapılmalıdır.*
- *Eğitimin amaçları netleştirilerek, bu amaçlar yönetici, öğretmen ve öğrenciler tarafından benimsenmelidir.*
- *Tüm eğitim kademelerinde ahlak eğitimine ağırlık verilmelidir.*¹⁹

3. Öğretmen ve Öğrenci

Eğitim faaliyetlerinde okul, yönetim, program, veli ve öğrenci gibi unsurlar ne kadar önemli ise asıl yürütücüler olan öğretmenler de bir o kadar önemlidir. Zira ifade edilen temel unsurların başarısında öğretmen kilit bir noktadır. Aktif öğrenme sürecinde öğrencilerle en çok iletişim ve etkileşim içerisinde olan öğretmendir. Bu etkileşim nedeniyle bireyin kişilik kazanmasında ve toplumsallaşmasında öğretmenin tutum ve davranışları ciddi bir etkiye sahiptir.²⁰

İslam eğitimcileri, öğretmende olması gereken özellikleri belirlerken insani özellikler, ahlak ve iman noktasına yoğunlaşmışlardır.²¹ Elbette pedagojik anlamda da birtakım özellikler zikredilse de günümüz dünyası için İslam eğitimcilerinin görüşlerinin yetersiz kaldığı düşünülebilir. Özeleştirme yapmakla birlikte bu durumu kendi dönemi açısından bir eksiklik olarak görmek pek doğru değildir. Çünkü hızlı bir gelişim seyreden dünyamızda insan ilişkilerine bağlı psiko-sosyal ve kültürel değişiklikler ile teknolojinin hızlı bir şekilde ilerlemesi, insanın eğitimine dair yeni arayışlar içerisinde

¹⁶ Mikdat Yalçın, *Et-Terbiyetü'l-İslamiyye ve't-Tabiatu'l-İnsaniyye* (Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb,1994), 18.

¹⁷ Mikdat Yalçın, *Örnek İnsancıl Eğitim Çağdaş ve Dini Bir Zorunluluktur* (Ankara: ÖMEKAV Yayınları 2012), 28-29.

¹⁸ İsmail Güleç vd., "Yaşam Boyu Öğrenme Nedir? Kavram ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme", *Sakarya University Journal of Education* 2/3 (2012), 35.

¹⁹ Yalçın, *Örnek Eğitim Metodları*, 7.

²⁰ Bayramali Nazıroğlu, *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik* (Ankara, Nobel yayınları 2020), 115.

²¹ Nazıroğlu, *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*, 115.

girilmesini zorunlu kılmıştır. Bu açıdan klasik İslam eğitimcilerinin psikoloji ve pedagoji alanında ifade ettikleri görüşleri günümüz için bir eksiklik değil tamamlayıcı bir nitelik olarak görmek daha doğrudur.

İslam eğitim anlayışında kuşkusuz öğretmenliğe yüklenen görev ve sorumluluklar büyük önem teşkil etmektedir. Peygamberlerden sonra vâris niteliği önce alimlere, daha sonra da öğretmenlere atfedilmektedir. Terbiye, Yaraticının başlattığı bir faaliyeti devam ettirme ve olgunlaştırma süreci olduğu için bu mesleğe İslam eğitim anlayışında kutsallık atfedilmiştir. “Ben muallim olarak gönderildim” hadisi şerifinin de öğretmenliğe yüklenen kutsiyetin bir referansı hükmünde olduğu söylenebilir.²²

Bu kadar önemli bir görevi yürütenin de kendine göre işlev, sorumluluk ve yeterlikleri bulunmaktadır. Bu öğretmen yeterlikleri ülkelere ve eğitim felsefelerine göre farklılık arz etse de İslam eğitimcilerinin görüşlerinde ciddi benzerlikler bulunmaktadır. İslam eğitim geleneğinde, öğretmenin sadece kendi alanında mesleki formasyona sahip olması yeterli görülmemiş; bunun yanı sıra iyi bir vatandaş olması, insan ilişkilerinde alan bilgisinde yeterli beceriye sahip olması, öğrencileri kadar meslektaşları ile de başarılı ilişkiler kurabilmesi gerektiği de vurgulanmıştır.²³ Mikdat Yalçın'ın öğretmen yeterlikleri ile ilgili görüşlerine bakıldığında İslam eğitimcilerinin görüşleri ile benzerlik olduğu görülmektedir. Ona göre ideal öğretmende bulunması gereken en önemli özellik görevini dinine, milletine, insanlığa hizmet etmek amacıyla yapmasıdır. Bu amaç doğrultusunda öğretmenin şu vasıflara da haiz olması gerekir:

- *Doğru, güvenilir ve emanete riayetkâr olmalıdır.*
- *Mütevazi, sabırlı, sakin, halim selim ve şefkatli olmalıdır.*
- *Ciddi ve disiplinli olmakla beraber kaba ve çirkin davranıştan uzak olmalıdır.*
- *Güzel ahlaki, okul içinde ve dışında yaymayı kendine prensip edinmelidir.*
- *İlmiyle amel edip başkalarına örnek olmalıdır.*
- *Kanaatkâr olmalı, aşırı mal mülk hırsından uzak durarak kendisini ilme adanmalıdır.*
- *Öğrencilerine, meslektaşlarına ve idarecilerine adil davranmalıdır.*
- *Öğrencilerin ve okulunun ilmi menfaatini şahsi menfaatlerinin üzerinde tutmalıdır.*
- *Giyimi kuşamı ile örnek olmalıdır ve öğrencileri ulvi amaçlara yönlendirmelidir.*
- *Branşında kendisini geliştirmeye gayret edip birikimini topluma yaymalıdır.*
- *Toplumdaki yanlış bilgi ve hareketleri düzeltmeye çalışmalıdır.*
- *Ders saatlerini çok iyi değerlendirip en kısa sürede çok bilgiyi verebilme yöntemlerini uygulayabilmelidir.*
- *Öğrencilerin tümünü kendi çocukları gibi görerek onların iyi yetişmeleri için gayret etmelidir.*
- *Farklı öğretim yöntem ve tekniklerini kullanabilme becerisine sahip olmalıdır.*
- *Öğrenci merkezli bir yaklaşım benimseyerek onların derslerde aktif olmasını sağlayacak tartışma, soru cevap gibi yöntemleri çokça kullanmalıdır.*
- *Öğrencilerini yapıcı eleştiriye teşvik etmeli ve berberce konuları tartışabilmelidir.*
- *Ülkesinin ve Kalkınmasında ve gelecek nesillerin yetişmesinde öğretmenlerin büyük rolünün olduğunu bilmelidir²⁴.*

Yalçın'ın ifade ettiği ideal öğretmen özellikleri, kişisel ve mesleki yeterlikler temasında yoğunlaşmaktadır. Öğretmen mesleki bilgi, beceri, tutum ve değerler noktasında gerekli nitelikleri haiz olmalıdır. Yalçın'ın ifade ettiği bu özellikler klasik İslam eğitimcilerinin görüşleri ile benzerlik

²² Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: İFAV yayınları, 2020), 106.

²³ Ayla Oktay, “Öğretmenlik Mesleği ve Öğretmenin nitelikleri”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/3, (1991), 190.

²⁴ Yalçın, *Örnek Eğitim Metodları*, 103-105.

gösterse de zikredilen tüm bu niteliklerin günümüzde bir öğretmende olması güç görünmektedir. Öğretmenlerle ilgili yaklaşımları ve onlara yüklenen vasıfları bütünüyle geçerli saymak mümkün değildir. Bunun temel nedeni ise eğitim-öğretim sürecindeki temel unsurların, anlayışların ve beklentilerin sürekli değişmesidir. Yanı sıra İslam eğitim geleneğinin ortaya koyduğu birikimi değişen şartlara uyumsuz görmek pek mümkün değildir. Bu tarihi birikimin eğitimdeki, özellikle de din eğitimindeki kanun koyuculara ve yürütücülere önemli katkılar sağlayacağı kuşkusuzdur.²⁵

Mikdat Yalçın'ın üzerinde durduğu konulardan biri de öğrencilerdir. Çünkü öğrenciler ideal medeniyetin temel öğeleridir. Öğrencilerin salt bilgi aktarımıyla yetiştirilmesi mümkün değildir. Verilen eğitimde ahlak ve değerler üzerinde durulması gerektiğini vurgulanmaktadır. Yalçın'a göre ideal öğrencide bulunması gereken özellikler şunlardır:

- *Öğrenci; kalbini, nefsini her türlü kötü niyet ve kötü ahlaktan arındırmalı ve öğrenimden amacı, milletine ve dinine Allah rızası için hizmet etmek olmalıdır.*
- *Hocaların nasihatlerini ve verdikleri ödevleri mükemmel bir şekilde yerine getirmeye çalışmalıdır.*
- *Öğrenci her zaman samimi ve ihlaslı olup, emanete, verdiği sözlere ve randevularına sadık kalmalıdır.*
- *Güzel ahlak ve edebi okulda ve okul dışında da yaymaya çalışmalıdır. Herkesin hak ve hukukuna riayet ederek arkadaşları arasında adil olmalıdır.*

Yalçın'a göre öğretmenler gibi öğrencilerin de esas amacı Allah'a iyi bir kul olmak, kendi milletinin ve ülkesinin kalkınmasına yardım etmektir. Bunun yanı sıra öğrencinin başarılı olabilmesi için bazı temel prensipleri benimsemesi gerekmektedir. Ayrıca öğrenci, öğrenimine bir problem olarak ya da katlanmak zorunda kaldığı bir zaruret olarak bakmamalıdır. Aksi takdirde derslerden, kitaplardan ve okuldan haz almaz ve eğitim sürecini bir an önce kurtulmak istediği bir yük olarak görür.²⁶

Yalçın, belirli bir eğitim kurumunu bitirip iş hayatına atılmanın başarının sadece küçük bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Ona göre öğrencinin üstün başarısı, ilmi birikimiyle toplumsal problemlere çözüm üretebilmesinde saklıdır. Üstün başarının elde edilebilmesi için birtakım prensiplere uyulması gerektiğini söyleyen Yalçın, toplumun kalkınması ve ilerlemesi için bu prensiplerin elzem olduğunu iddia etmektedir. İfade ettiği prensipler şunlardır:

Yüksek idealler sahibi olmak: Bu ilkeyi benimsemiş bir öğrencinin zekâsını ve potansiyelini daha verimli kullanabileceğini belirten Yalçın, yüksek amacın başarıyı tetiklediğini düşünmektedir.²⁷

Salih ve ihlaslı olmak: Dürüstlük ve samimiyetin insanı başarıya götüren önemli bir etken olduğunu ifade eden Yalçın, dürüst insanın çevresine verdiği güven neticesinde takdir göreceğini belirtir. Aksi halde güvensizlik ortamı oluşur ve başarı da gölgede kalarak takdir görmez. Öğrenim hayatında insan ne olursa olsun sadece diploma sahibi olup para kazanmayı düşünemez. İnsanlığa ilimle faydalı olabilmek için kendini çalışmaya vermeli, zamanını boşa harcamamalıdır. Böylece bir kötülük yapıp o kötülüğü nasıl örtbas edeceği düşüncesi ile zamanını beyhude harcamaz. Samimi ve ihlaslı hareket etme sorumluluğu kişiyi devamlı ilme ve kendini geliştirmeye teşvik edeceği için başarıyı da getirecektir.

Sosyal ilişkileri azaltmak: Yalçın'a göre ilmi hayatta başarıya götürecektir prensiplerden biri de gereksiz sosyal ilişkilerden kaçınmaktır. Çünkü gereğinde fazla sosyal aktivite, sık gerçekleştirilen ziyaretler çok vakit alır. Ayrıca bu tür ilişkiler, bireyi kısır siyasi tartışmalara ve dedikoduya sevk edeceği için zihni karıştırıp başarıyı olumsuz yönde etkileyebilir. Bununla beraber kişi tamamen toplumdan soyut bir halde de yaşamamalı; arkadaş, akraba ve dostlarıyla zaman zaman bir araya gelmeli ve bu vakitlerde faydalı sohbetler yapmalıdır. Arkadaş, akraba ve dostlarla geçirilen nitelikli zaman ve yapılan sohbetler aynı zamanda kişiyi dinlendirecek ve başarısını da olumlu yönde

²⁵ Nazıroğlu, *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*, 240.

²⁶ Mikdat Yalçın, *Mutluluk Yolu ve Felsefesi* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1994), 86.

²⁷ Mikdat Yalçın, *Öğretimde Yüksek Başarının Sırları* (Ankara: ÖMEKAV yayınları,1993), 15-20.

etkileyecektir. Ayrıca ilmi seven ve takdir eden dostlar edindiğinde, sosyal ilişkileri daha sevimli ve verimli olacaktır.²⁸

İlimle meşgul olmak: Yalçın'a göre ilim talebesi hayatının her anında öğrenci olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Yatarken, yürürken, yolculuk yaparken ve diğer günlük faaliyetlerde sürekli düşünmeli ve her anını değerlendirmelidir. Yalçın'a göre sürekli bu havaya bürünmek zordur ama başarıya giden yolda bu fedakarlığı yapmak elzemdir.

Şahsi ve toplumsal problemleri çözmek: Yalçın'a göre öğrencinin başarısını olumsuz etkileyen faktörlerden biri de yaşanan bireysel ve toplumsal problemlerdir. Ona göre ilim ehli bu problemleri çözmeye gayretinde olmazsa başarıya ulaşamaz. Çünkü problemler aklın ve ilmin düşmanıdır. Problemler insanın kendisini ilme vermesi noktasında engel teşkil etmektedir. İnsan hayatında birçok problem yaşayabilir. Burada önemli olan yaşadığı sorun karşısında ümitsiz olmamak, gayret sarf etmek ve yakın dostlardan problemin çözümüne yönelik yardım talep etmek.

İyi, çalışkan ve dürüst arkadaş seçmek: İnsanın zaman geçirdiği arkadaşları onun başarısını olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilir. Zira vaktini boşa harcayan, amacı olmayan, sürekli dedikodu yapan arkadaş çevresi ilim ehlinin başarısını engeller.

Mikdat Yalçın'ın yukarıda serdettiğimiz öğrencide bulunması gereken vasıfların tamamını günümüz öğrencilerinden beklemek elbette mümkün görünmemektedir. Zaten Mikdat Yalçın'ın kendisi de bu durumun güç olduğunu ifade etmektedir.

4. Eğitim Kurumları

Eğitim kurumları bilgi vermenin yanı sıra özellikle sosyal uyum ve gelişim noktasında da amil faktörlerden biridir. Bu yönüyle bakıldığında eğitim kurumları aslında bireyin tüm hayatına etki eden, toplumun huzuru ve gelişiminde rol alan önemli unsurlardır.²⁹

Yalçın eğitim kurumlarını insan yetiştiren fabrikalara benzeterak ideal medeniyeti oluşturacak insanların da ancak bu kurumlarda yetiştirilebileceğini vurgulamaktadır. O'na göre okul *öğretmen, öğrenci, idareci, metot ve kitaplar* olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır. Eğitim kurumlarının seviyelerinin niteliği bu unsurların niteliği ile doğru orantılıdır. Yalçın'a göre okulların başarısının altında yatan en önemli unsurlardan biri uygulanan eğitim-öğretim programı ve yöntemlerdir. Bir eğitim kurumunun başarılı olup olamayacağı ders programlarına ve uygulanan yöntemlere bakılarak kestirilebilir. Ancak okulların başarısı sadece buna bağlı değildir. Yalçın'a göre öğretmen, öğrenci ve idarecilerin de ülkelerinin kalkınmasını amaçlayan fedakârlık ruhunu benimsemiş olması gerekir. Fiziki açıdan çok iyi donatılmış okullar olsa dahi öğrenci, öğretmen ve idarecilerde bu fedakârlık ruhu olmaz ise o kurumda başarıdan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.³⁰

Yalçın, ideal toplumun oluşumunda, eğitim kurumlarının bilimi ve teknolojiyi taklit eden değil bizzat üreten nesiller yetiştirilmesinin gerekliliğini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Gelişmiş ülkelerin kalkınma, geri kalmış ülkelerin gerileme nedenlerinin iyi analiz edilmesi ve tüm öğrencilere anlatılması önerisinde bulunmaktadır. Ayrıca bunun Müslüman toplumların inanç ve kültür kodlarına uygun şekilde yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Batılı ülkelerin eğitim sistemleri üzerine çalışmalar yapan Yalçın, bu ülkelerin eğitim sistemlerindeki başarılı yönlerinin Müslüman ülkelerde de uygulanması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Yalçın'ın batı eğitim sistemlerinin Müslüman ülkelerde uygulanması hususunda açık fikirli olduğu söylenebilir. Ona göre eğitim kurumları, arzu edilen medeniyeti kurmadaki en önemli unsurlardandır. İdeal nesillerin yetiştirilmesi ancak eğitim kurumlarında verilecek sistemli bir eğitim öğretim planıyla mümkün olduğundan bu kurumlarda olması gereken özellikleri Yalçın şu şekilde tanımlamaktadır:

²⁸ Mikdat Yalçın, *Cevanib et-Terbiye el-İslamiyye el-Esasiyye* (Riyad: Daru'r-Rihani, 1986), 35.

²⁹ Halis Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş* (İstanbul: Şule Yayınları, 1997), 179.

³⁰ Mikdat Yalçın, *Örnek Medeniyet Atlası (Plan ve Proje)*, (Ankara: ÖMEKAV Yayınları, 1999), 96-97.

İdeal medeniyeti kurmayı amaç edinmelidir. Nesillere örnek medeniyetin ne olduğunu, amaçlarını, önemini ve bu medeniyeti oluşturacak unsurları açıklamalıdır. Nesillere fedakârlık ruhunu aşılmalıdır. Toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için üretken nesiller yetiştirmeyi amaçlamalıdır. Fedakârca çalışan öğretmen ve personelini maddi manevi ödüllendirmelidir. Nesillere sürekli çalışma ruhunu aşılıp rekabetçi bireyler olmalarını sağlamalıdır. Diğer kurumlarla mutlaka yardımlaşmalıdır. Rol model olabilecek idareci, öğretmen ve öğrencilerin yaşantılarını tanıtmalıdır. Yüksek ahlak ve değerlere bağlı nesiller yetiştirmelidir. Nesillere diğer milletlerin kalkınma ve gerileme nedenlerini tanıtarak bu gerileme nedenlerinden korunma yollarını açıklamalıdır. İdeal yöntem ve metotları kullanılmalıdır. Öğrencilere ilim aşkı aşılıp millî bir kimlik kazandırılmalıdır. Nesillere zaman yönetimi kazandırarak kısa zamanda doğru bilgiyi edinme yollarını öğretmelidir. Okul sevgi, saygı, dostluk ve yardımlaşmaya kenetlenmiş olmalıdır. Güzel ahlak ve güven yaymalıdır. Okulun her öğretmeni kendi branşlarını dünya standartlarına göre öğrencilere aktarmalıdır. Sadece dünyasını değil ahiretini de kazanma gayretinde olan nesiller yetiştirmeyi amaçlamalıdır. Ülkesinin ve milletin ali menfaatlerini kendi menfaatlerinin üstünde tutan nesiller yetiştirmelidir. Kendi toplumuyla ahenk içerisinde yaşayan; kardeşlik, sevgi ve saygıyı benimsemiş; inançlı, ahlaklı, iradeli, sağlıklı ve yetenekli idareciler yetiştirmelidir. Milletinin kalkınması için dinine ve milletine hizmet etmek için çabalayan nesiller yetiştirmelidir.³¹

Her toplumun yetiştirmek istediği ideal insan tipi farklılık göstermektedir. Keza o toplumun tarihi, önderleri, adetleri gibi kültürel kodları da kişilik gelişimini farklılaştırmaktadır. Toplumun yaşam biçimi, kültürel birikimin tümünü ilgilendirmektedir. Toplumları bir arada tutan unsurlardan biri de dindir. Din aynı zamanda, sosyal kuralların insanlara kazandırılmasındaki temel unsurlardan biridir. Din bu anlamda toplumsal denetime yardımcı olur ve bireylere rehberlik eder. Müslüman toplumlarda İslam, insanların günlük yaşantılarında doğrudan ya da dolaylı olarak belirleyici rol oynar. Bu durum eğitim faaliyetleri için de geçerlidir. Dinin birlik ve beraberliğe, toplumsal yaşayışa ve kalkınmaya katkı sağlayacak şekilde doğru bilgi, yöntem ve tekniklerle aktarılıp sağlıklı bir şekilde yayılması ve kökleşmesi ancak eğitim ve öğretimle sağlanabilir.³²

5. Aile ve Eğitim

İnsan örgün eğitim kurumlarının dışında ailede, sosyal çevrede, arkadaş gruplarında da informal olarak eğitim görmektedir. Çocuk dünyaya geldiği zaman ilk olarak kendisini aile ortamında bulur. Çocuğun ilk sosyal çevresi olan aile aynı zamanda onu eğiten ilk kurumdur. Çocuk ailede öncelikle temel motor becerileri ve iletişim becerileri açısından bir gelişim sağlar. Bunun yanı sıra aile çocuğa çevresiyle uyum sağlayabilmek için gerekli olan toplumsal değerlerin ve geleneklerin bilgisini de kazandırır.³³

Günümüzde evlilik, aile yapısının bozulması veya artan boşanmalar nedeniyle önemsiz hale getirilmektedir. Aile hayatındaki bu olumsuz gelişmeler başta çocuklar olmak üzere aile fertlerinin tümünü etkilemektedir.³⁴ Aile yapısındaki hızlı değişimler toplumu da etkilemektedir. Mikdat Yalçın'a göre aile toplumun en önemli eğitim kurumlarından biridir. Çocuğun ileriki dönemlerde alacağı eğitimin başarısı ailede aldığı eğitimle ilişkilidir. Ona göre aile çocuğa iyi bir eğitim verememişse bunu okulun değiştirmesi güçtür. Eğer aile çocuklarına iyi bir eğitim verecek ortamı oluşturmuşsa kendilerinin ve çocuklarının mutlulukları için iyi bir temel atmış sayılır. Yalçın'ın üzerinde sıklıkla durduğu konulardan biri olan ideal medeniyetin temeli ideal aile ile başlar. Yalçın eserlerinde aile kurumunu farklı boyutları ile ele almış özellikle de ailenin eğitsel fonksiyonu ve görevleri üzerinde durmuştur. Ona göre iyi bir aile doğru eş seçimi ile başlar. Çünkü birbiri ile uyumlu fertler, ailelerini bir okul haline getirebilir. Ona göre aile çocuğun temel ihtiyaçlarını

³¹ Mikdat Yalçın, *Binu'l-Beyti's-said fi-Davi'l-İslam* (Riyad: Daru'l-Merih, 1987).

³² Hoşgörür, "Eğitimin Toplumsal Temelleri", 145-146.

³³ Hakkı Kızılluluk, *Eğitimin Toplumsal Değerleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 1.

³⁴ Mustafa Köylü "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 310.

gidermede ne kadar sorumlu ise onlara İslami kimlik kazandırmada da o kadar sorumludur. Yalçın'a göre ailenin en temel eğitsel görevlerinden biri çocuklarını İslami şahsiyetle yetiştirmektir. Bunu yaparken çocuğun ahlaki ve sosyal gelişim alanlarını da kesinlikle ihmal etmemelidir. İfade edilen bu temel eğitsel görevlere ek olarak Yalçın, ailenin diğer görevlerinin şunlar olması gerektiğini vurgulamıştır:

- Çocuklara dinimizin değerini, hikmetini, dindarlığın dünyada ve ahiretteki önemini açıklamak.
- Çocuklar arasında eşitlik, adalet, sevgi ve muhabbeti uygulamak ve uygulamak.
- Çocuklara bütün haram ve yasakların niçin haram ve yasak olduğunu, zararlarını bilimsel olarak delilleriyle anlatmak.
- Başkalarının inanç ve kültürüne saygılı olmayı, diğerlerinin görüşlerine karşı hassas davranmayı, namus, şeref mal ve mülküne zarar vermekten kaçınmayı önemle öğretmek.
- Çocukların nefislerini kin, düşmanlık, haset, bencillik gibi kötü duygu ve hislerden arındırmak
- Çocukların kabiliyetlerini geliştirmek.

Yalçın, aile ortamında çocuklar için yürütülecek bu görevlerde aile fertlerinin her birinin üzerine düşen görevleri yerine getirmesinin önemine vurgu yapmış, her bir ferde düşen görev ve sorumlulukları maddeler halinde ele almıştır. Ancak ona göre ailedeki görevlerin icra edilmesinde ilk sorumluluk babaya aittir. Yalçın'ın da ifade ettiği gibi şayet aile eğiticilik görevini yerine getirmezse okul ortamında yapılan eğitim pek etkili olmayacaktır. Zira çocuk ailede farklı, okulda farklı söylemlerle karşılaşabilir. Eğer aile içerisinde anne-babanın gösterdiği davranışlar ve tutumlar okul ortamına uygunsa çocuğun gelişiminde pek sıkıntı yaşanmaz. Fakat çocuk, aile ve okulun verdiği bilgiler arasında çelişki yaşarsa davranış bozukluğu ve başarısızlık kaçınılmaz olabilir. Bu yüzden ailenin okulla irtibatını kesmeden, üzerine düşen eğiticilik görevini yerine getirmesi gerekmektedir.³⁵

Sonuç

Türk asıllı bir ilim insanı olan Mikdat Yalçın, çocukluk yıllarından itibaren ilmi mahfillerde bulunmuş, Arap dünyasında fikirleriyle tanınan bir şahsiyettir. Hayatı boyunca başta İslam eğitimi alanında olmak üzere 70'i aşkın eser vermiş, yanı sıra birçok makale ve bilimsel yazı kaleme almıştır. Eserlerinin çoğunu Arapça yazan Yalçın'ın Türkçeye tercüme edilmiş bazı eserleri de mevcuttur. Eserlerinin hemen hemen tamamında ideal bir toplumun inşasına değinen Yalçın, bunun eğitim ve eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine vurgu yapmıştır. Ona göre eğitimin temel öğeleri olan okul, öğretmen-öğrenci ve aile, ideal neslin yetişmesindeki en önemli unsurlardır. Özellikle öğretmenler ve öğrenciler kendi milletlerinin kalkınmasında rol almalı ve bunu yaparken de en yüce gaye olan Allah rızasını gözetmelidirler. Yanı sıra kalkınmış ve geri kalmış ülkelerin eğitim sistemlerinin iyice irdelenmesi gerektiğine vurgu yapan Yalçın, kalkınmış ülkelerin eğitim sistemlerinin olumlu yönlerinin Müslüman inanç ve kültür kodlarına uygun bir şekilde uygulanması gerektiğini savunmuştur. O, farklı ülkelerin eğitim modellerini incelemiş ve Müslüman ülkelerin bu modellerden faydalanması gerektiği üzerinde durmuştur.

Yalçın'a göre ideal toplumu oluşturacak en önemli unsurların başında yüksek idealleri benimsemiş eğitim kurumları gelmektedir. Bir eğitim kurumunun en önemli unsurları olan idare, program, öğretmen ve öğrencinin kendi ülkelerinin kalkınmasına katkı sağlaması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca eğitim faaliyetlerinde en yüce gaye olan Allah'ın rızasının gözetilmesi gerekliliğine de vurgu yapmıştır. Öğretmen ve öğrencide bulunması gereken özellikler üzerinde duran Yalçın'ın bu konudaki önerileri diğer İslam eğitimcilerinin önerilerinden çok da farklı değildir. Ona göre öğretmen ahlaki ve insani yönden öğrencilerine ve topluma örnek olan, mesleki yeterliği haiz kişilerdir. Öğrenci ise her yönden kendisini geliştiren, iyi bir zaman yönetimine sahip, derslerine sadece not için değil iyi bir eğitimci olma gayesiyle çalışan kişilerdir. Mikdat Yalçın'ın önerdiği öğretmen ve öğrenci profiline

³⁵ Erdoğan Özel, Hikmet Zelyurt, "Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 36, (2016), 14.

ulaşmak günümüz için güç olabilir. Bunun en büyük nedeni ise değişen ve gelişen şartlardır. Ancak sunduğu öneriler, günümüz din eğitimcilerine ve öğrencilere yol gösterici nitelikler taşımaktadır.

İdeal neslin yetişmesinde aile kurumunun önemine vurgu yapan Yalçın, ailede bulunması gereken özelliklere de değinmiştir. O, ailenin çocuğa verdiği eğitimde bir aksaklık var ise eğitim kurumlarından alınacak eğitimde de aksaklık olacağını iddia etmiştir. Ona göre aile, çocuğun eğitim aldığı ilk ve temel kurumdur. Ailenin eğiticilik fonksiyonunu yerine getirebilmesi eğitilmiş ve inançlı ebeveynlerle gerçekleşebilir. Bunun ilk adımı ise eğitilmiş, inançlı ve ahlaklı bir eş seçimidir. Çünkü Yalçın'a göre çocuğun eğitiminde anne ve baba birinci derecede sorumludur. Ancak babanın sorumluluğunun daha fazla olduğunu vurgulamaktadır. Anne ve babanın en temel görevinin çocuğu İslam ahlakıyla yetiştirmek olduğunu ifade etmiş ve mutlu bir aile oluşturmak için detaylı önerilerde bulunmuştur.

Kaynakça

- Ayhan, Halis. *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Şule Yayınları, 1997.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: İFAV yayınları, 2020.
- Güleç, İsmail. vd., "Yaşam Boyu Öğrenme Nedir? Kavram ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme", *Sakarya University Journal of Education* 2/3 (2012), 34-48.
- Hoşgörür, Vural. Taştan, Nuray "Eğitimin İşlevleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Özcan Demirel vd. 281-306. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Hoşgörür, Vural. "Eğitimin Toplumsal Temelleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Özcan Demirel vd. 129-160. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Kızılluluk, Hakkı. *Eğitimin Toplumsal Değerleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- King Faisal Prize https://simple.wikipedia.org/wiki/King_Faisal_Prize (17.06.2023).
- Köylü, Mustafa. Koç, Ahmet. "Önsöz", *Klasik İslam Eğitimcileri*. ed. Mustafa Köylü vd. İstanbul: Rağbet yayınları, 2016.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü vd. 309-348. İstanbul: Ensar neşriyat, 2018.
- Nazıroğlu, Bayramali. *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*. Ankara: Nobel yayınları, 2020.
- Oktay, Ayla. "Öğretmenlik Mesleği ve Öğretmenin nitelikleri", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/3 (1991), 187-193.
- Özel, Erdoğan. Zelyurt, Hikmet "Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 36 (2016), 9-34.
- Yalçın, Mikdat. *Binâu'l-Beyti's-said fi-Davi'l-İslam*. Riyad: Daru'l-Merih, 1987.
- Yalçın, Mikdat. *Cevanib et-Terbiye el-İslamiyye el-Esasiyye*. Riyad: Daru'r-rihani, 1986.
- Yalçın, Mikdat. *Devru't-Terbiyeti'l-Ahlakiyyeti fi Binai'l-Ferd ve'l-Müctema ve'l-Hadara*. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1995.
- Yalçın, Mikdat. *Esraru nuhûdi's-Şuab ve'l-Ümem ve esbabî Hubûtiha ve Sukutih*. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2007.
- Yalçın, Mikdat. *et-Terbiye el-ahlakiyye el-İslamiyye*. Riyad: Daru Alemil-kutub, 1996.
- Yalçın, Mikdat. *et-Terbiyetü'l-İslamiyye ve't-Tabiatu'l-İnsaniyye*. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1994.
- Yalçın, Mikdat. *Memleketimizin Temel problemleri ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.

Yalçın, Mikdat. *Mutluluk Yolu ve Felsefesi*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994.

Yalçın, Mikdat. *Öğrenimde Yüksek Başarımın Sırları*. Ankara: ÖMEKAV yayınları, 1993.

Yalçın, Mikdat. *Örnek Eğitim Metodları*. Ankara: ÖMEKAV Yayınları t.y.

Yalçın, Mikdat. *Örnek İnsancıl Eğitim Çağdaş ve Dini Bir Zorunluluktur*. Ankara: ÖMEKAV Yayınları 2012.

Yalçın, Mikdat. *Örnek Kalkınma Hamlesi Projeleri*. Ankara: ÖMEKAV yayınları t.y.

Yalçın, Mikdat. *Örnek Medeniyet Atlası (Plan ve Proje)*. Ankara: ÖMEKAV Yayınları, 1999.



Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannualy: June & December).



Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly stated reasons. Submissions which are not accepted for publication is not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic if the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivatives 4.0.



Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Din ve Bilim Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

Authors publishing with Journal of Religion and Science retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.