

Haziran/ June  
2025



# Sinop İlahiyat Dergisi

## *Sinop Journal of Theology*

*Sayı / Number 2*

SİNOP ÜNİVERSİTESİ  
ISSN: 3062-1437

# ***Sinop İlahiyat Dergisi***

*Sinop Journal of Theology*

**e-ISSN:** 3062-1437

*Sayı | Issue:* 2

*Haziran 2025 | June 2025*

**Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dergi Sahibi**  
Journal Owner on Behalf of Sinop University Faculty of Theology

Prof. Dr. İbrahim TÜFEKÇİ

**Baş Editör | Editor in Chief**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KURT, Sinop Üniversitesi

**Yayın Dili | Language of Publication**

Türkçe, İngilizce, Arapça

**Yazışma Adresi | Contact Address**

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sinop, Türkiye

Tel: 0090 368 271 53 23 Fax: 0090 368 271 53 26

ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid>

**Yayıncı | Publisher**

Sinop Üniversitesi | Sinop University

## Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdulhafeez Mohamed Hasan  
MOHAMED  
Suez Canal University - EG  
Prof. Dr. Abdulhamid DARWISH  
Suez Canal University – EG  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi – TR  
Prof. Dr. Ali YÜKSEK  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM  
Ankara Üniversitesi, TR  
Prof. Dr. Hasan Mohamed NOR  
Suez Canal University - EG  
Prof. Dr. Karam Hilmy Farhat AHMED  
Suez Canal University - EG  
Prof. Dr. Mustafa KARA  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR  
Prof. Dr. Osama Sayed Ali AHMED  
Suez Canal University – EG  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR  
Prof. Dr. Ömer YILMAZ  
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi – TR  
Prof. Dr. Recep GÜN  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR

Doç. Dr. Ayşe İnan KILIÇ  
Sinop Üniversitesi - TR  
Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN  
Sinop Üniversitesi - TR  
Doç. Dr. Cüneyd AYDIN  
Sinop Üniversitesi - TR  
Doç. Dr. Hasan ŞAHİN  
Sinop Üniversitesi - TR  
Doç. Dr. Rabia MERT  
Sinop Üniversitesi - TR  
Doç. Dr. Saud Moqbel ALOSAIMI  
Suud University – SA  
Dr. Khaled Mohamed MANSUR  
Helwan University– EG  
Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Abdelhalim  
Uthman AHMED  
Sinop Üniversitesi – TR  
Dr. Öğr. Üyesi Musab HAMOUD  
Sinop Üniversitesi - TR  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOPRAK  
Sinop Üniversitesi - TR  
Dr. Waleed Fathy Abdulkarim Abdulkader  
North Border University- SA

## Hakem Kurulu | Reviewer Board

Sinop İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Sinop Journal of Theology adopted a double-blind review system. Reviewers' names are kept confidential.

## Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Ayşe İNAN KILIÇ  
Sinop Üniversitesi (Din Eğitimi)  
Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN  
Sinop Üniversitesi (Tefsir)  
Doç. Dr. Cüneyd AYDIN  
Sinop Üniversitesi (Din Psikolojisi)  
Doç. Dr. Hasan BARLAK  
Sinop Üniversitesi (Tarih)  
Doç. Dr. Hasan ŞAHİN  
Sinop Üniversitesi (İslam Hukuku)  
Doç. Dr. Rabia MERT  
Sinop Üniversitesi (Dinler Tarihi)

Doç. Dr. Yasemin BARLAK  
Sinop Üniversitesi (İslam Tarihi ve Sanatları)  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali YILMAZ  
Sinop Üniversitesi (Din Sosyolojisi)  
Dr. Öğr. Üyesi Haydar GÜNGÖR  
Sinop Üniversitesi (Hadis)  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOPRAK  
Sinop Üniversitesi (Kelam)  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARAAĞAÇ  
Sinop Üniversitesi (İslam Tarihi ve Sanatları)

Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Abdelhalim  
Uthman AHMED  
Sinop Üniversitesi – TR  
Dr. Öğr. Üyesi Musab HAMOUD  
Sinop Üniversitesi (Hadis)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şeref AYDIN  
Sinop Üniversitesi (Tasavvuf)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Recep ÇIBIKLI  
Sinop Üniversitesi (Arap Dili ve Belagatı)  
Dr. Öğr. Üyesi Şengül ÖZDEMİR  
Sinop Üniversitesi (İslam Felsefesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ziya KURTULUŞ  
Sinop Üniversitesi (Kur'an-ı Kerim Okuma  
ve Kıraat İlmi)

#### **Yardımcı Editörler | Assistant Editors**

Arş. Gör. Merve TOPAL  
Arş. Gör. Metin BAYRAM

#### **Sekreter | Secretary**

Arş. Gör. Gülsüm Rüveyda GÜL

#### **Dil Editörü (İngilizce) | Language Editor (English)**

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali YILMAZ

#### **Dil Editörü (Arapça) | Language Editor (Arabic)**

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Recep ÇIBIKLI

#### **Yazım Editörleri | Redactors**

Dr. Öğr. Üyesi Hatice AKSOY KARAKAYA  
Dr. Öğr. Üyesi Sema DAĞCI  
Arş. Gör. Gülbeyaz ÇİÇEK  
Arş. Gör. Mehmet Mustafa BUĞCU  
Arş. Gör. Şafak ERKUT

#### **Yayın Editörü | Publication Editor**

Öğr. Gör. Kadir ZEYREK

#### **Mizanpaj Editörleri | Layout Editors**

Arş. Gör. Ayşe Kübra BİÇİCİ

#### **İstatistik Editörü | Statistics Editor**

Arş. Gör. Furkan YILDIRIM

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden / From Editor

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

|                                                                                                                                                                                                            |           |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Tasavvufî Terbiyede Râbîta ve Tevessül İlişkisi</b><br>The Relationship Between Râbîta and Tawassul in Sûfî Training<br><b>Yunus YANGIN</b> .....                                                       | <b>1</b>  |
| <b>Tefsirde Nahvin Rolü: Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Hidâye Adlı Eseri</b><br>The Role of Nahv in Tafsîr: Makkî b. Abî Tâlib 's Work Called al-Hidâye<br><b>Sefa ERKMEN</b> .....                             | <b>19</b> |
| <b>Klasik İslam Düşüncesinde Ahlak Eğitimi Anlayışı (Ahlâk-ı Celâlî Örneği)</b><br>The Concept of Moral Education in Classical Islamic Thought (Example of Ahlâk-ı Celâlî)<br><b>Emrah KARAPOLAT</b> ..... | <b>39</b> |
| <b>اتجاه التحليل النفسي في قصة "المعطف" لقاسم توفيق</b><br>Psychological Analysis of the Story "The Overcoat"<br><b>Selma DURMAZ</b> .....                                                                 | <b>53</b> |
| <b>Kanonik İncillerde ve Yorumlarında İsâ Mesih'in Mucizeleri</b><br>The Miracles of Jesus Christ in the Canonical Gospels and Commentaries<br><b>Harun BAŞ</b> .....                                      | <b>65</b> |

### Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

---

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |           |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>İbrahim Aşlamacı. 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi-Eleştirel Bir Yaklaşım (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 288 s.</b><br>İbrahim Aşlamacı. 21st Century Skills and Religious Education-A Critical Approach (Istanbul: Dem Yayınları, 2023), 288 p.<br><b>Habibe YILDIZ</b> .....                                                  | <b>82</b> |
| <b>Enver Osman Kaan. İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı (İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 234 s.</b><br>Enver Osman Kaan. The Place and Structure of Economics in Fiqh (Istanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 234 p.<br><b>Kübra ERTÜRK</b> ..... | <b>88</b> |

## EDİTÖRDEN

Kıymetli araştırmacılar;

Aralık 2024 tarihinde ilk sayısını yayınladığımız Sinop İlahiyat Dergimizin ikinci sayısı ile tekrar okurlarımızın karşısına çıkmış bulunmakta ve bundan dolayı mutluluk duymaktayım. Öncelikle bu sayımızın sizlere ulaşmasında gece gündüz demeden özveriyle çalışan dergi ekibimizin her bir üyesine, makaleleri titizlikle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip edip değer veren siz değerli okurlarımıza teşekkür etmek istiyorum. Dergimiz ilk sayısı yayımlandıktan sonra binlerce okura ulaşmış ve birçok araştırmacı tarafından takip edilmeye başlamıştır. Siz kıymetli araştırmacılarımızın dergimize göstermiş olduğu ilgiden dolayı teşekkür ederim. İkinci sayımızda alanlarında uzman araştırmacıların kaleme aldığı 5 araştırma makalesi ve 2 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Araştırma makalelerinin alan dağılımı 2 Arap Dili ve Belâgatı, 1 Tasavvuf, 1 Din Eğitimi ve 1 Dinler Tarihi şeklindedir. Kitap incelemelerinin ise 1'i Din Eğitimi ve 1'i de İslam Hukuku alanındadır. Büyük gayret ve emek harcanarak editöryal ve hakem değerlendirme sürecinden geçen bu nitelikli çalışmaların alanlarına önemli bir katkı sağlamasını ve birçok bilimsel çalışmaya kaynaklık etmesini temenni ediyorum. Dergimizin ilk sayısının yayınlanmasından beri TR Dizin ve diğer uluslararası dizinlerde taranması için gayret etmekteyiz. Bu anlamda sonraki sayılarımız için kaleme almış olduğunuz araştırma makaleleriyle desteklerinizin devam etmesini diliyorum.

Üçüncü sayımızda daha fazla nitelikli yayınla buluşmak üzere...

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KURT  
Baş Editör

## FROM EDITOR

Dear researchers;

Sinop Journal of Theology, the first issue of which we published in December 2024, is back in front of our readers with its second issue and I am very happy about this. First of all, I would like to thank each member of our journal team who worked devotedly day and night to bring you this issue, our reviewers who meticulously evaluate the articles, and you, our valuable readers who follow and value our journal. After the first issue of our journal was published, it reached thousands of readers and started to be followed by many researchers. I would like to thank you, our esteemed researchers, for your interest in our journal. In our second issue, there are 5 research articles and 2 book reviews written by researchers who are experts in their fields. The field distribution of the research articles is 2 Arabic Language and Rhetoric, 1 Sufism, 1 Religious Education and 1 History of Religions. As for the book reviews, 1 is in the field of Religious Education and 1 is in the field of Islamic Law. I hope that these qualified studies, which have passed through the editorial and referee evaluation process with great effort and labor, will make a significant contribution to their fields and will be a source of many scientific studies. Since the publication of the first issue of our journal, we have been striving to be scanned in TR Index and other international indexes. In this sense, I hope you will continue to support us with your research articles for our next issues.

We hope to meet with more qualified publications in our third issue...

Assist. Prof. Dr. Mehmet KURT  
Editor in Chief

## Tasavvufi Terbiyede Râbîta ve Tevessül İlişkisi

### The Relationship Between Râbîta and Tawassul in Sûfî Training

Yunus YANGIN <sup>1</sup>  0009-0008-1527-545X

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf, yunus.yangin9424@gop.edu.tr.

**Özet:** Bu çalışma, tasavvufi terbiye sisteminde önemli bir rol oynayan râbîta ve tevessül kavramlarının tanımı, uygulama şartları, çeşitleri, birbiriyle ilişkisi ve İslâmî temellerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel hedefi, bu iki kavramın Kur'an ve Sünnet açısından İslâmîliğini ortaya koyarak, aralarındaki teorik ve pratik bağlantıyı sistematik bir şekilde değerlendirmektir. Çalışma, tasavvufi eğitim metodolojisinin insan fitratıyla uyumunu vurgularken, özellikle Nakşibendiyye geleneği üzerinden râbîta ve tevessülün nefis tezkiyesi ve muhabbetullah hedefine nasıl hizmet ettiğini ele almaktadır. Makalede, tasavvufi terbiyede râbîta ve tevessül kavramlarının tanımı, ilişkisi ve İslâmî temelleri, karşılaştırmalı ve tarihsel-kavramsal inceleme yöntemleri kullanılarak sistematik bir şekilde incelenmiştir. Literatür taraması ve metin analiziyle desteklenen çalışmada, her iki kavramın insanın fitrî eğilimlerini yönlendirmedeki işlevi, fenâfillâh ve ihsan mertebelerine ulaşmadaki araçsal rolü üzerinde durulmuştur. Yapılan incelemeler neticesinde, râbîta ve tevessülün Kur'an ve Sünnet'teki "Vesile" anlayışıyla örtüştüğü, ancak özellikle ölmüş şahıslara yönelik uygulamalarda ihtilafın yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Tartışmaların odak noktasını, bu pratiklerin şirk veya bid'at olarak algılanma riski oluşturmaktadır. Çalışmada, râbitanın özel bir bağlılık formu, tevessülün ise genel bir yakınlaşma metodu olduğu sonucuna varılmış; her ikisinin de niyet ve istikamet çerçevesinde kullanıldığında insanı bâkî olana yönlendiren birer eğitim aracı işlevi gördüğü ortaya konulmuştur. Bu araştırma, tasavvufi terminolojide sıklıkla karıştırılan iki kavramın sınırlarını belirlemekte ve İslâmî ilimlerdeki metodolojik tartışmalara katkı sunmaktadır. Ayrıca, insan psikolojisi ile metafizik hedefler arasındaki dengeyi nasıl kurulabileceğine dair pratik bir çerçeve önererek alana katkı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tevessül, Vesile, Râbîta, Teberrük

**Abstract:** This study aims to examine the definition, application conditions, types, relationship and Islamic foundations of the concepts of râbîta (Spiritual connection) and tawassul (Making an occasion), which play an important role in the Sûfî(mystic) discipline system. The main objective of the research is to reveal the Islamic authenticity of these two concepts in terms of the Qur'an and Sunnah and to systematically evaluate the theoretical and practical connection between them. While emphasising the compatibility of Sûfî educational methodology with human nature, the study discusses how râbîta and tawassul serve the goal of nafs purification and muhabbetullah (Allah's love), especially through the Naqshbandiyya tradition. In this article, the definition, relationship, and Islamic foundations of the concepts of râbîta and tawassul in Sûfî discipline are systematically analyzed using comparative and historical-conceptual analysis methods. The study, which is supported by literature review and textual analysis, focuses on the function of both concepts in directing human's natural tendencies and their instrumental role in reaching the levels of fenâfillâh (To disappear in Allah) and ihsan (Blessing). As a result of the analyses, it has been determined that râbîta and tawassul overlap with the understanding of 'wajîla'(occasion) in the Qur'an and Sunnah, but the dispute has intensified especially in the practices for deceased persons. The focal point of the discussions is the risk of perceiving these practices as shirk(To associate partners with Allah) or bid'ah (Traditions that emerged later in Islam). The study concludes that râbîta is a special form of devotion and tawassul is a general method of intimacy, and that both function as educational tools that guide people to the eternal when used within the framework of intention and direction. This research defines the boundaries of the two concepts, which are often confused in Sûfî terminology, and contributes to methodological discussions in Islamic sciences. It also contributes to the field by proposing a practical framework for how to balance human psychology and metaphysical goals.

**Keywords:** Sûfism, Tawassul, Vesile, Râbîta, Tabarruq





## Giriş

Tasavvuf, İslâm düşüncesinde nefis terbiyesi, kalp tasfiyesi ve muhabbetullah hedefiyle şekillenen bir disiplin olarak, teorik ve pratik boyutlarıyla geniş bir literatüre sahiptir. Bu disiplinin temel araçlarından olan râbîta ve tevessül hem tarihsel süreçte hem de modern dönemde yoğun tartışmalara konu olmuştur. Râbîta, özellikle Nakşibendiyye geleneğinde merkezî bir rol oynarken; tevessül, peygamberler, evliya ve sâlih amellerle kurulan ilişki üzerinden şekillenir. Ancak bu iki kavramın mahiyeti, sınırları ve birbiriyle ilişkisi hem kelâmî tartışmalarda hem de tasavvufî pratiklerde ihtilafli bir zeminde ele alınmaktadır.

Râbîta pratiğinin tasavvufî ve psikolojik boyutlarına dair literatür, disiplinlerarası çalışmalarla zenginleşmektedir. Yücel'in *Tasavvuf ve Tarikatlarda Râbîta* başlıklı tezi, Nakşibendiyye ve Halvetiyye gibi tarikatların ritüelleri üzerinden pratiğin teorik temellerini kurumsal bir çerçevede analiz eder.<sup>1</sup> Asatillaev'in *Tevhid İnancı Açısından Tevessül ve Râbîta* adlı çalışması ise râbîtanın tevhid ilkesiyle uyumunu teolojik metinlerle tartışarak Selefi-Hanefî eleştirilerine karşı ontolojik meşruiyetini sorgular.<sup>2</sup> Psikoloji alanında Kızılkaya'nın araştırması, râbîtanın bilişsel-duygusal işlevlere etkisini nicel yöntemlerle inceleyerek pratiğin psikoterapötik potansiyeline odaklanır.<sup>3</sup> Bu çalışmalar, râbîtayı hem geleneksel dinî paradigma hem de modern bilimsel metodoloji ile ele alarak teorik ve uygulamalı katkı sağlamaktadır.

Tevessül literatürü, Kur'ân, hadis, tasavvuf ve kelâm disiplinlerini kapsayan çalışmalarla zenginleşmektedir. Çalışkan'ın *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Tevessül ve Vesîle* başlıklı tezi, kavramın Kur'ân merkezli temsilini analiz ederken;<sup>4</sup> Taşkın, *Tevessül, İstigâse ve Teberrük Hadisleri* ile sünnet bağlamında tarihsel-doktrinel boyutları inceler.<sup>5</sup> Ertaş'ın çalışması, tevessülün tasavvufî pratiklerle ilişkisini ve psikolojik etkilerini ele alır.<sup>6</sup> Meral, âyet ve hadisler ışığında klasik-modern yorumları karşılaştırır;<sup>7</sup> Elmustafa ise kelâmî tartışmalarda tevessülün şîrk endişeleriyle sınırlarını irdeler.<sup>8</sup> Bu tezler, tevessülün teorik, pratik ve disiplinlerarası boyutlarını bütüncül bir perspektifle ortaya koymaktadır.

Bu çalışma ise, öncelikle râbîta ve tevessülün tasavvufî terbiyedeki konumunu sistematize etmeyi, ardından bu kavramların Kur'ân ve Sünnet temellerini analiz ederek meşruiyet tartışmalarına odaklanmayı hedeflemektedir. Mevcut literatürde her iki kavramın genellikle ayrı ayrı incelendiği, aralarındaki dinamik ilişkinin ise yeterince irdelenmediği gözlemlenmiştir. Örneğin, Yücel'in *Tasavvuf ve Tarikatlarda Râbîta* çalışması pratik boyuta, Çalışkan'ın *Kur'ân'a Göre Tevessül* araştırması ise teorik temellere odaklanırken; iki kavramın birbirini tamamlayıcı işlevi üzerinde durulmamıştır. Ayrıca, özellikle ölmüş şahıslara yönelik tevessül ve râbîta pratiklerinin şîrk riski taşıyıp taşımadığına dair

<sup>1</sup> Yavuz Yücel, *Tasavvuf ve Tarikatlarda Rabîta* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

<sup>2</sup> Adaham Asatillaev, *Tevhid İnancı Açısından Tevessül ve Rabîta* (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>3</sup> Ercan Kızılkaya, *Rabîta Psikolojik İşlev Üzerinde Etkili Midir?* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

<sup>4</sup> İsmail Çalışkan, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Tevessül ve Vesîle* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

<sup>5</sup> Kemal Taşkın, *Tevessül, İstigâse ve Teberrük Hadisleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>6</sup> Şefaât Ertaş, *Tevessülün Tasavvufî Kavramlarla İlişkisi ve Psikolojik Etkileri* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>7</sup> Sümeyye Meral, *Âyet ve Hadisler Işığında Tevessül ve Vesîle* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

<sup>8</sup> Muhammed Elmustafa, *Tevhid ve Şîrk Açısından Kelâmcılara Göre Tevessül* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).



tartışmalar, çoğu çalışmada derinlikli incelenmemiştir. Bu eksiklikler, söz konusu kavramların bütüncül bir perspektifle ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın özgünlüğü, *râbîta* ve *tevessül* birbirinden bağımsız kavramlar olarak değil, tasavvufî eğitim sürecinin tamamlayıcı unsurları şeklinde yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) *Mektûbât*'i<sup>9</sup> ve Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin (öl. 1242/1827) *Hâlidîyye Risâlesi*<sup>10</sup> gibi birincil metinlerin karşılaştırmalı analizi üzerinden, Nakşibendiyye geleneğindeki uygulamaların teorik temelleri derinlemesine irdelenmiştir. Bu yaklaşım hem kelâm âlimlerinin eleştirilerine hem de mutasavvıfların savunularına dengeli bir şekilde yer vererek, konuyu çok boyutlu bir zeminde tartışmayı mümkün kılmaktadır.

Araştırmada ulaşılan temel bulgular şunlardır:

1. Râbîta ve tevessül, insan fitratındaki ünsiyet eğilimini metafizik hedeflere kanalize eden araçlardır.
2. Her iki kavram, Kur'ân'da vurgulanan "Vesîle" anlayışıyla uyumludur, ancak pratikte aşırılık ve şirk riski taşıyabilir.
3. Nakşibendiyye geleneğinde râbîta, tevessülün özel bir formu olarak işlev görür; müridin mürşid üzerinden Hz. Peygamber ve Allah'a yönelmesini sağlar.
4. Ölmüş şahıslara yönelik uygulamalardaki ihtilaflar, niyet ve istikamet in doğru belirlenmesiyle aşılabılır.

Bu çalışma, tasavvufî kavramların teorik-pratik uyumunu vurgulayarak hem akademik literatüre katkı sunmayı hem de pratik tasavvuf eğitiminde karşılaşılan sorunlara çözüm önerileri geliştirmeyi amaçlamaktadır.

## 1. Tasavvufî Bir Eğitim Metodu: Râbîta

Râbîta kelimesi sözlükte, iki şeyi ip gibi birbirine bağlamak, alâka duymak, mensubiyet, usûl, münasebet, bağlaç anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Tasavvuf terminolojisinde “Müridin zihnî planda, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle beraberlik halinde olmasını ifade eder. Ruhî terbiye için, ruhanî beraberliğe ihtiyaç olduğu kaydedilir. Şeyhe râbîta yapma, nihaî râbîta olan Allah'a râbîtanın bir ön hazırlayıcısı hüviyetindedir.”<sup>12</sup> Batı Afrika'da dervişe ‘Bağlanan’ anlamında murâbî, tekkelere ise ‘Bağlanılacak yer’ anlamında ribât denilmektedir. Melamîler ise râbîta kelimesini gönül beklemek olarak tanımlamaktadır.<sup>13</sup>

İnsan, fitratı gereği hayranlık duyduğu insanları taklit edip onlarla aynîleşme ihtiyacı duyar. Tasavvufta yer alan râbîta ise bu hayranlık ve aynîleşme duygusunun sistemleştirilmiş hâlidir.<sup>14</sup> Aynîleşmek âdi bir taklit değil, zâhîri ve bâtınî bir vuslat hâlidir.<sup>15</sup> Râbîta, ihsan mertebesine ermiş

<sup>9</sup> Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Kelime Anlamli ve Açıklamalı Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Ali Kara (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017).

<sup>10</sup> Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, çev. A. Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011).

<sup>11</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, ed. Raşit Gündoğan vd. (İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2012), “Râbîta”, 511.

<sup>12</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009), 215.

<sup>13</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2023), 264.

<sup>14</sup> İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabîta”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 35.

<sup>15</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 329.

mürşide kalbi bağlayıp sûret, sîret ve ruhaniyetini tahayyül etmektir. Müridin mürşidi yanındayken takındığı tavır, ayrıyken de sürdürülür.<sup>16</sup>

Allah, yaratılan hiçbir mahlûka benzemez. O'nun zâtı, kulun tahayyül seviyesini aşan bir haldedir. Allah'ın tecelligâhı ise insan-ı kâmilidir. Mürid, insân-ı kâmil olan mürşid ile aynîleşerek kalbini olgunlaştırır. Mürşide yapılan rabîta yolun bidayeti olan fenâ fi'ş-şeyh'e ulaşmayı mümkün kılar. Nihayeti ise fenâfillâh'dır.<sup>17</sup> Kalben Allah'a yönelmeyi başaran bir müride râbitayı terk etmesi telkin edilir.<sup>18</sup>

Tasavvuf hem cismanî hem de ruhanî sohbeti bir eğitim metodu olarak benimsemektedir. Ruhanî boyuttaki irtibata Üveysilik denilir. Üveysilik Hz. Peygamber'den, Veysel Karânî'den, Hızır'dan veya ölmüş bir şeyhten mâna âleminde feyz alarak, sohbetinde bulunarak oluşan bağıdır. İbrahim b. Edhem (öl.166/782), Bâyezid-i Bistamî (öl.261/874), Ebü'l-Hasan el-Harakânî (öl.435/1034), Sa'id Ebü'l Hayr (öl.440/1049), Ebü'l Kâsım el-Cürcânî (öl.469/1076), Necmeddîn-i Kübra (öl.618/1221), Feridüddîn-i Attar (öl.618/1221), Muhyiddîn Arabî (öl.638/1389), Celâleddin Bâyezid-i Purânî (öl.862/1457) gibi sûfilerin Üveysî oldukları bilinmektedir. Râbita, hayatta veya ölmüş bir şeyhe yapılan kalbî bağılıktan doğan ruhanî feyzdir. Bu nedenle Üveysilik ile doğrudan alâkalıdır. Râbitayı günümüzdeki anlamıyla ilk defa İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ta sistemleştirip Nakşibendiyye tarikatının esas haline getirdiği anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Nakşibendiyye başta olmak üzere, Kâdiriyye, Rufâiyye, Şâzeliyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Şa'râniyye, Mevleviyye ve Halvetiyye tarikatları da râbitayı bir eğitim metodu olarak kullanmışlardır.<sup>20</sup>

Necmeddîn-i Kübrâ'nın ve Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin (öl.632/1234) râbitaya yönelik tanımlamaları râbitanın 12. asırdan beri uygulandığını gösterir. Fakat râbita, o dönemde umumi bir uygulama değildir. Nitekim Ubeydullah-ı Ahrâr (öl.895/1490) râbitanın seçkin müridlere öğretilmesini telkin eder ve uygulanış ayrıntısını verir.<sup>21</sup>

Hâliidiyye tarikatının pîri Mevlânâ Hâlid, râbitayı mürşidin fenâfillâh makamında bulunan müridinden himmet istemesi şeklinde tanımlamış, mürid ve halifelerinden sadece kendisine râbita yapılmasını istemiştir.<sup>22</sup> Mevlânâ Hâlid'e göre râbita; mücâhede, seyrüsülûk ve hatm-i hâcegânın adabından sayılmaktadır. Ayrıca Nakşibendiyye tarikatının temel esasları arasında zikir, murâkabe, hıfz-ı nisbet, sohbet-i şeyh ve vukûf-i kalbî gibi uygulamalar yer alırken, râbita da bu esaslardan biri olarak önemli bir yer tutmaktadır.<sup>23</sup>

Râbita konusunda yazılmış eserler arasında, İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin *er-Risâle fi hakkı'r-râbita*'sı, Abdülhakim Arvâsî'nin (öl. 1865-1943) *Râbita-i Şerife*'si, Muhammed Sa'id Şeyda el-Cezerî'nin (öl. 1890-1968) *ed-Dâbita fi'r-râbita*'sı, İbrahim Hilmi el-Kâdirî'nin *Medâricü'l-hakika fi'r-râbita ehli't-tarika*'sı ve Es'ad Sâhib'in *Nûrû'l-hidâyeti ve'l-irfân*'ı öne çıkan kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu eserler, râbitanın teorik temellerini, uygulama yöntemlerini ve tasavvufî eğitimdeki rolünü detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca Gündüz'ün *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn* ve Eraydın'ın *Tasavvuf ve Tarikatlar* adlı çalışmalarında,

<sup>16</sup> Ali Hoşafçı, *Tevessül, Râbita, İstiğase, Şefaât, Ta'zim, Ölü İştir mi, Tesbih Çekmek Selefilere ve Tasavvufçuların Görüşleri Hadislerin Tahric ve Değerlendirmeleriyle* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009), 299.

<sup>17</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 329.

<sup>18</sup> Necdet Tosun, "Râbita", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 30/378.

<sup>19</sup> Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabîta", 30, 31.

<sup>20</sup> Halil İbrahim Yazar, "Râbita ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Süfi Gelenek Açısından Tahlili", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2022), 511.

<sup>21</sup> Tosun, "Râbita", 30/378.

<sup>22</sup> Nazim Çınar, "Nakşibendî Halidî Şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Râbita ile ilgili 'Hakku's-sülûk ve'r-râbita ve şemâili cemî'i silsile' Risâlesi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 5 (15 Aralık 2019), 36.

<sup>23</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 101, 108, 125.



söz konusu eserlerin analizine ve râbîta kavramının tarihsel ve pratik boyutlarına dair derinlemesine incelemelere yer verilmiştir. Bu kaynaklar, râbîta konusundaki literatüre önemli katkılar sunmakta ve konunun anlaşılmasına yönelik kapsamlı bir perspektif sağlamaktadır.<sup>24</sup>

19. yüzyıla kadar râbîta, tasavvufî çevrelerde genel kabul gören bir uygulama olarak kalmış ve ciddi bir eleştiriyeye maruz kalmamıştır. Ancak bu dönemden itibaren, özellikle Hindistan ve Osmanlı coğrafyasında, râbîta uygulamasına yönelik eleştiriler artmaya başlamıştır. Bu eleştirilerin öncüleri arasında Ahmed Şehîd Birîlvi (öl. 1246/1831), Sıddîk Hasan Han (öl. 1307/1890) ve Hafız Seyyid Hoca gibi âlimler öne çıkmaktadır. İsmi geçen âlimlerin eleştirileri râbîtanın şîrk, bid‘at, putperestlik olması yönündedir. Bu eleştirilerin altında yatan sebep râbîtanın ibadet veya iman esası olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu savunmada ana tema, müridin şeyhi severek aynîleşeceği, sevmenin ise şîrk, bid‘at, putperestlik olmadığıdır. Râbîtayı savunmak adına eser yazanların başında Nakşibendiyye tarikatine mensup mutasavvıflar gelmektedir.<sup>25</sup>

Râbîta sözlük anlamlarından birinin münasebet olduğunu zikretmiştik. Râbîtanın münasebet yönünün, maddi ve mânevî beraberlik arasındaki farkın anlaşılması, araştırmanın seyri için önem arz etmektedir. Bu sebeple öncelikle münasebet anlamında râbîta ele alınacaktır.

### 1.1. Râbîta ve Münasebet

Allah, insanın kalbinde birtakım ünsiyetler yaratmıştır. Bu da insanlarda vuslat ve hayranlık iştiyaki doğurmuştur. Bu sebeple mutasavvıflar, fâsıklarla birlikte bulunmamayı önermişlerdir. Daima kâmil, mârufu yapan ve emreden, münkerden uzak durup yasaklayan insanlarla münasebeti arttırmayı tavsiye etmişlerdir.<sup>26</sup> Nitekim bir âyette “*Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.*” buyrulur.<sup>27</sup>

24. mektupta İmâm-ı Rabbânî “Râbîta nisbetiniz sizi devamlı râbîta sahibiyle beraber kılacak ve akis yoluyla feyizlerin size de akmasına vesîle olacaktır.” sözleri ile râbîtanın mürid ile mürşid arasındaki mânevî birlikteliğin devamlılığını sağladığını bildirir. Râbîtayı feyiz vasıtası olarak telakki eder. Buna göre râbîta mânevî bir bağıdır. Nitekim müridi, mürşidinin yaşadığı mânevî tecrübenin aynısını yaşayacağından bahseder.<sup>28</sup> Râbîta neticesinde mürid ile mürşid bir bütün olarak algılanır. Mürid ile mürşid aynı davranmaya başlar. Davranışlar mürşide benzese de mürid bunu kendine mal eder hale gelir. Böylece seven, sevilenin halini olduğu gibi müşahade eder.<sup>29</sup> Bu duruma ulaşmanın yegâne yolu ise münasebetten kaynaklanan ünsiyettir.<sup>30</sup>

Râbîta, fizikî beraberliği hükmî beraberliğe taşıma hâlidir. Mürşid, kul ile Allah arasında üçüncü şahıs değil, Hz. Peygamber’in müşahhas hâlidir.<sup>31</sup> Allah “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.*” buyurmaktadır.<sup>32</sup> Müridin mürşidi ile beraberliği hakiki veya hükmî olabilir. Hakiki beraberlik fizikî âlemde, hükmî beraberlik ise mânevî âlemde sûret, sûret ve ruhaniyeti tahayyül ederek gerçekleşir.<sup>33</sup> Böylece yakınında bulunulmayan şeyhin, ruhaniyeti ile beraber

<sup>24</sup> Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabîta”, 32.

<sup>25</sup> Tosun, “Râbîta”, 30/378.

<sup>26</sup> Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabîta”, 23.

<sup>27</sup> Kur’an-ı Kerîm Meâlî, haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011) en-Nisâ 4/69.

<sup>28</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 5/433.

<sup>29</sup> Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 75.

<sup>30</sup> Râbîtanın sözlük anlamlarından birinin münasebet olduğundan bahsedilmişti. Bkz. 1

<sup>31</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 167.

<sup>32</sup> et-Tevbe 9/119

<sup>33</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 332.

olduğunu düşünüp edepli hareket edilir. Bu durum âyetteki doğrularla beraber olun emrinin fizikî değil mânevî cihetidir.<sup>34</sup> Yaklaşmak Allah için söz konusu olduğunda ise kastedilen mekânsal bir yakınlık değil, iman, teslimiyet ve ibadet ile elde edilen yakınlıktır.<sup>35</sup>

İmâm-ı Rabbânî 30. mektubunda mânevî râbıtaya işaretlerle Hâce Muhammed Eşref'in (öl. ?) kendisine gönderdiği mektupta; "Namazda dahi onu secde ettiğim yer olarak görüyor, sözgelimi onu gözümünden silmeye kalksam asla gitmiyor." ifadelerin geçtiğinden bahsetmektedir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre bu durum büyük bir devlet ve saadettir. Müridlerin binde birinin başına gelen bir haldir. Bu halde olan mürid, mürşidin bütün kemâlâtını az bir sohbeti ile kendine çekebilir. Her durumda kendine aracı olacak şeye yönelebilmek yeteneğine sahip olur. Bu halden mahrum olup mürşidi ile râbıta kuramayanların ise seyrüsülüklerinin ziyana uğrayacağından bahseder.<sup>36</sup>

## 1.2. Râbitanın Şartları

Allah'a vuslatı sağlayan râbıta, bir eğitim metodudur. Bu eğitim metodunun sahih olması, niyetin sahih olmasına bağlıdır. Râbitayı sahih ve faydalı bir hale getirmek için birtakım kriterler söz konusudur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Kulluk yalnız Allah'a mahsustur. Râbıta, Allah'a zât, sıfat, fiilde ortak koşmak değil yalnızca bir eğitim metodudur.<sup>37</sup> Allah'a ulaştıran tâli yollar gayr-ı aslî olarak ibadettir. Fakat ibadette özne daima Allah olmalıdır. Müridin niyetinin bu yönde olması şarttır.

b) Liyakatli olmayan, irşad olgunluğuna erişmemiş ve seyrüsülûku bitirmemiş şeyhe yapılan râbıta, şeyhin benlik davasından kaynaklanır. Olmamış bir insanın öldürmesi da mümkün değildir. Bu açıdan liyakatsiz bir mürşide yapılan râbitanın istenmeyen sonuçlar doğurması olasıdır.<sup>38</sup>

c) Râbitanın şartlarından en önemlisi müridin mürşidini onu eğitebilecek tek kişi olduğuna samimiyetle inanmasıdır. Müride karşı duyulan saygı, hürmet ve bağlılığın derecesi râbitanın hedefi olan aynîleşmenin derecesi ile doğru orantılıdır.<sup>39</sup>

d) Râbıta yapan kişinin iyi hatırlaması ve onlarla cismi ve ruhanî olarak beraber bulunması, kötüyü ve kötülükleri anmaması ve bu kişilerden uzak durması gerekir.<sup>40</sup>

e) Râbıta yapılacak mürşidin imanının kâmil, Allah'ın razı olduğu amelleri yapmaya gayretli, ihlas ve takva sahibi, kul hakkı yemeyen ve merhameti kuşanmış olması gerekir.<sup>41</sup>

f) Râbitadan sonra mürid "Allah'ım! Maksadım sensin ve istediğim senin rızandır." mânasındaki 'Bâzgeşt'i düşünüp kalp ve dil ile üç defa tekrar eder. Bu söz kalbe inmezse üzülp, mahcup olmalı, istiğfar etmelidir.<sup>42</sup>

Bu bağlamda râbıta metodunun sahihliği, belirli şartlara riayet edilmesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Özetle, râbitanın sahih bir eğitim metodu olabilmesi, niyetin tevhidle uyumu, mürşidin liyakati ve müridin ahlakî disiplinine bağlıdır. Bu şartlar, râbitayı bid'at ve şirk riskinden koruyarak, onu fenâfillâh hedefine ulaştıran bir araç haline getirir.

<sup>34</sup> Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabıta", 23.

<sup>35</sup> Çalışkan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile*, 16.

<sup>36</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 5/462.

<sup>37</sup> Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 260.

<sup>38</sup> Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufi Hayat*, 174.

<sup>39</sup> Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabıta", 38; Âmir Neccâr, *et-Tasavvufu'n-Nefsî* (Kahire, 1977), 411,412.

<sup>40</sup> Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/592; Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabıta", 39.

<sup>41</sup> Çınar, "Süleyman el-Ervâdî'nin Risâlesi", 44.

<sup>42</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 88.





### 1.3. Râbitanın Çeşitleri

İmâm-ı Rabbânî *Mektûbât*'ın 14. mektubunda Nakşibendiyye tarikatına intisap eden müridlerin çoğunluğunun râbita ile meşgul olmasından bahsetmektedir.<sup>43</sup> İbrahim Hilmi el-Kâdirî (öl. ?) ise fenâ ve bekâ mertebelerini aşan insan-ı kâmile yapılması gereken râbitayı üç bölümde inceler. Bunlar; mukaddes değerlere, bayağı şeylere ve tabî-âdî şeylere yapılan râbitadır. Mutasavvıfların tecrübe ettiği râbitanın mukaddes ve ulvî olana yapılan râbita olduğunu belirtebiliriz.<sup>44</sup> Râbita uygulama açısından ise üç kısımdır;

a) Râbita-i Mevt: Her an ölecekmiş gibi yaşayıp, ölüm gerçeğini akıldan çıkarmamaktır. Müridin canının Azrail tarafından alındığını, gasledildiğini, kefenlendiğini, namazı, defni ardından Münker ve Nekir'in suallerini tahayyül etmesidir. Tûl-i emel ve dünya sevgisini gidermeye ve ibnül-vakt olmaya yardımcı olması açısından önemli bir râbita çeşididir.<sup>45</sup>

b) Râbita-i Mürşid: Mürşidin ruhaniyetini ve yüzünü tahayyül edip onda var olan faziletlerin kendi kalbine sirâyet etmesidir. Ayrıca Râbita-i Mürşid kendi içinde derecelere ayrılmaktadır. Müridin mürşidini severek hatırlaması Râbita-i Muhabbet, kalben mürşidi ile birlikte olmasına Râbita-i Kalbiyye denilir. Râbita-i Mürşid belli zamanlarda yapılırken Hayalî Râbita'da zaman-mekân fark etmeksizin her an mürşidin gözetimi ve denetiminde olduğunu düşünüp hal ve hareketinde edebi takınmasıdır. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin (öl.1275/1858) râbita hakkında kaleme almış olduğu risâlenin başında, Cibrîl-i Emin'den başlayarak, Mevlânâ Hâlid'e kadar silsilesindeki meşâyih'in şemâillerini verir. Şemâil bilgilerini rüyasında mürşidlerin ruhaniyetleri ile görüşmesi neticesinde elde ettiğini belirtmiştir. Mürşidlerin şemâil ve ruhaniyetlerinin müridde hazır bulunmasının yüce mertebelere vesîle olacağından bahseder.<sup>46</sup>

c) Râbita-i Huzur: Lafza-i Celâl'in sırrıyla mâsivâyı kalpten çıkarıp yalnız Allah'ın huzurunda olduğunu hayal etme hâlidir. Bu râbita muhabbetullahı ve ihsanı ortaya çıkarır. Seyrüsülûkün asıl gayesi ihsan makamına ulaşmaktır. Her an Allah'ın huzurunda hâzır ve nâzır bulunduğu şuuru ermeye ve o şekilde yaşamaya başlamaya Râbita-i Huzur denir. İhsana erdirmesinden dolayı en değerli râbita çeşididir. Bu râbitaya ulaşan müridin diğer râbitaları terk etmesi farz olur.<sup>47</sup>

Yukarıda verilen uygulama açısından râbita çeşitlerinin yanında, içinde bulunulan makama göre râbita ele alınacak olursa; fenâ fi'-şeyh mertebesine ulaştıran râbita uygulamasına sahip müridler mübtedî olarak tanımlanır. Bu aşamada mürid, mürşidin sûret ve sîretini zihninde canlandırarak nefsanî bağlardan arınmaya çalışır. İkinci mertebe olan mutavassıt, fenâ fi'-resûl hedefine yönelik râbita ile karakterize edilir. Bu seviyedeki mürid, mürşid üzerinden Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyetine intikal ederek, onun ahlâkî vasıflarını benimsemeyi amaçlar. Nihai mertebe olan müntehî ise fenâfillâh derecesine ulaşır ve mürid, insân-ı kâmil mertebesine erişerek Hak ile visâl halini yaşar.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/172.

<sup>44</sup> İbrahim Hilmi Kadiri, *Medaricü'l-Hakika Fi'r-Rabita 'Inde Ehli't-Tarika*, nşr. Adil Mahmud el-Behiyy, Abdüsselim Muhammed Sa'id (İskenderiyye, 1962), 18; Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabita", 29.

<sup>45</sup> Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabita", 34; Yazar, "Râbita ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Sûfî Gelenek Açısından Tahlili", 513.

<sup>46</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 50; es-Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *Râbita-i Şerife*, çev. Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012), 16; Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabita", 34; Yazar, "Rabita Benzeri Kavramların Değerlendirmesi", 513,514; Çınar, "Süleyman el-Ervâdî'nin Risalesi", 43,45.

<sup>47</sup> Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabita", 33; Yazar, "Râbita ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Sûfî Gelenek Açısından Tahlili", 514.

<sup>48</sup> el-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin Nakşibendî, *Miftâh-ül Kulûb Kalplerin Anahtarı* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınları, 1983), 29-31; Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabita", 34.

Râbitanın icrâsı ile ilgili bahsedilecek râbita çeşitleri, Râbita-i Mürşid ve Râbita-i Mevt'tir. Râbitanın nasıl icra edileceği, Nakşibendî âlimlerin risâlelerinde geçen bilgiler ışığında sunulacaktır.

#### 1.4. Râbitanın İcrâsı

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de “*And olsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı. Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı.*”<sup>49</sup> buyurmaktadır. ‘Rabbinin delili’ ifadesi, Hz. Yusuf’un gözünün önüne babasının gelmesi şeklinde tevil edilir. Tasavvufta bu âyet Râbita-i Mürşid’in icrası ile ilgilidir.

Râbita-i Mürşid üç şekilde yapılır; birincisi mürşidin yüzünü gözünün önüne getirerek kendinden geçene kadar bu halde kalması, ikincisi Telebbüsü Râbita denilen; müridin bedeninin ve kıyafetinin mürşidinki ile değiştiğini düşünmesidir. Üçüncüsü ise müridin mürşidi tam karşında düşünerek kalbinin dehlizlerinden kendisine yöneldiğini tahayyül etmesidir. Kalpte hâsıl olan havâtırı ortadan kaldırması sebebiyle en faydalı olanı üçüncü yöntemdir.<sup>50</sup> Râbita yapılacağı esnada tahâretle kibleye oturulup gözler yumulur ve şeyhinin müride tarif ettiği zikirlerden biri ile zikredilmeye başlanır. Bazı tarikatlar şeyhin sûretini, bazısı sûret ve sîretini, bazıları da hem kıyafet hem sûret hem de sîretini hayal eder ve kendinden geçinceye kadar bu hal üzere hayal etmeye devam eder.<sup>51</sup>

Mutasavvıf âlimlerin, ölmüş olan şeyhe râbita yapılması hususunda ihtilâfa düştüklerini görmekteyiz. Nitekim Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî (öl.1275/1858) risâlesinde kendisine kadar gelen mürşidin şemâilini verir. Böylece râbita yapmanın kolaylaştığını savunur. Ölmüş olan şeyhi müridin hayal dünyasında müşahhaslaştırmıştır.<sup>52</sup> *Hâlidîyye Risâlesi*’nde mürşidin ziyaret<sup>53</sup> edebi bahsinde Mevlânâ Hâlid’in, Ervâdî ile aynı düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Buna göre mürid kendi mürşidini ziyaret ediyorsa râbita yapıp İhlâs ve Fâtîha surelerini okur. Şayet ziyaret başka bir mürşide ise kendi mürşidinin ruhaniyetini gideceği mürşid için vesîle kılar ve kendi mürşidinin önünde olduğunu düşünerek râbita yapar.<sup>54</sup>

Râbita-i mevt ve râbita-i mürşidin yapılışı ile ilgili olarak, *Hâlidîyye Risâlesi* virdin edebi bahsinde geçen bilgilere göre, başta Bahâeddin Nakşibend el-Buhârî’ye (öl.791/1389) Fâtîha ve İhlâs sûreleri okunur. Ardından mürid Râbita-i Mevt yapar. Gözler kapandıktan sonra kişi ölmüş, teneşire konmuş, elbiseleri çıkarılıp yıkanmış ve kefenlenmiş olarak kendini hayal eder. Kabre defnedilip, insanlardan ve dünyadan tamamen ümidini keser. Rabbinden başka kimsenin fayda veremeyeceği bir halde âciz, günahkâr olarak huzurda olduğunu düşünür. Bu hal on beş dakika sürer. Daha sonra mürşidine tevessül edip feyz yeri olan iki kaşının arasına odaklanır.<sup>55</sup> Müşahede ehli ise feyzin kalbe geldiğini görür, değilse hisseder ve râbitaya devam eder. Bu düşünce ile on beş dakika geçirmesi mürid için faydalıdır. Zikirde mürşidin yüzü kalbin hizasında olduğu halde kendisine baktığını düşünür. Böylece kalp toparlanır, zihinden mâsivânın atılmasını sağlar. Mürid Allah lafzını yüz kere tekrar ederken kalbe gelen her

<sup>49</sup> Yûsuf 12/24

<sup>50</sup> Nakşibendî, *Miftâh-ül Kulûb*, 30; Yazar, “Râbita Benzeri Kavramların Değerlendirmesi”, 514.

<sup>51</sup> Arvasî, *Râbita-i Şerife*, 17; Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, 33.

<sup>52</sup> Çınar, “Süleyman el-Ervâdî’nin Risâlesi”, 49.

<sup>53</sup> Tasavvufda “Ziyaret” deyiimi ise türbeye gidip onunla Allah’a tevessül etmek olarak kullanılan bir deyimdir. bk. Gölpınarlı, *Tasavvuf Deyimleri ve Atasözleri*, 348.

<sup>54</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidîyye Risâlesi*, 103.

<sup>55</sup> Râbitada şeyhin iki kaşının arasını düşünmenin sebebi ilahi feyzin ve nur-i Muhammedînin meskeni olmasındandır. bk. Hâlid el-Bağdâdî, *Halidîyye Risâlesi*, 50; Tek, *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, 257; Arvasî, *Râbita-i Şerife*, 17.



vesvesede bâzgeşt'i<sup>56</sup> söyler ve mürşidin ayaklarını kalbinin üzerine koyduğunu hayal ederek râbîtayı vesîle eder.<sup>57</sup>

### 1.5. Râbîtanın Faydaları

İmâm-ı Rabbânî 187. mektubunda mürşid ile mürid arasında kolayca ve kendiliğinden ortaya çıkan râbîta ile karşılıklı faydalanmanın gerçekleşeceğinden bahseder. O “Râbîta yolundan daha yakın bir yol yoktur. Ne mutlu bu saadete kavuşmuş olana!” sözleriyle bu eğitim metoduna verdiği değeri göstermektedir.<sup>58</sup>

Râbîta, seyrüsülûkün direğidir. Tasavvufta nefsi terbiye eğitimidir. İlâhi feyizlerin kaynağıdır. Allah’a vuslata vesîledir.<sup>59</sup> Mürid, mürşidinin sûretini düşünerek yanındayken takındığı tavrı benimser ve edep ile terbiyesini korur. Bu düşünce ile feyz alabilmesi kolaylaşır. Kötü ve çirkin işlere karşı otokontrolü sağlar. Mânen beraberlik sayesinde mürşidin otoritesinin devamlılığını sağlayan bir vasıttır. Tarikata yeni giren mürid için temkinli davranmayı kolaylaştırır.<sup>60</sup>

Müridin mürşidine yaptığı râbîta, kalbin zikre alışmasını sağlar.<sup>61</sup> Böylece râbîta, müridin mürşidi zihninde canlandırarak kalbin zikre odaklanma kapasitesini güçlendiren bir yöntem olarak işlev görür.

Sonuç olarak, râbîta Allah’a ulaşma yolunda etkili bir yöntem olarak kabul edilir. Bu uygulama, nefsin arınmasına ve kalbin temizlenmesine yardımcı olur; kalbi olumsuz düşünce ve etkilerden koruyarak zikir yapmayı kolaylaştırır. Aynı zamanda Allah sevgisini artırır, inancı güçlendirir ve ibadetlerin mânevî anlamını derinleştirir. Râbîta olmadan seyrüsülûk tehlikelere açık hâle gelebilir. Ancak kâmil bir mürşide bağlanarak yapılan râbîta, bu tehlikelerden korunmayı ve yolun doğru şekilde kat edilmesini sağlar.

## 2. Vesîle ve Tevessül

Tevessül kelimesi sözlükte, “Sarılma, İtimât” anlamlarında kullanılır.<sup>62</sup> Terim anlamı ise “Duada, Allah dostlarını araya koyarak istekte bulunmak” şeklinde ifade edilir.<sup>63</sup> Erenlerden birinin tevessül edip dileği olmadığı için “Bana hayrı dokunmayan evliyanın kümbeti başına yıkılsın” demiştir. Hatta bu söz tasavvufî bir atasözü halini almıştır.<sup>64</sup> Mutasavvıfların ve selef âlimlerinin geneli tevessül, istiâne, istiâze, iltica, teberrük, istiğâse, istimdâd, istişfâ, teşeffu’ ve teveccüb kelimelerinin aynı anlama geldiğini savunurlar.<sup>65</sup>

İnsanın darda kaldığında, musibete uğradığında, kendinden üst bir kudrete baş vurarak yardım istemesi fitrî bir hâdisedir. Tasavvufta bahsi geçen istemeye karşılık gelen kavram ise tevessül ya da istimdâttır.<sup>66</sup> Tevessül; peygamber, sâlih amel ve sâlih kişilere yapılır. Sûfî, enbiyâ, evliyâ ve sâlihlere hayatta ya da ölü olmaları fark etmeksizin tevessül yapılır. Tevessül, Allah’a kurbîyeti ve ilticâyı artırır.<sup>67</sup>

<sup>56</sup> Anlamı daha önce Râbîtanın Şartları başlığı altında açıklanmıştır. Bk. İlgili başlığın f maddesi.

<sup>57</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidîyye Risâlesi*, 86,87,91.

<sup>58</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/611.

<sup>59</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidîyye Risâlesi*, 87.

<sup>60</sup> Çınar, “Süleyman el-Ervâdî’nin Risâlesi”, 38.

<sup>61</sup> Yarar, “Râbîta ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Sûfî Gelenek Açısından Tahlili”, 513.

<sup>62</sup> Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, “Tevessül”, 355.

<sup>63</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 289.

<sup>64</sup> Gölpınarlı, *Tasavvuf Deyimleri ve Atasözleri*, 45.

<sup>65</sup> Zekerîya Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 48.

<sup>66</sup> Yarar, “Râbîta ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Sûfî Gelenek Açısından Tahlili”, 518.

<sup>67</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 326.



Teveşsöl ve vesîle kavramlarının kullanılması Kur'ân âyetlerine göre Hz. Nuh dönemine kadar uzanmaktadır. Vesîle kelime olarak Kur'ân'da, müşrikler ile ilgili bir âyette<sup>68</sup> geçer. Çalışmanın devamında yer vereceğimiz başka âyetlerde ise dolaylı olarak vesîleye işaret edilmiştir.

Her türlü yardımın kaynağı Allah'tır. İstimdâda kıldan yardım dilenilmemektedir. Allah'ın kullarına teveşsöl eden mürid, müşhidlerin Allah'tan aldıkları ilme, mânevî kemale ulaşma yol ve yöntemlerine, muhabbetullahı ermeye talip olur.<sup>69</sup>

Bir tasavvuf terimi olarak teveşsöl ile ilgili ilk ilmi tartışmalar 8. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı söylenebilir. Konuyu bir kelam ve tasavvuf problemi olarak ilk ele alan âlimler İbn Teymiyye (öl.728/1327) ve Takıyyüddin es-Sübki'dir (öl.756/1355).<sup>70</sup> Ayrıca teveşsöl hakkında birçok eser ve risâle yazılmıştır. İbn Merzûk el-Hatîb (öl.781/1379) ve Muhammed Mekkî İstanbûlî'nin (öl.1212/1797) *et-Teveşsöl*'ü, Ataç'ın *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Teveşsöl*'ü, Ahmed el-Menîni'nin (öl.1172/1759) *Hâtimetü istinzâli 'n-naşr bi't-teveşsöl bi-şühedâ*'sı, Abdülkâdir b. Ahmed el-Fâkihî'nin *Hüsnü't-teveşsöl fî ziyâreti efdâli'r rusûl*'ü, İbn Kemal'in (öl.940/1534) *Risâle fî't-teveşsöl*'ü, Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ et-Tilimsânî'nin (öl.771/1370) *Mışbâhu'z-zalâm fî'l-müstağîsisiyn bi-hayri'l-enâm*'ı, Mûsâ Muhammed Ali'nin *Hakikatü't-teveşsöl ve'l-vesîle 'alâ dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*'si, Sıdkî ez-Zehâvî'nin (öl.1863-1936) *er-Red 'alâ münkiri't-teveşsöl ve'l-kerâmât ve'l-havâriğ'i*, Ebû'l-Fazl İbnü's-Sıddîk'ın (öl.1910-1993) *İrgâmü'l-mübtedi'i'l-ğabî bi-cevâzi't-teveşsöl bi'n-nebî*'si ve Nâsırüddin el-Elbânî'nin (öl.1914-1999) *et-Teveşsöl aḥkâmühü ve envâ'uhü*'sü bu eserlerden bazılarıdır.<sup>71</sup>

## 2.1. Teveşsölün Şartları

Putperest toplumlarla ilgili âyetlerde geçen vesîlede özne daha çok ilâh veya ilâha ulaştıran varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kişiler daha çok halkın önde gelenleri, âlimler, krallar veya putlar olmaktadır.<sup>72</sup> Nitekim bir âyette “İyi bilin ki, halis din yalnız Allah'ındır. O'nu bırakıp da başka dostlar edinenler, ‘Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz’ diyorlar. Şüphesiz Allah, ayrılığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve nankör olanları doğru yola iletmez.”<sup>73</sup> buyrulmaktadır.

Vesîle kavramı Kur'ân'dan önce putperestlerin kullandığı bir kavramdır. Kur'ân konu ile ilgili bâtıl hareketleri reddetmiş, Allah'a yaklaştıran vesîleleri ise tayin etmiştir.<sup>74</sup> Buna göre vesîlede uyulması gereken şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Allah'a ulaştıran her şey vesîlelerdir. Fakat Allah dışında bir varlıktan isteme ve bir ibadet olan duayı başka varlıklara tahsis etmek şirktir. İbadetlerin tamamı Allah'a has kılınmalıdır.<sup>75</sup>
- b) Teveşsölde yardımı talep edilen kişinin ölü veya diri olması müsâvîdir. Hüsn-i zan beslenen müşhidin sâlih ameline güvenerek o kişinin hürmetine Allah'tan yardım dilenmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Şifaya vesîle doktor, rızka vesîle patron, merhamete vesîle anne olsa da mutlak mânada

<sup>68</sup> Bahsi geçen ayet; "(Ey Muhammed!) De ki: “Allah'ı bırakıp da ilâh olduklarını iddia ettiklerinizi çağırın. Göklerde ve yerde zerre kadar bir şeye sahip değillerdir. Onların yerde ve gökte hiçbir ortaklıkları yoktur. Allah'ın onlardan bir yardımcısı da yoktur. Allah katında, O'nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz. (Şefaati için izin verilir de) kalplerinden korku giderilince birbirlerine, “Rabbimiz ne söyledi?” diye sorarlar. Onlar da “Gerçeği” diye cevap verirler. O, yücedir; büyüktür.” Bkz. Sebe' 34/22-23

<sup>69</sup> Yılmaz, 300 Soruda Tasavvufi Hayat, 221.

<sup>70</sup> Güler, “Vesîle ve Teveşsöl Hadislerinin Kaynak Değeri”, 46.

<sup>71</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Teveşsöl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/8.

<sup>72</sup> Çalışkan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Teveşsöl ve Vesile*, 6.

<sup>73</sup> ez-Zümer 39/3

<sup>74</sup> Çalışkan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Teveşsöl ve Vesile*, 7.

<sup>75</sup> Hoşafçı, *Teveşsölü Rabita Hakkında Selefî ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 131.



Şâfi, Rezzâk, Rahmân Allah'tır. Buna göre imanının kemâline ve ihlâsına güvenilen bir kişi vasıta edinilerek Allah'a dua edilir. Böyle bir durumda duaya icabet eden de mutlak mânada Allah'tır.<sup>76</sup>

c) Ehl-i kitap ve putperestler Allah ile insan arasına putları veya din adamlarını ilâh yerine koyarak araçlar edinmiştir. Bu mânada tevessül Kur'ân'ın reddettiği ve peygamberlerin mücadele ettiği bir anlayıştır.<sup>77</sup>

## 2.2. Tevessülün Çeşitleri

Vesîlenin iki yönü vardır; ilki Allah'a yaklaşmak için bu yolda rehber edinerek yapılan tevessül, diğeri ise duaların kabulü için kişi veya amele tevessüldür.<sup>78</sup>

Bazı tevessül örnekleri şu şekildedir: dua ederken Allah'ın isim ve sıfatları ile niyazda bulunmak, Kur'ân'ın ardından okunan âyetlerin hürmetine dua etmek, Allah'a kesilen kurban, kılınan namazdan sonra dua edilmesi, müslümanlardan kendisi için dua talep etmek, duanın kabul olacağı zamanı veya mekânı gözeterek dua etmek, duada velî olduğuna hüsn-i zan beslediğimiz insanların isimlerini zikrederek onların hürmetine Allah'tan talep etmek.<sup>79</sup>

Esmâ-i hüsnâ, yaşayan insandan dua talebi, sâlih amel ile ilgili tevessülde ittifak vardır. Peygamber ve sâlih zâtların Allah katındaki dereceleri, vefatlarından sonra onlara yönelik yapılan tevessülde ise ihtilâf vardır.<sup>80</sup> Tevessül çeşitleri ile ilgili görüşler şu şekildedir:

a) Allah'ın zât, isim ve sıfatlarıyla,<sup>81</sup> sâlih amellerle,<sup>82</sup> müminlerin duasıyla tevessül,<sup>83</sup> âlimlerin tamamı tarafından câiz olduğuna hükmedilmiştir.

b) Bir grup âlim, Hz. Peygamber hayattayken (dua ile) ve ahiretteki (şefaât) tevessülünü<sup>84</sup> câiz görmüştür. Fakat öldükten sonra zâtı, makamı ile yapılan tevessül câiz görülmemektedir. İbn Teymiyye'nin görüşü bu yöndedir. Diğer gruptaki âlimler Hz. Peygamberin sağ veya ölü olması fark etmeksizin Allah katındaki makamı ve zâtı ile tevessülü câiz görmüştür. Cumhur ulemâ bu görüştedir.

c) Hayatta olan mümin ve sâlih kullarla tevessül<sup>85</sup> ile ilgili iki farklı görüş vardır. Birinci gruptakiler Hz. Peygamber'e tevessülü tavsiye eder, onun vârisleri olan sâlih zatlar için de tevessülü câiz görürler. Sâlih amellerle tevessül câiz ise sâlih amelleri yapanlara da tevessülün câiz olacağını savunurlar. İkinci gruptakiler, Allah'a yapılan tâzime benzeyeceğinden dolayı bir insanın zâtına tevessülü câiz görmezler. Bu görüş selef âlimlerine aittir.

d) Peygamber, velî, sâlihlerin zâtı ile onların hakkı için Allah'a yemin ederek yapılan tevessül âlimlerin çoğuna göre mekruh, selef âlimlerine göre şirk, mutasavvıflara göre câiz kabul edilir.

e) Peygamber, velî ve sâlihlerin ölümünden sonra tevessül,<sup>86</sup> bir grup âlime göre ruhaniyetlerinin devam ettiğini, kabir ziyaretinin kişiyi hayra yönlendireceğini ve feyizlendireceği sebebi ile câiz görürler. Selef âlimleri ise kabirlerin tapınak haline gelmesi, putperestlik tehlikesi ve Hristiyan adeti olmasından dolayı câiz görmezler.<sup>87</sup>

f) Peygamber ve sâlih kişilere tevessülü câiz görmeyenler arasında İmam Ebû Hanîfe (öl.150/767), İmam Muhammed(öl.189/805), İbn Teymiyye, Muhammed Abduh (öl.1849-1905), Reşîd Rızâ

<sup>76</sup> Yılmaz, 300 Soruda Tasavvufî Hayat, 226.

<sup>77</sup> Çalışkan, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile, 32.

<sup>78</sup> Çalışkan, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile, 20.

<sup>79</sup> Ahmet Cahid Haksever, Günümüz Tasavvuf Meseleleri (Kdy Akademi, 2021), 103-115.

<sup>80</sup> Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", 45.

<sup>81</sup> A'râf 7/180

<sup>82</sup> el-Bakara 2/285

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/193-194

<sup>84</sup> Âl-i İmrân 3/31-32

<sup>85</sup> el-Mâide 5/35

<sup>86</sup> el-Mümtehine 60/13

<sup>87</sup> Yavuz, "Tevessül", 41/7,8.

(öl.1865-1935) ve birtakım selef âlimleri yer alır. İmam Mâlik (öl.179/795), İmam Şafî (öl.204/820), İmam Cezerî (öl.833/1429), Fahreddin er-Râzî (öl.606/1210), Tâceddin es-Sübkî (öl.771/1370), Teftâzânî (öl.792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl.816/1413) ise bu tarz bir tevessül câiz görmektedirler.<sup>88</sup>

Mevlânâ Hâlid'e göre Allah'a ulaşmada en büyük vesîle başta Hz. Peygamber, daha sonra onun vekilleridir.<sup>89</sup> Konunun daha iyi anlaşılması için Allah'a ulaştıran vesîlelerden âyet ve hadisler ile delillendirmek sûretiyle peygamber, sâlih amel, sâlih zâtlar ile tevessül ve teberrükü aktarmaya çalışacağız.

### 2.2.1. Sâlih Ameller ile Tevessül

Sâlih amelle yapılan tevessülde amelin sâlih olması için yapanın Müslüman olması, imanının bir gereği olarak yapması ve Kur'ân ile sünnete aykırılık teşkil etmemesi gerekir.<sup>90</sup> "Allah'ım, şu amelim hürmetine beni falan sıkıntımdan kurtar. Sana olan imanım için bana merhamet eyle." şeklinde yapılan dua, sâlih amelle yapılan tevessüle örnektir.

Konu ile alakalı Kur'ân ve sünnetten deliller şu şekildedir:

a) *"Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler."*<sup>91</sup> Allah, 'Dua edenin duasına cevap veririm' müjdesini, sâlih ameli ifade eden 'Davetime uysunlar' emrine bağlamıştır.

b) *"Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphe yok ki, Allah sabredenlerle beraberdir."*<sup>92</sup> Âyette sabır ve namaz ibadeti sâlih amel olarak zikredilmiş, duanın icabeti için vesîle kılınmıştır.

c) *"(Ey Muhammed!) Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, "And olsun seni mutlaka öldüreceğim" demişti. Öteki, "Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder" demişti."*<sup>93</sup> Bahsi geçen kıssa Hâbil ve Kâbil kıssasıdır. Âyette iki kardeşin kurban ibadetini vesîle edinerek Allah'tan taleplerini anlatılır.

d) *"Bedevîlerden kimileri de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır. Harcayacaklarını, Allah katında yakınlığa ve Peygamberin dualarını almağa vesîle sayarlar. Bilesiniz ki bu, (Allah katında) onlar için yakınlıktır. Allah, onları rahmetine sokacaktır. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*<sup>94</sup> Âyette bedevîlerin verdiği sadaka sâlih amelle tevessüle işaret eder.

e) Sâlih amelle tevessül ile ilgili en sık verilen delillerden biri de 'Hadis-i Ğar'<sup>95</sup>dır.

<sup>88</sup> Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*, 103-115.

<sup>89</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 51.

<sup>90</sup> İhsan Koçak, "Ulemâ ve Süfîler Arasında Tartışmalı Bir Konu Olan Tevessül Konusuna Dair Delillerin Değerlendirilmesi", *Genç Atebe Dergisi* 4 (2023), 31.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/186

<sup>92</sup> el-Bakara 2/153

<sup>93</sup> el-Mâide 5/27

<sup>94</sup> et-Tevbe 9/99

<sup>95</sup> Ebû Abdurrahman Abdullah İbni Ömer İbni'l-Hattâb radiyallahu anhümâ'dan rivayet edildiğine göre, Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'i şöyle buyururken dinlediğini söylemiştir: "Sizden önce yaşayanlardan üç kişi bir yolculuğa çıktılar. Akşam olunca, yatıp uyumak üzere bir mağaraya girdiler. Fakat dağdan kopan bir kaya mağaranın ağzını kapattı. Bunun üzerine birbirlerine: —Yaptığınız iyilikleri anlatarak Allah'a dua etmekten başka sizi bu kaya dan hiçbir şey kurtaramaz, dediler. İçlerinden biri söze başlayarak: —Allah'ım! Benim çok yaşlı bir annemle babam vardı. Onlar yemeklerini yemeden çocuk çocuğuma ve hizmetçilerime bir şey yedirip içirmezdim. Bir gün hayvanlara yem bulmak üzere evden ayrıldım; onlar uyumadan önce de dönemedim. Eve gelir gelmez hayvanları sağıp sütlerini annemle babama götürdüğümde, baktım ki ikisi de uyumuş. Onları uyandırmak istemediğim gibi, onlardan önce ev halkının ve hizmetkârların bir şey yiyip içmesini de uygun görmedim. Süt kabı elimde şafak atana kadar uyanmalarını bekledim. Çocuklar etrafımda açlıktan sızlanıp duruyorlardı.



### 2.2.2. Peygamber ile Tevessül

Peygamberler de Allah ve insan arasında tebliğ görevini yerine getirerek hidâyete ulaşmaya bir vesîledir. Vefatlarından sonra ise irşad ve tebliğ görevini yüklenen müminler olmuştur.<sup>96</sup> Dualarda sıkça kullanılan, “Peygamberlerin efendisi hürmeti için” manasındaki “Bi hurmeti seyyidi’l-mürselin” veya “Peygamberler ve nebîler hürmetine” manasındaki “Bi hurmeti’l enbiyâ-i ve’l mürselin” dua kalıbı peygambere tevessüldür.<sup>97</sup>

Bir âyette “*Kendilerine ellerindekini (Tevrat’ı) tasdik eden bir kitap (Kur’ân) gelince onu inkâr ettiler. Oysa, daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkârcılara (Arap müşriklerine) karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat’tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah’ın lâneti inkârcıların üzerine olsun.*”<sup>98</sup> buyrulmaktadır. Bu âyet Yahudiler ile Araplar arasındaki münasebetten bahseder. Yahudiler daha Hz. Peygamber hayatta değilken onu vesîle kılarak Araplardan yardım talep ettiklerini bildirir. Bu âyet hayatta değilken Hz. Peygamber’e tevessülü câiz görenlerin delillerinden biridir.

Bir hadiste “Gözleri kapanan biri, Hz. Peygamber’e gelerek: “Yâ Rasûlullah, gözlerim kapandı; benim için Allah’a dua buyur.” dedi. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Abdest al, iki rekât namaz kıl, sonra da şöyle de: “Allah’ım peygamberin Muhammed ile sana tevessül ediyorum. Ey Muhammed, gözümün açılması için senin şefaati olmanı istiyorum. Allah’ım onun, hakkımdaki şefaati kabul buyur.” Bunun ardından Hz. Peygamber şunları ilave etti: “Bir ihtiyacın olduğunda hep aynısını yap.” Bu olaydan sonra adamın gözleri açıldı.”<sup>99</sup> şeklinde rivâyet olunur. Bu hadis Hz. Peygamber’e tevessüle bir örnek teşkil eder. İbn Teymiyye bu hadisi peygamber ile değil dua ile tevessüle örnek gösterir. Hadiste geçen ‘Şefaati’ kelimesine dua anlamı verir. Elbânî bu hadisten hareketle peygamberlerin zâtı ile tevessülü olduğunu kabul eder. Fakat bunun sadece Hz. Peygamber’e has bir durum, Allah’ın ona bahşettiği bir özellik olduğunu savunur. Ayrıca bunun ötesine geçilmemesi, sâlih kişilere tevessül edilmemesi gerektiği uyarısında bulunur. Ebû’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk el-Gumarî (öl.1413/1993) ise zât ile tevessülün Hz. Peygamber’e has bir tutum olarak algılanmasının bid’at olacağını belirtmiştir. Hadis

---

Nihayet uyanıp sütlerini içtiler. Rabbim! Şayet ben bunu senin rızânı kazanmak için yapmışsam, şu kaya sıkıntısını başımızdan al! Diye yalvardı. Kaya biraz aralandı; fakat çıkılacak gibi değildi. Bir diğeri söze başladı: —Allah’ım! Amcamın bir kızı vardı. Onu herkesten çok seviyordum. (Bir başka rivâyete göre: Bir erkek bir kadını ne kadar severse, ben de onu o kadar seviyordum). Ona sahip olmak istedim. Fakat o arzu etmedi. Bir yıl kıtlık olmuştu. Amcamın kızı çıkıp geldi. Kendisini bana teslim etmek şartıyla ona 120 altın verdim. Kabul etti. Ona sahip olacağım zaman (bir başka rivâyete göre: Cinsî münasebete başlayacağım zaman) dedi ki: Allah’tan kork! Dinin uygun görmediği bir yolla beni elde etme! En çok sevip arzu ettiğim o olduğu halde kendisinden uzaklaştım, verdiğim altınları da geri almadım. Allah’ım! Eğer ben bu işi senin rızânı kazanmak için yapmışsam, başımızdaki sıkıntıyı uzaklaştırdı, diye yalvardı. Kaya biraz daha açıldı; fakat yine çıkılacak gibi değildi. Üçüncü adam da: —Allah’ım! Vaktiyle ben birçok işçi tuttum. Parasını almadan giden biri dışında hepsinin ücretini verdim. Ücretini almadan giden adamın parasını çalıştırdım. Bu paradan büyük bir servet türedi. Bir gün bu adam çıkageldi. Bana: —Ey Allah kulu! Ücretimi ver, dedi. Ben de ona: —Şu gördüğün develer, sığırlar, koyunlar ve köleler senin ücretinden türedi, dedim. Adamcağız: —Ey Allah kulu! Benimle alay etme, deyince, seninle alay etmiyorum, diye cevap verdim. Bunun üzerine o, geride bir tek şey bırakmadan hepsini önüne katıp götürdü. Rabbim! Eğer bu işi sırf senin rızânı kazanmak için yapmışsam, içinde bulunduğumuz sıkıntıdan bizi kurtar, diye yalvardı. Mağaranın ağzını tıkayan kaya iyice açıldı; onlar da çıkıp gittiler. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb Buğâ (Şam: Dâru İbn Kesîr/Dâru’l-Yemâme, 1993)“Büyü”, 98, “İcâre”, 12, “Hars ve’l-müzârea”, 13, “Enbiyâ”, 53, “Edeb”, 5; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire, 1955)“Zikir”, 100.

<sup>96</sup> Çalışkan, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre Tevessül ve Vesile*, 25.

<sup>97</sup> Hoşafçı, *Tevessülü, Rabûta Hakkında Selefi ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 83.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/89

<sup>99</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru’l-Garib’il-İslami, 1998)“Deavat”,118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Daru’l İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 2017) “İkamet”, 189; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985) 4/138.

tevessül ile ilgili umumi bir hüküm ifade ettiğinden sâlih kişilere tevessülü mümkün kılacağını bildirir.<sup>100</sup>

### 2.2.3. Teberrük

Peygamberlerin saç, sakalı, hırkası gibi eşyalarla tevessüle teberrük denilir. Eşya ile tevessül sahibinin değeri ile doğrudan ilgilidir. Teberrük bu eşyaların sahiplerini hatırlatması yönüyle faydalıdır. Yoksa bu eşyalara bir kutsiyet atfedilmesi İslam'a aykırı bir tutum olacaktır.<sup>101</sup>

Bir nesneyi kutsal saymadan ve kişisel çıkar ya da zarar beklemeden, sadece saygı ve sevgi niyetiyle yapılırsa teberrük caiz görülür. Ancak, bu uygulamada asıl etkinin yalnızca Allah'tan geldiğine inanmak şarttır. Bu inanç olmazsa, teberrük geçersiz sayılır.

Bu konu ile alâkalı âyet ve hadis şu şekildedir:

a) “Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin” dedi.”<sup>102</sup> ve “Müjdeci gelip gömleği Yakub'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi. Yakub, “Ben size, Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim demedim mi?” dedi.”<sup>103</sup> Bu iki âyette teberrüğe konu olan şey Hz. Yusuf'un gömleğidir. Gözü açan Allah olmakla birlikte, gömlek bu fiile vesîle olmuştur.

b) “Rasûlullah taşları atıp kurbanını kestikten sonra tıraş olmak istedi. Başını sağ tarafını berbere uzattı o da traş etti. Sonra Ebû Talha el-Ensârî'yi çağırdı ve saçlarını ona verdi. Sonra başının sol tarafını berbere uzatarak “Kazıyınız” buyurdu. Berber de kazıyınca saçları Ebû Talha'ya vererek: “Bunları halka dağıt” buyurdu.”<sup>104</sup>

### 2.2.4. Sâlih Zâtlar ile Tevessül

İnsanlarda yaptıkları amellerden dolayı ‘Sâlih bir zât’ kanaati oluşmaktadır. Bu kanaat, dua eden kişinin bahsi geçen sâlih kişiye tevessülde bulunmasına sebebiyet verir.<sup>105</sup> Nitekim bir hadiste “Sâlihler anıldığında rahmet iner.”<sup>106</sup> buyurulmaktadır. “Falanın hakkı için” veya “Yüzü suyu hürmetine” gibi dua kalıpları sâlih zâtlara tevessüle örnektir.<sup>107</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ında geçen bir bölüm sâlih zâtlara yapılan tevessüle örnektir. Buna göre İmâm-ı Rabbânî, yaptığı yemekten Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin adına tevessül edip sadaka veriyordu. Rüyasında Hz. Peygamber'in ondan yüzünü çevirdiğini ve “Ben yemeği Aişe'nin evinde yerim.” dediğini görür. Bunun üzerine başta Hz. Aişe olmak üzere peygamber eşlerini de dahil ederek yemeklerini ehl-i beyte tevessül yoluna gider.<sup>108</sup> Burada görülen tevessülde niyet, sâlih zâtları hatırlamak, onların hürmetine Allah'tan bereket ummak ve ruhaniyetlerine hasıl olan sevabı ulaştırmaktır.

Mevlânâ Hâlid, ziyaretin edebi bahsinde ölen bir sâlih kişiye yapılan tevessülden bahsetmektedir. Buna göre mürşid ve evliyânın kabir ziyaretinde yüzü kabre, sırtı kibleye karşı kabrin ayak hizasında durulup râbitaya başlanır. O zâtın kendisine şefaathçi olduğunu düşünüp tevessül eder.<sup>109</sup>

<sup>100</sup> Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, 60.

<sup>101</sup> Çalışkan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile*, 87,89; Muhammed b. Alevî el-Mâlikî, *Mefâhim Yecib en Tusahhah* (Kahire: Dâru'l-İnsan, 1985), 62.

<sup>102</sup> Yûsuf 12/93

<sup>103</sup> Yûsuf 12/96

<sup>104</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* “Hacc”, 326.

<sup>105</sup> Hoşafçı, *Tevessüli, Rabita Hakkında Selefi ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 134.

<sup>106</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019) 3/149 (1772).

<sup>107</sup> Hoşafçı, *Tevessüli, Rabita Hakkında Selefi ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 83.

<sup>108</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 5/524.

<sup>109</sup> Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risâlesi*, 105.





Bir hadis “Ömer b. el-Hattâb (r.a.), Abbas b. Abdilmuttalib ile istiskâda bulunarak: ‘Allâh’ım! Hz. Peygamber ile sana tevessül ederdik de bize yağmur verirdin. (Şimdi ise) Hz. Peygamber’in amcası ile sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver!’ derdi. Bunun üzerine yağmur yağar ve halk suya kavuşmuş olurdu.”<sup>110</sup> şeklinde nakledilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in ve salihlerin zâtı ile tevessülü kabul etmeyenler, Hz. Abbas’ın duasının alındığından ve bu hadisin dua ile tevessüle örnek olacağını savunurlar. Zât ile tevessülü kabul edenler ise hadisi doğrudan anlamıyla ele alma yolunu tercih ederler. Zâid el-Kevserî (öl.1879-1952), Hz. Abbas’a peygamberin amcası olduğundan dolayı tevessül edildiğinden bahseder. Bu durumda asıl tevessül edilenin Hz. Peygamber olduğunu bildirir.<sup>111</sup>

### 3.Râbîta-Tevessül İlişkisi

Râbîta, insan fıtratında var olan bir olgudur. Her insan bir kişi veya nesneye râbîta yapar. Tasavvuf ise bu fıtrî yönelişi Allah’a ulaştırıcı bir vesîle olarak görüp sistemleştirmiştir. Böylece mürid, örnek bir şahsiyetin hayatını kendi kimliği ile aynileştirerek Râbîta-i Huzur’a kavuşur.<sup>112</sup>

Her şeyde olduğu gibi insan psikolojisinde de tedrici bir tekâmül vardır. Râbîtanın ana gayesi Râbîta-i Huzur’a ermektir. Fakat buna ulaşırken ilk önce göz önünde olan şeyhi severek mübtedî daha sonra Hz. Peygamber’i severek mutavassıt olunur. En sonunda ise Allah’ı sever. Sevgi eğer hakiki ise nihaî yol muhabbetullahı ulaştırır.<sup>113</sup> Nitekim Hz. Peygamber’in ismi anıldığında salavat getirmekle kişinin kalbinde Hz. Peygamber’e karşı sevgi peyda olacağından tevessül bir tür râbîta olarak değerlendirilir.<sup>114</sup> Hatta Abdülhakim Arvâsî’ye (öl. 1361/1943) göre en üstün vesile râbîtadır.<sup>115</sup>

Mevlânâ Hâlid’e göre mürid, mürşidinin feyiz kaynağı olarak kabul edilen iki gözünün arasına bakıp tazarru ve tevessül halinde onun ruhaniyetinin kendi iki gözünün arasına dahil olduğunu hayal eder. Oradan kalbine indiğini düşünür. Bu düşünme hali kendisini unutsa dahi vuku bulur. Bu durum Allah’a vuslatın bir vesîlesidir.<sup>116</sup>

Bir âyette “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının, O’na yaklaşmaya vesîle arayın ve O’nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.*”<sup>117</sup> buyrulmaktadır. Mürid ve mürşid arasında var olan sevgi, Allah’a ulaştırmada bir vâsîta olarak mevcuttur.<sup>118</sup> Mevlânâ Hâlid, mürşide râbîtanın, Hz. Peygamber’i mânen müşâhedeye sebep olduğunu belirtir. Mürşitte fânî olmak, Hz. Peygamber’de fânî olmanın başlangıcı, Hz. Peygamber’de fânî olmak da Allah’ta fânî olmanın başlangıcıdır. Hatta ehlullahın gözlerinden bir an Hz. Peygamber’e müşâhede kesildiğinde nefislerini kemale ulaştıramadıklarını düşündükleri bildirilir.<sup>119</sup>

Tasavvufta seyrüsülûk, insanın Allah’a yaklaşmasıdır. Bu yolu rehbersiz bir şekilde kat etmek ise oldukça zordur. Bu yönüyle rehber, insanı Allah’a yaklaştıran bir vesîle olacaktır.<sup>120</sup> Nitekim “*De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”<sup>121</sup> buyrulmaktadır. Sûfilere göre kulun vasıtasız Allah’a ulaşması mümkün değildir. Bu durum namazda Kabe’ye yönelmeye benzer. Tıpkı bunun gibi kul, Hz.

<sup>110</sup> Buhârî, “İstiska”, 3.

<sup>111</sup> Güler, “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, 53,54.

<sup>112</sup> Yılmaz, 300 Soruda Tasavvufî Hayat, 161.

<sup>113</sup> Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabîta”, 52.

<sup>114</sup> Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabîta”, 44.

<sup>115</sup> Arvasî, Râbîta-i Şerîfe, 28.

<sup>116</sup> Hâlid el-Bağdâdî, Halidiyye Risâlesi, 50.

<sup>117</sup> el-Mâide 5/35

<sup>118</sup> Tek, Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru, 259.

<sup>119</sup> Hâlid el-Bağdâdî, Halidiyye Risâlesi, 54.

<sup>120</sup> Çalışkan, Kur’ân-ı Kerim’e Göre Tevessül ve Vesile, 19.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân 3/31

Peygamber'e yönelerek Allah'a yönelmiş olur. Buna göre mürid, mürşidini kendisi ile Hz. Peygamber ardında Allah'a ulaştıran bir köprü olarak görmelidir. Böylece râbîta, mürşide yapılan bir tevessül olur.<sup>122</sup>

### Sonuç

Tasavvufî terbiyede râbîta ve tevessül, insanın maddî ve mânevî varlığını dengeleyen iki temel araçtır. Râbîta, müridin mürşid ile kurduğu mânevî bağı disipline ederek nefsin arınmasına ve kalbin Allah'a yönelmesine hizmet eder. Tevessül ise peygamberler, evliya ve sâlih amelleri vesîle kılarak ilâhî yakınlık arayışını sistemleştirir. Her iki uygulama, insan fıtratının rehberlik ihtiyacına cevap verir; ancak niyetin ihlasla Allah rızasına odaklanması ve şer'î sınırların korunması kritiktir. Özellikle ölmüş şahıslara yönelik pratiklerde, vesîle ile maksadın karıştırılmaması şarttır. Nihai hedef, fânî olandan ebedî olana yönelmek ve ihsan mertebesinde bir şuurla 'Bâkî'yi müşahade etmektir. Her iki uygulama, insanı hem dünyevî kayıtsızlıktan hem de dinî taşkınlıklardan uzak tutarak dengeli bir mânevî yolculuğa rehberlik eder.

Araştırmada elde edilen bulgular neticesinde, tevessül ve râbîta bir bütün olarak anlaşılmaktadır. Uygulama açısından farklar bir yana bırakıldığında, bu iki tasavvufî kavram da bizi Allah'ın ipine sınıksız sarılmaya götürmektedir. Tevessül ve râbîta daha çok Nakşibendiyye tarikatı tarafından savunulmaktadır. Fakat bu uygulamalara başta İbn Teymiyye olmak üzere Selef âlimlerinin çoğunluğu, şîrk olduğu gerekçesiyle karşı durmuşlardır. Bu tavır, onların tevhid anlayışlarındaki titizliklerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, mutasavvıfların anladığı şekliyle uygulanan tevessül ve râbîtanın şîrk tehlikesi taşımadığı anlaşılar.

Her şeyde olduğu gibi, râbîta ve tevessülde de niyet son derece önem arz etmektedir. Niyet yalnız Allah'a kulluk ve O'na yaklaşmaktan ibaret ise, bu uygulamalar Allah'a ulaştırma yönleri ile ibadet sayılır. Nitekim tasavvuf ehli olsun veya olmasın, her insanın fark etmeden bu uygulamaları hayatlarına tatbik ettiklerini görürüz. Bu da tevessül ve râbîtayı insanî bir eylem yapmaktadır.

Râbîta ve tevessül her ne kadar tasavvufî bir kavram olsa da insan fıtratında var olan hasletleri ifade eder. Tasavvuf ise bu hasletleri sistemleştirmiş ve terminolojisine dahil etmiştir. Özellikle birtakım tarikatların âdâb ve erkânı haline gelmiştir. Özellikle râbîta, Nakşibendiyye'nin esaslarından biridir. Üveysîlik ise râbîta kavramı ile doğrudan bağlantılıdır.

Araştırmada vardığımız sonuç, tevessülün daha genel, râbîtanın ise daha özel bir kavram olduğunu gösterir. Râbîta sevmek, tevessül ise sevileni vasıta yapmak ile ilgilidir. Râbîtanın gayesi Allah'a ulaştırmaktır. Her Allah'a ulaştıran şey ise birer vesîledir. Yani râbîta bir tevessül çeşididir.

Nakşibendiyye âlimlerinin râbîta ve tevessül ile alâkalı görüşlerine yer vererek, bu iki kavram arasında köprü kurmaya gayret ettik. Araştırmamızda tevessül ve râbîtayı eşit ölçüde sunmaya dikkat ettik. Tasavvuf terminolojisi ile ilgili, ortak hedefli ve birbiriyle ilişkili kavramlar konusunda yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Sonuç olarak, insanın kalbine yerleştirilen sevmeye ihtiyacının doğru yönde kullanılması ancak Allah'a vuslata götüren yollara girmek ve istikamet üzere devam etmek ile ilgilidir. Râbîta ve tevessül sevgi kaynaklı metotlardır. Önemli olan bu sevgiyi doğru yönlendirmektir.

<sup>122</sup> Yazar, "Râbîta ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Sûfî Gelenek Açısından Tahlili", 518.





**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

no external funding to support this research.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l Hafâ*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Arvasî, es-Seyyid Abdülhakîm. *Râbita-i Şerife*. çev. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 15. Basım., 2012.
- Asatillaev, Adaham. *Tevhid İnancı Açısından Tevessül ve Rabita*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahih-i Buhârî*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâne, 5. Basım, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Tevessül ve Vesile*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Çınar, Nazim. "Nakşebendî Hâlidî Şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Râbita İle İlgili 'Hakku's-sülûk ve'r-Râbita Ve Şemâilî Cemî'i Silsile' Risalesi". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 5 (15 Aralık 2019), 35-56.
- Elmustafa, Muhammed. *Tevhid ve Şirk Açısından Kelâmcılara Göre Tevessül*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ertaş, Şefaât. *Tevessülün Tasavvufî Kavramlarla İlişkisi ve Psikolojik Etkileri*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri Tercemesi Ve Şerhi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 4. Basım, 2023.
- Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 45-98.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabita". *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*. Kdy Akademi, 2021.
- Hâlid el-Bağdâdî, Mevlânâ. *Halidiyye Risâlesi*. çev. A. Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Hoşafçı, Ali. *Tevessül, Râbita, İstiğase, Şefaât, Ta'zim, Ölü İştir mi, Tesbih Çekmek Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri Hadislerin Tahric ve Değerlendirmeleriyle*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvini. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Daru'l İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *İlahî Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Kelime Anlamli ve Açıklamalı Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Ali Kara. 7 Cilt. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.
- Kadiri, İbrahim Hilmi. *Medaricü'l-Hakika Fi'r-Rabita 'İnde Ehli't-Tarika*. nşr. Adil Mahmud el-Behiyy, Abdüsselim Muhammed Sa'id. İskenderiyye, 1962.
- Kızılkaya, Ercan. *Rabita Psikolojik İşlev Üzerinde Etkili Midir?* İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Koçak, İhsan. "Ulemâ ve Sûfiler Arasında Tartışmalı Bir Konu Olan Tevessül Konusuna Dair Delillerin Değerlendirilmesi". *Genç Atebe Dergisi* 4 (2023), 26-37.
- Mâlikî, Muhammed b. Alevî el-. *Mefâhim Yecib en Tusahhah*. Kahire: Dâru'l-İnsan, 1985.



- Meral, Sümeyye. *Ayet ve Hadisler Işığında Tevessül ve Vesile*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Müslim, el-Haccâc b. *el-Câmi 'u 's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, 1955.
- Nakşibendi, el-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin. *Miftâh-ül Kulûb Kalplerin Anahtarı*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınları, 1983.
- Neccâr, Âmir. *et-Tasavvufu'n-Nefsî*. Kahire, 1977.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. ed. Raşit Gündoğan vd. İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Taşkın, Kemal. *Tevessül, İstigâse ve Teberrük Hadisleri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım., 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. nşr. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garib'il-İslami, 1998.
- Tosun, Necdet. "Râbita". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/378-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yarar, Halil İbrahim. "Râbita ve İlgili Bazı Tasavvufî Kavramların Sûfî Gelenek Açısından Tahlili". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2022), 509-529.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevessül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 16. basım., 2013.
- Yücel, Yavuz. *Tasavvuf ve Tarikatlarda Rabita*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

## Tefsirde Nahvin Rolü: Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Hidâye Adlı Eseri

### The Role of Nahv in Tafsîr: Makkî b. Abî Tâlib 's Work Called al-Hidâye

Sefa ERKMEN <sup>1</sup>  0000-0002-3430-0162

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD, [sefa-08080@hotmail.com](mailto:sefa-08080@hotmail.com)

\*Bu makale Nahiv-Tefsir ilişkisi bağlamında Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye Adlı Eserinin İncelenmesi adlı Doktora tezinden üretilmiştir.

**Özet:** Şüphesiz Kur'an, İslâm dininin en temel kaynağıdır. Onun, en doğru ve net bir şekilde anlaşılması için Müslüman âlimler azami gayret sarf etmişlerdir. Bu hikmet dolu kitabı araştırırken birçok ilim dalından yararlanmışlardır. Kuşkusuz bu ilimlerin başında nahiv ilmi yer almaktadır. Nahiv ilmi ile Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemi erken dönemden itibaren görülmeye başlanmıştır. Birçok müfessir, nahiv ilminin kural ve kaidelerini Kur'an âyetlerini tefsir etmede, âyetlerden hüküm istinbât etmede delil ve dayanak olarak kullanmıştır. Bu ilim ile Kur'an âyetlerini açıklamaya çalışan müfessirlerden birisi de Mekkî b. Ebî Tâlib'tir (öl. 437/1045). Endülüs tefsir ekolünün kurulmasına büyük katkısı olan bu bilgin, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* adlı eserinde âyetleri açıklarken, yorumlarken ve âyetler üzerine yeni görüşler serd ederken Arapça dil bilgisinden son derece istifade etmiş ve görüşlerini bu kurallar üzerine bina etmiştir. Eserinde Sîbeveyhi (öl. 180/796), Ferrâ (öl. 207/822), Ahfeş (öl. 215/830 [?]), Ebû Ubeyd (öl. 224/838) gibi daha birçok dilbilimcinin nahvî görüşlerine yer vermiş ve bu görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Birden çok delilin bulunduğu âyetlerin tefsirinde, önceliği dil kuralına dayalı delile yer vermiştir. Bazı yerlerde ise sözü tamamen dilbilimcilere bıraktığı görülmüştür. Çalışmada, konuya ilişkin birtakım âyetler örnek olarak işlenmiş ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in dil kurallarına dayalı görüşleri ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bu makale ile Kur'an'ı doğru anlamada dil bilgisinin önemine ve *el-Hidâye* özelinde ulemânın konuya yaklaşımına dikkat çekilmiştir. Benzer çalışmalarda müellifin daha çok tefsir ve kıraat yönü işlenmiş, fakat dilbilimci yönünü esas alan böyle bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, Tefsir, Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Hidâye

**Abstract:** Undoubtedly, the Qur'an is the most fundamental source of the Islamic religion. Muslim scholars have made every effort to ensure the its' accurate and clear interpretation. While researching this book full of wisdom, they benefited from many branches of science. No doubt, the science of nahw (Arabic grammar) is at the forefront of these sciences. The method of understanding and interpreting the Qu'ran with the science of grammar began to be seen in early period commentaries. Many exegetes have employed the principles and rules of nahw to interpret verses and derive legal and theological rulings. One of the commentators who tried to explain the verses of the Qur'an with this knowledge is Makkî b. Abî Tâlib (d. 437/1045). He made great contributions to the establishment of the Andalusian school of tafsîr. This scholar, while explaining, interpreting and presenting new views on the verses in his work called *al-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, made great use of his knowledge of Arabic grammar and built his views on these rules. In his work, he included the grammatical views of Sîbawayhi (d. 180/796), Farrâ (d. 207/822), Ahkfash (d. 215/830 [?]), Abu Ubayd (d. 224/838) of prominent linguists such as and made a choice among these views. In the interpretation of verses where there is more than one evidence, he gave priority to the evidence based on the rule of language. In some places, it was seen that he left the word completely to the linguists. The study presents an attempt was made to show the verses, some of them were examined and the views of Makkî b. Abî Tâlib based on language rules were revealed. Furthermore, this article draws attention to the importance of grammar in understanding the Qur'an correctly and the approach of the scholars to the subject, particularly in *al-Hidâye*. While previous studies have primarily focused on the author's interpretive methods and engagement with qirâ'ât (recitations), no substantial work has been found that analyses his linguistic approach in detail. This study seeks to address this important gap.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Nahw, Tafsîr, Makkî b. Abî Tâlib, al-Hidâye



## Giriş

Nahiv ilmi, İslâm'ın erken döneminden itibaren üzerinde etkin bir şekilde çalışmalar yapılan bir disiplin olmuş ve teşekkülünü en erken tamamlayan ilimlerin başında yer almıştır. Nitekim genel kabule göre, bu ilmin kurucusunun Hz. Ali (öl. 40/661) veya Hz. Ali'nin öncülüğünde Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) olduğu rivayet edilmektedir. Nahiv ilminin ortaya çıkmasına etki eden unsurların başında Kur'ân metninin hatalardan korunması ve muhafaza edilmesi yer almaktadır. Çünkü İslâm'ın yayılması ve Arap olmayan milletlerin Müslüman olmasıyla birlikte, *lahn* yani Kur'ân'ın hatalı okunuşları ortaya çıkmış ve bu durum, yöneticileri son derece rahatsız etmiştir. Öyle ki, diğer ilâhî kitaplarda meydana gelen tahrifatın bir benzerinin Kur'ân'da gerçekleşmesinden endişe edilmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak *أَلْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ، أَلْمَفْعُولُ مَنْصُوبٌ، أَلْمُضَافُ إِلَيْهِ مَجْرُورٌ* gibi basit şekilde nahiv kuralları belirlenmiştir. Ardından bu alana ilgi artmış ve Basra, Kûfe, Bağdat, Endülüs, Mısır gibi farklı bölgelerde kurulan dil ekollerinin etkisiyle, içerik bakımından zenginlik kazanmıştır. Fıkıh, tefsir, hadis, kelim gibi İslâmî ilimlerin başında öğrenilmesi gereken bir disiplin şeklini almış, bu ilimlerin temel taşı oluşturmıştır.<sup>1</sup>

Müfessirler, Kur'ân âyetlerini anlamada, yorumlamada ve âyetlerden yeni hükümler istinbât etmede nahiv ilminden oldukça yararlanmışlar ve bu ilmi, görüş ve düşüncelerine dayanak olarak göstermişlerdir. Bu şekilde nahiv ilminden yararlanan müfessirlerden birisi, Endülüs tefsir ekolünün oluşmasında büyük katkısı olan Mekkî b. Ebî Tâlib'tir. Onun, *el-Hidâye* isimli eserine bakıldığında, kendisinin birçok âyetin tefsirinde nahiv ilminin kurallarına genişçe yer verdiği, bu kurallardan yararlandığı, yeni görüşler türettiği ve âyetleri özgün bir şekilde tefsir ettiği görülmüştür. Mekkî b. Ebî Tâlib, nahiv ilmini âyetlerin tefsirinde kullanan müfessirlerin ilki olmasa da eserinde çokça nahvî görüşlere yer vermesi, nahvî tevellere başvurusu ve düşüncelerini bu ilim ile desteklemesi, kendisinden sonra gelen müfessirleri etkilemiştir. Bu durum, daha sonra yazılan eserlerde nahvin tefsir ilmine olan katkısının yoğun bir şekilde görülmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca Mekkî b. Ebî Tâlib, eserinde gramer bilgisini sadece Kur'ân âyetlerinin tefsirinde kullanmamış fıkıh ve kıraat gibi farklı alanlara da yansıtmıştır. Özellikle fikhî hüküm bildiren âyetleri tefsir ederken, açıkça belirtmese de mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerini savunmuş ve nahiv kaideleri ile bu görüşleri desteklemiştir.<sup>2</sup>

Literatürde Mekkî b. Ebî Tâlib üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır; Önen ve Fidanboy'un *Mekkî b. Ebi Talib İlmi Kişiliği ve Kıraat İlminin Temel Meseleleri* isimli eseri, Sanur'un *Mekkî b. Ebi Tâlib ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Nesih Problemine Bakışının Mukayesesi* isimli eseri, Can'ın *Mekkî b. Ebî Talib'in el-Hidâye İla Bulûğî'n-Nihaye Adlı Tefsirinde Kıraat-Anlam İlişkisi* isimli eseri, Kılıç'ın *Kırâat İlminde Mekkî b. Ebî Tâlib ve Çardak'ın el-Hidâye'de Kırâat – Tefsir İlişkisi* isimli doktora tezleri, Öztürk'ün *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an meâni-Kırâat Adlı Eseri* başlıklı yüksek lisans tezi, Barbaros'un *Mekkî b. Ebî Tâlib'in Hayatı ve "Müşkilü'l-Râbi'l-Kur'ân"* ve Koyuncu'nun *Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'an vücûhi'l-Kirâ'âtî's-Seb' Adlı Eserine Tercihü'l-Kirâ'at Bağlamında Bir Bakış* başlıklı makaleleri.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1968), 13-14; Abdurrahman es-Seyyid, *Medresetü'l-Basratü'n-nahviyye neş'etühû ve tetavvuruhû* (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 51; Hudaî Mûsâ Muhammed Hammûd, *en-Nahv ve'n-nuhât el-medâris ve'l-hasâis* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1423/2003), 13; Mustafa Keskin, *Nahiv İlminde Vâdih Türü Eserler ve ez-Zübeydî'nin Kitabü'l Vâdih Adlı Eseri* (Ankara: İlahiyât, 2020), 15.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî el-Kurtubî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. Muhammed Osmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 2/200.

<sup>3</sup> Hacı Önen - Ömer Fidanboy, *Mekkî b. Ebi Talib İlmi Kişiliği ve Kıraat İlminin Temel Meseleleri* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020); Rıdvan Sanur, *Mekkî b. Ebi Tâlib ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Nesih Problemine Bakışının Mukayesesi* isimli eseri (İstanbul: DBY Yayınları, 2023); Hüseyin Can, *Mekkî b. Ebî Talib'in el-Hidâye İla Bulûğî'n-Nihaye Adlı Tefsirinde Kıraat-Anlam İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2023); Servet Kılıç, *Kırâat İlminde Mekkî b. Ebî Tâlib* (Erzurum:



Görüldüğü üzere Mekkî b. Ebî Tâlib üzerine yapılan çalışmalar, daha çok onun kıraat yönüyle ilgili olsa da Barbaros'un *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'an İlimlerine Dair Eserlerinde Takip Ettiği Dilsel Yöntem* başlıklı yüksek lisans tezi,<sup>4</sup> Mekkî'nin dilsel metodunu ortaya koymaya çalışan bir eserdir. Bu çalışmada ise, nahiv ilminin Kur'an tefsirine olan etkileri, anlam bakımından bir âyetin manasını baştan sonra değiştirip değiştirmeyeceği, bunun yanı sıra Kur'an tefsirinde nahiv bilmenin gerekliliği gibi konulara cevap aranmaktadır. Konuya açıklık getirmesi adına, *el-Hidâye*'de geçen bazı yerler örnek olması açısından incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib'in birçok dilbilimciden alıntı yaptığı, nahiv kurallarına yer verdiği ve bazen bu kuralları, kendi düşüncesine dayanak olarak kullandığı görülmüştür. Ayrıca bazı ayetlerin tefsirinde sözü tamamen dilbilimcilere bırakması, onun dilbilimine ne denli önem verdiğinin bir göstergesi olduğu düşünülmektedir.

### 1. Mekkî b. Ebî Tâlib'in Hayatı ve el-Hidâye Adlı Tefsiri

Mekkî b. Ebî Tâlib'in tam adı; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr'dır.<sup>5</sup> Kayrevan'da 355/966 yılında dünyaya gelmiştir.<sup>6</sup> Kaynaklarda ailesi ve çocukluğu hakkında geniş bilgi bulunmamakla birlikte erken yaştan itibaren ilimle uğraşması, hafızlığını tamamlaması, ilmi seyahatler gerçekleştirmesi ve herhangi bir işle meşgul olmaması gibi hususlar göz önüne alındığında, ailesinin varlıklı ve ilim sahibi kimseler olduğu kanaati oluşmaktadır.

Mekkî b. Ebî Tâlib'nin hayatını Kurtuba öncesi ve Kurtuba dönemi olmak üzere iki evreye ayırmak mümkündür. Genellikle Kurtuba öncesi dönemde, yetkin bir ilim adamı olmak için Mısır, Kayrevan, Hicaz, Şam ve Mekke gibi birçok yere ilmî seyahat gerçekleştirmiştir. Bu yerlerde kıraat, nahiv, fıkıh, tefsir, matematik, edebiyat gibi birçok alanda eğitim almış, yer yer hocalık yapmıştır. Muhammed Ebû Bekr el-Üdfüvî en-Nahvî el-Müfessir (öl. 388/998), Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Galbûn (öl. 399/1009), Ebü'l-Hasan el-Abkâsî (öl. 405/1014), Muhammed b. Ca'fer el-Kazzâz en-Nahvî (öl. 412/1021), Ebü'l-Fadl el-Herevî (öl. 435/1033) başlıca hocalarıdır.<sup>7</sup> Otuz sekiz yaşına geldiğinde, 393/1003 yılında bir daha ayrılmamak üzere Kurtuba'ya göç etmiş ve böylece Mekkî b. Ebî Tâlib'in Kurtuba hayatı başlamıştır. Burada mütevazılığı ve ilmi kişiliği ile tanınmış, Mescidü'n-nuayle, Câmiu'z-zâhira, Câmiu Kurtuba gibi yerlerde müderrislik yapmıştır. Şöhreti şehir dışına taşmış ve farklı

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Fatih Çardak, *el-Hidâye*'de Kıraat – Tefsir İlişkisi (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Mahmut Şevket Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an meâni-Kıraat Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2011); Ekrem Barbaros, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Hayatı ve "Müşkilü'l-râbi'l-Kur'an" Eserinde Kullandığı Yöntem", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* (11), (Aralık 2022) s.178-197; Recep Koyuncu, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Keşf 'an vücûhi'l-Kirâ'âti's-Seb'* Adlı Eserine Tercihü'l-Kirâ'at Bağlamında Bir Bakış", *Mütefekkir* 6/12 (2019).

<sup>4</sup> Ekrem Barbaros, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'an İlimlerine Dair Eserlerinde Takip Ettiği Dilsel Yöntem* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/304; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye/ Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Lübnânî, 1410/1989), 3/910; Vezîr Cemâlüddîn Ebî'l-Hasen Ali b.Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhür-ruvâti 'alâ enbâhi'n-nuhâti*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî/ Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1986), 3/313; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 9/569.

<sup>6</sup> İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 3/910; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/313-314.

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi ve diğer hocaları için bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/304; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 3/910-911; Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüsü*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye/ Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Lübnânî, 1410/1989), 2/627; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdeba*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2712; Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, 9/569; İmâm Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstrasser (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/270; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsîru'l-Kur'an*, (Umman: Dârü 'Ammân, 1417/1997), 55-61.



bölgelerden ve ülkelerden birçok ilim talebesi kendisinden ders üzere, Kurtuba'ya gelmiştir.<sup>8</sup> Yaklaşık kırk dört yıl boyunca Kurtuba'da sayısız bilginin yetişmesine katkı sunmuştur. Bu bilginlerden bazıları; Abdullah b. Süleyman (öl. 419/1028), Ebû Ca'fer el-Kindî (öl. 454/1062), Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî (öl. 454/1062), Ebû Mervân et-Temîmî (öl. 456/1063), Ebû Abdillâh er-Ru'aynî'dir (öl. 476/1083).<sup>9</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib, ömrünü ilme adanmış büyük bir âlimdir. Yaşadığı dönemde şeyhü'l-Endülüs, el-İmâm, üstâdü'l-mücevvîdîn, imâmü'l-Kur'ân fî vaktihî, hâtemü'l-eimmeti'l-Kur'ân bi'l-Endelüsü, kurrâ, edip, hafız, âlim, allâme, muhakkik, ârif, dilbilimci, ehli tebahhur, ehli tefennün gibi<sup>10</sup> birçok övgü dolu lakap ile anılmıştır. Kullanılan bu lakaplar, onun Kur'ân ilimlerinde ne denli yetkin bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Hayatını ilme adayan bu bilgin, 437/1045'te seksen iki yaşında vefat etmiştir. Yoğun bir katılımla cenazesi Kurtuba'da Rabaz Kabristanı'na defnedilmiştir.<sup>11</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib'in eserlerine gelince onun kıraat, tefsir, nahiv, edebiyat, fıkıh, ibadet, öğüt, rüya tabiri gibi birbirinden farklı konularda eser yazan çok münbit bir âlim olduğu görülür. Eserlerinin sayısı İbn Beşkûvâl'a (öl. 578/1183) göre seksen, Dabbî'ye (öl. 599/1203) göre seksen beştir.<sup>12</sup> Eserleri genellikle ciltler halinde olup, bazılarının sayısı yetmiş kadar olduğu rivayet edilmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda geniş hacimli eserler tedvin ettiği anlaşılmaktadır. Belli başlı eserleri şunlardır; *et-Tebşıra fî'l-kırâ'âtî's-seb'a*, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb'a ve ilelihâ ve hucecihâ*, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, *Kitâbü Tefsîri müşkili i'râbi'l-Kur'ân*, *Şerh'u Kellâ ve Belâ ve Ne'am ve'l-vakfu alâ külli vâhidetin min hünne fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*, *Dühûlu hurûfî'l-cerri ba'duhe mekene ba'din*, *el-Hidâye fî fikhî'l-Mâlikî*, *el-Me'sûr 'an Mâlikî fî ahkâmî'l-Kur'ânî*, *'İlelü hecei'l-Mushafî*, *el-Müntekâ fî'l-ahbâr*, *İslâmü's-Sahâbeti*.<sup>13</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib'in, ömrünün sonuna doğru kaleme aldığı düşünülen *el-Hidâye* adlı kitabı, içerik ve hacim bakımından en geniş ve en meşhur çalışması kabul edilmektedir. Tam adı; *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân-i ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmihî*'dir.<sup>14</sup> Kitap, günümüzde nüshalar halinde bulunmaktadır. Bu nüshalar genellikle Fas'ın başkentinde bulunan Rabat Umumi Kütüphanesi'nde farklı numaralar ile kayıtlıdır.<sup>15</sup> *el-Hidâye*, tefsir alanında Bakî b. Mahled'in (öl. 276/889) kaleme aldığı *Tefsîru'l-kebîr* veya *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinden sonra, Endülüs'te yazılan ikinci önemli çalışma olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle, Endülüs tefsir ekolünün meydana gelmesine büyük katkı sağlamış ve ardından gelen birçok müfessiri etkileyip yol gösterici olmuştur. *el-Hidâye*'den en çok etkilenen bilginlerin başında İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) gelmektedir. Zira *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* isimli tefsirine üslup ve içerik

<sup>8</sup> İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 3/911; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2713; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977), 5/277; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikemi, 1417/1997), 115.

<sup>9</sup> Geniş bilgi ve diğer talebeleri için bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 3/910; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2713; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/569-570; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hassân Abdulmennân (Lübnan: Beytül-Efkâr, 2004), 3/3934; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib*, 62-71.

<sup>10</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2712; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/569; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/270; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib*, 47-48.

<sup>11</sup> İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 3/911; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât*, 3/315; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2713; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/277.

<sup>12</sup> İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 3/910-911; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/627; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/3934.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât*, 3/315-317; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/275-276; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2713; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/270; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/286; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib*, 113-132.

<sup>14</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât*, 3/315; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/275; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 114.

<sup>15</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/275; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 114; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/286; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib*, 109-113.





bakımından bakıldığında kitap ile büyük bir benzerlik taşıdığı görülmektedir.<sup>16</sup> Ayrıca birçok âyetin tefsirinde *el-Hidâye*'den doğrudan alıntı yapılmış, bazen de üstü kapalı bir şekilde Mekki b. Ebî Tâlib'in görüşü aktarılmıştır.<sup>17</sup>

## 2. Nahiv - Tefsir İlişkisi

Nahiv ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan birçok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin başında şüphesiz Kur'an metninin doğru okunması, anlaşılması ve korunması yer almaktadır. Bu amaçla Basralı Ebü'l-Esved ed-Düelî öncülüğünde ilk dil çalışmaları başlamıştır. Zamanla nahiv ilmine ilgi artmış ve Basra, Kûfe, Bağdat, Endülüs ve Mısır gibi farklı bölgelerde dil ekolleri/okulları kurulmuştur. Nahiv ilminin içerik bakımından zenginlik kazanması, Kur'an'ın tefsirinde müfessirlere katkı sunmuştur. Bu ilim dalı, özellikle başka âyetler veya hadisler ile tefsiri bulunmayan yerlerde âyetlerin yorumlanmasına, doğru anlaşılmasına ve yeni görüşler türetilmesine büyük katkısı olmuştur. Bu durum, müfessirler nezdinde nahvin önemini daha da arttırmıştır. Nitekim Muhakkem el-Hevvârî (öl. 280/893), İbn Ebü'd-Dünyâ (öl. 281/894), Kadî Abdülcebbar (öl. 415/1025), Zemahşerî (öl. 538/1144), Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî (öl. 911/1505) ve daha birçok bilgin, nahiv ilmi öğrenilmeden Kur'an'ın tam manasıyla anlaşılmayacağından söz etmiş ve bu ilmi, bir müfessirin bilmesi gereken ilimlerin başında zikretmişlerdir.<sup>18</sup>

Kisâî (öl. 189/805), Ferrâ (öl. 207/822), Ahfeş (öl. 215/830 [?]), Zeccâc (öl. 311/923) ve Nehhâs (öl. 338/950) gibi bilginlerin, Kur'an âyetlerini dilbilimsel yönden ele alan *Meâni'l-Kur'an* eserleri, nahiv-tefsir ilişkisine büyük katkı sunmuştur.<sup>19</sup> Bu bilginlerin ardından gelen birçok müfessir, dilbilimcileri referans alıp nahiv görüşlerine yer vermiştir. Örneğin ahkâm tefsirlerinin öncülerinden kabul edilen Cessâs'ın (öl. 370/980) *Ahkâmu'l-Kur'an* eserine bakıldığında; Kisâî, Ferrâ, Asmaî (öl. 216/831), Ebü Ubeyd, İbn Kuteybe (öl. 276/889), Müberred, Zeccâc gibi birçok dilbilimcinin görüşüne yer verdiği ve nakillerde bulunduğu görülmektedir.<sup>20</sup> Benzer şekilde Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), çalışmanın konusu olan *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* adlı eserinde, Kur'an âyetlerinin tefsir edilmesinde, yorumlanmasında ve yeni hüküm çıkartılmasında başta Sîbeveyhi, Ahfeş, Ebü Ubeyd olmak üzere birçok dilbilimcinden yararlanmışlardır.<sup>21</sup>

Nahiv ile tefsir ilimleri arasındaki etki karşılıklı olmuştur. Nahiv ilmi müfessirlere, âyetlerin tefsir edilmesinde yarar sağlarken, âyetlerin nazmı nahiv ilminin kurallarını ihdâs etmede dilbilimcilere yarar sağlamış ve temel dayanağı olmuştur. Zira hiç kuşkusuz, Arap dilinin en fasih ve en güvenilir metni Kur'an'dır. Dilbilimciler, nahiv kurallarını oluştururken çeşitli usullerin yanı sıra Kur'an âyetleri ile ihticâcî en temel dayanak olarak görmüşlerdir. Örneğin, dilbilimcilerin öncülerinden kabul edilen Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* eserine bakıldığında, yaklaşık dört yüz yerde Kur'an'dan delil getirdiği

<sup>16</sup> Mekki, *el-Hidâye*, "Mukaddimetü't-tahkik", 1/198-199.

<sup>17</sup> Bazı örnekler için bk. Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/42, 49, 57, 68, 75, 77, 88, 96, 105, 120, 123, 130, 133, 148.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bk. Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. el-Hâcc b. Saîd Şerifi (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 1/71; Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire, 1996), 606-608; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1428/2006), 24, 510; Abdurrahman b. Ebü Bekir Celaledîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Hey'etül-Misriyye, 1394/1974), 4/213-216; Mustafa Keskin, "Tefsirde Nahivin Rolü: Cessâs'ın Ahkâmü'l Kur'an Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/11 (2019), 976.

<sup>19</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/145-147; Keskin, "Tefsirde Nahivin Rolü: Cessâs'ın Ahkâmü'l Kur'an Örneği", 976-977.

<sup>20</sup> Mustafa Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri -Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örneği-* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 85-86.

<sup>21</sup> Çalışmada 3. başlık olarak yer alan *Tefsirde Nahvin Rolü: el-Hidâye'den Örnekler* kısmında, konuya dair birçok örnek yer almaktadır.

görülmektedir.<sup>22</sup> Nahiv kuralları oluşturulurken Kur'an'ın temel alınmasına şu âyet örnek olarak gösterilebilir; ...وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ. “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının...”<sup>23</sup> Hamza kıraatine göre âyette geçen ‘الأَرْحَامَ’ kelimesi, cer harekesiyle ‘الأَرْحَامَ’ şeklinde telaffuz edilmiştir. Bu haliyle kelime gramer açısından, kendisinden önce geçen ‘به’ deki *hî*’nin (ه) üzerine atfedilmiş olur. Bu şekilde zamir üzerine ism-i zâhir atfedileceği esnada harf-i cerrin tekrar iade edilmesi ve ifadenin ‘به وَ بِالْأَرْحَامَ’ şeklinde olması gerekir. Ancak âyette harf tekrarı yapılmadan atıf yapılmıştır. Bundan dolayı, bazı dil âlimleri bu âyeti delil göstererek ism-i zâhirin, zamir-i mecrûr üzerine atfedileceği zaman harf-i cerrin iade edilmesine gerek olmadığına hükmetmişlerdir.<sup>24</sup>

Netice olarak nahiv ilmi, Kur'an metninin anlaşılmasında ve yorumlanmasında müfessirlere katkı sağlamıştır. Kur'an'ın nazmı ise, bu ilmin kurallarını belirlemeye imkân sunmuş ve temel dayanak olmuştur. Ayrıca bu ilim dalı, müfessirlerin dışında, Kur'an âyetlerinden fikhî hüküm istinbât etmek isteyen fakihlere, kelim ilmini ilgilendiren âyetlerin yorumlanmasında kelamcılara, hâsılı İslâmî ilimler ile ilgilenen tüm bilginlere yardımcı ve yol gösterici olmuştur.

### 3. Nahiv İlminin Kur'an Tefsirine Etkisi: *el-Hidâye*'den Örnekler

Mekkî b. Ebî Tâlib, birçok âyetin tefsirinde nahiv ilminden yararlanmış. Özellikle müfessirler arasında hararetli tartışmaların yaşandığı yerlerde, kendi görüşünü desteklemek adına nahiv kurallarına ve bu kuralları savunan dilbilimcilere geniş yer vermiştir. Kimi âyetlerin tefsirinde ise bizzat görüş bildirmekten kaçınmış ve dilbilimcilerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Çalışmada, konuya açıklık getirmesi bakımından, birtakım örneklerle yer verilmiştir. Bu yerler seçilirken, benzer çalışmalarda<sup>25</sup> yer alan konular ile aynı olmamasına dikkat edilmiştir.

#### 3.1. İ'râb'ın (Terkîb'in) Tefsire Etkisi

Bir kelimenin cümle içindeki fâil, meful, vb. konumuna ve bu konuma göre alması gereken harekeye *i'râb* denir.<sup>26</sup> Genellikle basit cümlelerin analizi (yani cümlenin fiilini, failini, mefulü vb. bulmak) kolaydır. Fakat uzun ve birleşik cümlelerin terkîb yapısı karmaşık olabilir veya birden fazla terkîb yapılabilir. Bu durum, âyetlerin farklı şekillerde yorumlanmasına imkân tanır. Örneğin;

“O, (hayvanlardan) sekiz eşi de yaratandır: (Erkek ve dişi olarak) koyundan iki, keçiden de iki”<sup>27</sup> âyetinde geçen ‘ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ’ *sekiz çift* ifadesi nasb harekesiyle gelmiş ve bu ifadenin niçin bu şekilde geldiği, hangi âmil ile ilişkili olduğu hakkında farklı terkîbler

<sup>22</sup> Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddin es- Süyûtî, *el-İktirâh fî usûl'i-nahv*, Abdülhakîm 'Atiyye, 2. Basım (b.y.: Dârü'l-Beyrûtî, 1427/2006), 39; Saîd el-Efgânî, *Fî usûl'i-nahvi* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987), 28; Mahmûd Ahmed en-Nahle, *Usûlû'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'l-'Ulûmî'l-'Arabiyye, 1407/1987), 34; Keskin, “Tefsirde Nahivin Rolü: Cessas'ın Ahkâmı'l Kur'an Örneği”, 976-977.

<sup>23</sup> en-Nisâ 4/1. Kur'an-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).

<sup>24</sup> Süyûtî, *el-İktirâh fî usûl'i-nahv*, 40; Nahle, *Usûlû'n-nahvi'l-'Arabî*, 46. Ayrıca nahiv - tefsir ilişkisi ve birbirlerine etkisi için bk. Ali Cüneyt Eren, “Nahiv İlminin Tefsirle İlişkisi ve Birbirlerine Etkisi”, *ISAV, III. Kur'an Araştırmaları Sempozyumu* (İstanbul: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, 2002), 36/257-267.

<sup>25</sup> Nahiv-tefsir ilişkisine değinen farklı çalışmalar mevcuttur. Örneğin; Cüneyt, *Nahiv İlminin Tefsirle İlişkisi ve Birbirlerine Etkisi*; Ögmüş, *Nahvin Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Medâ el-Kurtubî'nin Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*; Keskin, *Tefsirde Nahivin Rolü: Cessas'ın Ahkâmı'l Kur'an Örneği*; Eroğlu, *Kur'an-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları* gibi makaleler yapılan çalışmalardan bazılarıdır.

<sup>26</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü'lübân, 1985), 29; Taceddin Uzun, *Sarf– Nahiv Terimleri Sözlüğü* (Konya: Damla Matbaası, 1997), 51.

<sup>27</sup> el-En'âm 6/143.



Müfessirler ve dilbilimciler arasında üzerinde en fazla konuşulan ve tartışılan örneği; الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ<sup>32</sup> âyetinin ilk kelimesi olan ‘الْحَمْدُ’ nün terkihi ve başındaki *el*’in (ال) cümleye kattığı anlamın ne olduğu konusudur.<sup>33</sup> Bu çalışmada, farklı örnek olması açısından الْكَافِرِينَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ “İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler; İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştur”<sup>34</sup> âyeti değerlendirilmiştir.

Âyette geçen ‘الْكَافِرِينَ’ cümlesindeki ‘الْكَافِرِينَ’ kelimesi *el* (ال) harfi ile marife olarak gelmiştir. Henüz ortada kâfirler zümresi mevcut değilken bu şekilde gelmesi akıllara kâfirler belirli mi, kâfirlerin hepsi mi, yoksa daha önce başka kâfirler mi vardı? gibi soruları getirmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, bu ifadenin tefsirinde İbn Abbâs’tan (öl. 68/687-88) gelen şu rivayete yer vermiştir:

*Allah, daha önce bir zümre yaratmış ve bu zümreye, Âdem’e secde etmelerini emretmişti. Fakat bu zümre, Allah’ın emrine karşı geldi ve Allah, bu zümreyi yok etti. Ardından başka bir zümre yarattı ve aynı emri onlara söyledi, karşı gelince onlarda helak oldu. Daha sonra Allah, melekleri yarattı ve aynı emri meleklerle söyledi. Melekler Allah’ın emrine uyarak Âdem’e secde ettiler. Ancak içlerinden iblis, kibirlenerek Allah’ın emrine karşı geldi ve kâfirlerden oldu.*<sup>35</sup>

Bu açıklamalardan sonra Mekkî ‘الْكَافِرِينَ’ kelimesiyle, daha önce Allah’ın emrine karşı gelen zümre kastedildiğini ve âyetin ‘أُولَئِكَ الَّذِينَ أَبَا السُّجُودَ لِأَدَمَ’ *Âdeme secde etmeyi reddeden kimselerden oldu*’ takdirinde olduğunu bildirmiştir.<sup>36</sup>

‘الْكَافِرِينَ’ kelimesinin *el* (ال) ile marife olarak gelmesini Vâhidî (öl. 468/1076) ve Beyzâvî (öl. 685/1286), kâfir kimselerin Allah’ın ilminde belirli/muayyen kimseler olmasıyla;<sup>37</sup> Zemahşerî ise, *el*’in (ال) cins anlamı ifade etmesi ve iblisin, şeytan ve cinlerden oluşan kâfirler cinsinden olmasıyla açıklar.<sup>38</sup> Bu müfessir ve dilbilimcilerin açıklamalarına göre, daha önce herhangi bir kâfir zümresi mevcut değildir.

Netice olarak ‘الْكَافِرِينَ’ kelimesinin lâm-ı ta’rîf ile marife olarak gelmesi hakkındaki yorumları iki şekilde toplamak mümkündür. Bunlar; geçmişte herhangi bir kâfir grubu olmayıp, lâm-ı ta’rîf ile kâfir cinsine veya Allah katında malum olan gelecekteki kâfirlere işaret edilmiş olması veya geçmişte bir kâfir grubu olup, lâm-ı ta’rîf ile iblisin bu gruptan olduğuna işaret edilmiş olmasıdır. Mekkî b. Ebî Tâlib tefsirinde ‘الْكَافِرِينَ’ ile daha önce Allah’a karşı gelmiş kâfir grubunun kastedildiğini desteklemiştir. Bu durumda lâm-ı ta’rîfi *ahd-i zikrî*<sup>39</sup> anlamında kullanılmış olur.

1413/1992), 1/214-220; Nejdet Gürkan, “Arapça’da “El” Takısı ve Fonksiyonları” *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (Kış 2004), 363.

<sup>32</sup> el-Fâtîha 1/2.

<sup>33</sup> Geniş bilgi ve daha farklı görüşler için bk. Ebû İshâk ez-Zeccâc İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), 1/45; Mekkî, *el-Hidâye*, 1/236-237; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 1/105-1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420), 1/101-107.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/34.

<sup>35</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/318, 4/100.

<sup>36</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/318, 4/100.

<sup>37</sup> Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed el- Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dârü’l-Kalem – Beyrut: Dârü’ş-Şâmiyye, 1415/1995), 1/100; Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1418), 1/71.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/254.

<sup>39</sup> Daha önce nekra olarak gelen bir ismin, ikinciye marife olarak gelmesi ve bundan önceki nekra ismin kastedilmesi. Örn; ‘جَاءَ صَنِيفٌ، أَكْرَمْتُ الصَّنِيفَ’. Geniş bilgi için bk. Bâbetî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, 1/219-220.



### 3.2.2. Atıf Harfi Vâv (و) ve Mâtuf - Mâtufun aleyh

İki veya daha fazla kelime ve cümleyi harfler aracılığıyla birbirine bağlamaya atıf denir.<sup>40</sup> Atıf yapılan bir cümlede genellikle şu üç şey bulunur; mâtufun aleyh (üzerine atfedilen/tabi olunan/bağlanan), atıf harfi ve mâtuf (kendisi atfedilen/bağlanan/tabi olan).<sup>41</sup> Bazı birleşik ve karmaşık cümlelerde birden fazla mâtufun aleyh olmaya uygun kelime bulunur. Bu durum, mâtufun aleyhin tercihinine göre Kur'ân âyetlerinden birden fazla yorumun elde edilmesine zemin hazırlar. Örneğin;

وإِبراهيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ *‘İbrahim’i de peygamber olarak gönderdik. Hani o, kavmine şöyle demişti: Allah’a kulluk edin*”<sup>42</sup> âyetinde geçen ‘وإِبراهيمَ’deki vâv (و) harfinin atıf anlamı ifade etmesi durumunda, mâtufun aleyh hakkında farklı görüşler zikredilmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib, ‘وإِبراهيمَ’ kelimesinin nereye atfedileceği hususunda Kisâi’nin görüşüne yer vermiş ve bu görüşün yerinde bir tefsir olduğunu bildirmiştir. Bu görüş şöyledir; ‘وإِبراهيمَ’deki vâv (و) atıf harfi, ‘إِبراهيمَ’ ise mâtuftur. Mâtufun aleyh, bir önceki âyet olan فَانْجِنَا وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ *‘Biz de onu (Nuh’u) ve gemide bulunanları kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret kıldık*”<sup>43</sup> cümlesinde geçen فَانْجِنَا’deki hû (هـ) zamiri olup âyet, ‘وإِبراهيمَ’ Biz, Nuh’u ve İbrahim’i kurtardık’ tevilindedir.<sup>44</sup> Mekkî, âyeti bu şekilde tefsir etmiş ve mâtufun aleyhin فَانْجِنَا’deki hû (هـ) zamiri olduğunu benimsemiştir. Yapılan bu atfa göre âyetin tam olarak Biz, Nuh’u ve İbrahim’i ve gemi ashâbını kurtardık’ şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu şekilde yapılan atıfta kanaatimizce, Hz. İbrahim’inde tufanı yaşadığı ve kurtulanlar ile birlikte gemide bulunduğu tevehhümü ortaya çıkmakta ve bu şekilde yapılan atfın anlam karışıklığına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir atfın yapılmasının uygun olmadığı düşünülmektedir.

Mâtufun aleyh hakkında bir diğer yaklaşım şu şekildedir;

Zeccâc, Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), İbn Âşûr (1879-1973) gibi bilginler, ‘وإِبراهيمَ’ kelimesinde atf-ı ba’îd (uzağa atıf) yapmışlar ve iki önceki âyet olan وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ *‘Biz, Nuh’u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik*”<sup>45</sup> deki Nuh (نوحًا) kelimesini mâtufun aleyh olarak görmüşlerdir. Bu durumda âyet; وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ Biz, Nuh’u ve İbrahim’i peygamber olarak gönderdik’ tevilinde olur.<sup>46</sup>

Görüldüğü üzere, ‘وإِبراهيمَ’ ifadesinde yapılan atıflar neticesinde âyetten; Biz, Nuh’u ve İbrahim’i kurtardık veya Biz, Nuh’u ve İbrahim’i peygamber olarak gönderdik şekliyle iki farklı anlam ortaya çıkmıştır. Fakat ‘وإِبراهيمَ’deki vâv (و) harfinin atıf harfi olması yerine, ibtidâ (başlangıç) harfi kabul edilmesi ve ‘إِبراهيمَ’ ifadesinin yeni bir konunun başlangıcı olarak görülmesinin daha uygun olduğu düşünülmektedir. Nitekim Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Ahmed Mustafa el-Merâgî

<sup>40</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Cümel*, thk. İbn Ebî Şeneb (Cezair: Jules Carbonel Matbaası, 1926), 30; Ebü Bekr ez-Zübeydî el-İşbîlî en-Nahvî, *Kitâbü'l-vâzih*, thk. Abdülkerîm Halife, 2. Basım (Amman: Dârü Celîsi’z-Zamân, 2011), 68; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 127.

<sup>41</sup> Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Yahyâ Beşîr el-Mısırî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1417/1996), 1/1019; Uzun, *Sarf – Nahiv Terimleri Sözlüğü*, 11.

<sup>42</sup> el-Ankebût 29/16.

<sup>43</sup> el-Ankebût 29/15.

<sup>44</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 5/394.

<sup>45</sup> el-Ankebût 29/14.

<sup>46</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/164; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî el-müsemma Bahru'l-ulûm*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/534; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 20/2024.



(1883-1952) gibi bilginler bu şekilde düşünmüşler ve âyetleri birbirinden ayırarak olayları bağımsız değerlendirmişlerdir.<sup>47</sup>

### 3.2.3. Min (مِنْ) Harf-i Cerrinin Teb'îz Anlamı

*Min* (مِنْ) harf-i cerri, bulunduğu cümlelerin anlam bütünlüğüne göre birden fazla mana ifade eder. Örneğin; ibtidâ, tebyîn, teb'îz, tahsis, ta'lîl (sebebiyet), zâit, fî (في), bedel, 'alâ (على), ilsâk ve mücâveze gibi anlamlar, *min*'in başlıca ifade ettiği anlamlardır.<sup>48</sup> Harf-i cerrin birden çok anlam ifade etmesi âyetlerin tefsirinde, müfessirlere kolaylık sağlamış ve özgün düşüncelerine imkân tanımıştır. Mekkî b. Ebî Tâlib, diğer müfessirler gibi harf-i cerrin zengin anlam içeriğinden olukça yararlanmış. Özellikle *bir şeyin parçası, bir kısmı, cüzü* gibi anlamlara<sup>49</sup> gelen *min*'in (مِنْ) teb'îz anlamına, on farklı âyetin tefsirinde yer vermiştir.<sup>50</sup> Bu yerlerden bazıları şunlardır;

“...ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”<sup>51</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *min*'in *teb'îz* anlamına binaen ‘مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ’ ifadesini, ‘بَعْضُ الَّذِي رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ’ şeklinde tefsir etmiştir.<sup>52</sup> Bu durumda âyet; *Rızık olarak verdiğimizden birazını/bir kısmını Allah yolunda harcarlar* anlamında olur.

“Ey iman edenler! Andolsun, Allah sizleri av(lar) ile elbette deneyecek...”<sup>53</sup> Mekkî, ‘مِنَ الصَّيْدِ’ ifadesini, ‘بَعْضُ الصَّيْدِ bazı avlar’ şeklinde tefsir etmiştir.<sup>54</sup>

“Rabbim! Gerçekten bana mülk verdin ve bana sözlerin yorumunu öğrettin...”<sup>55</sup> âyette geçen ‘مِنَ الْمُلْكِ’ ve ‘مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ’ ifadelerini ise ‘بَعْضُ الْمُلْكِ’ ve ‘بَعْضُ’ şeklinde tefsir etmiştir.<sup>56</sup>

“Şu hâlde, kim mü'min olarak bir salih amel işlerse...”<sup>57</sup> âyetteki ‘مِنَ الصَّالِحَاتِ’ ifadesini, ‘شَيْئًا مِنَ الصَّالِحَاتِ’ şeklinde tefsir etmiştir.<sup>58</sup>

Netice olarak Mekkî b. Ebî Tâlib tefsirinde, *min* harfi cerrinin on âyette *teb'îz* anlamında olduğunu bildirmiş, âyetleri bu anlama göre tevîl ve tefsir etmiştir. İlgili âyetlerde bazı müfessir ve dilbilimcilerin görüşleri Mekkî b. Ebî Tâlib ile benzerlik gösterirken, bazıları farklı yorumlarda bulunmuştur.<sup>59</sup>

<sup>47</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/18; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Mısır: Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1365/1946), 20/124.

<sup>48</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 4281; Sâmarrâi, *Meânî'n-nahvi*, 3/80-82; Mustafa el-Galâyînî, *Câmi 'u'd-dürûsi'l-'Arabîyye*, thk. Abdilmün'im Hafâcî, 30. Basım (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1994), 3/172-173; Sefa Erkmen, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 36-39.

<sup>49</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Tâmir – Enes Muhammed eş-Şâmî – Zekerîyyâ Câbir Ahmed (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1430/2009), 102; Uzun, *Sarf – Nahiv Terimleri Sözlüğü*, 131.

<sup>50</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/268, 296, 2/77, 366, 468, 3/564, 4/55, 564, 6/195, 7/250.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/3.

<sup>52</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/268.

<sup>53</sup> el-Mâide 5/94.

<sup>54</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/296.

<sup>55</sup> Yûsuf 12/101.

<sup>56</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 3/564.

<sup>57</sup> el-Enbiyâ 21/94.

<sup>58</sup> Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, 4/564.

<sup>59</sup> İlgili âyetlerde geçen *min* harfinin anlamın zâit veya tebyîn olduğunu bildiren müfessirler mevcuttur. Bu anlamlar için bk. Mekkî, *el-Hidâye*, 1/268, 296, 2/77, 366, 468, 3/564, 4/55, 564, 6/195, 7/250.





### 3.2.4. İstisnâ Edatı İllâ'nın (إِلَّا) Anlama Etkisi

Bir cümlelin ifade ettiği genel hükümden parçayı, eşyayı, insanı vb. herhangi bir şeyi ayrı tutmakla istisnâ yapılmış olur.<sup>60</sup> İstisnâ yapılan cümlede genellikle *müstesnâ minh* (kendisinden çıkartılan), *istisnâ edatı* ve *müstesnâ* (hükümden çıkan/ayrı tutulan) öğeleri yer alır. Örneğin; *جَاءَ الطَّلَبُ إِلَّا أَحْمَدَ Ahmet hariç/dışında öğrenciler geldi* cümlesinde geçen 'الطَّلَبُ' kelimesi müstesnâ minh, 'إِلَّا' istisnâ edatı, 'أَحْمَدُ' ise müstesnâdır. Bazı birleşik ve karmaşık cümlelerde müstesnâ minh olan kelimenin belirlenmesi güç olabilir veya müstesnâ ile müstesnâ minhin aynı cins/türden olup olmadığı kesin olarak ayırt edilemeyebilir. Bu durum, âyetlerin birbirinden farklı yorumlanmasına sebep olur. Örneğin, Kur'ân'da yedi yerde 'إِلَّا إِبْلِيسَ' istisnâsı geçmektedir. Bu âyetlere bakıldığında beş yerde *قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا* "Bunun üzerine bütün melekler saygı ile eğildiler. Ancak İblis, (eğilmedi)"<sup>61</sup> şeklinde, iki yerde *إِلَّا إِبْلِيسَ* "Âdem için saygı ile eğilin" demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişlerdi"<sup>62</sup> şeklinde birbirine benzer cümleler kullanılmıştır. Fakat 'إِلَّا إِبْلِيسَ' ifadesinin muttasıl ve munkatı' istisnâ<sup>63</sup> olması tartışma konusudur. Eğer muttasıl istisnâ kabul edilirse İblis melekler grubuna dâhil edilmekte ve melek olduğu anlaşılmakta; munkatı' istisnâ kabul edilirse İblisin meleklerden ayrı bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.

Mekkî b. Ebî Tâlib, 'إِلَّا إِبْلِيسَ' istisnâsı hakkında kesin bir yorum yapmaktan kaçınmakla birlikte, bu istisnânın geçtiği neredeyse tüm yerlerde İbn Abbâs'ın görüşünü nakletmiş ve bu görüşü desteklemiştir. Bu görüş şöyledir; günah işlemekten önce İblisin adı *azâzîl*'di ve yeryüzünde yaşayan meleklerden biriydi. Meleklerin en çok ibadet edeni ve en çalışkanıydı. Kibirlenip secde etmeyince *cin* diye isimlendirildi.<sup>64</sup> Bu tefsire göre, 'إِلَّا إِبْلِيسَ' muttasıl istisnâ, 'الْمَلَكَةُ' ise müstesnâ minhtir. Bu istisnâya göre, şeytanın daha önce meleklerin bir üyesi olduğu anlaşılmaktadır. 'إِلَّا إِبْلِيسَ' istisnâsı hakkında bazı müfessir ve dilbilimcilerin görüşleri şöyledir;

İbn Atıyye el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273) ve en-Nesefî (öl. 710/1310) gibi bilginler, 'إِلَّا إِبْلِيسَ' ifadesinin muttasıl istisnâ olduğunu ve bu istisnâya göre âyetin zahirinin İblisin melek olduğuna işaret ettiğini bildirmişlerdir.<sup>65</sup> Ayrıca İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), İbn Müseyyeb (öl. 94/713), Katâde (öl. 117/735), İbn Cüreyc (öl. 150/767), Ebû'l-Hasen b. el-Bâzîş el-Gırnâtî (öl. 528/1133) ve daha birçok bilginin, İblisin önceleri melek olduğundan bahsetmesi,<sup>66</sup> bu düşünceyi doğrular niteliktedir.

Zeccâc, Mâtürîdî ve Mâverîdî (öl. 450/1058) gibi bilginler ise, Arap gramerinde müstesnâ ile müstesnâ minhin aynı cins ve türden olması şartının olmadığını ve farklı cinslerin birbirinden istisnâ yapıldığını, dolayısıyla 'إِلَّا إِبْلِيسَ' ifadesinin munkatı' istisnâ kabilinden olduğunu ve böylece İblisin melekler zümresine dâhil edilmediğini savunmuşlardır. Nitekim yaratılış bakımından Âdem topraktan, İblis ateşten, meleklerin ise nurdan yaratılması her üç varlığında farklı cins ve türden olduğunu göstermektedir. Ayrıca *لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ* "Allah'ın kendilerine verdiği emirlere karşı

<sup>60</sup> Ebû Bişr b. Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. Basım (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 2/309; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 510-511; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 22.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116.

<sup>62</sup> el-Hicr 15/30-31; Sâd 38/73-74.

<sup>63</sup> Ayrıntılı bilgi hakkında bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 510-511; Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddîn es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*. thk. Ahmet Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/183-196.

<sup>64</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 3/11, 4/333.

<sup>65</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/124; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Baradûnî-İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 1/294; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddîn en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/80.

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/294.

gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan (melekler vardır)<sup>67</sup> âyeti, iblisin melek olmadığını göstermekte ve Allah'ın emrine karşı gelmesi, bu âyetin zahirine ters düşmektedir. Bu da onun, meleklerden farklı bir varlık olduğunun bir delilidir.<sup>68</sup>

Netice olarak, âyette geçen 'إِلَّا إِبْلِيسَ' ifadesi iki anlama hamledilir. Bunlar; istisnânın çeşidine göre, iblisin melek cinsinden varlık olduğu veya melekten farklı bir varlık olduğu yönündedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, bu konuda kesin yorum yapmamışsa da sıkça İbn Abbâs'ın görüşüne yer vermesi, bu görüşe katıldığını göstermektedir. Zemahşerî'de benzer bir şekilde âyet hakkında yorum yapmaktan kaçınmış fakat âyetin her iki istisnâya uygun olduğunu bildirmiştir.<sup>69</sup> Gramer açısından bakıldığında Zemahşerî'nin ifade ettiği gibi âyetin her iki istisnâ çeşidini ifade etmeye uygun olduğu görülmektedir. Dolayısıyla iblisi, melek grubuna dâhil etmek isteyen müfessir, istisnâyı muttasıl olarak; iblisi başlı başına ayrı bir varlık olarak görmek isteyen müfessir ise, istisnâyı munkatı' olarak değerlendirecektir.

### 3.2.5. Mâ (مَا) Edatının Anlama Etkisi

Arap gramerinde mâ (مَا) edatı soru, ism-i mevsûl, nâfiye (olumsuzluk), şart vb. birçok anlam ifade etmektedir.<sup>70</sup> Bu durum, bazı âyetlerin tefsirinde birbirinden farklı, hatta tamamen birbirine zıt anlam elde edilmesine sebep olmuştur. Örneğin;

لَنُنْذِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ “Ataları uyarılmamış, bu yüzden de gaflet içinde olan bir kavmi uyarman için (Bu Kur'an, Allah tarafından indirilmiştir)”<sup>71</sup> âyetinde geçen 'مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ' deki mâ (مَا)'ya yüklenen anlama göre, âyet iki farklı şekilde tefsir edilmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, buradaki mâ'nın (مَا), nâfiye (olumsuzluk) ifade ettiğini, âyetin Ataları uyarılmamış bir kavim anlamına geldiğini bildirmiş ve... وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ “Onlara, senden önce hiçbir uyarıcı göndermedik”<sup>72</sup> âyetinin bu tefsiri desteklediğini zikretmiştir.<sup>73</sup> Zeccâc, Sa'lebi (öl. 427/1035), Zemahşerî ve Kurtubî gibi bilginlerin eserlerine bakıldığında, âyetteki mâ (مَا) hakkındaki görüş ve düşünceleri, Mekkî b. Ebî Tâlib ile benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup>

İkrime el-Berberî'ye göre ise mâ, masdariyye veya mevsûle anlamı ifade eder. Masdariyye anlamı ifade etmesi durumunda âyet, اِنْدَارًا مِثْلَ اِنْدَارِ آبَائِهِمْ Atalarının uyarıldığı şekilde' takdirinde; mevsûle olması durumunda اِنْدَارَ الْقَوْمِ الَّذِي اُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ Ataları uyarılmış bir kavim' takdirindedir.<sup>75</sup> Ebû'l-Leys es-Semerkandî bu tefsiri benimsemiş ve âyeti benzer şekilde yorumlamıştır.<sup>76</sup>

Netice olarak 'قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ' ifadesinde geçen mâ (مَا) edatına yüklenen anlama göre âyetten, Daha önce ataları uyarılmış olan kavim veya uyarılmamış kavim şeklinde, olumlu ve olumsuz olarak iki farklı anlam elde edilmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib mâ'yı, nâfiye (olumsuz) kabul edip, daha önce ataları uyarılmamış olan kavim anlamını benimsemiştir. Fakat 'مَا أُنْذِرَ' ifadesinden önce geçen 'قَوْمًا topluluk' kelimesinden kastedilen anlama göre mâ (مَا) hakkında yorum yapılmasının daha uygun olduğu düşünülmektedir. Eğer 'قَوْمًا' kelimesiyle Kureys (Benî Kureys) kabilesi kastediliyorsa mâ'nın olumsuzluk anlamında olması ve âyetin, daha önce ataları uyarılmamış olan kavim şeklinde tefsir

<sup>67</sup> et-Tahrîm 66/6.

<sup>68</sup> Zeccâc, Me'âni'l-Kur'an, 3/179.

<sup>69</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, 1/254.

<sup>70</sup> Murâdî, el-Cene'd-dâni, 322-329; Akdağ, Arap Dilinde Edatlar, 123.

<sup>71</sup> Yâsin 36/6.

<sup>72</sup> Sebe' 34/44.

<sup>73</sup> Mekkî, el-Hidâye, 6/37.

<sup>74</sup> Zeccâc, Me'âni'l-Kur'an, 4/204; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi, el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an, thk. Ebû Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 1422/2002), 8/121; Zemahşerî, el-Keşşâf, 5/165; Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an, 6/15.

<sup>75</sup> Mekkî, el-Hidâye, 6/36-37.

<sup>76</sup> Semerkandî, Bahru'l-ulûm, 3/116.



edilmesi; eğer bu kelimededen Kureyş kastedilmeyip, genel/umum bir topluluk kastediliyorsa bu durumda mâ'nın masdariyye veya mevsûle anlamında olması ve âyetin, *daha önce ataları uyarılmış olan kavim* şeklinde tefsir edilmesi anlam bakımından daha uygundur. Nitekim Mâverdî'nin *en-Nüket ve'l-uyûn* tefsirinde bu şekilde 'قَوْمًا' kelimesinden kastedilen anlama göre mâ'yı tefsir etmiş olması<sup>77</sup> bu düşüncüyü doğrular niteliktedir.

### 3.3. Zamirin Merciiinden Kaynaklanan Farklı Tefsirler

Kelamı kısaltma, tekrardan kaçınma, kelimeyi veya cümleyi vurgulama gibi etkenlerden dolayı ismin yerinde kullanılan ifadeler *zamir*; zamirden kastedilen manaya/zamirin işaret ettiği kelimeye ise *mercii* denir.<sup>78</sup> Bazen birleşik ve karmaşık cümlelerde, zamirin mercii olmaya uygun birden fazla kelime bulunabilir veya zamirin döneceği yer/mercii, cümle içinde gizli/mukadder veya cümlelerin mefhum anlamı olabilir. Bu durum, zamirin merciiine göre âyetlerin farklı anlaşılmasına yol açar. Örneğin;

...*Allah, "Ey Nûh! O, asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme..." dedi.*"<sup>79</sup> Âyette geçen 'إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ' cümlesindeki *hû* (هـ) zamirinin mercii hangi kelime olduğu tartışma konusudur. Mekki b. Ebî Tâlib'e göre, buradaki *hû* (هـ)'nun mercii, bir önceki رَبِّ (رب) âyetinden mefhum manasından anlaşılan Hz. Nûh'un oğlunu kurtarma dileği olup âyet, *إِنَّ سَوْأَكَ يَا نُوحُ* "Ey Nûh! Senin benden müşrik birisini kurtarma isteğin, iyi olmayan bir iştir" takdirindedir.<sup>81</sup> Görüldüğü üzere Mekki, *hû* (هـ) zamirinin mercii olarak, bir önceki âyetten anlaşılan mefhum manayı kastetmiş ve âyeti bu bağlamda tefsir etmiştir. Fakat Mekki'nin bu tefsiri, kendisinden önce yaşamış olan Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî ile benzerlik göstermektedir.<sup>82</sup> Bu durum akıllara, Mekki'nin bu müfessirlerden etkilendiği ve bu müfessirlerden alıntı yaptığı fikrini getirmektedir.

Zemahşerî, *hû* (هـ) zamirinden âyetin mefhum anlamının kastedilmesinin uygun olmadığını zikretmiş ve zamirin merciiinin bir önceki âyette geçen ve kendisiyle Nûh'un oğlu kastedilen *ibn* (ابن) kelimesi olduğunu bildirmiştir. Ayrıca âyeti, *إِنَّ ذَاتَهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* "Onun kendisi ameli salih değildir" şeklinde tefsir etmiştir.<sup>83</sup> Zemahşerî, bu şekilde Nûh'un oğlu için isim zikredilmeyip zamir ile kastedilmesinin, onu aşağılamada ve kötülemede mübalağa yapıldığının göstergesi olduğunu bildirir.<sup>84</sup>

Kanaatimizce, zamirin merciiinden ne kastedildiğini daha iyi anlamak için aynı âyette geçen 'إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ' ifadesine bakmak faydalı olacaktır. Nitekim âyette 'إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ' ifadeleri birbirini takip etmektedir. 'إِنَّهُ' nun ilk geçtiği 'إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ' deki *hû* (هـ) zamiri ittifakla, bir önceki âyette geçen 'رَبِّ (رب) إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي' *Rabbim! Şüphesiz oğlumda âilemdendir* cümlesindeki *ibn* (ابن) kelimesidir. Bu durumda, 'إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ' deki *hû* (هـ) zamirinin benzer bir şekilde *ibn* (ابن) kelimesine dönmesi gerekmektedir. Ayrıca açık bir şekilde önceki âyette mercii olmaya uygun bir kelime varken, zamiri cümlelerin ihtiva ettiği manaya döndürmek dilbilimcilerin tercih ettiği bir durum değildir. Fakat Mekki'de dâhil olmak üzere, birçok müfessir *ibn* (ابن) kelimesinin mercii

<sup>77</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/6.

<sup>78</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbn Hâcib*, 2/111; Şevki Dayf, *Tecdîdû'n-nahv*, 6. Basım (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2015), 112; Osman Aktaş, "Arap Dilinde Müphem Lafızlar ve Delâletleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2021), 331.

<sup>79</sup> Hûd 11/46.

<sup>80</sup> Hûd 11/45.

<sup>81</sup> Mekki, *el-Hidâye*, 3/456-457.

<sup>82</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-'Arabi, 1423), 2/284; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/129; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/522.

<sup>83</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/204.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/204.

olmasından sakınmıştır. Bu kelimenin mercii olması durumunda, akıllara Nûh'un oğlu veledi zina mı? sorusunu getireceğinden çekinildiği düşünülmektedir. Ayrıca Kisâî'nin zamirinin mercii olarak *ibn* (ابن) kelimesini benimsemesi fakat devamındaki *عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* ifadesini *عَمَلٍ غَيْرِ صَالِحٍ (O) doğru olmayanı yaptı* şeklinde okuması,<sup>85</sup> bu çekinceyi doğrular niteliktedir. Tüm bu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, Zemahşerî'nin görüşünün daha evla olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

### 3.4. Zâlike'nin (ذَلِكَ) Müşârun ileyhi

Soyut ve somut isimleri, şahısları, nesneleri gösteren ve onlara işâret eden isimlere *ism-i işâret*; gösterilen, işâret edilen şeyin kendisine *müşârun ileyh* denir.<sup>86</sup> Bazen işâret edatları birbirlerinin yerinde kullanılabilir veya cümle içinde birden fazla *müşârun ileyh* olmaya uygun kelime bulunabilir. Bu durum, âyetlerin farklı yorumlanmasına neden olur. Örneğin;

*“Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır”<sup>87</sup>* âyetinde geçen *zâlike* (ذَلِكَ) ile işâret edilenin ve kastedilenin ne olduğu hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Başta Mekkî, olmak üzere birçok müfessire göre *ذَلِكَ الْكِتَابُ* ifadesinden Kur'an kastedilmiş olup ifade, *Bu kitap* şeklinde tevil edilmiştir. Mekkî'ye göre, müşârun ileyh ister yakın olsun ister uzak olsun *ism-i işâret*ler birbirlerinin yerinde kullanılabilirler. Kur'an'da ve Arap kelimasında bunun birçok örneği vardır. Mesela, *وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا هَذِهِ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ* takdirinde; *“İşte bu, tam on gündür”<sup>88</sup>* cümlesi, *“Ölüm sarhoşluğu bir hakikat olarak insana gelir de ona, “İşte bu, senin öteden beri kaçıp durduğun şeydir” denir”<sup>89</sup>* âyeti, *هَذَا مَا كُنْتُ مِنْهُ تَحِيدُ* takdirinde; *“Şüphesiz bu, kesin bir gerçektir”<sup>90</sup>*, *إِنَّ هَذَا الْحَقُّ* takdirinde olup, bu örneklerden bazılarıdır.<sup>91</sup> Mekkî, *ذَلِكَ*'yi *هَذَا* ile tefsir etmiş, müşârun ileyh olarak Kur'an'ı kastetmiş ve bunun dışında yapılan tefsirleri zayıf olarak nitelemiştir.<sup>92</sup> Konu hakkında diğer bazı görüşler şöyledir;

Hüzeyl'den (öl. ?) rivayetle, İkrime'ye (öl. 105/723) göre *ذَلِكَ الْكِتَابُ* ile Tevrat ve İncil'e işâret edilmiştir.<sup>93</sup> Taberî, âyeti bu şekilde tefsir edenlerin *ذَلِكَ* ile uzağa işâreti kastettiklerini bildirmiştir.<sup>94</sup> Kendisi ise *ذَلِكَ* hakkında kesin yorum yapmaktan kaçınmakla birlikte, daha önce Mekke ve Medine'de nazil olan sûrelere işâret edilmiş olabildiğini ifade etmiştir.<sup>95</sup>

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb* eserinde *ذَلِكَ*'nin ifade edebileceği manaları şu şekilde sıralamıştır;<sup>96</sup>

a) Bakara suresinden önce birçok sure indirilmiştir. Bu ifadeyle daha önce indirilen sureler kastedilmiş olabilir. Ayrıca *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ*<sup>97</sup>, *إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا*<sup>98</sup>, *إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى*<sup>99</sup> âyetlerinde olduğu gibi Kur'an'ın bir bölümüne Kur'an/Kitap denildiği anlaşılmaktadır.

<sup>85</sup> Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/129.

<sup>86</sup> Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 25; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/244-255; Dayf, *Tecdidü'n-nahv*, 116; Uzun, *Sarf – Nahiv Terimleri Sözlüğü*, 56.

<sup>87</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>89</sup> Kâf 50/19.

<sup>90</sup> Sâd 38/64.

<sup>91</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/262-263.

<sup>92</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 1/262-263.

<sup>93</sup> Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/29.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/227-228.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/226.

<sup>96</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/259.

<sup>97</sup> el-A'râf 7/204.

<sup>98</sup> el-Cin 72/1.

<sup>99</sup> el-Ahkâf 46/30.



b) Allah, Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğinde ona kitap indireceğini vaat etmiştir. <sup>100</sup> İbnü'l-Enbîyâ *إِنَّا سَلَّمْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا نَقِيلًا* âyeti bunu göstermektedir. Nitekim bu âyetin bulunduğu Müzzemmil Suresi, peygamberliğin ilk zamanlarında nazil olmuştur. Dolayısıyla 'ذَلِكَ' ile ilerde indirilecek âyetlere işaret edilmiş olabilir.

c) Allah, Hz. Musa ve İsa aracılığı ile İsrailoğullarına, Hz. Muhammed'i peygamber olarak göndereceğini ve ona kitap vereceğini haber vermiştir. Dolayısıyla bu olaya işaret edilmiş olabilir. Bu durumda âyet; 'ذَلِكَ الْكِتَابُ الَّذِي أَخْبَرَ الْأَنْبِيَاءَ الْمُتَقَدِّمُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيُنْزِلُهُ عَلَى النَّبِيِّ الْمُبْعُوثِ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ' takdirindedir.

d) Levh-i mahfûz'a işaret edilmiş olabilir. Bu durumda âyet; 'ذَلِكَ الْكِتَابُ الْمُنْتَبِتُ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ' takdirindedir.

e) Bir önceki âyet olan <sup>101</sup> 'الْم' e işaret edilmiş olabilir.

f) Kur'an, içerisinde birçok ilim ve hikmeti barındıran, beşerin idrakinin kavramakta güçlük çektiği birtakım sırların ve hakikatlerin bulunduğu bir kitaptır. Dolayısıyla 'ذَلِكَ' ile Kur'an'ın içindeki bu uzak sırlara ve hakikatlere işaret edilmiş olabilir.

Netice olarak, 'ذَلِكَ' nin işaret ettiği anlam hakkında farklı yorumlar mevcuttur. Fakat bu ifadenin, âlimlerin çoğunluğunun benimsediği ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in de görüşü olan 'هَذَا الْكِتَابُ' şeklinde yorumlanması ve Kur'an'ın kastedilmesi, yerinde bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Nitekim Ahfeş el-Ekber (öl. 177/793), Ebû Ubeyd, Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Vâhidî ve daha birçok bilgin, <sup>102</sup> âyeti bu şekilde yorumlamıştır.

#### 4. Nahvin Fikhî Yorumlara Etkisi: Başî Mesh Etme Örneği

Mekkî b. Ebî Tâlib, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen, *el-Hidâye* eserinde âyetlerin tefsirinde Zührî (öl. 124/742), Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân (öl. 136/753 [?]), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Evzâî (öl. 157/774), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Enes b. Mâlik (öl. 179/795), Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Ebû Abdillâh Muhammed (öl. 189/805), İmâm-ı Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve daha birçok farklı mezhep fakihlerinden nakillerde bulunmuştur. Tefsirinde onun Mâlikî mezhebine mensup olduğunu ve bu mezhebi savunduğunu açıkça gösteren ifadeler mevcut değildir. Sadece fikhî bir görüş sıralanacağı veya fikhî bilginlerinin arka arkaya geldiği yerlerde, genellikle başta Enes b. Mâlik'i zikrettiği görülmektedir. Enes b. Mâlik'in görüşlerini 'قَوْلُ مَالِكٍ' *Mâlik'in sözü* veya 'قَالَ مَالِكٌ' *Mâlik dedi* şeklinde aktarmıştır. Çoğunlukla mezhebinin görüşlerine katılmış veya herhangi bir fikir beyan etmeden aktarmıştır. Az da olsa bazı âyetlerin tefsirinde Enes b. Mâlik'inde içlerinde bulunduğu fukahânın görüşlerini zayıf olarak nitelemiştir. <sup>103</sup> Mezhebinin görüşünü benimsediği yerlere şu örnek gösterilebilir;

...يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... *Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadarda ayaklarınızı yıkayın...* <sup>104</sup> Abdestin farzlarının yer aldığı bu âyette, 'وَامْسَحُوا' *Başınızı mesh edin* cümlesinden anlaşılan anlam hakkında birçok müfessir, dilbilimci ve fukahâ ihtilaf etmiştir. Mekkî, 'بِرُءُوسِكُمْ' ifadesinin başında yer alan *bâ* (ب) harfinin ta'diye veya başka bir anlam için gelmediğini, ancak te'kid (kelamı güçlendirmek) için geldiğini bildirir. Ona göre, başın bir kısmı

<sup>100</sup> el-Müzzemmil 73/5.

<sup>101</sup> el-Bakara 2/1.

<sup>102</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/66; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/89; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/90.

<sup>103</sup> Örneğin; en-Nisâ sûresi 29. âyette geçen 'عَنْ تَرَاضٍ' ifadesini, 'الرَّضَى بَعْدَ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ' şeklinde yorumlayan müfessir ve fakihlerin görüşlerini zayıf olarak nitelemiştir. Geniş bilgi için bk. Mekkî, *el-Hidâye*, 2/200.

<sup>104</sup> el-Mâide 5/6.



mesh etmek doğru değildir. *Bâ* (ب) harfinden dolayı, başın tamamını mesh etmek gerekir. Dolayısıyla âyet, *وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ* *Başınızı mesh edin*’ takdirindedir.<sup>105</sup> Mekkî, âyette geçen *bâ* harfini bu şekilde yorumlaması ve başın tamamının mesh edilmesi gerektiği belirtmesi, mezhebi ile uyum içinde olduğunu göstermektedir. Zira Enes b. Mâlik *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ* ifadesini, *وَأَمْسَحُوا بِكُلِّ رُءُوسِكُمْ* *Başınızın tamamını mesh edin*’ şeklinde tefsir etmiş ve başın tamamının mesh edilmesi gerektiği ile hükmetmiştir.<sup>106</sup>

İmâm-ı Şâfiî ve Sa‘lebî gibi bilginlere göre âyette geçen *bâ* harfi teb‘îz (bir parça/kısmilik) anlamı ifade eder. Böylece abdestte başın bir kısmını mesh etmenin geçerli olacağı ile hükmedilir.<sup>107</sup>

Zemahşerî’ye göre *bâ* ilsâk (bitişik olmak/yapışmak/el sürmek) anlamındadır. Dolayısıyla, ister başın bir kısmı olsun ister tamamı olsun, önemli olan elin başa değmesi olduğunu bildirmiştir.<sup>108</sup>

Netice olarak, *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ* cümlesinde geçen *bâ* (ب) harfinden kastedilen anlama göre âyetten farklı hükümler istinbât edilmiştir. Mekkî, cümle hakkında yapmış olduğu tefsir ile mezhebinin yolunu izlemiş ve başın tamamının mesh edilmesi gerektiği ile hükmetmiştir. Onun, farklı âyetlerin tefsirinde mezhebine vurgu yapmadan, üstü kapalı bir şekilde mezhebinin görüşlerini destekleyen açıklamalarını görmek mümkündür.

## 5. Nahiv - Kıraat İlişkisi

Daha önce belirtildiği üzere, Mekkî b. Ebî Tâlib çok yönlü İslâm bilginidir. Müfessir, dilbilimci, fakih vs. olmasının yanı sıra büyük bir kıraat âlimidir. Bu bilgin, Kur’ân’ın kelime ve harflerini i‘râb yönünden incelediği, doğru anlamın ortaya çıkması için farklı kıraatleri tahlil ettiği, bazı okunuşların nahiv kaidelerine uymadığını bildirdiği, Kur’ân’ın i‘râbına yönelik birçok çalışma yaptığı ve bu alanda en meşhur eseri olan *Müşkilü i‘râbi’l-Kur’ân*’ı tedvin ettiği bilinmektedir.<sup>109</sup> Nahvin kıraat ilişkisine şu örneği vermek mümkündür;

*“أَفَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ”* *Haddi aşan bir topluluk oldunuz, diye vazgeçip Zikir’le (Kur’ân’la) sizi uyarmaktan geri mi duralım?*<sup>110</sup> âyetinde geçen *أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا*’daki *أَنْ* kelimesi *أَنْ* ve *إِنْ* şeklinde, iki farklı şekilde telaffuz edilmekte ve buna göre âyetin anlamı değişmektedir. Mekkî, her iki kıraate göre âyeti tefsir etmiştir. Ona göre, *أَنْ* şeklinde üstün/meftûh okunması durumunda, *أَنْ* mastariyye anlamı ifade eder ve *كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ* *Siz haddi aşan bir kavim oldunuz*’ cümlesinden geçmiş zaman kastedilir. Bu durumda âyetin takdiri *مِنْ أَجْلِ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِكُونَ* *Siz müşrik bir kavim olduğunuz için* şeklinde olur. Eğer *إِنْ* şeklinde esre/meksûr okunması durumunda *إِنْ* şart anlamı ifade eder ve *كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ* *şimdiki zaman veya gelecek zaman kastedilebilir. Bu durumda âyetin anlamı ‘Siz ne kadar müsrif ve müşrik olsanız da...’ şeklinde olur.*<sup>111</sup> Mekkî Sîbeveyhi, Kisâî, Ferrâ gibi bilginlerin *إِنْ* şeklinde okunmasını tercih ettiklerini ve kendisinin de eğer *كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ* ifadesinden gelecek zaman kastedilmesi durumunda meksûr okunmasını uygun gördüğünü bildirmiştir.<sup>112</sup>

## Sonuç

Nahiv ilmi, Kur’ân âyetlerini anlama, yorumlama, âyetlerden fikhî hükümler istinbât etme ve birbirine zıt anlam ifade eden yerler arasında tercihte bulunma gibi pek çok konuda müfessirlere yol gösteren, katkı sunan önemli disiplinlerden birisidir. Bu ilme yeterince vakıf olmadan, Kur’ân

<sup>105</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 2/371.

<sup>106</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/294.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/96; es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 4/26;

<sup>108</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/203-204.

<sup>109</sup> Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, 6/2712; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 9/569; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 2/270; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib*, 47-48.

<sup>110</sup> ez-Zuhurf 43/5.

<sup>111</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 6/353-354.

<sup>112</sup> Mekkî, *el-Hidâye*, 6/354.





âyetlerinin tam manasıyla anlaşılması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, erken dönemden itibaren müfessirlerin bilmesi gereken ilimlerin başında nahiv yer almıştır. Âyetlerde derinliği, anlam bakımından zenginliği elde etmenin yolu iyi derecede nahiv bilmekten geçmektedir. Ayrıca bu ilmin etkileri sadece tefsir alanıyla sınırlı olmayıp, diğer İslâmî ilimlerin tamamıyla ilişkilidir.

Nahiv ilminin tefsire olan etkisini ve katkısını göstermesi açısından, çok yönlü İslâm bilgini ve Endülüs tefsir ekolünün kurulmasında önemli etkisi olan Mekki b. Ebî Tâlib'in *el-Hidâye* eseri incelenmiştir. Eser, dilbilimsel açıdan oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Eserde Sîbeveyhi, Kisâî, Ahfeş, Ebû Ubeyd, Zeccâc, Ferrâ ve daha birçok dilbilimcinin görüşüne yer verilmiştir. Mekki b. Ebî Tâlib'in özellikle anlaşılması güç, karmaşık yapıları cümlelerin bulunduğu âyetleri yorumlamak için nahiv kurallarından yararlandığı tespit edilmiştir. Genellikle âyetlerin tefsirinde dilbilimcilerin görüşlerine aykırı açıklama yapmaktan imtina ettiği görülmüştür. Bazı anlam karışıklığının yoğun olduğu yerlerde ise sözü tamamen dilbilimcilere bırakmıştır ve dilbilimcilerin nahiv kuralları hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Örneğin; 'وَالْإِيمَانُ' kelimesinin nereye atfedileceği hususunda Kisâî'nin görüşünü, 'مَا أَتَى' deki *mâ*'nın (مَا) anlamı hakkında Zeccâc'ın görüşünü benimserken, 'إِلَّا إِبْلِيسَ' istisnâsı hakkında kesin bir görüş bildirmekten sakınmış ve İbn Abbâs'tan gelen rivayetler ile yetinmiştir. Nadir de olsa dilbilimcilerden farklı düşündüğü yerler olmuştur. Örneğin; 'وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ' cümlesindeki 'الْكَافِرِينَ' kelimesiyle, daha önce helak/yok edilen varlıkların olduğunu bildirmiştir. Fakat bu düşüncesiyle dilbilimcilerin eliflâm (ال) hakkındaki görüşlerinden uzaklaştığı anlaşılmıştır. Onun, belirli bir dilbilimcinin görüşünü ve metodunu takip etmemesi, dilbilimciler arasında tercihte bulunması, bazen birbirine zıt ekole mensup dilbilimcileri karşı karşıya getirmesi, ulaşmak istediği anlamı dilbilimi ile elde ettiğini göstermektedir.

Nahiv ilmi Mekki'ye, sadece âyetleri tefsir etmede yardımcı olmamış, âyetlerden fikhî hüküm istinbât etmede ve âyetlerin farklı kıraat ile okunuşlarını delillendirmede de katkı sunmuştur. Mekki, tefsirinde mezhebini açıkça beyan etmeden birçok fukahâya atıfta bulunmuştur. Fakat mezheplerin birbirinden farklı görüşleri sıralanacağı veya birden fazla fakihin ismi zikredileceği yerlerde, önceliği Mâliki mezhebinin görüşüne ve Enes b. Mâlik'e vermiştir. Nadir de olsa birkaç yerde, Mâliki mezhebinin görüşlerini zayıf olarak nitelemiş ve bu görüşlerin aksine açıklamalarda bulunmuştur. Bu durum, onun mezhepte taassup yapmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Yine kıraat açıklamalarında nahve ilişkin değerlendirmeler yaptığı ve sahih kıraatler arasında tercihte bulunduğu görülmüştür.

Daha çok kıraat ve tefsir alanında tanınmış biri olmasına rağmen, sonuç olarak kendisi bir dilbilimcidir. Eserinde birçok konuya temas etmesi, her alanda gramer kurallarına başvurması ve mevcut görüşler arasından tercihler yapması, kendisinden sonra gelen müfessirleri etkilemiştir. Özellikle Endülüs geleneğinde Kurtubî, Ebû Hayyân gibi müfessirleri ne oranda etkilediğini ele alan yeni araştırmalara ihtiyaç olduğu ifade edilebilir.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Berzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırma desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

no external funding to support this research.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.

## Kaynakça

- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1981.
- Aktaş, Osman. “Arap Dilinde Müphem Lafızlar ve Delâletleri”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2021).
- Bâbetî, Azîze Fevvâl. *el-Mu‘cemu’l-mufasssal fî’n-nahvi’l-‘Arabîyyi*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1992.
- Barbaros, Ekrem. “Mekkî b. Ebî Tâlib’in Hayatı ve “Müşkilü İ’râbi’l-Kur’ân” Eserinde Kullandığı Yöntem”. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11), s.178-197.
- Barbaros, Ekrem. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur’ân İlimlerine Dair Eserlerinde Takip Ettiği Dilsel Yöntem*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’âşî. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1418.
- Can, Hüseyin. *Mekkî b. Ebî Talib’in el-Hidaye İla Bulûğî’n-Nihaye Adlı Tefsirinde Kıraat-Anlam İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2023.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhu’l-‘Arabîyye*. thk. Muhammed Tâmir – Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekerîyyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1430/2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çardak, Fatih. *el-Hidâye’de Kıraat – Tefsir İlişkisi*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ. *Buğyetü’l-mültemis fî târihi ricâli ehli’l-Endelûsi*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye/ Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Lübnânî, 1410/1989.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü’n-nahviyye*. Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1968.
- Dayf, Şevkî. *Tecdîdü’n-nahv*. 6. Basım. Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 2015.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-Müfesssîn*. thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûmi ve’l-Hikemi, 1417/1997.
- Efgânî, Saîd. *fî usûl’i-nahvi*. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1407/1987.
- Emin, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- Eren, Ali Cüneyt. “Nahiv İlminin Tefsirle İlişkisi ve Birbirlerine Etkisi”. *ISAV, III. Kur’ân Araştırmaları Sempozyumu*. İstanbul: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, 2002.
- Erkmen, Sefa. *Arap Dilinde Harfî Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği*. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Eroğlu, Yakup. “Kur’ân-ı Kerîm’in Arap Diline Etki ve Katkıları”. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.182-199.
- Esterâbâdî, Radî. *Şerhu’r-Radî li Kâfiyeti İbn Hâcib*. thk. Yahyâ Beşîr el-Mısri. Riyad: Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1417/1996.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-gayb*. 3. Basım. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Ferhât, Ahmed Hasan. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsîru’l-Kur’ân*. 1. Basım. Umman: Dârü ‘Ammân, 1417/1997.
- Galâyînî, Mustafa. *Ricâlü’l-Mu‘allakâtü’l-‘aşr*. Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye, 1418/1998.
- Gürkan, Nejdî. “Arapça’da “El” Takısı ve Fonksiyonları” *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (Kış 2004).
- Hamevî, Yâkût er-Rûmî. *Mu‘cemü’l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.
- Hammûd, Hudar Mûsâ Muhammed. *en-Nahv ve’n-nuhât el-medâris ve’l-hasâis*. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1423/2003.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi’l-‘azîz*. thk. el-Hâcc b. Saîd Şerîfî. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri -Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örneği-*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: Dârü’t-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, h. 1422.



- İbn Beşkuvâl. *es-Sıla*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye/ Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977.
- İbn Hişâm el-Ensârî. *Mugni'l-lebîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1411/1991.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- İbnü'l-Cezerî, İmâm Şemsüddîn Ebi'l-Hayr. *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstrasser. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire, 1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Keskin, Mustafa. "Tefsirde Nahvin Rolü: Cessas'ın Ahkâmı'ı Kur'an Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/11 (2019).
- Keskin, Mustafa. *Nahiv İlminde Vâdih Türü Eserler ve ez-Zübeydî'nin Kitabü'l Vâdih Adlı Eseri*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Kıftî, Vezîr Cemâlüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Yûsuf. *İnbâhür-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî/ Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- Kılıç, Servet. *Kırâat İlminde Mekki b. Ebî Tâlib*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Koyuncu, Recep. "Mekki b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'an vücûhi'l-Kırâ'âti's-Seb' Adlı Eserine Tevcihü'l-Kırâ'at Bağlamında Bir Bakış". *Mütefekkir* 6/12 (2019).
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. 12. Basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Baradûnî-İbrahim Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Mekki b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed el-Kaysî el-Kurtubî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. thk. Muhammed Osmân. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Mısır: Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1365/1946.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1423.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddin Kabâve-Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1992.
- Müberra, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nahle, Mahmûd Ahmed. *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye, 1407/1987.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dârü'l-Kelîmi't-Tayyib, 1419/1998.
- Öğmü, Harun. "Nahvin Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi Bağlamında İbn Medâ el-Kurtubî'ni Kitâbü'r-Red 'ale'n-nuhât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2008/2), 5-24.
- Önen, Hacı - Fidanboy, Ömer. *Mekki b. Ebi Talib İlmi Kişiliği ve Kırâat İlminin Temel Meseleleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Öztürk, Mahmut Şevket. *Mekki b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an meâni-Kırâat Adlı Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2011.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebü Muhammed b. Âşur. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sanur, Rıdvan. *Mekki b. Ebi Talib ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi'nin Nesih Problemine Bakışının Mukayesesi isimli eseri*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru's-Semerkandî el-müsemma Bahru'l-ulûm*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.

- Seyyid, Abdurrahman, *Medresetü'l-Basrati'n-nahviyye neş'etühû ve tetavvuruhû*. Mısır: Dârü'l-Ma'arîf, ts.  
Sibeveyhi, Ebû Bişr b. Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3. Basım.  
Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddîn. *el-İktirâh fî usûl'i-nahv*. Abdulhakîm 'Atiyye. 2. Basım. b.y.:  
Dârü'l-Beyrûtî, 1427/2006.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm.  
Mısır: Hey'etül-Misriyye, 1394/1974.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celaleddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'u'l-cevâmi'*. thk. Ahmet  
Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir.  
Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Uzun, Taceddin. *Sarf – Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Damla Matbaası, 1997.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk:  
Dârü'l-Kalem-Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1415/1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut:  
'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım. *el-Cümel*. thk. İbn Ebî Şeneb. Cezair: Jules Carbonel Matbaası, 1926.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Hassân  
Abdummennân. Lübnan: Beytül-Efkâr, 2004.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-  
a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî  
vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîz. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân,  
1418/1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire:  
Dârü'l-Hadîs, 1428/2006.
- Zübeydî, Ebû Bekr el-İşbîlî en-Nahvî. *Kitâbü'l-vâzih*. thk. Abdülkerîm Halîfe. 2. Basım. Amman: Dârü Celîsi'z-  
Zamân, 2011.

## Klasik İslam Düşüncesinde Ahlak Eğitimi Anlayışı (Ahlâk-ı Celâlî Örneği)

### The Concept of Moral Education in Classical Islamic Thought (Example of Ahlâk-ı Celâlî)

Emrah KARAPOLAT <sup>1</sup>  0000-0002-0194-9897

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Erzican Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi, [karapolatemrah04@gmail.com](mailto:karapolatemrah04@gmail.com).

\*Bu makale 2021 tarihinde tamamlanan “Celâleddin Devvânî’nin Ahlâk-ı Celâlî Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Özet:** Ahlak ilmi, kültürün ve toplumun temel yapı taşlarından biridir. Bu alanda üretilen eserler, hem bireysel hem de toplumsal hayatı şekillendiren önemli bilgiler sunmaktadır. Ahlaki değerler açısından geleneksel kültürümüzün ortaya koyduğu pek çok kaynak eser vardır. Bunlardan biri de 15. asırda kaleme alınan Ahlâk-ı Celâlî isimli eserdir. İranlı İslam âlimi Celâleddin Devvânî tarafından kaleme alınan bu eser, ahlak ve ahlak eğitimi konusunu geniş çerçevede ele alan önemli ahlak eserlerinden biridir. Ahlak eğitimi konusunda geleneksel mirasa bağlı kalmakla birlikte kendi çağının ötesinde bir anlayış ortaya koyan bu eser, geleneksel kültür içinde ahlak eğitime farklı bir açıdan bakma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda Ahlâk-ı Celâlî’nin sadece kendi çağına değil, ayrıca günümüz ahlak eğitimi yaklaşımlarına da önemli bir referans olabilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, İranlı İslam âlimi Celâleddin Devvânî’nin Ahlâk-ı Celâlî adlı eserinde ortaya koymuş olduğu ahlak eğitimi konusundaki görüşleri incelenmiş ve günümüz eğitim anlayışı bakımından söz konusu eserin ne değer ifade ettiği belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada genelde ahlak ve eğitim eserleri, özelde ise Ahlâk-ı Celâlî eseri üzerinde yoğunlaşarak detaylı bir literatür taraması yapılmaya çalışılmış; Ahlâk-ı Celâlî’de erdemler, erdemleri kazanma ve koruma yöntemi, ailede ve okulda ahlak eğitimi konularına yer verilmiştir. Bu çalışma, ahlak eğitime dair yeni bir bakış açısı getirmeyi, mevcut anlayışlara yeni bilgiler eklemeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlak, Eğitim, Ahlak Eğitimi, Ahlâk-ı Celâlî

**Abstract:** Morality is one of the basic building blocks of culture and society. The works produced in this field provide important information that shapes both individual and social life. There are many source works produced by our traditional culture in terms of moral values. One of them is the work titled Ahlâk-ı Celâlî written in the 15th century. This work, written by the Iranian Islamic scholar Celâleddin Devvânî, is one of the important ethical works that deals with the subject of morality and moral education in a broad framework. Although it adheres to the traditional heritage on moral education, this work, which reveals an understanding beyond its own age, offers the opportunity to look at moral education from a different perspective within traditional culture. In this context, it can be said that Ahlâk-ı Celâlî can be an important reference not only for its own era but also for today's approaches to moral education. In this study, Iranian Islamic scholar Celâleddin Devvânî views on moral education in his work Ahlâk-ı Celâlî have been analyzed and the value of this work in terms of today's understanding of education has been tried to be determined. In this study, a detailed literature review was conducted by focusing on moral and educational works in general and the work of Ahlâk-ı Celâlî in particular, and the topics of virtues in Ahlâk-ı Celâlî, the method of acquiring and protecting virtues, and moral education in the family and school were included. This study aims to bring a new perspective on moral education and to challenge existing understanding.

**Keywords:** Religious Education, Moral, Education, Moral Education, Ahlâk-ı Celâlî





## Giriş

Ahlak eğitimi, insanı ve içinde bulunduğu toplumu kötü ahlaktan korur, iyi ahlakla donatır ve devamını sağlar. Tarihin her döneminde eğitim olgusu içerisinde yer alan ahlak eğitimi, kadim köklü eğitim geleneklerinde daima en önemli konumda olmuştur.<sup>1</sup> Günümüz toplumunda gittikçe kötüleşen gençlik eğilimleri, kitle iletişim araçlarının olumsuzlukları ahlaki değerlere sarılmayı ve bu değerlerin öğretim konusu yapılmasını gerekli kılmaktadır.<sup>2</sup> Son dönemlerde gençler arasında cinsellik, saldırganlık, cinayet, bağımlılık, ruhsal bunalım ve intihar gibi sorunlar giderek artmakta ve bunlar bireysellikten çıkıp toplumsal bir mesele haline dönüşmektedir. Bu sorunların ortadan kaldırılması eğitim ile yakından ilişkilidir.<sup>3</sup> Çünkü eğitim, ahlaki gelişimi şekillendiren temel unsurlardandır.<sup>4</sup>

Sosyolojinin kurucularından sayılan Durkheim'e göre ahlak eğitimi, ele alınması gereken çok önemli bir alandır. Ona göre ahlak eğitiminin etkisi zayıfladığında toplum ahlakını tehdit edebilecek pek çok olumsuzluk meydana gelebilecektir.<sup>5</sup> Ünlü eğitimci Pestalozzi de benzer şekilde çocukların eğitiminde ahlak eğitimi önemsemek gerektiğini belirtir. Ona göre toplumda ahlak eğitimi olmazsa verilen bilgi faydadan ziyade zarara dönüşebilir.<sup>6</sup> Bu noktada özellikle karakter gelişiminin şekillendiği ilk çocukluk döneminde ahlak eğitiminin önemli bir unsur olduğu unutulmamalıdır. Çocukluk çağındaki bireylerin hem aile içinde hem de eğitim kurumlarında buna dönük yetiştirilmesi önem arz etmektedir. Zira küçük yaşlarda aile ve okulun beraber yürüttüğü ahlak eğitimi, çocukların toplumun birer üyesi olmaları ve topluma ayak uydurmaları için sağlam bir temel oluşturur. Ayrıca ahlak eğitimi ne kadar erken başlarsa ileriki dönemlerde bireyin olumlu davranışlara sahip olması da o nispette kolay olacaktır.

Tarihsel süreçte insanların ahlak konusunda bilgilendirilmesi için çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlar arasında İbni Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzibu'l-Ahlâk*'ı, Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı Nâsîri*'si ve Kınalızade Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'sini saymak mümkündür. Bu eserlerden biri de İranlı İslam âlimi Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) yazdığı *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eserdir. Devvânî bu eseri *Levami'ü'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlak* (Güzel Ahlak Hakkında İşrak Parıltıları) adıyla kaleme almış, ancak bu eser *Ahlâk-ı Celâlî* şeklinde tanınıp ün kazanmıştır. Bu çalışma, Nasiruddin Tûsî'nin bilinen eseri *Ahlâk-ı Nâsîri*'den sonra Farsça ahlak eserleri içinde en meşhur olanıdır. Devvânî bu kitabında, bireysel ve toplumsal ahlaka dair fikirlerini etraflıca ortaya koymuş; güzel ahlak sahibi olmak isteyen kişinin nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgili tafsilatlı bilgiler aktarmıştır.

Devvânî, ortaya koyduğu ahlak teorisiyle ideal bir insanın ve toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin görüşlerini nakletmiştir. Aynı zamanda o, bu konuda nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği yönünde de çeşitli ilke, yöntem ve teknikler ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, ahlak eserleri arasında mühim bir yere sahip olan *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserdeki ahlak eğitimi ortaya konulmuş ve eğitim süreci boyunca sunulan ilke, yöntem ve tekniklerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. *Ahlâk-ı Celâlî*'de işlenen ahlak ve eğitim konularının Din Eğitimi Bilimi perspektifiyle incelenmesi önem arz etmektedir. Nitekim Devvânî'nin aile ahlakı, çocuğun ahlaki eğitimi ile ilgili ortaya koyduğu görüşler yol gösterici ve ufuk açıcı bir niteliktedir. Onun ahlak eğitimi

<sup>1</sup> Recep Kaymakcan, Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 139.

<sup>2</sup> Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 114.

<sup>3</sup> İbrahim Turan, "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013), 273.

<sup>4</sup> Ayşe Meriç, "Ahlak Gelişimi", *Çocuk Gelişimi I-II*, ed. Ayşe Meriç, Erdal Meriç, (Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2022), 256.

<sup>5</sup> Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 25.

<sup>6</sup> Kaymakcan, Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*, 139.



ilgilendiren görüşleri ve metotları, günümüz ahlak eğitimi açısından da önemli fikirler sunacak bir mahiyete sahiptir. Bu çalışmada genelde ahlak ve eğitim eserleri, özelde ise *Ahlâk-ı Celâlî* eseri üzerinde yoğunlaşarak detaylı bir literatür taraması yapılmaya çalışılmıştır. Araştırmada Celâleddin Devvânî'nin hayatı, *Ahlâk-ı Celâlî* eseri, bu eserde geçen erdemler ve ahlak eğitimi konularına yer verilmiş ve Devvânî'nin fikirleri doğrultusunda ahlak eğitimine farklı bir bakış açısı kazandırmak amaçlanmıştır. Çalışmanın günümüz ahlak eğitimine katkı sunması hedeflenmektedir.

## 1. Yöntem

Bu araştırmada “Literatür Taraması” tekniği kullanılarak bir incelenme yapılmıştır. Literatür taraması, belirli bir konuya ilişkin yayınlanmış eserlerin derinlemesine ve sistematik bir biçimde araştırılması sürecidir. Literatür taraması, araştırma probleminin sınırlarını tanımlamaya, başarısız yöntemleri elemeye, yeni araştırma konularını keşfetmeye, gelecek çalışmaların yönünü belirlemeye ve kullanılabilecek yöntemler hakkında fikir edinmeye yardımcı olabilmektedir.<sup>7</sup> Bu yöntem, mevcut bilgi birikiminin daha iyi anlaşılmasına ve araştırma konusuyla ilgili yeni çıkarımlar yapılmasına katkı sunar. Bununla birlikte literatür taramasının araştırmacılara belirli bir konu hakkında kapsamlı bir bakış açısı sağladığı da söylenebilir. Bu çalışmada, derinlemesine bir inceleme yapabilmek amacıyla bu yöntem tercih edilmiştir. Bu amaçla çalışmanın konusuyla ilgili değişik bilim dallarından kitap, makale, sempozyum bildirisi, ansiklopedi gibi kaynaklar incelenmiş; özellikle geleneksel ve günümüz ahlak, eğitim ve ahlak eğitimi eserlerinden istifade edilmiştir. Ulaşılan veriler çerçevesinde çalışma belirli temalara ayrılmış ve bulgular sistemli bir şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

## 2. Celâleddin Devvânî'nin Hayatı

İlim dünyasında ed-Devvânî, Molla Celâl, Celâleddin ed-Devvânî lakaplarıyla meşhur olan müellifin asıl adı Muhammed'dir.<sup>8</sup> Tam adı ise Celâleddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'deddin Es'ad b. Muhammed b. Abdurrahîm ed-Devvânî el-Kazerûnî eş-Şîrâzî eş-Şâfi'i es-Sıddîkî'dır.<sup>9</sup>

Devvânî, İran'ın Fars Eyaleti sınırları içinde yer alan Kâzerûn şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>10</sup> Hayatını ele alan çeşitli çalışmalarda doğum tarihi farklı şekillerde geçmekte<sup>11</sup> ve genellikle doğumuyla alakalı 1423-1427 tarihleri arasında bir tarih tayin edilmektedir.<sup>12</sup> Buradan hareketle Devvânî'nin doğum yılının kesin olarak bilinmediği; ancak tahmini olarak 1423-1427 tarihleri arasında dünyaya geldiği söylenebilir.

Devvânî, ilk eğitimini Kâzerûn'da kadı olan babasından almıştır. Dini ilimler eğitimini Şiraz şehrinde yapmış, ardından oradaki bir medresede müderris olmuş ve kısa zaman içinde ilim dünyasında meşhur olmuştur. Onun şöhreti, sonraki zamanlarda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın (ö. 882/1478) sarayına müderris vazifesiyle girmesine vesile olmuştur. Sultan Yakup (ö. 895/1490) döneminde sarayın yüksek kadılık görevine getirildiği de aktarılan bilgiler arasındadır.<sup>13</sup> Devvânî'nin

<sup>7</sup> Serdar Aytekin Köroğlu, “Literatür Taraması Üzerine Notlar ve Bir Tarama Tekniği”, *GİDB Dergi*, 1 (2015): 61-68.

<sup>8</sup> Mustafa Akman, *Celeleddin ed-Devvani Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufi ve Kelami Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 31.

<sup>9</sup> Harun Anay, *Celeleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 44.

<sup>10</sup> Akman, *Celeleddin ed-Devvani Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufi ve Kelami Görüşleri*, 32.

<sup>11</sup> Zaher Al-Makkı, “*Halku'l-Ef'âl*” Meselesi ve Celâlüddin Ed-Devvânî'nin “*Halku'l-A'mâl*” Risâlesi'nin Tahkiki ve Değerlendirilmesi (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 18.

<sup>12</sup> Anay, *Celeleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 47.

<sup>13</sup> Bakhtyar Husain Siddiqi, “Celâleddin Devvânî”, çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 175.

Karakoyunlular devrinde sadâret ve müderrislik vazifelerinde bulunduğu da söylenmektedir. Ancak bu görevleri hangi tarihlerde ve ne kadar süre yaptığına ilişkin açık bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>14</sup>

Devvânî'nin yetiştiği ilmî ortam, hocaları, kaleme aldığı eserleri, öğrencileri, devlet kademelerinde üst düzeyde görevler üstlenmesi, ilmînden ötürü şöhretinin sultanlara kadar ulaşması vs. gibi durumların tümü onun ilmî şahsiyetinin ne derece üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle babasının Kâzerûn'da kadı ve müderris olmasının onun yetişmesinde çok büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Devvânî, 15. yüzyılın önemli simalarından biridir. Ayrıca bu çağda yaşayan âlimlerin önemli bir kısmı onun öğrencileridir. Bu âlimler ondan aldıkları ilmî geleneği sürdürerek İran'da ve başka bölgelerde onun fikirlerinin yayılmasına büyük katkı sağlamışlardır. Devvânî'ye nispet edilen eserlerin çok fazla ilgiye mazhar olması,<sup>15</sup> Osmanlı sınırlarındaki kütüphanelerde risalelerinin yer alması, risalelerine şerhler yazılması ve bu risalelerin medreselerde okutulması<sup>16</sup> onun yaşadığı çağda ilmî açıdan bir otorite olarak kabul edildiğinin ve ilim çevresinde büyük bir ilgiye sahip olduğunun göstergesidir.

Devvânî 1502 yılında yapmış olduğu bir yolculuk esnasında yakalandığı hastalıktan ötürü vefat etmiş ve doğmuş olduğu Devvân köyüne defnedilmiştir.<sup>17</sup>

### 3. Ahlâk-ı Celâlî Adlı Eseri

Eserlerini genel olarak Farsça ve Arapça yazan Devvânî, değişik ilim dallarında pek çok eser kaleme almıştır. O, kelim alanıyla meşgul olmasının yanı sıra ayrıca bir fıkıh âlimidir. Uzun yıllar kadılık yapan biri olarak fıkıh alanında kitaplar yazmıştır. Bununla birlikte tasavvuf, hadis, tefsir sahasında yazdığı küçük risaleleri de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Celâleddin Devvânî'nin en çok bilinen eserlerinden biri *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseridir. Bu eserin asıl adı *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk* (Güzel Ahlak Hakkında İşrak Parıltıları)'dır. Daha sonraki dönemlerde bu eser, Devvânî'nin "Celâleddîn" lakabına nispetle *Ahlâk-ı Celâlî* şeklinde ün kazanmıştır. Eserin hangi tarihte ve nerede kaleme alındığına ilişkin net bir bilgi mevcut değildir. Ancak bazı araştırmacılara göre, Sultan Halil'in (ö. 882/1478) 1469-1478 tarihleri arasında Şiraz'da vali oluşuna dayanarak, eserin de bu tarih yılları arasında Şiraz şehrinde yazıldığı tahmin edilebilir.<sup>19</sup> *Ahlâk-ı Celâlî*, Nasiruddin Tûsî'nin en çok bilinen eseri *Ahlâk-ı Nasirî*'den sonra Farsça ahlak eserleri içinde en tanınmış olanıdır.

Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*'yi yazmasının nedenini kitabının başında açıklamaktadır. Onun anlattığına göre, devlet işlerini ilgilendiren vazifelerini yaptıktan sonra geriye kalan serbest zamanlarını kitap okumaya ve ilim öğrenmeye ayıran Sultan Halil, kütüphanesindeki eserleri daha önceki çağlarda yazılmış olmasından ve yaşadığı dönemdeki dilde kullanılmayan ifadeler, anlaşılması güç şiirler içermesinden ötürü anlamadığını iletmiştir. Bu sebeple hem daha kolay anlaşılan hem de hikmetli sözler barındıran yeni bir eser oluşturmasını talep etmiştir. Devvânî de bu istek üzerine ilmî hakikatleri isteyen kişilerin ve amelî hikmete ilgi duyanların istifade edebilecekleri bir eser yazmayı düşünmüş ve böylece bu eser ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 59.

<sup>15</sup> Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 86.

<sup>16</sup> Hülya Terzioğlu, "Celâleddîn ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", *İslam ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 339-340.

<sup>17</sup> Akman, *Celaleddin ed-Devvani Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufi ve Kelami Görüşleri*, 40.

<sup>18</sup> Akman, *Celaleddin ed-Devvani Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufi ve Kelami Görüşleri*, 115.

<sup>19</sup> Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 229.

<sup>20</sup> Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 24; Ayrıca bkz. Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 229.



Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*'yi oluştururken Nâsireddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserinden önemli oranda yararlanmışır. Bu bakımdan *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin, Devvânî'nin ahlak eserine büyük ölçüde etki ettiği ve bu eserin birinci derecede kaynağını oluşturduğu ifade edilebilir.<sup>21</sup> *Ahlâk-ı Celâlî*'nin yapısı *Ahlâk-ı Nâsirî* ile benzerlik gösterse de o bazı açılardan farklı bir yapıdadır. Çünkü Devvânî çalışmasında bol miktarda Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin hadislerini kullanmıştır. Bunun yanında eserini sahabelerin, mutasavvıfların ve filozofların etkileyici sözleriyle de süslemiştir.<sup>22</sup> Kendisi zaten *Ahlâk-ı Celâlî*'nin başında buna ilişkin bilgileri aktarmaktadır.<sup>23</sup> Bu bakımdan *Ahlâk-ı Celâlî*'nin yapı bakımından *Ahlâk-ı Nâsirî*'ye dayanmakla beraber genel çerçevesi ve zengin kaynakları göz önüne alındığında ondan daha farklı bir yapıda olduğu söylenebilir.

Osmanlı dönemindeki önemli ahlak yazarlarından olan Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572), *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserini kaleme alırken *Ahlâk-ı Celâlî*'yi örnek aldığını belirtmiş ve eserinde Devvânî'nin hem kendisini hem eserini şu sözleriyle övmüştür: “İlmin kurallarını kaydederek tehlikeleri ortadan kaldırdığı ve dinin akâidini özetlemek için hâşiyeler yazdığı için fâzıllar tarafından kabul gören ve âlimler tarafından övülen araştırmacı fâzıl, tetkikçi, kâmil ve mana dizginlerini elinde tutan Celâleddin Muhammed Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî* adlı risaleyi telif etmek suretiyle hikmet kütüphanesini süslemiş ve *Ahlâk-ı Nâsirî*'ye göre ikinin ikincisi olmuştur.”<sup>24</sup> Görüldüğü üzere Kınalızâde bu sözleriyle hem Devvânî'yi hem de eserini övmüştür.

*Ahlâk-ı Celâlî*, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte bölümlerin daha iyi anlaşılması için bazı bilgilere yer verilirken; “Tehzib-i Ahlak” isimli birinci bölümde ise ahlak ilmine ve ahlakı güzelleştirmeye ilişkin bilgilere değinilmektedir. Bu bölüm “güzel ahlak, dört erdem, tâli erdemler, erdemsizlikler, erdemsizliklerin cinsleri, adaletin şerefi ve üstünlüğü, adaletin kısımları, erdemleri kazanma düzeni, nefsin sağlığını koruma ve ruhani hastalıkların tedavi yolları” olmak üzere on altı başlıktan oluşmaktadır.

*Ahlâk-ı Celâlî*'nin hacmine göre nispeten az yer tutan ve “Tedbir-i Menzil” adını taşıyan ikinci bölümde aile yönetimi ilmine ve aile ahlakına ilişkin esaslar aktarılmaktadır. Bu bölümde altı alt başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar; “ev ve aile ihtiyacının sebebi, yiyecek ve malların yönetimi, ailenin yönetimi, çocukların yönetimi, anne babaların haklarına riayet ve hizmetçilerin yönetimi” başlıklarını taşımaktadır.

“Tedbir-i Mudun ve Rûsûm-i Padişahî” başlıklı son bölümde ise siyaset ilmi ve yönetim kuralları konusu işlenmektedir. Bu bölüm, “insanın toplum ve medeniyete ihtiyacı, sevgi erdemi, toplumun kısımları, hükümdarlık siyaseti ve hükümdarların adabı, hizmet adabı ve sultanlar ile devlet idarecilerinin kuralları, arkadaşlık erdemi ve arkadaşlarla ilişkilerde görevler, toplumun sınıflarıyla ilişkisinin adabı” olmak üzere yedi alt başlıktan oluşmaktadır.

Bu üç bölümden sonra bir de sonuç bölümü bulunmaktadır. Sonuç bölümünde müellif, Eflatun'un ve Aristoteles'in vasiyet ve öğütlerini aktarmış, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ve oğlu Sultan Halil'e övgüler dizerek kitabı nihayete erdirmiştir.

<sup>21</sup> Anay, *Celeleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 241.

<sup>22</sup> Bakhtyar Husain Siddiqi, “Celâleddin Devvânî”, 176.

<sup>23</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 25.

<sup>24</sup> Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 33.

#### 4. Ahlâk-ı Celâlî’de Erdemler

##### 4.1. Dört Erdem

Devvânî, eserin birinci bölümünde yer alan “Ahlak İlmi ve Ahlakı Güzelleştirme” başlığı altında dört erdeme değinmiş ve bunları detaylı bir şekilde ele almıştır. Ona göre kişinin ahlaklı bir birey olarak nitelendirilmesi için bu dört erdeme sahip olması zorunludur. Bu erdemler hikmet, cesaret, iffet ve adalet erdemleridir.

Erdem, insan onuruna yakışan, din ve toplum açısından onaylanan değerlerdir.<sup>25</sup> Orta olma hali olarak açıklanan erdemler, nefsin kuvvetleri sayısına göre belirlenmektedir. Nefsin düşünme, öfke ve şehvet şeklinde üç kuvveti bulunmaktadır. Bu üç kuvvetin orta olma halinden ise hikmet, cesaret ve iffet erdemleri meydana gelir. Bu erdemlerin tümünün dengeli olarak kişilikte yer bulmasından sonra adalet erdemi doğar.<sup>26</sup>

İmam Gazali’ye (ö. 505/1111) göre hikmet, cesaret, iffet ve adalet erdemleri güzel ahlakı meydana getirmektedir. Ona göre ahlakın esası bu erdemler olup güzel huyların tümü bu dört erdemin itidalli olması üzerine meydana gelir.<sup>27</sup> İbni Miskeveyh (ö. 421/1030), bir insanın bu faziletlerle sahip olması neticesinde ondan övünç ve kıvanç duyulacağını belirtir.<sup>28</sup> Devvânî de benzer şekilde ahlakın esasının bu dört erdem olduğunu aktarmaktadır. İslam ahlak anlayışına göre insanın yaşamını kemale erdiren ve mutlak hayra erdiren bu erdemlerdir. İnsan bu erdemlere sahip olduğu düzeyde mutlu, huzurlu ve rahat olur. Kişi, iyi bir yaşam için bu erdemlere sahip olmaya çalışmalı ve bu erdemlerin zıttı olan kötü huylardan da uzak durmalıdır.

Devvânî, eserinde bu erdemleri etraflıca ele almakta ve her erdemin iki erdemsizlik arasında yer aldığını vurgulamaktadır. Ayrıca her erdemin altında bu erdem cinslerine dahil olan birçok türü de sıralamaktadır. Erdemlere benzeyen, ancak erdem türünden olmayan erdemsizlikler konusunda uyarmakta ve ahlak ilminde belli bir uzmanlığa sahip olmayan kişilerin bu noktada aldanacağını belirtmektedir. Bu erdemler kısaca şu şekilde açıklanabilir:

**Hikmet:** İnsanın gücü yettiği ölçüde varlıklar ile ilgili durumları gerçekte oldukları şekliyle bilmesidir.<sup>29</sup> Hikmet, iki erdemsizlik arasında yer almaktadır. Bu erdemsizliklerin ifrat tarafı sefihlik iken; tefrit tarafı ise eblehliklerdir. Sefihlik, düşünceyi gereksiz biçimde kullanmaktır. Eblehlik de düşünce gücünü hiç kullanmamaktır.<sup>30</sup> Hikmet erdemi, bu ikisi arasında orta yerde bulunmaktadır.

**Cesaret:** Bu erdem, öfke kontrolü ve eğitimidir. Yiğitlik şeklinde de adlandırılan cesaret erdemi, “düşünen nefsin korkunç ve tehlikeli durumlarda sabit kalmasını; kaymaya, yoldan çıkmaya yol vermemesini ve doğru görüşün gereği neyse ona göre davranmasını sağlar.”<sup>31</sup> Cesaret erdemi, korkaklık ve öfkelenme erdemsizlikleri arasında yer alır. Korkaklık, korkulması gereksiz olan şeylerden korkmaktır. Öfkelenme ise lüzumsuz yere atılganlık göstermek ve tehlikeli işlere girişmektir.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Kaymakcan, Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*, 27.

<sup>26</sup> Kaymakcan, Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*, 28.

<sup>27</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn III*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 127.

<sup>28</sup> İbni Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 34.

<sup>29</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 52.

<sup>30</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 78; Ayrıca Bkz: İbni Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlak*, 44.

<sup>31</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 52-53.

<sup>32</sup> İbni Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlak*, 45.





**İffet:** Şehvî kuvvetin düşünen nefse itaat etmesi sonucu meydana gelen erdemdir. Düşünen nefis, akıl ve mantığa göre hareket eder ve nefsin kendi hevasına tapmamasını sağlar.<sup>33</sup> İffet erdemi de diğer erdemlerde olduğu gibi iki erdemsizlik arasında bulunur. Bunlar, ifrat tarafı olan tamahkârlık ve tefrit tarafı olan gevşekliliktir. Tamahkârlık nefsin şehvetlere, aşırı arzulara olması gerekenden daha çok meyletmesidir. Gevşeklilik ise, bedenın ihtiyaçlarından olan ve dinin ruhsat verdiği bazı güzel zevklere karşı nefsin isteksiz olmasıdır.<sup>34</sup> Ahlaki açıdan her iki aşırılık da kınanmıştır. İffet, bu iki aşırılık arasında yer alır.

**Adalet:** Bu erdem ise hikmet, cesaret ve iffet erdemlerinin bir araya gelmesi, uzlaşması ve akıl kuvvetine boyun eğmesiyle meydana gelir. Söz konusu erdemlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan adalet sayesinde kişide hakkını alma duygusu meydana gelir.<sup>35</sup> Adalet erdemi, zulüm ve inzilam erdemsizlikleri arasında yer alır. Adalet erdemının ifrat tarafı olan zulüm, insanların haklarına ve mallarına haksız yolla el koymaktır. Adalet erdemının tefriti olan inzilam ise zalimin yaptığı zulme boyun eğmek ve haksızlığına sessiz kalmaktır.<sup>36</sup> Adalet erdemi, iki erdemsizlik arasında bulunmaktadır.

#### 4.2. Erdemleri Kazanma Düzeni

Devvânî'ye göre kişinin ahlakını güzelleştirme faaliyeti esasında sanatsal bir iştir. Sanatsal olan her şey bir düzen ve sistem istediğine göre bu iş ile meşgul olan insanların da izlemeleri gereken birtakım kurallar vardır. Bunlar da şu şekildedir:

Öncelikle kişi nefsindeki şehveti ıslah etmeli ve iffet erdemini kazanmalıdır. Bu süreçten sonra öfke gücünü eğiterek cesaret erdemini elde etmelidir. Daha sonrasında ise temyiz gücünü yetkinleştirmeli ve böylelikle hikmet erdemine ulaşmalıdır.<sup>37</sup>

Devvânî, Allah katında desteklenenlerin dışında hiçbir insanın doğuştan gelen fitrî bir erdem üzere olamayacağını belirtir. Devvânî'ye göre erdemli olmak için bireylerin erdeme ulaştıracak davranışları sıkça ortaya koyması gerekir.<sup>38</sup> Gazali (ö. 505/1111) de güzel ahlakı edinme noktasında bu yöntemi sunmaktadır. Ona göre birey yerleşik bir huy haline gelebilmesi için iyi işleri ve davranışları gerçekleştirmede kendisini zorlamalıdır.<sup>39</sup> Günümüz eğitimcileri de benzer şekilde ahlaki faziletlerin davranış haline gelmesi için öncelikle alışkanlık haline gelmesinin gerekliliğinden söz etmektedirler. Nitekim davranışlar bu şekilde alışkanlık haline gelebilirler. Sözelimi bir kişinin birkaç defa birilerine yardımında bulunması o kişiyi hemen cömertlik mertebesine çıkarmaz. Cömertlik, ancak alışkanlık halini aldığıında ahlaki bir değer kazanmaya başlar. Güzel ahlak, alışkanlık yoluyla bu şekilde kazanılır.<sup>40</sup> Netice itibarıyla güzel ahlaka sahip olmak, güzel davranışları alışkanlık haline getirmekle mümkün olabilir.

#### 4.3. Erdemleri Koruma Yöntemi

İnsan bir erdemi kazandıktan sonra onu korumaya çalışmalı ve o erdemle hayatını sürdürmeye gayret etmelidir. Devvânî kazanılan erdemleri korumak için kişinin iyi kimselerle etkileşim içinde olmasını ve erdemsizliklere bulaşmış kötü kimselerin arkadaşlığından da kaçınmasını tavsiye etmektedir. Ona göre bu çerçevede hareket etmek erdemleri korumanın etkili yollarından biridir.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 53.

<sup>34</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 78; Ayrıca Bkz. İbni Miskeveyh *Tehzibu'l-Ahlak*, 45.

<sup>35</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 53.

<sup>36</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 78; Ayrıca Bkz. İbni Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, 45.

<sup>37</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 100-102.

<sup>38</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 102.

<sup>39</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din III*, 137.

<sup>40</sup> Abdullah Özbek, "Ahlak Eğitiminin Önemi", *Diyanet Dergisi* XIX/3 (1983), 56-64.

<sup>41</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 103.

Görüldüğü üzere Devvânî, erdemleri korumak adına kişinin sosyal çevresini düzenlemesi gerektiğine işaret etmektedir.

Devvânî, şehvî istek ve arzuları kontrol altına almadan, eziyet ve sıkıntılara katlanmadan erdemler basamaklarının üzerinde ilerlemenin kolay olmayacağını belirtmektedir.<sup>42</sup> Bunun yanında erdemleri elde eden bireylerin onu korumak için nice sıkıntılara tahammül ettiğine de vurgu yapmaktadır. Ona göre birey erdemleri muhafaza etme noktasında sıkıntılara sabır göstermez ve peş peşe gelen zorluklara katlanmazsa onun dünyevî ve uhrevî zarara düşmesi ve hüsrana uğraması kaçınılmazdır. Ayrıca bu konuda yetkinleşmek isteyen birey züht sahibi olmalıdır. Züht, insanın ihtiyaç duyduğu miktarda dünyevî araç ve hazlarla yetinmesi ve lüks yaşamaya iltifat etmemesidir. Devvânî'ye göre züht olmazsa ahiret yolcusu hiçbir saadete kavuşamaz ve erdem talebesi züht elbisesini giymeden herhangi bir makam elde edemez.<sup>43</sup>

Erdemleri korumanın etkili yollarından bir diğeri de kişinin erdemli bir dost seçmesi ve seçtiği dostun kendi kusurlarını söylemesini ve böylece kusurlarından uzaklaşmasına katkı sunmasını istemesidir. Devvânî, gerçek dostluğun göstergesinin arkadaşların kusurlarını birbirlerine söylemeleri ve bu konuda birbirlerini uyarmaları olduğunu söylemektedir.<sup>44</sup>

### 5. Ahlâk-ı Celâlî'de Ahlak Eğitimi

İnsan hayatının her aşaması bir şekilde eğitim ile ilişki içindedir. Buna genel eğitim denilmektedir. Genel eğitim, bilinçli ya da bilinçsiz olarak aileden, okuldan, sosyal çevreden gelmekte ve kişide davranış değişikliğine neden olabilecek her türlü etkiye kapsamına almaktadır.<sup>45</sup>

Ahlak, genel itibarıyla iyi olduğu düşünülen davranış kuralları bütünü şeklinde tanımlanabilir.<sup>46</sup> İyi ve kötü sorununda eğitim ile ahlak bir araya gelir. Hangi davranışın iyi, hangi davranışın kötü olduğu eğitim vasıtasıyla öğrenilir. İnsan eğitim aracılığı ile iyilik üzere davranıyorsa ahlaklı, kötülük üzere davranıyorsa ahlaksız şeklinde nitelendirilir. Hangi davranışın iyi ve kötü olduğunun hakikatini ise ahlak ilmi ortaya koyar.<sup>47</sup> Ahlakı konu edinen eserler bu noktada insana olumlu davranışlar hususunda yol göstererek insanın iyilik üzere davranmasına katkıda bulunmaktadır.

İnsanlara güzel davranışlar konusunda yol gösterme ve onların ahlakını güzelleştirme faaliyeti peygamberlerin temel görevleri arasındadır. Bu da ancak eğitimle sağlanabilmektedir. İnsanlar eğitim aracılığıyla güzel ahlaka sahip olabilir; kötülük ve yanlışlardan kurtarılabilirler.<sup>48</sup> Devvânî'nin anlayışına göre de kötü ahlaka sahip kişiler eğitim ile düzeltilebilir, faydalı hale getirilebilirler. Kötü olarak nitelendirilen insanlardaki davranışları kökünden kaldırıp atmak mümkün değilse de ıslah etmek ya da azaltmak mümkündür.<sup>49</sup> Farabi (ö. 339/950), İbni Sina (ö. 428/1037), İbni Miskeveyh (ö. 421/1030), Gazali (ö. 505/1111), Birgivi (ö. 981/1573) gibi İslam âlimlerinin önemli bir çoğunluğu da ahlakın eğitim vasıtasıyla değişebileceği görüşünü savunurlar. Batı'da Aristoteles, Kant, Locke, Salzman ve Rousseau'yu da ahlakın eğitilebileceği görüşünü savunanlar arasında saymak mümkündür. Nitekim bu kişiler çocuğun ruhunu bir muma benzetmekte ve eğitecek kişinin ona her türlü şekli

<sup>42</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 104.

<sup>43</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 106- 107.

<sup>44</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 109.

<sup>45</sup> Beyza Bilgin, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (1981), 471.

<sup>46</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 17.

<sup>47</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012), 39.

<sup>48</sup> Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: DİB Yayınları, 1985), 46.

<sup>49</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 44.



verebileceğini savunmaktadır.<sup>50</sup> Buna göre insan ahlakının eğitim aracılığı ile daha iyi bir düzeye getirilebileceği söylenebilir.

Devvânî'nin eserinde sunduğu eğitim sistemine bakarak ahlak eğitiminin ailede ve okulda olmak üzere iki kurumda ele alınabileceği söylenebilir. Bu çerçevede *Ahlâk-ı Celâlî*'deki ahlak eğitimi, ailede ve okulda ahlak eğitimi şeklinde iki başlığa ayrılarak incelenecektir.

### 5.1. Ailede Ahlak Eğitimi

İslam dini, aile içerisindeki ahlak eğitime son derece önem verir. İslam'da çocuğun ahlak eğitiminde birinci derece sorumlu olan kişiler anne ve babadır. Hatta çocuğun din ve ahlak eğitiminin anne babanın önde gelen dini vazifeleri arasında sayıldığı söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de bu duruma işaret eden pek çok ayet bulunmaktadır: “*Kendinizi ve çoluk çocuğunuzu cehennem ateşinden koruyun*”<sup>51</sup> ayeti, bunlardan biridir. Bireyi cehennem ateşinden korumak ise onu eğitmek, kötü çevrelerden korumak ve ona güzel ahlakı öğretmekle ancak mümkün olabilir.

Devvânî, İslam'daki bu anlayışa paralel olarak anne babalara çocuk eğitimine ilişkin dikkat edilecek hususları sıralayarak ve eğitim boyunca takip edilmesi gereken ilke ve yöntemleri tek tek vurgulayarak<sup>52</sup> öncelikle onları bilinçlendirmeye çalışmıştır. Çünkü çocuklar yaşları ilerledikçe çevrelerindeki değerleri ve ailelerinin standartlarını daha fazla benimserler.<sup>53</sup> Ayrıca aile ortamı, bireyin kişilik gelişimi için başlıca eğitim alanıdır.<sup>54</sup> Bu nedenle aile içi eğitim son derece önemlidir. Devvânî'nin aile içindeki ahlak eğitimi anlayışı şu şekildedir:

Devvânî, çocuk doğduktan hemen sonra yapılacak ilk işin ideal bir bakıcının seçilmesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre bakıcının kişilik yapısı çocuğun karakterine etki edebilecek bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle çocuğun bakımıyla ilgilenecek bakıcının düzgün bir karaktere sahip olması önemlidir.<sup>55</sup> Günümüz eğitim anlayışına göre de çocukla ilgilenecek bakıcının kişilik yapısı çocuğun davranışlarına sirayet edebilmektedir. Uzmanlar, çocuğun bakıcısını rol model aldığı ve onun örf ve âdeti başta olmak üzere konuşmasındaki dil bilgisi hatalarını dahi kolayca öğrenebildiğini belirtmektedir.<sup>56</sup>

Devvânî, çocuk doğduktan hemen sonra yapılması gereken ikinci iş olarak isim koyma hususuna değinir. Devvânî'ye göre çocuğa zamanında isim koymak gerekir. Bununla birlikte iyice düşünüp çocuğa uygun ve güzel bir isim verilmelidir. Uygun olmayan bir isim konulmuşsa çocuğun tüm hayatı acı ve keder içinde geçebilir. Diğer taraftan isim koymaya riayet, çocuğun babası üzerindeki haklarındandır.<sup>57</sup> Verilen ismin kişilik ve davranış üzerindeki psikolojik etkisi göz ardı edilmemelidir. Peygamber efendimiz de çocuk dünyaya geldiğinde ona güzel bir isim verilmesini tavsiye etmiş, kendisine güzel isim konulmamış olan pek çok kişinin ismini değiştirmiştir.<sup>58</sup> Bu bakımdan çocuğa verilecek ismin anlamlı ve güzel bir isim olmasına özen göstermeli, çocuğa verilecek ismin onun karakter yapısı üzerinde etki edebileceği durumu dikkate alınmalıdır.

Devvânî, çocukların ruh ve nefislerinin kolayca şekillenebildiğini belirtmektedir. Bu anlamda çocuk süten kesildikten hemen sonra eğitimiyle meşgul olmalıdır ki kötü ahlak edinmesin. Çünkü

<sup>50</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 20-21.

<sup>51</sup> Tahrim, 66/6.

<sup>52</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 158-164.

<sup>53</sup> Carolyn P. Edwards, “Societal Complexity and Moral Development: A Kenyan Study”, *Ethos*, 3/4 (1975), 506.

<sup>54</sup> W. O. Lester Smith, *Education* (Great Britain: Penguin Books, 1966), 73.

<sup>55</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 158.

<sup>56</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 157; Haluk Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 179.

<sup>57</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 158-159.

<sup>58</sup> Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk* (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 45.

erdemliliklere, kötülöklere, günahlara eğilim nefislerde yerleşiktir.<sup>59</sup> Yapılan psikolojik çalışmalarda da bireyin kişilik yapısının ve değeri tutumunun özellikle 2-6 yaş arasında şekillendiğı ortaya konulmuştur.<sup>60</sup> Bu bağlamda topluma ve toplumun değerlerine uyum sağlamaları için çocukları olabildiğince erken eğitmek gerekir.<sup>61</sup> Devvânî'nin eğitime erken yaşta başlanması gerektiğı görüşü, “ağaç yaşken eğilir” atasözünü hatırlatmaktadır.

Temyiz kuvvetinin, yani iyiyi kötüden ayırt edebilme kabiliyetinin ilk göstergesi hayâdır. Devvânî'ye göre bu duygu çocukta görüldüğünde onun eğitimiyle daha çok ilgilenmelidir.<sup>62</sup> J.J. Rousseau da Devvânî'nin bu görüşüne paralel şekilde utanma duygusunun ortaya çıkmasıyla birlikte çocuğun eğitimine daha çok önem gösterilmesi gerektiğı görüşündedir.<sup>63</sup>

Devvânî, çocuklar henüz küçükken ibadet eğitimlerine başlanması gerektiğini aktarmaktadır. Ona göre çocuklar henüz küçük yaşlarda iken onlara din bilgisi ve Hz. Peygamberin sünneti öğretilmelidir. Bununla birlikte öğretilen bilgilerin hayata aktarılması noktasında çocukların teşvik edilmesi de sağlanmalıdır.<sup>64</sup> Devvânî, çocuklara yönelik ibadet eğitime başlama yaşını temyiz (ayırt etme) kuvvetine dayandırır.<sup>65</sup> Bu yaş ise, altı-yedi yaşlara denk gelmektedir. Günümüzde bazı psikologlar da yedinci yaş ayırt etme yaşı olarak kabul etmektedir. Yedinci yaşla başlayan ve “son çocukluk devresi” olarak adlandırılan bu yaş dönemi “öğrenme dönemi” olarak da nitelendirilmektedir. Zira bu safhada çocuk ruh ve zihin açısından bilgileri öğrenmeye; duyguları, düşünceleri ve davranışlarıyla sosyal yaşama uyum sağlamaya daha uygun bir yapıdadır.<sup>66</sup> Bu nedenle bu yaş, ibadet eğitimi için en uygun zaman dilimi olarak görülebilir. *Ahlâk-ı Celâli* başta olmak üzere klasik ahlak eserlerinde ibadet eğitimi yaşı yedinci yaş şeklinde belirlenmiştir. Günümüzde de *Ahlâk-ı Celâli* ve diğer ahlak eserlerinde aktarıldığı şekilde eğitim yaşı yedinci yaş ile başlatılmaktadır.

Devvânî çocuk eğitiminde paylaşma ve yardımlaşma konusu üzerinde de durmaktadır. Ona göre çocukların bu konuda alışkanlık edinmelerini sağlamaya çalışmak gerekir. Paylaşma ve yardımlaşma alışkanlığının edinimi için öncelikle çocuğı cömertliğe teşvik etmelidir. Cömertlik davranışını kazandırmak, dünya malını çocuğun gözünde küçültmekle başlar. Dünya malına sevgi beslemek bir afet olup bu afet, yılanların zehrinden daha da tehlikelidir. Zira kişinin başına gelen bütün kötölüklerin kaynağı, dünya malına karşı sevgi duymaktır.<sup>67</sup> Devvânî, dünya malının çocuğa sevdirmemesi gerektiğine dikkat çekerek paylaşma ve yardımlaşma bilincinin kazanılacağını belirtir.

Devvânî, aile içinde çocuklara doğruluk eğitiminin verilmesi gerektiğini de nasihat etmektedir. Ona göre çocuğa yalan konuşmayı kesinlikle yasaklamalı ve sürekli yemin etmenin kötü bir davranış olduğu anlatılmalıdır.<sup>68</sup>

Devvânî, çocuk eğitimi sürecinde anne babaları zaman zaman mükâfat ve ceza yöntemini kullanmaya teşvik etmektedir. Ona göre çocuk güzel davranışlar ortaya koyduğu zaman ödüllendirilmeli, kötü davranışlar sergilemeye çalıştığında ise cezalandırılmalıdır.<sup>69</sup> Devvânî,

<sup>59</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 159.

<sup>60</sup> Mustafa Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 319.

<sup>61</sup> Mahmut Dündar, “İslam’a Göre Çocuğun Eğitilecek Yönleri”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* VI/6 (2018): 812.

<sup>62</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 159.

<sup>63</sup> J.J. Rousseau, *Emile “Bir Çocuk Büyüyor”*, çev. Ülkü Akagündüz (İstanbul: Selis Kitaplar, 2016), 206.

<sup>64</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 160.

<sup>65</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 160.

<sup>66</sup> Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005), 39-40.

<sup>67</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 162.

<sup>68</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 161.

<sup>69</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 159.



ebeveynlere cezayı uygularken dengeyi esas almalarını tavsiye etmekte ve bu noktada birtakım uyarılarda bulunmaktadır. Sözelimi çocuk yaptığı bir hata sebebiyle cezalandırılırken topluluk önünde açıkça kınanmamalıdır. Eğer çocuk sürekli topluluk önünde açıkça kınanırsa yaptığı davranışı alışkanlık haline getirebilir.<sup>70</sup> Günümüz psikologlarına göre de cezayı uygularken ölçüyü kaçırmamaya özen göstermeli, bu noktada dengeli davranmalıdır. Ayrıca çocuğun kişiliğini değil, yaptığı yanlış davranışı eleştirmelidir.<sup>71</sup> Zira çocuk yanlış yaptığında kişiliğini eleştirmek özgüven eksikliğine yol açabilmektedir. Sürekli eleştirilen çocuk kendisini beceriksiz, yetersiz ve aptal hissedebilir.<sup>72</sup> Bu amaçla çocuğun özgüvenini zedeleyecek tarzda kişiliğini kınama, haksız yere eleştirme gibi davranışlardan kaçınmalı ve uygulanacak cezada dengeyi gözetmelidir.

Devvânî, çocuk eğitimi sürecinde devamlı iyi insanların övülmesi ve kötü insanların da kınanması suretiyle çocukların kötülüklerden kaçınıp hayırlı işlere yöneleceğini belirtir.<sup>73</sup> O, böylece telkin yöntemini kullanarak çocuğu terbiye etme yoluna gitmektedir. Bir görüşe göre dinî, sosyal ve siyasî inançlarımızın büyük bir kısmı telkin sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>74</sup> Bu bağlamda telkin yönteminin etkili bir eğitim aracı olduğu söylenebilir. Gerek okulda gerek ailede çocuklara güzel iş ve davranışları telkin etmek, onlarda o işi ve davranışı taklit ve tekrar etme arzusu uyandırabilir.

Devvânî'nin eğitim sistemini şekillendiren etkenlerden biri de onun "bireysel farklılıklar" ilkesine özen göstermesidir. Devvânî, çocuk eğitiminde bireysel farklılıkları göz önünde bulundurur ve bu noktada önemli konulara dikkat çeker. Ona göre öncelikle her çocuğun hangi kabiliyete sahip olduğunu iyice tanımak ve bu çerçevede yönlendirmek gerekir. Örneğin çocuğun ilmî bir kabiliyeti var ise onu ilimle meşgul etmeli; sanata eğilimli ise sanatla meşgul etmelidir. Çocuk muhakkak tabiatına bakılarak hangi ilim, sanat ya da mesleğe kabiliyeti varsa ona göre yönlendirilmelidir. Nitekim her insanın her sanata, her işe veya her mesleğe yeteneği bulunmamaktadır. Aksine herkesin kendine has bir sanatsal ve meslekî yeteneği vardır.<sup>75</sup> Bu bakımdan kabiliyeti bir mesleğe uymuyorsa çocuk o mesleği yapmaya kesinlikle zorlanmamalıdır. Çocuğu kabiliyetine uygun bir alana yönlendirmek en doğru yoldur.

Devvânî, anne babalara çocuklarına yetenekleri doğrultusunda bir sanat veya meslek kazandırmalarını tavsiye etmektedir. Ona göre çocukların kendi kazandıkları paralarla geçimlerini sağlamaları en güzel yoldur. Çocuk, anne ve babasından kalacak mirasa bel bağlamamalıdır. Çünkü bu mirasa güvenen zengin çocuklarının önemli bir kısmı bir meslek öğrenmekten uzak durur ve zamanla anne babadan miras kalan mal ve mülklerini de kaybeder, böylece muhtaç hale gelirler.<sup>76</sup> Bu bakımdan ebeveynlerin çocuklarına bir sanat veya meslek öğretmeleri çocuklar için daha hayırlıdır. İnsanın kimseye muhtaç olmadan kendi kazandığı ile geçinmesi daima övülen bir davranış olmuştur.

## 5.2. Okulda Ahlak Eğitimi

Devvânî, çocukların okuldaki ahlak eğitimi sürecinde öğretmenini sorumlu görmektedir. Bu nedenle *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde öğretmenin sahip olması gereken özelliklere değinmiş ve öğretmenin her anlamda öğrencilere rol model olması gerektiğini öğütlemiştir.

İslam eğitim tarihi incelendiğinde öğrencilerin öğretmenini seçme imkânına sahip oldukları görülmektedir. Bu bakımdan öğretmen olmak ve öğretmenliği sürdürebilmek öğrenci tercihinin bağlı olduğundan ötürü meslekte nitelikli, başarılı, bilgili ve olgun bir kişiliğe sahip olmak gerekli unsurlar

<sup>70</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 159-160.

<sup>71</sup> Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı* (İstanbul: Özgür Yayınları, 1994), 213.

<sup>72</sup> Nevzat Tarhan, *Aile Okulu ve Evlilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 33.

<sup>73</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 159.

<sup>74</sup> Hayati Hökekleli, "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar", *Diyanet Dergisi* XIX/1 (1983), 28-29.

<sup>75</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 162-163.

<sup>76</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 163.



olarak kabul edilmekteydi.<sup>77</sup> Bu amaçla Devvânî, öğretmende bulunması gereken birtakım özellikleri sıralayarak hem öğretmen olacak bireylere hem de öğretmen seçiminde bulunacak öğrencilere yol göstermiştir. Ona göre öğretmen öncelikle dindar, ahlaklı, ağırbaşlı akıllı, yardımsever ve temizliğine dikkat eden bir kişi olmalıdır. Bunun yanında öğretmen, devlet adamları başta olmak üzere toplumun her kesiminden insanlarla sohbet etme, diyalog kurma yollarını ve adabını da bilmelidir. Öğretmen bu sıralanan özelliklere sahip bir kişi olursa öğrencileri onu gözlemleyerek ahlakını daha da güzelleştirebilecektir.<sup>78</sup> Görüldüğü üzere Devvânî 15. asırda etkili bir ahlak eğitimi için öğretmenlerin sahip olması gereken nitelikleri tek tek sıralamıştır. Ahlak gelişimi konusunda önemli çalışmalar ortaya koyan Kohlberg de öğrencilerin ahlak eğitimi hususunda öğretmenlerin etkili bir role sahip olduğunu belirtmiş ve öğretmenlere birtakım tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>79</sup>

Günümüz eğitim anlayışına bakıldığında öğrencinin benimseyeceği tutum ve değer yargılarında öğretmen rolünün büyük olduğu görülmektedir. Öğretmen, öğrencisinin kişiliğinin oluşumunda ve gelişiminde biçimlendirici bir özelliğe sahiptir. Nitekim öğrenci okula başladığında model alma konusunda anne babası yerine öğretmenini örnek alır ve kendini onunla özdeşleştirmeye çalışır. Diğer taraftan öğrenci öğretmeninden sadece bilgi değil ahlak ve edebi de öğrenir. Öğrencinin kişiliğini ve yaşamını doğrudan etkileyen bir role sahip olması nedeniyle öğretmenin kişiliği son derece önemlidir.<sup>80</sup> Hatta bazı çalışmalarda öğretmenin kişiliğinin öğretme yönteminden daha önemli olduğu ve öğrenci ile kurulacak etkileşimin başarı üzerinde daha çok etki sağladığı belirtilmektedir.<sup>81</sup> Bu bakımdan öğretmen sağlam bir kişilik ve karaktere sahip olmalı, öğrencilerinin pek çok açıdan onu model aldığı bilinciyle hareket etmelidir.

Devvânî, rol model konusunda öğretmenin etkisi üzerinde özellikle durmaktadır. Ona göre öğretmeni gözlemleyerek öğrenimini geliştiren çocuk pek çok açıdan ondan etkilenir. Bu nedenle öğretmen tercihi bulunurken güzel ahlaka sahip birinin seçilmesi önemlidir.<sup>82</sup> Çünkü ahlakî ilkeler model alma yoluyla elde edilmektedir.<sup>83</sup> Özellikle çocuklar, ahlakî anlamda söylenenlerden çok yapılanları örnek alırlar. Bu sebeple onlara yapılması istenilen iyi ve güzel davranışları söylemekten ziyade söz konusu davranışları sergileyerek görmelerini sağlamak daha etkili olacaktır.<sup>84</sup> Doğru model olabilmesi ve çocuk üzerindeki etkisi bakımından öğretmenin kişiliğine önem veren Devvânî, çocuk ile öğretmen arasında kurulan münasebetin karaktere yansması noktasında önemli bir hususa değinmektedir.

### Sonuç

İslam tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadar İslam âlimleri ve filozoflar tarafından ahlak eğitimi konusuna ilişkin çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Erdemli ve ideal davranışlara sahip bireyler yetiştirme amacını taşıyan bu eserler, ahlak eğitimi sürecinde nasıl hareket edileceğine dair ilke ve yöntemleri de bünyesinde taşımaktadır. Üzerinde araştırma yapılan İranlı âlim Celâleddîn Devvânî de *Ahlâk-ı Celâlî*'yi aynı amaç ile kaleme almış ve söz konusu eserinde ahlak eğitimi konusunda kendine özgü ilke ve yöntemleri dile getirmiştir.

<sup>77</sup> Muhammed Şevki Aydın, *Eğitim Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 37.

<sup>78</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 161.

<sup>79</sup> Lawrence Kohlberg, Richard H. Hersch, "Moral Development: A Review of the Theory", *Theory into Practice*, 16/2 (1977), 57.

<sup>80</sup> Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 166; Ayrıca Bkz. M. Yaşar Kandemir, *Öğretmenlerimizle Başbaşa*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 43.

<sup>81</sup> E. B. Castle, *A Parents' Guide to Education* (Great Britain: Penguin Books, 1968), 39.

<sup>82</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 161.

<sup>83</sup> Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, 115.

<sup>84</sup> Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 176.



Bireyin güzel ahlakla nitelendirilmesi için sahip olması gereken dört erdem vardır. Bunlar; hikmet, cesaret, iffet ve adalettir. Bu erdemler elde edildikten sonra muhafaza edilmeye çalışılmalıdır. Erdemleri muhafaza etmenin pek çok yöntemi olsa da en etkili yöntem, kişinin erdemli davranışlara sahip iyi kimselerle arkadaşlık kurması, erdemsizliklere bulaşmış kötü kimselerin arkadaşlığından da uzaklaşmasıdır.

*Ahlâk-ı Celâlî*'de ahlak eğitimi, çocuğun ahlaki kişiliğinin şekillenmesi için erken yaşlardan itibaren başlayan sistemli bir eğitim sürecini kapsar. Bu bağlamda doğumdan hemen sonra uygun bir dadı bulunması ve çocuğa uygun bir isim verilmesi tavsiye edilir. Çocuk sütten kesilince hemen eğitimine başlamalı, özellikle çocuklar henüz küçük yaşlarda iken onlara din bilgisi öğretilmelidir. Eğitim süresince mükâfat ve ceza arasında denge sağlanmalı ve bireyin eğitimi aşamalı bir biçimde, yani tedricilik ilkesine riayet edilerek sürdürülmelidir. Ayrıca çocuğun kabiliyetine göre yönlendirilmesi, çocuğa öğretmenlik yapacak şahsiyetin seçiminde dikkat edilmesi ve her daim çocuğa rol model olunması Devvânî'nin eğitim sistemindeki temel ilkelerdendir. Ahlak eğitiminin içeriği ise ibadet, doğruluk, irade terbiyesi, paylaşma ve yardımlaşma gibi değerlerle birlikte meslek ve sanat eğitimi ile desteklenmelidir. Bu ilkeler, bireyin erdemli bir insan olarak yetişmesini amaçlamaktadır.

Devvânî, ahlak ve eğitim konusunda yaşadığı dönemin uygulamalarıyla birlikte günümüz anlayışına uyan görüşlere de sahiptir. Bu bağlamda Devvânî'nin ortaya koymuş olduğu görüşlerinin ahlak eğitimi açısından günümüze ışık tuttuğu ve modern dönem ahlak eğitimine de önemli katkı sağlayacak nitelikte olduğu söylenebilir.

Devvânî'nin ahlak ve eğitime ilişkin görüşlerini değerlendirerek elde edilen sonuçlar ışığında şu önerilere yer verilebilir:

Ebeveynler aile içi ahlak eğitimine önem vermeli ve bu konuda eğitsel faaliyetler gerçekleştirmelidir. Bu amaçla aile içinde tüm bireylerin ortak bir saatte katılacağı "ahlak eserleri okuma programı" düzenlenebilir. Bununla birlikte çocuklara seviyelerine uygun ahlaki değerleri telkin eden kitaplar okutulabilir.

Örgün eğitim kurumları, İslam düşüncesinde kaleme alınan ahlak eserlerinde tavsiye edildiği üzere temel değerler üzerinde durmalı ve bu değerleri benimsetme çalışmaları yapmalıdır.

Ahlak eserlerinde sıklıkla örnek olma metodunun önemine vurgu yapılmakta, ebeveynlerin ve öğretmenlerin rol model olması gerektiğine ilişkin tavsiyelere yer verilmektedir. Bu bakımdan öğretmenlerin ve anne babaların çocuklarda görmek istedikleri ahlaki davranışları ve benimsetmeye çalıştıkları değerleri öncelikle kendileri sergilemeye çalışmaları önem arz etmektedir.

Aile içi ahlak eğitimine mümkün olan en erken dönemden itibaren başlamak faydalı olacaktır.

Son olarak günümüz ahlak eğitimine katkı sunmak ve var olan ahlaki problemlerin çözümü için İslam kültür tarihinde yazılan ve daha önce çalışılmayan ahlak eserleri üzerinde çalışmalar gerçekleştirilmelidir. Zira bu eserlerde eğitimsel açıdan son derece önemli ve günümüze ışık tutacak fikirler yer almaktadır.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak inihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilahiyyatdergi@sinop.edu.tr](mailto:ilahiyyatdergi@sinop.edu.tr) | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilahiyyatdergi@sinop.edu.tr](mailto:ilahiyyatdergi@sinop.edu.tr) | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

no external funding to support this research.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.



## Kaynakça

- Akman, Mustafa. *Celeleddin ed-Devvani Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufi ve Kelami Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Al-Makkı, Zaher. *"Halku'l-Efâl" Meselesi Ve Celâlüddîn Ed-Devvânî'nin "Halku'l-A'mâl" Risâlesi'nin Tahkiki Ve Değerlendirilmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Anay, Harun. *Celeleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Eğitim Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. Ankara: DİB Yayınları, 1985.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012.
- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIV* (1981), 469-483.
- Bilgin, Beyza. *İslam ve Çocuk*. Ankara: DİB Yayınları, 1997.
- Castle, E. B. *A Parents' Guide to Education*. Great Britain: Penguin Books, 1968.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Durkheim, Emile. *Ahlak Eğitimi*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Dündar, Mahmut. "İslam'a Göre Çocuğun Eğitilecek Yönleri". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi VI/6* (2018), 809-818.
- Edwards, Carolyn. "Societal Complexity and Moral Development: A Kenyan Study". *Ethos*, 3/4 (1975): 505-527.
- Hökelekli, Hayati. "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar". *Diyanet Dergisi XIX/1* (1983), 27-39.
- İbni Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlak*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İmam Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Din III*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Kandemir, M. Yaşar. *Öğretmenlerimizle Başbaşa*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Kaymakcan, Recep ve Hasan Meydan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Kohlberg, Lawrence and Richard H. Hersch. "Moral Development: A Review of the Theory". *Theory into Practice*. 16/2 (1977): 53-59.
- Köroğlu, Serdar Aytekin. "Literatür Taraması Üzerine Notlar ve Bir Tarama Tekniği". *GİDB Dergi*. 1 (2015): 61-69.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş. 309-348. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Meriç, Ayşe. "Ahlak Gelişimi". *Çocuk Gelişimi I-II*. ed. Ayşe Meriç ve Erdal Meriç. 237-264. Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2022.
- Özbek, Abdullah. "Ahlak Eğitiminin Önemi". *Diyanet Dergisi XIX/3* (1983), 56-54.
- Rousseau, J.J. *Emile "Bir Çocuk Büyüyor"*. yayına haz. Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Kitaplar, 2016.
- Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Siddiqi, Bakhtyar Husain. "Celâleddin Devvânî". çev. Emrullah Yüksel. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6* (1986), 175-180.
- Smith, W. O. Lester. *Education*. Great Britain: Penguin Books, 1966.
- Tarhan, Nevzat. *Aile Okulu ve Evlilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Terzioğlu, Hülya. "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri". *İslam ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 7/1* (2018), 330-343.
- Turan, İbrahim. "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 271-293.
- Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Yörüköğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1994.

## اتجاه التحليل النفسي في قصة "المعطف" لقاسم توفيق

### Psychological Analysis of the Story "The Overcoat"

Selma DURMAZ <sup>1</sup>  0009-0002-0032-9095

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı, selmacimo@hotmail.com.

**ملخص:** يُعد المنهج التحليلي النفسي من أكثر المناهج التي عملت على الخوض في العالم الداخلي للمبدع والبحث في انعكاس ذلك على النص الأدبي للكاتب. ولأن القصة نوع أدبي فهي بالضرورة تحمل في طياتها رغبات الكاتب وهواجسه اللاشعورية؛ لذا فقد هدف هذا المقال إلى البحث في العلاقة بين التحليل النفسي والفن من خلال تسليط الضوء على مفهومي التحليل النفسي والفن والعلاقة بينهما، كما سيتم استخلاص العلاقة بين اللاشعور الإنساني وانعكاس ذلك على الأعمال الفنية، وذلك من خلال تثبيت حقيقة أن اللغة هي اللاشعور الإنساني، وأن اللاشعور هو بنية لغوية. تقوم هذه الدراسة على قراءة قصة "المعطف" لكتبتها قاسم توفيق، وتحليلها وفق على تحليلها وأساسيات النقد النفسي، معتمدة على منهج التحليل النفسي الذي أوجدها أبرز مؤسسي النظرية النفسية كفرويد وياك لكان، كمفاهيم الأنا، واللاشعور، والأم، ورمزية اللغة. وسنعمل على إسقاطها على عناصر القصة عن طريق تحليل مفهوم "المعطف" والبحث في رمزيته النفسية من خلال سرد وجهات نظر المحللين النفسيين، وكذلك العلاقة بين البطل والأم وانعكاساتها اللاشعورية على شعور النص، وأيضاً دور الأب العضوي والرمزي في القصة والسبب في اختفاء أو حذفه بصفة مقصودة من حياة البطل، وكذلك قراءة أنا البطل "المثالية" الذي يحاول البطل الإغلاء به. أيضاً دراسة عقدة النص المتواجدة في روح النص والبحث عن أسبابها النفسية من خلال القراءة النفسية للقصة. ويحاول المقال الوصول إلى الهدف المرجو منه؛ وهو قدرة اللغة على عكس عالم المبدع اللاشعوري، وأنه بالإمكان قراءة ما وراء النص الأدبي عن طريق التسلح بمناهج ومفاهيم التحليل النفسي.

**الكلمات المفتاحية:** الأدب، التحليل النفسي، اللاشعور، لكان، فرويد، قاسم توفيق

**Özet:** Psikanalitik yöntem, yaratıcı bireyin iç dünyasına nüfuz eden ve yazarın edebi metnine yansımalarını araştıran en önemli yöntemlerden biridir. Hikâye, edebî bir tür olması hasebiyle zorunlu olarak yazarın bilinçdışı arzularını ve kaygılarını içinde barındırmaktadır. Bu sebeple, bu makale psikanaliz ile sanat arasındaki ilişkiyi ele almayı amaçlamakta; psikanaliz ve sanat kavramlarını irdeleyerek aralarındaki bağı ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca, insanın bilinçdışının sanatsal eserlere nasıl yansıdığı tespit edilerek, dilin insanın bilinçdışı olduğu ve bilinçdışının da dilsel bir yapı teşkil ettiği gerçeği ortaya konulacaktır. Bu çalışmada, Kâsım Tefvîk'in kaleme aldığı "Palto" adlı hikâyeyi psikanalitik yöntem çerçevesinde ele alarak, eseri psikolojik eleştirinin temel prensiplerine göre analizi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, psikanalitik kuramın önde gelen kurucularından Sigmund Freud ve Jacques Lacan tarafından ortaya konulan benlik, bilinçdışı, anne ve dilin simgeselliği gibi kavramlardan yararlanılacaktır. Hikâyenin unsurları, özellikle "palto" kavramının psikolojik simgeselliği, psikanalistlerin görüşleri ışığında incelenerek analiz edilecektir. Bununla birlikte, kahramanın anne ile olan ilişkisi ve bunun bilinçdışı düzeyde metnin hissiyatına olan yansımaları ele alınacaktır. Ayrıca, babanın hikâyedeki fiziksel ve sembolik rolü, kayboluşunun veya bilinçli ya da bilinçsiz şekilde hikâyeden çıkarılmasının sebepleri değerlendirilecektir. Kahramanın "ideal benliği"nin yüceltilmesi çabası incelenerek, metnin ruhunda yer alan aşağılık kompleksinin psikolojik kökenleri araştırılacaktır. Sonuç olarak, bu makale, dilin, sanatçının bilinçaltı dünyasını yansıtmaya gücünü ortaya koymayı hedeflemekte ve psikanalitik eleştiri yöntemleri ile edebi metnin derin yapısının okunabileceğini savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Psikanaliz, Lacan, Freud, Tefvîk

**Abstract:** The psychoanalytic method is considered one of the most important methods that dive into the inner world of the creator and explore its reflection on the writer's literary text. The short story, as a literary genre, necessarily carries the writer's desires and unconscious obsessions. This article aims to explore the relationship between psychoanalysis and art by lighting the concepts of psychoanalysis and art, and the relationship between them. Also it aims to extract the correlation between the human unconscious and its reflections in artistic works, based on the fact that language serves as an expression of the unconscious, and that the unconscious is a linguistic structure. This study approaches the psychoanalytic method in its reading of Qasim Tawfiq's story "The coat." Furthermore analyzing according to the principles of psychological criticism, relying on psychoanalytic concepts developed by pioneers in the field, such as Freud and Lacan. These concepts such as the ego, the unconscious, the mother and the symbolism of language are projected onto the elements of the story through an analysis of the concept of "the overcoat" and a discussion of its psychological symbolism. Furthermore, through psychoanalysts' viewpoints the study researches the relationship between the hero of the story and the mother, its unconscious projections on the narrative's emotional tone, the role of the father, both realistic and symbolic, furthermore his intended or unintended Elimination from



Hero's live. Also the analysis of the hero's idealized" ego through which he is trying to raise and dives into the inferiority complex present in the narrative's text, researching its psychological causes through psychological analyses. The article aims to present the ability of the language to project the narratives unconscious world and the possibility of reading beyond the literary text to uncover hidden meanings through the use of psychoanalytic methods and concepts.

**Keywords:** Psychoanalysis, Literature, Lacan, Freud, Tawfiq

## مقدمة

إن الأدب، الذي يُعد فرع من فروع العمل الفني، أكثر إنتاجات البشرية إثارة للاهتمام، وجذباً للفضوليين الذين حاولوا، ولا يزالون يحاولون فك شفرات الأعمال الأدبية. وبما أنه عالم غني بالأسرار فقد حاول الكثيرون الغوص في أعماقه، وبدأ هذا المجال بإثارة اهتمام القراء العاديين، مروراً بالفلاسفة، ونهاية إلى علماء اللغة والنفس. فالأدب هو المفتاح الذي يمكن من خلاله العبور إلى خبايا عالم المبدع المخفي، وبالتالي عالم الإنسانية جمعاء، لما تحتويه النفس البشرية من أفكار وعواطف جمعية يتقاسمون بها مع بعضهم البعض.

ومع ظهور مدرسة التحليل النفسي الذي أعلن أن الفن هو انعكاس اللاشعور لدى البشر، وأنه لفهم المبدع فإنه يجب دراسة أعماله دراسة تحليلية نفسية. ومع "فرويد" الذي بدأ بتحليل الأدب بربطه بالرغبات المكبوتة المخزونة في اللاشعور، واعتباره الأدب عملية تحويل وتسليم للرغبات الجنسية، مروراً بـ "يونغ" الذي خرج معارضاً معلمه ونادى بأن الأدب هو لاشعور جمعي يتشاركه البشر جميعاً وبأنه عملية تراكمية من خبرات عاطفية، وصولاً إلى "لاكان" الذي أحدث ثورة في العمل التحليلي النفسي باعتباره اللاشعور بنية لغوية، وبأن اللغة عبارة عن رموز ودلالات يجب أن يتم قراءتها قراءةً بنيوية.

وبالحديث عن العلاقة بين اللاشعور والفن، نرى أن الفن هو المجال الوحيد الذي تصان فيه كل قوة الأفكار إلى يومنا هذا، ففي الفن فقط يمكن للإنسان، المعذب برغباته، أن يحقق شيئاً شبيهاً بالإشباع، وبفضل الوهم الفني، تولد هذه اللعبة الآثار الانفعالية نفسها، كأن الأمر يتعلق بشيء من الواقع، لقد صدق من تحدث عن سحر الفن وقران الفنان بالشاعر.<sup>1</sup> فالعمليات الشعورية، والإبداع، ليست عبارة عن سلسلة مترابطة متماسكة، يمكن فهمها والتخمين بها بشكل واضح وبسيط، ولا بد من ذكر أن العمليات الجسمية متلازمة مع العمليات النفسية، ويرى "فرويد" أن العمليات الجسمية أكثر وضوحاً في غموضها من العمليات النفسية، حيث إن بعض العمليات اللاشعورية لا تقتضي وجود عمليات جسمية كي تظهر وتسعى لتحقيق رغباتها إذ أنها في أحيان كثيرة تعمل وتتحرك مستقلة بذاتها عن العمليات الجسمية.

وبالحديث عن العمليات الشعورية ظهرت معضلة أمام العاملين في التحليل النفسي وهي آلية عمل الشعور ذاته، حيث بدا مفهوم الشعور وحده قاصراً عن مدنا بالمعلومات حول الحياة النفسية للفرد وميكانيكيته، لذا برزت الحاجة إلى مفهوم آخر يكون نقطة انطلاق، فكان ظهور مفهوم اللاشعور ضرورياً في التفكير السيكلوجي، وقد قال "فرويد" في هذا الخصوص: "إن أبسط تصوير للأمور هو الافتراض بأن العمليات الشعورية موجودة عند سطح الأنا، وكل شيء عداه في اللاشعور، واللاشعور هو الكيفية الوحيدة المهيمنة في الهو".<sup>2</sup>

فنحن عندما نكون أمام نص أدبي أو قصيدة شعرية، ونحاول أن نقوم بتحليلها تحليلاً نفسياً فإن أول سؤال يتبادر إلى أذهاننا هو: «عندما يكتب الشاعر عن نفسه، هل هو نفسه من يكتب، أم أن ذاتاً أخرى تتولد أثناء كتابة قصيدة يقوم بعملية الكلام/الكتابة؟». فنرى الكثير من الشعراء والكتّاب عندما يقومون بكتابة قصيدة ما والفراغ منها وبعد قراءتها مرة أخرى بعقلية القارئ وليس الكاتب، فإنهم أحياناً علناً وأحياناً ضمناً يقومون بطرح هذا السؤال على أنفسهم: «هل أنا الذي كتب هذا النص؟».

فالتيار النفسي يُعتبر إحدى المدارس التي نادت بقراءة النص الأدبي قراءة عميقة وباطنية، بعيداً عن السطحية أو ما يقدمه الكاتب بشكل علني. فالنص الأدبي عبارة عن انعكاسات لعالم المبدع اللاشعوري، وساحة لرغباته، وأفكاره، وقناعاته التي تُعتبر محرمة وممنوعة من الظهور إلى العلن بشكل عفوي أو وصريح. لذا فالنقد النفسي يدعو إلى قراءة ما وراء المتن، والبحث في نفسية النص، والعمل على فهم عالم المبدع اللاشعوري من خلال فك شفرات الكلمات التي رتبها على شكل جمل. فاللغة والكلمة هي لغة اللاشعور مشكلة على شكل وحدات من الرموز يحاول اللاشعور تمريرها إلى الشعور بعيداً عن رقابة الأنا الأعلى.

ولأن القصة نوع أدبي، ونوع مميز بشكل خاص، لما تعتمد عليه من عناصر التركيز، والتكثيف، والاختزال، وهي ساحة من الكنايات المتوادة، ولأنها مختزلة وقصيرة فكان لابد من التوجه بشكل مباشر نحو الهدف مع أول كلمة، ليتم تحقيق أعلى قدر من النجاح

<sup>1</sup> سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، تر جورج طرابيشي، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008)، 106.

<sup>2</sup> سيغموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تر سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، (مصر، مهرجان القراءة للجميع، 2000)، 48 - 49.



للقصة. بناءً على ذلك كانت القصة ساحة غنية للتيار النفسي للقيام بتحليلها والعمل على فك التكتيف إلى أفكار أقل كثافة وبساطة وبالتالي فهم لا شعور الكاتب أو لا شعور النص بشكل أكبر. فالقصة هي عملية تصوير عالم البطل النفسي في وحدة معينة في زمان معين.

في هذا البحث تم العمل على تحليل قصة "المعطف" لكاتبها قاسم توفيق وفق منهج التحليل النفسي، وستكون دراسة وصفية تحليلية تعمل على قراءة ما وراء النص، والعمل على قراءة ما لم يسرده الكاتب، من خلال دراسة العلاقة بين الأدب والنفس، وأيضاً البحث في لا شعورية اللغة وسيكولوجيتها، والقيام بإسقاط المفاهيم والمصطلحات التي اعتمدتها مدرسة التحليل النفسي على نفسية بطل القصة، والبحث في التجربة اللاشعورية للبطل وما يعترئها من صراعات نفسية. وتكمن قيمة البحث في أنها الأولى من نوعها للكاتب، مع وجود أبحاث مشابهة مثل: "مقاربة نفسية في المجموعة القصصية، لا تغن للفراسات" لإكرام بوباطة، وزينب بن صالح، وهو بحث ماجستير، وأيضاً "اتجاه التحليل النفسي في قصص سعاد حسن مننو" لحافظ عبدالقدير، وهي مقالة أكاديمية. وهما دراستان تتناولان النص بشكل سطحي، معتمدين على بعض المصطلحات النفسية مثل: الغيرة، الحب، والألم. على عكس البحث الذي نحن بصدد كتابته، الذي يعتمد على دراسة بنية النص واللغة اللاشعورية، والعمل على إظهار ما عمد الكاتب إلى إخفائه عن القارئ، ودسّه في ما بين السطور.

## 1. التحليل النفسي والفن

إن الحديث عن العلاقة بين التحليل النفسي والفن يحتم علينا أولاً النظر في العلاقة بين علم النفس، الذي يُعتبر التحليل النفسي أحد مدارسه، والفن وما بين هذين المجالين من علاقة وفاق أو اختلاف. فعلم النفس ودراسة العمل الفني صنوان وتوأمان لا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، ولا يمكن لأي منهما أن يبطل الآخر أو أن ينسخه.<sup>3</sup> أي أنّ الأدب وعلم النفس عالمان شائكان منفصلان في جوانب ومحددان في جوانب أخرى؛ فالعلاقة بينهما متداخلة، وهذا التداخل يصل إلى حد الصراع والتنافس فيما يتعلق بتفسيرات السلوك الإنساني، واكتشاف عوالم خفية وأسرار غير معلنة للبشر، فيأخذ كل واحد منهما طابعاً إشكالياً حول أسبقية تنقيب جذور ودوافع هذه الأسرار، فهناك أدباء وفلاسفة يرّجّحون الكفة للأدب في اكتشاف أسرار النفس البشرية، وآخرون منهم يرون أن علم النفس هو السباق في إيضاح تلك الأسرار.

أما العلاقة بين التحليل النفسي كمدرسة نفسية والفن، فهي علاقة وثيقة ومتينة. وقبل البحث في تلك العلاقة وُجد أنه من المهم التعريف بمدرسة التحليل النفسي تعريفاً مختصراً. فقد ظهرت مدرسة التحليل النفسي على يد الطبيب النفسي النمساوي "سيغموند فرويد" في أواخر القرن التاسع عشر، فهي نظرية حول تنظيم الشخصية وآليات تطورها التي تُوجّه العلاج التحليلي، فالتحليل النفسي طريقة علاجية تُستخدم في علاج الأمراض النفسية. وجدير بالذكر أنّ "فرويد" ترك اختصاصه في مهنة الطب وتحول من التركيز على آلية عمل المخ والخلايا العصبية إلى دراسة النفس البشرية وعقله الباطن التي تأسس لشخصية الإنسان.<sup>4</sup>

وهي نظرية تُقسّم النفس الإنسانية أو الجهاز النفسي إلى ثلاث طبقات، ويبدأ من أعمق الطبقات "هو". إن "هو" عبارة عن عالم من الموروثات أو الجبلية، لذا فهو عبارة عن الغرائز التي تخرج من التنظيم البدني وتجد هذه الغرائز أولى تجلياتها وتعبيراتها عن نفسها في هذه المساحة، وطبعاً تتجلى في شتى صور نجهلها تماماً، أي أنها "لا شعورية".<sup>5</sup> ثم إن الضغط الذي يتعرض له "الهو" من العالم الخارجي يؤدي إلى تعديل أو انحراف في شكل تجليه، وهذه الحالة الجديدة أو النسخة المعدلة من "الهو" تأخذ شكل كيان مستقل يُطلق عليه "الأنا"، إن "الأنا" يعمل وسيطاً بين "الهو" والعالم الخارجي "الأنا الأعلى" وهو الطبقة الثالثة، حيث أنه يستقبل الاحتياجات ويسجل الإدراكات الحسية من العالم الخارجي ويخزنها على شكل ذكريات، ويقوم بعملية حفظ لذاته من المطالب المبالغ فيها من الطرفين عن طريق تخفيفها، لذا – بحسب "فرويد" – فإن "الأنا" يخضع لمبدأ اللذة "المعدل".<sup>6</sup>

إن التحليل النفسي يركّز على فكرة أنه لا يجب تمييز الذات عن المعرفة، وينكر وجود ذات محددة وموضوع تفكير ليست بعد مسكونة وملتوية بواسطة الحيل، ومبادرات، ورغبات التي تكون جزءاً من الذات. حيث نرى أنه في النظام النفسي كل شيء مرتبط ببعضه بمنطق السببية، فلا مكان فيه للصدفة والفوضى، إنه مكان ما متناهية الدقة، وما علينا إلا أن نكون حذرين في محاولة فك هذه العقد التي يتكوّن منها هذا النظام. وإن محاولة قراءة الفن من خلال نظرات التحليل النفسي تجعلنا وجهاً لوجه أمام جملة "فرويد" المشهورة: "إن الشعراء والروائيين هم أعزّ حلفائنا وينبغي أن نقدّر شهادتهم أحسن تقدير؛ لأنهم يعرفون أشياء بين السماء والأرض لم تتمكن بعد حكمتنا المدرسية من الحلم بها، فهم في معرفة النفس شيوخنا نحن الإنس العاديون؛ لأنهم يروون من منابع لم يتمكن العلم بعد من بلوغها".<sup>7</sup>

لا شك أن المخزون الأدبي للكاتب يقدّم لنا لمحةً ومادة خامة عن واقع الإنسان ومحيطه والكيفية أو الآلية التي يتجاوب بها، ويتأثر ويؤثر من خلال هذا التأثير المسلط عليه على محيطه، فهذه الكتابات النصية عبارة عن سلسلة تهدف إلى تصوير العالم، نابعة من وعي

<sup>3</sup> كارل غوستاف يونغ، "علم النفس والأدب"، تر سميّر حمارنة، مجلة نوافذ، العدد 36، 1/5 (2007).

<sup>4</sup> بديع القشاعلة، مدارس علم النفس، (فلسطين: مركز السيكولوجي للنشر والطباعة، 2021)، 41.

<sup>5</sup> القشاعلة، مدارس علم النفس، 50.

<sup>6</sup> فرويد، الموجز في التحليل النفسي.

<sup>7</sup> سيغموند فرويد، الهذيان والأحلام، (بيروت: دار الطليعة، 1978، ط1)، 14.

أو لا وعي فرد معين، وما يقوم به التحليل النفسي أمر مشابه له، إنه عبارة عن مفاهيم محددة بها يتم إعادة تشكيل أو تعريف العمق النفسي للكاتب. أي إن الأدب والتحليل النفسي يُعيدان قراءة الإنسان وتشكله التاريخي، وهدف الاثنين هو البحث عن الجانب الحقيقي/الخفي للإنسان من خلال الإنسان نفسه، أي من خلاله وهو يتحدث - اللغة -.

وتتجلى المقاربة النفسانية للأدب في اعتماد التحليل النفسي على اللغة مصدراً ومنبعاً أساسياً للوصول إلى المعارف المتصلة بالنفس البشرية، فالتحليل النفسي يعتبر الفن نقطة الانطلاق للوصول إلى الحقيقة وللاستلاب داخل الروابط القائمة بين الإنسان والآخرين، وبين الإنسان ونفسه، يقول "فرويد": "إن العمل النفسي محفوف بالهشاشة والمعاناة، بحيث لا يمكن استخدامه كما النظرة التي نلبسها عند القراءة ونخلعها عند الذهاب إلى النزهة"<sup>8</sup> لذا كان لابد لنا من الحذر والدقة عندما نقرر أن نمشي في هذا الحقل المحفوف بالألغام، ونعتمد على الأدوات والمناهج العلمية بقدر اعتمادنا على حدسنا أيضاً.

لقد كان مجهود فرويد والتحليل النفسي مركزاً على الخوض في خبايا النفس البشرية للتغلب على الأحكام المسبقة ولتحريره من الضغوطات المجتمعية والأسرية في محاولة لمعالجة البشر من الكبت الموجود بداخلهم، ويتحقق ذلك عن طريق الغوص في ثنانيا أفكارنا ولغتنا. فالأدب من وجهة نظر التحليل النفسي شيء غير اللغة اليومية المليئة بالقوالب الثابتة المتعارف عليها والجميل البسيطة المستهلكة، فهو ليس مجموع خطابات بل هو خطاب متفرد بذاته وبمؤلفه، فهو يتجلى كقائدة في كونها تمتعنا، وقيمته تكون في كونه غير قابل للاستعمال اليومي بهدف الاستمرار في الحياة، وجوهره يكمن في كونه خطاباً زائفاً عن الواقع ومن هنا يأتي سحره وجماله وفردانيته.

إن فهم المؤلفات التي تشكل جزءاً من الأدب والتي تتراكم شيئاً فشيئاً لتشكل صرحاً ضخماً، والبحث عن السبب الذي يجعل هذه المؤلفات تتجاوز الكاتب الذي كتبه أو الزمان الذي كتب فيه والدائرة اللغوية التي كُتبت فيه ليس بالأمر السهل، وإن تقييم عمل ما واعتباره قيماً يتطلب عملاً شاقاً. فكما إن النتائج النفسية من أي عمل فني لا يكون قطعة موحدة تحتوي على تدرجات وتوزيع للاختصاصات فإن كتابة الروائع الأدبية لا يمكن إدماجها في نص واحد أو اختزالها في موضوع معين، ذلك أن الكلمات المتداولة عندما تجتمع بطريقة معينة تكتسب سلطة الإحياء باللا متوقع والمجهول، ومن ثم فإن الكتاب هم أناس عند الكتابة يتحدثون بدون علمهم عن أشياء هم أنفسهم لا يعرفونها بدقة، إن القصيدة تعرف الشاعر أكثر من الشاعر.

إن الأدب يعني بالملفوظ نقصاناً في الوعي، والحدث الأدبي لا يتحقق إلا إذا انطوى في ذاته على شيء من انعدام الوعي، وبما أن الأدب يحتوي على شيء من اللا شعور في داخله فإننا سننجذب إلى التقريب بين الفن واللا شعور حد المزج.<sup>9</sup> إن هدف النتاجات الأدبية هو تقديم وجهة نظر معينة عن واقع الإنسان، كما يقدم الطريقة التي يدرك بها الإنسان وسطه، والروابط التي يقيمها مع هذا الوسط. فالفن هو تصوير للعالم من وجهة نظر الكاتب وتمنياته، وما يقوم به التحليل النفسي من تشييد نماذج لفك الشيفرة الكامنة في نص أدبي ما. أي أنه جهاز مفاهيمي يُعيد تشكيل العمق النفسي للنص لاكتشاف اللا شعور الذي يمتلكه الكاتب ويخفيه في النص.

لقد حقق التحليل النفسي نتائج كبيرة في تفاعله وتعاطيه مع الأعمال الفنية والأدبية المتعلقة بالإنسان والطبيعة المحيطة به، فالإنسان هو إنس وموانسة، والأدب طريقة يعبر بها المبدع والفنان عن ذاك الإنسان في جوانبه المختلفة، وهذه النتائج شجعت الكثير من النقاد على اعتمادهم ذلك كمنهج من مناهج النقد الأدبي والفني، فدرسوا الكثير من النظريات النفسية من أجل مقارنة النصوص الأدبية، كنظرية الجهاز النفسي، واللا شعور، وعقدة أوديب، وحالة المرأة، وصدمة الميلاد...، وقد أبدى التحليل النفسي في النقد الأدبي بلاءً حسناً في مقاربات كثيرة لأعمال أدبية لكُتّاب كبار، حيث وجد النقاد في مفهوم النظريات النفسية طريقاً للبحث في أعماق مناطق الهو والأنا والنحن.

### 1.1. لا شعور اللغة

يؤكد "لاكان" أن اللغة تتكون في المرحلة الجنينية، فالجنين عندما ينمو في رحم أمه فإنه يتعرض للأصوات الآتية من الخارج ويقوم بتشكيل المخزون اللغوي بدءاً من تلك المرحلة، ولما كانت اللغة موجودة بالأساس وخيالية فإن الإنسان في مراحل متقدمة يقوم بشيء يشبه «تهذيب اللغة الخيالية» الموجودة بالأساس بما يتناسب مع المحيط المعاش، ويتحد معها ليشكل في المحصلة اللغة الخاصة به كواقع نفسي واجتماعي معاش.<sup>10</sup>

إن آلية الإبداع الأدبي للغة تعمل بالطريقة عينها التي تعمل بها العمليات الأولية الكامنة في اللا شعور. هي أشبه بالرحم التي تتحقق فيها كل الرغبات المحرمة، وإحدى تجلياتها هي الشعر. فالبلاغة من استعارة ومجاز وكناية هي عمليات تحويل أو تحويل أو إبدال للصور الأصلية الكامنة في اللا شعور، والتلميح والمبالغة والسخرية والتعويض الذي نجده في النص الشعري هو عبارة عن القدرة على نقل موضوع من مكان محرم إلى مكان مباح بشكل سري.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، تر عزت راجح، (مصر: دار مصر للطباعة، 1971)، 201.

<sup>9</sup> جان بيلمان نويل، التحليل النفسي والأدب، تر حسن المودن، (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، 9.

<sup>10</sup> إيمان ملال، «جاء لاكان وبنية اللاوعي»، مجلة التراث، العدد 25، 44 - 53.

<sup>11</sup> نويل، التحليل النفسي والأدب، 28.

في أدبيات التحليل النفسي يُعدّ البلاغة فن تحريف الرغبات بواسطة الكلمات، فقد عرّف "لاكان" المجاز "على أنّه بديل لرمز آخر"<sup>12</sup>، أي أن هناك مقاومة داخلية للدلالة داخل اللغة، ويرمز لها "شوشر" بالشرطة، أي أن المعنى المراد منه أثناء الكتابة والحديث لا يظهر بشكل مباشر وتلقائي؛ لذا يتم إنتاج دلالة أخرى أكثر قبولاً من قبل الأنا الأعلى، وهو ما يتم من خلال استخدام الكنايات والمجازات<sup>13</sup>. وهذا وإن دلنا على شيء فإنه يدلنا على أن اللاوعي مبني كاللغة، وهو عالم مرموز غير منطوق يحتاج إلى بعض التحويلات، والالتواءات ككل تشكل نفسها في هيئة لغة معينة، وبما أن لاوعي البشر مختلف ومتباين فإن اللغة تكون بالنتيجة متباينة وإن كانت الفكرة واحدة. هنا لا يمكن إغفال حقيقة أن النص الشعري أو الأدبي بشكل عام فيه من التعقيد، والتنظيم، والمنطقية، يصعب معه العثور على المعنى الكامن فيه بكل سهولة، فالأنا هنا تمتلك ذكاء فائقاً في تتبّع - قناع - وإخفاء المراد تحت كم هائل من الاستعارات، وهي بالتأكيد ليست كالكلمات والأحاديث اليومية الشائعة.

فالأديب يقوم بتفريغ ما يجول في جعبة خياله ولا وعيه وتوجيهه إلى العالم الخارجي عن طريق اللغة بما تحتويها من مجازات، ولتأكيد وجهة نظرنا سنقتبس هنا عبارة من "لابلانز" يقول فيها: "إن الكتابة واللعب والاستيهام، إنجاز مشوه لرغبة مكتوبة، وكل رغبة لا واعية تسعى إلى أن تتحقق باسترجاع العلامات المرتبطة بالتجارب الأولى للإشباع حسب القوانين العملية الأولية"<sup>14</sup>. إن الكتابة إعادة صياغة رغبة غير مصاغة في جسد ما (الهر) في جسد آخر (الكتابة)، فالمتمتع اللا واعية الموجودة في الكتابة تتجاوز في إمكانياتها ما تقترحه علينا الخيال التقني أو المتحضّر. فعملية الكتابة مرتبطة بحدّ كبير بالذلة المشتهاة وغير الموصول لها، فهي تهدأ بعض توترات نفسيتنا العميقة على حد تعبير "فرويد"، فالفعل الأدبي يمتاز بأنه خارج الإطار المعتاد، ولكي يكون الفعل الأدبي ناجحاً وخالداً يجب عليه أن يكون عملاً خارج المؤلف، ويمكن قول العكس أيضاً كلما كان النص الأدبي خارج المؤلف كلما كُتِبَ له الخلود. إن اللغة هي لا شعورنا الناطق، أو أن لا شعورنا الناطق يتحرر مما يكبته عن طريق اللغة.

اللغة هي الوجه الآخر للا شعور، وإن فرضية أن اللغة لا شعورية يمكن أن ندعمها بالحجة التالية: لو أن اللغة لم تكن لا شعورية لأمكننا أن نقول بأن باستطاعة شخصين من نفس البيئة الاجتماعية والثقافية أن يستخدموا نفس الكلمات والمفردات والجمل وأنهما سيتكلمان بنفس الأسلوب والصيغ عند الحديث في موضوع معين، لكن ولأن اللغة هي اللا شعور ولأن اللا شعور الذي يملكه كل واحد منا يختلف عن الآخر نتيجة الخبرات الفردية التي يعيشها، والتي تخالف من فرد إلى آخر، فإن النتيجة الحتمية التي سنصل إليها هي أن كل شخص يعبر عن ذاته/أنه بأسلوب يختلف عن الآخر يعكس لا شعوره.

يستلهم "لاكان" نظريته في اللغة من نظرية "فرويد" المشهورة في اللا شعور بفارق بسيط ومصيري وهو أنه يضفي على التركيبية اللا شعورية طابعاً لغوياً ويطابق بين مفهومي اللغة واللا شعور عند الفرد. فماهية اللغة لاشعورية واللغة تشكل منطق اللا شعور وجوهره. إن قراءة صحيحة للغة المتكلم بإمكانها إعطاءنا بيانات ومعلومات وافرة عن العالم اللا شعوري للفرد، وإنها بطاقة العبور للجانب الآخر من الأنا اللا وعي للآخر<sup>15</sup>. اللغة هي عبارة عن منظومة منسقة ودقيقة من الرموز، إن هذا النظام الرمزي يحمل على عاتقه الدور الحاسم في بناء أنا الفرد. إن اللا شعور من وجهة نظر فرويد لديه قوانينه الخاصة به وله عمليات دفاعية على أساسها يديم صيرورته ومنها التكيف والتحويل، ليقوم لاكان بالأخذ بناصية هذين المصطلحين ويعطيها بعداً علمياً لغوياً<sup>16</sup>، ليأتي لنا في نهاية المطاف بنتيجة تؤكد أن الهيكلية اللا شعورية هيكلية لغوية بحتة.

## 2. المنهج النفسي في الأدب

المنهج النفسي في التحليل قديم قدم الأدب، إلا أنه كان على شكل ملاحظات نقدية دون أن يتحول إلى منهج تطبيقي، ويمكن ملاحظة ذلك في الملاحظات التي أبدتها أفلاطون حول الشعر، وبأنه انعكاس للعواطف الإنسانية، حيث كان يرى أن الشعر له أضرار على المجتمع لذا طرد الشعراء من المدينة الفاضلة. كما نرى أن أرسطو ربط بين نظرية التطهير والإبداع الأدبي، فهو يرى أن الأعمال الأدبية تؤدي وظيفة نفسية هي التفرغ من خلال تفرغ مشاعر الخوف والشفقة من الشعور الإنساني بعد أن يقرأ عملاً أدبياً<sup>17</sup>.

أما بشكل أكثر علمية، فقد ظهر المنهج النفسي في الأدب مع ظهور وشيوع مدرسة التحليل النفسي واهتمامه بالأعمال الفنية أو المبدع والعمل على تحليله من وجهة نظر نفسية<sup>18</sup>. ولأن التحليل النفسي يعمل على الجانب اللا شعوري من النفس الإنسانية، فقد كانت الأعمال الأدبية مساحة خصبة للتحليل، والتتقيب، وتطبيق المنهج النفسي عليها.

<sup>12</sup> ديلان أيفانز، قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي، تر. محمد محمود خطاب، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دت)، 250.

<sup>13</sup> أيفانز، قاموس لاكان، 251.

<sup>14</sup> جان لابلانز وجان برتراند بونتايس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، تر مصطفى حجازي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، 120.

<sup>15</sup> علي أسعد وطفة، "البنية اللا شعورية للغة عند جان لاكان"، مجلة نقد وتحرير، فبراير (2015).

<sup>16</sup> أيفانز، قاموس لاكان، 250.

<sup>17</sup> صالح الهويدي، النقد الأدبي الحديث: قضاياها ومناهجها، (منشورات 7 أبريل، 1426)، 80.

<sup>18</sup> عبد العزيز السمري، اتجاهات النقد الأدبي في القرن العشرين، (القاهرة: دار الآفاق، 2011)، 88.

ومن المعروف أن المناهج لديها مبادئ تعتمد عليها. ولعل أهم مبادئ المنهج النفسي تتلخص في اعتبار اللاوعي نقطة ارتكاز في تحليلها للنص أو المبدع، أو البطل، واعتبار النص عملية تحليل نفسية تشبه عملية تحليل المعالج النفسي.<sup>19</sup> كما يُضيف بعض النقاد مبادئ أخرى منها: اعتبار المبدع شخصاً عُصابياً وما النص الإبداعي إلا عرض عصابي نفسي يقود الكاتب بالتسامي بها عن طريق الكتابة.<sup>20</sup> إن نتاج الكاتب هو سيرة حياة مشفرة ومحولة إلى لغة، والذي يعتبر اللاشعور الرمزي للكاتب، يحاول من خلاله الكاتب عن طريق الرمزية اللغوية تمرير ما يُعتبر ممنوعاً. أي أنه بالإمكان قراءة عالم الكاتب وما يعيشه من تجارب نفسية من خلال نصه وليس العكس [أي فهم النص من خلال الكاتب. فالنص يُعطينا أكثر مما نتوقع ويتوقع الكاتب نفسه عن حياته. إن النص سيرة ذاتية سرية وهاربة من رقابة "الأنا العليا" للكاتب.

### 3. تطبيق المنهج النفسي في قصة " المعطف "

بالإمكان تحليل القصة وفقاً لنظرية التحليل النفسي، وذلك من خلال تركيزنا على العوامل النفسية للشخصيات والمواقف التي تظهر فيها. فبحسب "سيغموند فرويد" إن التحليل النفسي يعتمد على تحليل المشاعر اللاواعية التي تظهر من خلال الأفعال والأفكار والكلمات والتي تُشكّل، وتقود، وتؤثر في السلوك البشري. فالقراءة النفسية "قراءة تنطلق من جزئياته دون كليته".<sup>21</sup> أي هي قراءة تبدأ من جزئيات النص نحو فهم أوضح للنص كاملاً.

#### 3.1. سيرة القاص

قاسم توفيق روائي أردني من أصول فلسطينية. وُلد في مدينة جنين من عام 1954 في السابع والعشرين من أيار. تخرج من الجامعة الأردنية من قسم الأدب سنة 1978. عمل في القطاع المصري الذي فرض عليه السفر إلى بلدان أخرى تعرّف فيه عن قرب على ثقافتهم ونمط تفكيرهم الذي عكس وأثر في نضجه الأدبي. بعد التقاعد من البنك المركزي الأردني تفرّغ توفيق للكتابة الأدبية "النثرية" وعقد مع الكلمات علاقة قوية. ومن أهم النقاط في حياة توفيق التي وجب تسليط الضوء عليها، هي علاقة الكاتب المميزة بأمه التي انعكست على كتاباته والتي اتسمت بالطابع الأنثوي نوعاً ما والتي يمكن ملاحظتها بقوة في قصة "المعطف". كما يمتلك توفيق خزانة وفيرة على صعيد الأعمال المنشورة، منها ثلاث عشرة رواية، وخمس مجموعات قصصية.<sup>22</sup>

#### 3.2. الحبكة الأدبية في قصة المعطف

إن الحبكة الأدبية في النص تعتمد على سرد بسيط وسهل والتي تتطور تدريجياً لتبني في النهاية تجربة إنسانية تلامس الواقع اليومي المعاش للإنسان. فالنص يعتمد على حبكة ذات صبغة بنائية تراكمية. حيث يعكس الصراع النفسي الاجتماعي بشكل تصاعدي ليصل ذاك الصراع إلى ذروته في نهاية القصة.

#### البداية/المقدمة:

نص القصة بدأ بالوصف العام للبيئة والعناصر والعوامل المحيطة بالسارد، كالطقس البارد والحياة الجامعية التي تعتبر نقطة انطلاق جديدة للسارد في حياته. فنرى كيف أن هذا الوصف يضع القارئ في جو النص، ويندمج معه، ويُجهزه لفهم نوعية الصعوبات التي يواجهها السارد، خاصة فكرة العيش في بيئة جديدة تتطلب التكيف مع الشروط الجديدة التي تبدو غريبة عليه نوعاً ما؟

#### الصراع/ الحدث الرئيسي:

يبدأ الصراع أو الحدث بقرار البطل شراء معطف ثقيل يقيه برد الشتاء في جامعته.

هناك يظهر أمامنا نوعان من الصراع:

أ. خارجي: مع الطقس البارد والمتطلبات الاجتماعية التي تفرض عليه نوعاً معيناً من نمط التصرف واللبس.

ب. داخلي: صراع نفسي متولد عن محاولته التوازن بين الحاجات العملية والرغبة في ترك انطباع محدد على الآخرين.

#### العقدة/ الذروة:

ذروة الحبكة تتجلى عندما تكتشف أم البطل أن المعطف الذي اشتراه هو "معطف نسائي". هذه الحادثة المفاجئة أضافت على النص بُعداً درامياً وساخراً، ليتحول انتصار البطل الشخصي "شراء معطف أنيق" إلى لحظة إحراج، وخجل، وخيبة أمل.

<sup>19</sup> عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد، (الجزائر: دار هومة للنشر والتوزيع، 2010)، 140.

<sup>20</sup> يوسف و غليسي، مناهج النقد الأدبي، (الجزائر: دار جسر للنشر والتوزيع، 2007)، 22-23.

<sup>21</sup> محمد عيسى، "القراءة النفسية للنص الأدبي العربي"، مجلة جامعة دمشق، 2003، 19/ 2، 57.

<sup>22</sup> مراد كافي، النموذج الذكوري في روايات قاسم توفيق، (وان: جامعة بوزونجيل، رسالة دكتوراه غير منشورة، 2021)، 29.

### التوتر المتصاعد:

ردة فعل الأم وضحكها المدوية أضاف مسحة من السخرية؛ هذه الإضافة التي زادت من حدة الصراع الداخلي لدى البطل. الصراع الذي ظهر جلياً من خلال مشاعر الإحراج والخجل التي انتابته نتيجة رد فعلها العنيف والغير متوقع لتضاعف التوتر وتبرز الصراع النفسي بين رغبته في الاستقلال الشخصي والنفسي وحاجته للتقدير والقبول من الأم.

### الحل/الخاتمة:

ينتهي النص بتعزيز فكرة أن البطل أصبح واعياً للأخطاء الصغيرة التي قد تواجهه في محاولته للتأقلم مع الحياة الجديدة التي تنتظره. كما نرى ان الخاتمة لا تقدم حلاً صريحاً للصراع، لكنها تُظهر لنا أن البطل في مواجهات مع ذاته، مما يفسح المجال للتأمل الشخصي في شخصية البطل وإضافة المعنى على النص وفق نظرة القارئ وتراكماته الفكرية والثقافية.

### مميزات الحبكة الأدبية:

أ- الطبيعة الواقعية: الحبكة تعتمد على حدث يومي واقعي تجعل القارئ يندمج مع تجربة البطل وكأنها جزء من تجربته الخاصة.  
ب- عنصر المفاجأة: تحول المعطف إلى "معطف نسائي" وهو العنصر المفاجئ في القصة الذي أضاف طبقة من السخرية والعمق للقصة.

ج- التدرج السردى: القصة تتطور تدريجياً من وصف للبيئة والحاجات العملية إلى حالة من مواجهة لحظة حرجية والتي تحمل معنى اجتماعياً ونفسياً.

د- التوازن بين السرد والوصف: الحبكة تمزج بين وصف للبيئة الجامعية الجديدة وتجربة البطل الشخصية، مما يعكس الخلفية النفسية والاجتماعية للبطل.

هـ- التأثير النفسي: تُبرز الحبكة مشاعر البطل المتناقضة بين الفخر، والخجل، والإحراج، والحب الأمومي، مما يجعل النص حافلاً بالمشاعر المختلطة والمكثفة التي تترك تأثيراً أقوى على القارئ.

و- خلاصة: حبكة النص الأدبي مبنية على صراع يبدو بسيطاً، لكنه في الواقع عميق يلامس تحولات البطل النفسية والاجتماعية والتي يمر بها أي فرد آخر عند مواجهته لبيئة جديدة عليه. أي إن قوة الحبكة تكمن في جمع الكاتب بين الواقعي والرمزي، مما يضفي على النص مسحة إنسانية وعاطفية تجذب القارئ وتجعله في حالة تعاطف مع تجربة البطل.

### 3.3. تحليل القصة وفقاً لمنهج التحليل النفسي

إن البحث في قصة المعطف كأجزاء، ورموز، وأسرار، ودلالات نفسية بإمكانه إعطاءنا معلومات مهمة عن الجانب النفسي من عالم النص أو عالم البطل الذي يحاول من خلال اللغة/الرمز أن يعبر عن الباطن والمكبوت من لا شعوره. وما التحليل النفسي للنص سوى محاولة لفك هذه الشيفرات، والعمل على قراءة النص قراءة نفسية من خلالها نصل إلى المخفي الحقيقي تحت غطاء الاستعارة، وأيضاً محاولة قراءة ما لم يقله النص/البطل؟ فالكاتب لا يقول كل شيء من خلال اللغة والاستعارات، بل يقول الكثير من خلال الامتناع عن قول أشياء كان من المفترض البوح بها بما يتمشى مع متطلبات النص؛ فما لم يقله النص تقوله الفراغات، المتروكة عمداً أو بشكل لا شعوري، من قبل الكاتب كي يقوم القارئ بملئها بما يتمشى مع بنية النص وإعادة هيكلتها في بنية مستمدة من وعي القارئ ومن لا وعيه. وهو ما سنعمل عليه في الفقرات التالية.

### 3.4. قراءة في رمزية العنوان

بتحليل البعد النفسي ودلالاته الرمزية لعنوان قصة "المعطف" تم مصادفة معان وأوضاع نفسية كثيرة للعنوان، وهي تتنوع بين العلاقة الأمومية، وأنا المهمشة الهشة، ودور الأب المقصي قسراً من مساحة النص الشعوري الذي يُخفي دوافع لا شعورية. وتظهر العلاقة الأمومية في رمزية المعطف الذي يرمز بشكل واضح إلى الأم. فاختيار البطل "العفوي" والغير مقصود ظاهرياً لمعطف يكتشف فيما بعد أنه نسائي هو دلالة على التصاق البطل الطفولي بأمه، وهو يريد لا شعورياً أن يكون جزءاً منها عن طريق ارتداء معطف نسائي.

وهو نفسياً عملية إقصاء للأب من خلال التخلي عن المعطف الرجالي وإسقاطه من حسابات عالمه الواقعي/العقلي. "وقد تقوده توحيده إلى إنكار جنسه والتلبس برداء الجنس الآخر، حيث يتوحد بقضيب يتوحد وراء الملابس النسائية."<sup>23</sup> فالحالة هنا أيضاً يمكن إعطاؤها بُعداً فتيشياً، كما يمكن أن تحمل في صميمها مشاكل في الهوية الجنسية.

<sup>23</sup> أيفانز، قاموس لاكان التمهيدى في التحليل النفسي، 43.



كما يمكن أن يكون "المعطف" رمزاً للتعويض عن رحم الأم الذي أخرج منه أثناء الولادة، تلك المرحلة الجنينية التي يكون فيها الجنين بأمان ودفء. فيقوم بتعويضها في الحياة اللاحقة من خلال اختيار بديل مناسب لها في الوظائف، والذي كان المعطف النسائي بطبيعة بديلاً مناسباً لها بالنسبة للبطل، بسبب الشبه بين المعطف والرحم في كونهما يمنحان الدفء والأمان. فحالة الغياب "المرحلة الجنينية" تكون حاضرة في كل مرة يحاول الشخص أن يختار موضوعاً بديلاً لها، لكي يؤكد للشخص أنه لا يمكن له بالرغم من كل شيء أن يحل محل الضائع.<sup>24</sup> وما عملية التعويض إلا إشارة على استحالة التعويض. إذاً اختيارنا للبدائل وخيارنا الشخصية ما هي إلا رسائل لا شعورية مفادها "الضائع الذي تبحث عنه سيظل ضائعاً ومفقوداً، وأكبر دليل على ذلك هو بحثك الدائم عن موضوع بديل له."

وربما تبادر إلى الذهن بأن الأمر وما فيه هو صدفة بحتة لا يمكن أن نحملها أبعاداً نفسية. هكذا فرضية يفندها "فرويد" عندما يقول باستحالة وجود الصدف في المجال النفسي الداخلي، وهو ما يتفق معه "لاكان"، حيث يكرر الأخير بأنه ما من صدفة في النظام الرمزي، والتي اللغة إحدى مكوناته.<sup>25</sup> فليس من الصدفة أن صاحب المعطف لم ينتبه إلى حقيقة كون المعطف نسائياً، وليست صدفة أن لا يلاحظ صاحب المتجر نفسه وهو الذي يتوجب عليه أن يعرف جيداً بضاعته أكثر من أي كان، ليس صدفة ألا ينتبه البطل بجنس المعطف! إن كل ذلك ما هو إلا تواطؤ لا شعوري بين المبدع والنص كي يقوم بتمرير رغباته المكبوتة الممنوعة، وأيضاً تماشياً مع روح النص الذي يكشف لنا في النهاية جنس المعطف.

ومن ناحية العلاقة الرمزية للمعطف بالأنا وجب أن نتطرق إلى مفهوم "المرأة" لدى "لاكان"، فبحسب "لاكان" ترمز مرحلة المرأة إلى تلك الحالة التي يعيشها الطفل بعد عمر الستة أشهر. فصورته الخارجية في المرأة تخبره أنه ذو كيان موحد متماسك ومتكامل وبالتالي كامل، مع ما يخبره به عالمه الداخلي من عدم توازن وتشظي نتيجة عدم قدرته بعداً على السيطرة بشكل كامل على أعضائه وعضلاته مما يجعله مهزوزاً وغير واثق من نفسه من الداخل.

ليقوم "المعطف" مرة أخرى، بما يحمل من رمزية بحمايته من أعاصير وحروب تجتاح عالمه الداخلي، مما يعطيه ولو نسبياً نوعاً من الثبات. الثبات الذي يظهر من خلال وصف البطل لحالة الانسجام الخارجي مع المحيط الذي يمنحه المعطف، والذي يُخفي ويُغطي هشاشته وعقد النقص الذي يشعر به وهو مع أشخاص أعلى منه مكانة. يقول الكاتب في ذلك: "قبل أن أصبح طالباً في الجامعة، فقد كانت تكفيني ملابسي، ودفء أنفاس أمي. صار لزاماً عليّ أن أقتني معطفاً ثقيلاً.... طوال طريق العودة كنت أحلم بهيئتي الفاتنة وأنا أدخل بوابة الجامعة، وأرى نظرات الإعجاب التي سترمقني بها الصبايا الفاتنات".

البطل ومن خلال بنية النص الخارجية يظهر وكأنه شخص يبحث عن الدفء والأمان من خلال الذهاب لاقتناء معطف له في السوق الشعبي. لكن ومن خلال السؤال عن سبب المعطف دون الفغاز الشتوي، أو قبعة صوفية؟ يظهر أمامنا رمزية المعطف، والرغبة اللاشعورية التي دفعت بالبطل لاختياره المعطف بالذات الفرضية النفسية، أو التحليل النفسي بشكل خاص تجعلنا نحلل المعطف ورمزيته. فالمعطف هو كل ما يغطي أو يخفي جزءاً من الجسد في مواجهة شيئاً آخر. ولو بحثنا في المصطلحات النفسية عن بديل للمعطف ورمزيته لوجدنا أنه الأنا التي تحمي اللاشعور من هجمات الأنا الأعلى.

### 3.5. التجربة النفسية للأنا والأنا الأعلى واللاشعور

اللاشعور هو كل ممنوع ومكبوت ومحرم يحاول أن يتملص من رقابة الأنا الأعلى التي تمثل العرف، والعادات، والتقاليد، وكل أنواع القيود المفروضة على اللاشعور. وإن كان بعض النقاد يرون أن أي عمل أدبي هو نشاط كامن في باطن النفس الإنساني، وأن ذلك العالم الباطني رمز للرغبات المكبوتة في لا شعور الكاتب أو المبدع، في ضوء هذا الفكرة يؤكدون على ضرورة تفسير العمل الأدبي من وجهة نظر التحليل النفسي، أي أنهم يركزون على المكبوت في اللاشعور.

هذا الرأي وإن كان صحيحاً ومقبولاً إلا أنه يجب توضيح فكرة مهمة، أو تسليط الضوء على مفهوم معين يُعتبر ضبابياً نوعاً ما، وهو مصطلح الكبت. أما المقصود بالمكبوت أو المحرم، من وجهة نظرنا، فليست بالضرورة أن تكون الرغبات الجنسية التي لا يستطيع الشخص ممارستها بسهولة وعلى العلن، فالمكبوت ليس بالضرورة تمثيلاً لرغبات جنسية وإن كان الجنسي من كل رغبة هو المكبوت بالضرورة، وهي نقطة تُحسب على قراء "فرويد" ونظرية التحليل النفسي، الذين عمدوا إلى اختزال كل نظرية "فرويد" في الكبت وربطه بالدافع الجنسي.

فالمكبوت هو كل محرم سواء أكان عرقياً، أو مجتمعيّاً، أو دينيّاً، أو طبقياً. وهو ما يؤدي بنا إلى بديهية أن مكبوت كل مجتمع يختلف عن مكبوت مجتمع آخر، وعائلة أخرى، وأُسرة أخرى، ليضيق النطاق أكثر من فرد إلى آخر ومن جنس إلى آخر داخل الأسرة الواحدة. والذي ينعكس بطبيعة الحال على أعمال المبدعين، أعمالهم التي يمكن ملاحظة الاختلافات التي تمتّ ذكرها من خلال فك الشيفرات، والرموز المتواجدة فيها. فالمكبوت المتواجد في لا شعور أحد المبدعين يختلف عن مكبوت مبدع آخر نتيجة التجارب الطفولية التي عاشها وعانها، بالتالي إنتاجه الأدبي مختلف. لذا لا يجب أن نُحلّل كل الأعمال الأدبية في قالب واحد، ومحدد، ومجهز مسبقاً، وفق

<sup>24</sup> أيفانز، قاموس لاكان، 53.

<sup>25</sup> أيفانز، قاموس لاكان، 120.

أحكام مسبقة وقواعد محددة؛ بل يجب أن يكون مرناً مناسباً ومتفهماً لعالم المبدع اللاشعوري الذي يعكس على لغته وتجربته الإبداعية بطبيعة الحال.

أما المعطف الذي هو الأنا، فهو الوسيط بين اللاشعور والأنا الأعلى، إنه الجسر الذي يحاول أن يربط بين العالمين. إنه السمسار الذي يحاول أن يمرر رغبات اللاشعور إلى العلن لكن دون أن يثير غضب الأنا الأعلى أو الرقيب في نفس الوقت، لذا يغطي اللاشعور بغطاء خاف "المعطف" ويخفيه عن الأعين لكي يحمي الفرد من اختلالات نفسية قد تؤدي به إلى عقد وأمراض نفسية. "المعطف" كرمزية الحامي الذي يحمي "الجسد" اللاشعور من عنصر آخر يشكل له خطراً وجودياً "سلطة الأنا العليا".

لنرى كيف أن المعطف يتقمص رمزاً آخرأ عندما تكتشف الأم أنه "معطف نسائي". إن جنسانية المعطف أو جنسيته تؤدي بنا إلى البحث عن السبب الذي دفع البطل (الرجل) لاختيار معطف نسائي وهو الرجل! والجواب كما تم ذكره سابقاً ربما كامن في مشاكل في الهوية الجنسية على صعيد "الأنا".

### 3.6. الصراع النفسي للبطل

يظهر في النص حالة من الصراع الداخلي المخفي أو الباطني، يقول البطل: "صار لزاماً عليّ أن أقتدي بالآخرين". إنها حالة من الشعور بالدونية المخفية. وذلك بحديث البطل عن الحياة الجامعية، وكيفية إلغاء الطبقية، والفروق المجتمعية الاجتماعية بين الطلاب الذين يكونون سواسية في تلك المقاعد، ولا فرق بين ابن وزير أو ابن حمّال. ويبتدع البطل بشطحات خياله أبعد من ذلك، فنراه يحاول أن يعطي انطباعاً بأن طرفي النقيض من الفئتين في حالة اندماج وونام في يوتوبيا لعل البطل لطالما حلم بها. كيف لا وهو الطرف الأضعف في تلك المعادلة التي يجاهد فيها كي يكون طرفاً متساويين، هو الذي كان يرى الدينارين أو الثلاثة كنزاً، فأصبح الآن معادلاً ومساوياً لمن ولد وفي فمه معلقة من الذهب.

عقدة النقص بادية أيضاً في طريقة اختياره أجمل معطف وأكثره لفتاً للانتباه، يقول: "التقطت بين تلال الملابس معطفاً جميلاً وثقيلاً.... كان دفاء المعطف أنيقاً". إنها نرجسية البطل التي تحاول أن تتماصك من خلال إعطاء طابع الصلابة الخارجية، في محاولة لإخفاء وتغطية تلك الدونية التي تخلق ذاتاً مشوهة ومتشظية من الداخل، أي الحقيقة المخفية خلف تلك النرجسية المخفية والتي هي عدم الثقة بالنفس. وإذا علمنا أن النرجسية تحمل في صميمها بذرة عدم الثقة بالنفس، بطل جهلنا بسبب تزيين نفسه بالمعطف الأنيق. إنها معادلة الخارج المتماصك مقابل الداخل المهزوز.

إن حالة التناقض التي يعيشها البطل بين أنه الخارجي/ المثالي التي شكلها من خلال لبس معطف أنيق وجميل يلفت نظر الجميع في الجامعة ويجعل منه أحد الأشخاص الأغنياء، وأنه الداخلي الفقير المفكك غير الواثق بنفسه، وسبب القول بأنه غير واثق بنفسه، هو انعكاس ذلك ضمناً من خلال قول البطل نفسه بأن المعطف الأنيق يجعل منه واحداً من أخصاب الطبقة الراقية، وكون المعطف هو السبب في ذلك، هو موافقة ضمنية على عكس الحالة التي يحاول البطل عرضها على العالم الخارجي. إن هذا التشتت والتناقض هو رمز لمرحلة المرأة التي نادى بها لكان، وهي مرحلة اللاتقة والتفكك من الداخل والتماصك من الخارج.

### 3.7. علاقة البطل بالأم

من الواضح أن هناك علاقة حميمية وخصوصية عالية بين البطل وأمه، تظهر من خلال إلغاء البطل للأب وإسقاطه من الكثير من المواضيع التي كان بالإمكان تواجد الأب فيها، كتأمين النقود له، أو تنبيهه إلى ماهية جنس المعطف، وأيضاً من المعلوم في عقدة أديب أن الطفل يتقمص الأب في تصرفاته الشخصية، أي أنه يتقمصه كي يقوم بإزاحته من عالم الأم وأخذ مكانه من خلال إظهار أنه هو الفالوس الذي تبحث الأم عنه. لكن الواضح في النص أن عملية الانزياح تحطت التقمص لتنتهي بالإقصاء والإلغاء الكلي للأب. ومن خلال استخدام مفردات مثل: "أنفاس الأم"، "دفاء الأم"، "ثقة الأم"، "استقبال الأم". هي جميعاً مفاتيح تفتح باب عالم البطل الأوديني.

كما يمكن ملاحظة العشق الأمومي في النص عندما قام الكاتب باستبدال دفاء الأم الذي كان بحاجة والذي لم يعد بإمكانه الحصول عليه بعد الذهاب إلى الجامعة، بـ "لمس يد الحبيبة أو ضمها بالخفاء لكي تدفئ". إن استبدال الأم في النص بالحبيبة ما هو إلا تعويض لرمز الأم في الوقت ذاته<sup>26</sup>. إن جدلية العلاقة الثلاثية بين الأم - الرجل - والحبيبة/ الزوجة دفع الكثير من المحللين النفسيين والنقاد إلى البحث عنها ومحاولة تحليلها في النصوص الأدبية. والجدلية مرتكزة على ماهية هذه الثلاثية وهل فعلاً حب الرجل للحبيبة ما هو إلا حب طفولي لموضوع العشق الأول للطفل "الأم"؟ وهو ما يؤكد عليه بالإيجاب فرج أحمد فرج، عندما أعلن أن العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة غريبة، في ظاهرها علاقة الطفل بالأم، وفي باطنها علاقة عشقية شهوية فائقة<sup>27</sup>. وهو ما يمكن تثبيته في قصة المعطف على شكل

<sup>26</sup> عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، (مصر: دار المعارف، 1963)، 264.

<sup>27</sup> فرج أحمد فرج، "التحليل النفسي للأدب، دراسة لمحتوى قصة ليلي والذنب"، مجلة فصول: 2/ 1982، 176.

حنين نكوصي. ويكون النكوص على مستوى الرمزي أكثر من كونه نكوصاً واقعياً<sup>28</sup>. أي في رغبة الطفل في العودة إلى المرحلة الطفولية المبكرة عندما كان يلجأ إلى أمه بحثاً عن الحب والدفء يكون من خلال استبداله بالمعطف كرمزية للدفء الأمومي.

### 3. 8. غياب الأب

إن قراءة سريعة وسطحية للقصة تعطي انطباعاً وروحاً أنثوياً يمكن الاحساس بهما بسهولة. فالنص فيه الكثير من الدلالات التي تشير إلى البعد الأنثوي من المعطف، والحببية، والذكر المتكرر لكلمة "الأم". وهو ما يؤدي بالمحلل إلى طرح سؤال بديهي حول سبب غياب عنصر "الأب" من النص. فالأب الذي كان من المفروض أن يمنح النقود للبطل لشراء المعطف، وهو المتعارف عليه في المجتمعات الشرقية من كون الأب هو رب البيت، وهو الصندوق الذي يقوم بنقد المال للجميع وتأمين المستلزمات المادية لهم. إلا أننا في النص نرى استبدال العنصر الأبوي بالعنصر الأمومي "الأنثوي". وهو ما يجعلنا نتساءل عن السبب الذي دفع للاشعور إلى اسقاطه من لغة الكاتب الشعرية!

يفسر جورج طرابيشي ذلك باعتباره الأب وغيابه هو رمز لغياب "الأنا الأعلى" وهو السلطة العليا المجتمعية ومجموعة من الممنوعات والمحظورات.<sup>29</sup> أي أن السبب في غياب الأب من نص المعطف يعود إلى الرغبة اللاشعورية لدى الكاتب بإلغاء/ قتل الأب وتعويضه بالعنصر الأمومي، موضوع العشق الأولي للطفل. وهو انعكاس لعقدة أوديب التي فيها يحاول الطفل قتل الأب ليحل محله ويستحوذ على حبه الأولي، ولأن الطفل في تلك المرحلة يشعر بعجزه وعدم قدرته على مجابهة الأب الأكثر منه قوة ونفوذاً، يقوم بالتماهي به وتقصص شخصيته. لكن الكاتب يعود هنا لينتقم لنفسه من ضعفه الطفولي ويقوم بإتمام ما عجز عنه في الطفولة من خلال اللغة والمجاز!

كما يشير "لاكان" إلى الأهمية الكبرى لاسم الأب في البنية النفسية، وأن أي خلل أو انحطاط في الاسم، والذي يكون على شكل غياب اسم الأب، يؤدي إلى أشكال غريبة من اضطرابات نفسية.<sup>30</sup> وهو ما قام به البطل عندما أقصى اسم الأب من النص والذي يعكس لا شعور المبدع الرافض لفكرة وجود الأب.

وربما كان السبب الذي دفع بالكاتب لإسكات البائع في السرد، وهو الذي كان بإمكانه أنه ينهبه إلى أن المعطف نسائي ويمنعه من شرائه، ربما كان توطأ مع البطل وحته على شراء المعطف النسائي في عملية تعويض عما فقدته في مرحلة الطفولة، موضوع عشقه الأولي. واحتمالية كون البائع هو نفسه "الأب" قوية في معادلة لكسب الحرب الأزلية بين الأب والطفل على الأم. وكأن لسان حال الأب: "خذ ما هو رمز/ بديل للأم التي سلبتها منك سابقاً". أو هو عملية انتقام متأخرة من البطل، كما ذكر سابقاً، عندما انتزع المعطف النسائي - الأم - من البائع - الأب -. لما يرمز له من احتواء ودفء وسكون وعممة وهي جميعها عناصر المرحلة الرحمية! المعطف هو النيران التي يشتبهها البطل، إنها صرخة في وجه أول صدمة عاشها البطل/ الإنسان؛ صدمة الولادة الأولى التي يريد العودة لما قبلها باختياريه المعطف دون قطعة أخرى.

### 3. 9. رمزية المحيط الخارجي

إن العالم الخارجي هو رمز للسلطة العليا أو الأنا الأعلى في التحليل النفسي. المحيط الخارجي للبطل هو جميع الأعراف، والتقاليد، والأدوار المجتمعية المعينة التي يُنتظر من البطل أن يقوم بها على أكمل وجه. وهو يعرف جيداً مجبورته في هذا الأمر. لذا نراه يقول بوضوح بعيداً عن استخدام الرمزية اللغوية بأنه يجب أن "يتماهى بالآخرين"، والتماهي من آليات الدفاع النفسية التي يلجأ إليها الفرد "الأنا" لكي يستطيع أن يتكيف مع المحيط الخارجي دون أن يعيش معها صدامات وصراعات تؤثر على توازنه النفسي. والتماهي أو التقمص، هو الانحلال في الآخر قلباً وقالباً. ومن أكثر أشكال التماهي تطرفاً هو عدم قدرة الآخرين أو الفرد نفسه على فصل رغباته وأفكاره الحقيقية عن التي تم التماهي بها وتقمصها.

وعلى صعيد التكيف مع المحيط الخارجي تم ملاحظة إعلاء الأنا المثالية من خلال محاولة جعلها متساوية مع أنا الآخر الأكثر رفعة ومكانة اجتماعياً. إن أنا البطل الهامشية التي تحاول جاهدة جعلها متساوية للمركز، هي محاولة لتعويض الفقد الذي يعيشه البطل، الفقد الواقعي لمكانة كان يجب أن يكون هو في مركزها. فالبطل يعرف جيداً أنه "مخصي" رمزياً عن مكانة يطمح أن يكون فيها، فيقوم بتعويضها بأن يتخيل المحيط الاجتماعي في الجامعة حيث الكل سواسية ولا مركز أو هامش هنا في هذا الفضاء:

"قطعة من" عمان" ألغت فوارق الطبقات، وصنعت فسحة لطلابها القادمين من قاع المدينة، أو من القرى والبادية خلّتهم مؤهلين للجلوس في قاعة المحاضرات لصقاً بابن أحد بشوات الأردن، أو ابن واحد من أغنيائها، وحتى لأن يتبادل كراسة محاضرات مع ابن وزير، أو من هو أعلى شأنًا".

<sup>28</sup> أيفانز، قاموس لاكان، 321.

<sup>29</sup> جورج طرابيشي، الأدب من الداخل، (بيروت: دار الطليعة، 1978)، 166.

<sup>30</sup> أيفانز، قاموس لاكان، 173.

إذا فالمكان في هذا النص هو نوع من أنواع التعويض كما ذكر، أو كما يُسمّى بـ"رأب الصدع" في العملية الإبداعية، وهي عملية بين المبدع والواقع الذي يعيشه لرأب الصدع، وهي نتيجة للعصاب الذي يكون محقراً لعملية الإبداع والخلق الأدبي.<sup>31</sup>

### خاتمة

ربما بالإمكان اعتبار العمل الأدبي نوعاً من أنواع التداعي الحر. ففي النص الأدبي يمكن مصادفة الكثير من الأمور المهمة وغير المهمة، كما يمكن مصادفة التفكير والارتباط بين الأفكار، وهو بالضبط آلية عمل التداعي الحر، الذي يقوم المريض على أساسه بسرد كل شيء مهم وغير مهم من تفاصيل حياته، لتكون مهمة المعالج هنا انتخاب المهم من غير المهم وإعطاءه أبعاد نفسية فيما بعد، وعرضه بالشكل الذي يحاول اللاشعور إظهاره للخارج. وهو ما يقوم به المتلقي/ القارئ عندما يتناول النص الأدبي، فيقوم بوضع نظارة فرويد وقراءة تداعيات المبدع والعمل على تفكيحها وإظهار ما يريد المبدع قوله بعيداً عن سلطة الشعور، عاكساً لا شعوره.

يمكن اعتبار النص حالة من التعبير عن العقد والصراعات النفسية التي تمزج بين رغبات البطل تجاه أمه كحالة عشق طفولي لم يستطع البطل تجاوزها حتى في مرحلة النضج، عندما يقوم بتشبيه حالة العشق والدفع الذي يعيشه مع المحبوبة، بحالة الحب والدفع التي يبحث عنها في الأم. ومن خلال تبديل العشق الأمومي الذي يُعتبر الإفصاح عنه شيئاً معيباً ومرفوضاً اجتماعياً لذا يقوم بتبديلها برمزية أخرى هي "المعطف".

كما نشاهد الصراع بين أنا البطل الفرداني وتطلعاته وحالة من اللا انسجام الواضح مع المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه والذي يحاول أن يعوضها بالتماهي وتقمص بأنا الآخر الأكثر قبولاً، عن طريق التصرف والظهور بشكل خارجي يشبههم، ليقوم بالتالي بعملية إزاحة لأنا المثالية من الهامش إلى المركز. والقصة تعكس أيضاً مرحلة تشكّل اللا وعي الفردي والمعاناة والصراعات التي يعيشها والتي تكون مخفية ومشقّرة في لا وعي النص والذي يعكس بطبيعة الحال لا وعي كاتبها. إذ ليس من العسير بالنسبة لمحلل نفسي أن يتتبع دروب الكاتب وعقده النفسية من خلال ما كتبه هو، دون أن يدري هو أن ما كتبه يعكس عوالمه الداخلية في بعض الأحيان. وتكشف أيضاً كيف أن خبرات الفرد الطفولية، والمحيط الاجتماعي الذي تتكوّن فيه أنا الفرد تلعب الدور الأكبر في تشكّل المشاعر، والذاكرة، واللغة اللا وعية لديه. مما يعكس على طريقة تكلمه وتكوين قناعات وتصورات، وأيضاً تحدد نمطاً معيّناً من الأحاسيس التي تكون كلّها، الكل الذي يحتاج الانسلاخ عنه إلى وعي بنقاطه المظلمة وقدرته على التعامل معها بحكمة.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.  
**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
**Etik Bildirim:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>  
**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.  
**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.  
**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.  
**Complaints:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>  
**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.  
**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.  
**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.

### المصادر والمراجع

- أيفانز، ديلان أيفان. قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي. تر. محمد محمود خطاب. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب. ت. بودري، جان لوي بودري. فرويد والإبداع الأدبي. تر: مورييس أبو ناصر. بيروت: مجلة الفكر العربي المعاصر، 1983.
- السمري، عبد العزيز السمري. اتجاهات النقد الأدبي في القرن العشرين. القاهرة: دار الأفاق، 2011.
- طرابيشي، جورج طرابيشي. الأدب من الداخل. بيروت: دار الطليعة، 1978.
- عيسى، محمد عيسى. "القراءة النفسية للنص الأدبي العربي". مجلة جامعة دمشق. 2003، 19 / 2.
- فرج، فرج أحمد فرج. "التحليل النفسي للأدب، دراسة لمحتوى قصة ليلي والذنب". مجلة فصول: 1 / 2، 1982.
- فرويد، سيغموند فرويد. الطوطم والحرام. تر جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008.
- فرويد، سيغموند فرويد. الموجز في التحليل النفسي. تر سامي محمود علي وعبد السلام القفاش. مصر: مهرجان القراءة للجميع، 2000.
- فرويد، سيغموند فرويد. الهذيان والأحلام. بيروت: دار الطليعة، 1978.
- فرويد، سيغموند فرويد. محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي. تر. عزت راجح. مصر: دار مصر للطباعة، 1971.
- القشاعلة، بديع القشاعلة. مدارس علم النفس. فلسطين: مركز السيكولوجي للنشر والطباعة، 2021.
- كافي، مراد كافي. النموذج النكوري في روايات قاسم توفيق. وان: جامعة بوزونجيل، رسالة دكتوراه غير منشورة، 2021.
- لابلاش، وبنوتاليس، جان لابلاش وجان برتراند بونتاليس. معجم مصطلحات التحليل النفسي. تر. مصطفى حجازي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.
- مرتاض، عبد المالك مرتاض. في نظرية النقد. الجزائر: دار هومة للنشر والتوزيع، 2010.

<sup>31</sup> جان لوي بودري، فرويد والإبداع الأدبي، تر: مورييس أبو ناصر، (بيروت: مجلة الفكر العربي المعاصر، 1983)، 132.

- ملال، ایمان ملال. «جاك لاكان وبنية اللاوعي». مجلة التراث، العدد 25. 44 – 53.
- نويل، جان بيلمان نويل. التحليل النفسي والأدب. تر حسن المودن. مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
- الهويدي، صالح الهويدي. النقد الأدبي الحديث: قضايا ومناهج. منشورات 7 أبريل، 1426.
- وظفة، علي أسعد وظفة. "البنية اللاشعورية للغة عند جان لاكان". مجلة نقد وتنوير، فبراير 2015.
- و غليسي، يوسف و غليسي. مناهج النقد الأدبي. الجزائر: دار جسر للنشر والتوزيع، 2007.
- يونغ، كارل غوستاف يونغ. "علم النفس والأدب". تر. سمير حمارنة. مجلة نوافذ، العدد 36، 1/5 2007.

## Kaynakça

- Beaudry, Jean-Louis, *Freud vel İbdau' l Edebi*, (Çev: Maurice Abu Nasser), Beyrut:
- Faraj, Ahmed Faraj, "et Tahlilu'n-Nefsi li'l –Edeb: Dirase li Muhteva Kıssati Leyle ve'z-Zi'b ", *Mecelletü Fusul*: 2/1 1982.
- Freud, Sigmund. *el- Hezeyan ve 'l-Ehlam*. Beyrut: Darül-Talia, 1978.
- Freud, Sigmund. *el-Mucez Fi't-Tahlili'n-Nefsi*, (Çev: Sami Mahmud Ali ve Abduselam el-Kaffaş). Mısır: Mihricanu'l-Kıraa li'l Camia, 2000.
- Freud, Sigmund. *et-Totem ve 'l- Haram*, (Çev: George Tarabişi), Beyrut: Darül-Talia li'l.Tibaeti ve'n-Neşr, 2008.
- Freud, Sigmund. *Muhadarat Temhidiyye Cedide fi't-Tahlili'n-Nefs*, (Çev. Ezzat Rajeh), Mısır: Darü Mısır lit-Tibae, 1971.
- Ğuleysi, Yusuf. Menahicu'n-Nakdu'l-Edebi, Cezayir: Daru Cusur li Neşri ve'tevzi', 2007.
- el-Huveydi, Salih. *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hadis: Kadayahu ve Menahicuhu*. Kahire: Menşuratu 7 İbril. 1426
- Jung, Carl Gustav. "İlmü'n-Nefs ve'l-Edeb", (Çeviri: Samir Hamarneh), *Mecellet Navvafız*, Sayı 36, 5/1/2007.
- İsmail, İzeddin. *et-Tefsiru'n-Nefsi li'l-Edeb*. Mısır: Dar al-Maarif, 1963.
- İsa, Muhammad. "el-Kiraetü'n-Nefsiyye li'n-Nassi'l-Edebiyyi'l-Arabî", *Mecelletü Camiati Dimaşk*, 2003, 19/2
- el-Kaşaile, Bedi'. *Medârisu İlmi'n-Nefs*. Filistin: Merkezü's-Seykoloji li'n-Neşri ve't-Tiba'e, 2021.
- Kafi, Murad Kafi, Kasım Tevfik'in Romanlarında Erkeklik Olgusu. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Laplanche ve Pontalis, Jean Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis, Mu'cemu Mustalahati't-Tahlili'n-Nefsi , (Çeviri Mustafa Hegazy), Beyrut: el-Munazamatü'l-Arabiyyetü li'l-Terceme, 2011.
- Mellal, İman. "Jacques Lacan ve Bunyetu'l-Levai'i", *Mecelletü't-Turas*, 25/44 2017.
- Murtad, Abdulmelik, *fi Nazariyeti'n-Nakd*, Cezayir: Daru Huma li'n-Neşri Tavzi', 2010.
- Noel, Jean-Belman. *et-Tahlilu'n-Nefsi ve 'l-Edeb*, (Çev.: Hassan Almoden), Mısır: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekafe, 1997.
- es-Samri, Abdulaziz. *İtticâhâtu'n-Nakdi'l-Edebi fi'l-Karni' - 'Âşir*. Mısır: Darul-Afâk, 2011.
- Tarabişi, George. *El- Edeb Mine'l-Dahil*, Beyrut: Darül-Tali'ah, 1978.
- Vatfa, Ali Esed. "el-Bunyetu'l-Laşuuriyetu li-Luğeti inde Jean Lacan," *Mecellet Nakd ve't-Tenvir*, Şubat 2015.



## Kanonik İncillerde ve Yorumlarında İsa Mesih'in Mucizeleri

### The Miracles of Jesus Christ in the Canonical Gospels and Commentaries

Harun BAŞ <sup>1</sup>  0009-0004-4454-7427

<sup>1</sup> Uzman Öğretmen, Ordu Milli Eğitim Müdürlüğü., harunvebas@gmail.com.tr

<sup>2</sup> Bu makale Prof. Dr. Ali ERBAŞ danışmanlığında 2004 tarihinde tamamladığımız “İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Mucizeleri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir.

**Özet:** Hristiyanlığa göre insanları aslı günahtan kurtarmak için gönderilmiş olan Tanrı'nın oğlu İsa Mesih, Tanrı tarafından pek çok olağanüstü özellikle donatılmıştır. İsa Mesih'in mucizeleri, teologlar ve din bilimcileri tarafından yüzyıllarca tartışılmıştır ve tartışılmaya da devam etmektedir. Araştırmada bu bağlamda Hristiyanlık dininin temel kaynakları olan Kanonik İncillerde İsa Mesih'in mucizeleri üzerine odaklanılmış, Kanonik İncillerin ve yorumlarının konuyla doğrudan ilgili pasajlarına geniş şekilde yer verilmiş ve kritiği yapılmıştır. Mucize kavramının tanımlanması noktasında İncillerin esas alınmasına dikkat edilmiştir. Araştırma İsa Mesih'in mucizelerini, Baba Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında yarattığı mucizeler ve İsa Mesih'in istemesiyle Baba Tanrı'nın yarattığı mucizeler olmak üzere iki ana kategoride ele almaktadır. Ayrıca bazı mucizelerin tüm Kanonik İncillerde tutarlı bir şekilde yer aldığı, bazılarının ise yalnızca bir veya iki kaynakta geçtiği; zamansal, mekânsal ve şahsî açılarıdan farklılıklar gösterdiği ortaya konmaktadır. Kanonik İncil metinleri, İsa Mesih'in şahsiyetini mucizevi olgularla özdeşleştirmektedir ve çoğu kez onu mucizenin somutlaşmış hali olarak ön plana çıkarmaktadır. Aynı şekilde Kanonik İnciller İsa Mesih'in bu mucizeleri şahsî özelliklerinden ziyade ilahî kudret aracılığıyla gerçekleştirdiğine dikkat çekmektedir. İsa Mesih söz konusu olduğunda dua ile mucize arasında doğrudan ve güçlü bir ilişki olduğu söylenebilir. Zira o, pek çok yerde ve durumda Baba Tanrı'ya dua etmiş ve bu dualar sonucunda anlık mucizeler gerçekleşmiştir. Nitel araştırma yöntemi ve anlatı araştırması tekniğinin kullanıldığı çalışma ile bahsedilen konuda yüzyıllardır süre gelen teolojik söyleme katkıda bulunulması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, İsa Mesih, Kanonik İnciller, Meryem, Mucize

**Abstract:** According to Christianity, Jesus Christ, the Son of God, was sent to save humanity from original sin and was endowed by God with numerous extraordinary miracles. The miracles of Jesus Christ have been, and continue to be, a subject of discussion among theologians for centuries. This study focuses on the miracles of Jesus Christ as presented in the Canonical Gospels, the primary sources of the Christian faith. It includes and critically examines the relevant passages from the Canonical Gospels and their interpretations. Particular attention has been given to using the Gospels as the foundation for defining the concept of a miracle. The study categorizes the miracles of Jesus Christ into two main groups: those performed by God the Father through Jesus Christ, and those performed by God the Father at the request of Jesus Christ. Additionally, it highlights that while some miracles are recorded in all four Canonical Gospels, others appear in only one or two, differing in temporal, spatial, and personal contexts. The Canonical Gospels associate the person of Jesus Christ with miraculous events, often portraying him as the very embodiment of miracles. They emphasize that Jesus performed these miracles through divine power, rather than through his personal attributes. In the case of Jesus Christ, there appears to be a strong and direct relationship between prayer and miracles. He prayed to God the Father on various occasions, and these prayers were often followed by immediate miraculous occurrences. This study, which employs a qualitative research approach and a narrative research technique, aims to contribute to the ongoing theological discourse concerning the miracles of Jesus Christ within Christian tradition.

**Keywords:** History of Religions, Jesus Christ, Canonical Gospels, Mary, Miracle



## Giriş

İsâ Mesih hakkında bahsedilen olağanüstü olayların değerlendirilebilmesi için mucize kavramına değinmek gerekmektedir. Dinî bir olgu olarak mucize, harikulade<sup>1</sup>, şaşılacak ve insanları şaşkınlığa düşürecek<sup>2</sup> bir olay ve iş olarak tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Mucizeler, insanları hayrete düşüren, duyulmadık, alışılmadık ilginç olaylardır.<sup>4</sup> Tanrı tarafından var edilen dinsel bir gerçekliktir.<sup>5</sup> Mucize, Tanrı'nın müsaadesi ile ortaya çıkan<sup>6</sup>, sıra dışı bir Tanrı mesajı<sup>7</sup> olmakla birlikte Tanrı'nın bir işareti ve delilidir.<sup>8</sup> Yeni Ahit incelendiğinde mucize kavramını ifade etmek için “harika, olağanüstü”<sup>9</sup>, “ispat, işaret, delil, tanıklık”<sup>10</sup>, “güç, kudret”<sup>11</sup>, “âlâmetler, açık işaretler”<sup>12</sup>, “iş veya eser”<sup>13</sup> anlamlarına gelen kelimeler kullanılmaktadır.

Tarihî kaynakların sunduğu bilgilere göre İsâ Mesih'in hayatını tam olarak ortaya koyabilme imkânı gözükmemektedir.<sup>14</sup> Fakat Yeni Ahit'in İsâ Mesih hakkında verdiği bilgiler incelendiğinde onunla ilgili şunlar söylenebilir: İsâ Mesih, Kral Hirodes'in vefat ettiği MÖ 4 yılında Galile şehri civarındaki Nasıra kasabasında bakire Meryem'den dünyaya gelen Galileli bir Yahudidir. Buna göre çocukluk ve gençlik yıllarını Galile kasabasında geçirip MS 28 yılında Vaftizci Yahya tarafından Ürdün Irmağında vaftiz edilmiştir. 30'lu yaşlarında tebliğ faaliyetine başlamıştır.<sup>15</sup> Yahudi geleneğine bağlı bir çevrede dünyaya gelen İsâ Mesih, Yahudi öğretilerine dayalı bir eğitim almış ve oldukça kısa süren bir davet dönemi geçirmiştir.<sup>16</sup> Yahudi din âlimlerinin yönlendirmeleri ve kışkırtmaları sonucunda dönemin Roma valisi tarafından Kudüs'teki kutsal mabette kargaşa ve isyan çıkarmakla itham edilerek çarmıh cezasına

<sup>1</sup> Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods, D. D. (New York: Hafner Publishing Company, 1948), 2/487-488.; Seyyid Şerif el- Cürânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât* (İstanbul: Şirketi Osmaniye 87 Numaralı Matbaası, ts.), 148.

<sup>2</sup> Sa'düddin Mesud bin Ömer el- Taftazânî, *Şerhü'l Akâid* (İstanbul: Dersaadet, 1326), 63.

<sup>3</sup> Recep Önal, “Vahiy ve Nübüvvet”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 218-219.

<sup>4</sup> John T. Driscoll, “Miracles”, *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann vd. (New York: J.B. Lyon Co., 1913), 10/ 338- 342.; Ernest Findlay Scott, “Miracles”, *An Encyclopedia of Religion* ed. Vergilius Ferm (New York: The Philosophical Libraray, 1945), 1/ 493-494.

<sup>5</sup> Alfred Ernest Garvie, “Miracle”, *The Encyclopedia Britannica* (New York: The Encyclopedia Britannica Company, 1911), 18/570-572.; Elpidius Pax, “Miracle”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. Johannes B. Bauer (London: Shead and Wart Ltd., 1970), 2/584-589.; Denis Gril, “Miracles”, *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill NV., 2003), 3/391-399.

<sup>6</sup> David Thomas, “The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic”, *Journal of Semitic Studies* 39/2, (October 1994), 225-231, 235-236.; Bruce Milne, *Tanrı Öğretisi: Hristiyan İnancının El Kitabı* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1995), 70-71.; Shailler Mathews – Gerald Birney Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics* (New York: The Macmillan Company, 1923), “Miracles”, 285.; W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 165.; Salime Leyla Gürkan, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/354-356.

<sup>7</sup> Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth* (London: SCM Press Ltd., 1964), 24-56.

<sup>8</sup> Ernest Renan, *İsâ'nın Hayatı*, çev. Ziya İhsan (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997), 158.; Herbert Lockyer, *All the Miracles of the Bible* (Michigan: Zondervan Publishing Company, 1961), 13.

<sup>9</sup> İncil metinleri, *The New Testament* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000), Elç. 2:19. İbr. 2:4.

<sup>10</sup> Mat. 12:38. Yu. 2:11.

<sup>11</sup> Elç. 2:22. Rom. 15:19.

<sup>12</sup> Yu. 20:30.

<sup>13</sup> Yu. 5:36;10:38

<sup>14</sup> Muhammad Ata'ur-Rahim – Ahmad Thomson, *Jesus Prophet of Islam* ( London: Ta-Ha Publishers Ltd., 1996), 9.

<sup>15</sup> Mat. 2:1-6, 22; 3:13-16; 4:12-25. Mar. 1:4-11, 14, 16, 28, 39; 10:38-40. Luk. 1:26-27; 3:2-22; 4:16-17; 5:17. Yu. 1:24-28, 33, 43-46; 2:1.

<sup>16</sup> Ömer Faruk Harman, “İsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/465-472.; Peter Archer, *Dinler Tarihi 101*, çev. Simge Kaytan (İstanbul: Say Yayınları, 2024), 95.



çarpıtılmıştır.<sup>17</sup> Hristiyanlık dininin gelişmesinde ve yayılmasında mucizelerin önemli bir yeri vardır. Hristiyanlığa göre insanları kurtarmak göreviyle Tanrı tarafından seçilen İsa Mesih vefatına kadar mucizeler göstermiş, doğumu hatta ölümü bile bir mucize olmuştur.<sup>18</sup>

Kanonik İncillerde İsa Mesih'in bakire Meryem'den dünyaya gelişi, öğretisini yaymaya başlaması ve Tanrı'nın desteği ile gösterdiği mucizelerinden söz edilmektedir. İsa Mesih'in mucizeleri arasında hastaları, felçlileri ve kör olanları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, gelecekte haber vermesi ve ölümünden sonra dirilişi gibi mucizeleri ön plana çıkmaktadır.<sup>19</sup> İsa Mesih'in mucizeleri Tanrı adına yapılmış Tanrı'nın güç ve kudretini içinde barındıran daha önce görülmemiş harikulâde işlerdir. Genellikle devrin ihtiyaçlarına göre gerçekleşmiştir. Onun gösterdiği mucizeler özellikle insanları acılı, sızılı ve ağırlı hastalıklardan kurtarma noktasında yoğunlaşmakla birlikte tabiat olaylarını kontrolü altına alması, onlara müdahalelerde bulunması, geçmişten ve gelecekte haber vermesi gibi hususları da kapsamaktadır.<sup>20</sup>

Bu çalışmada Kanonik İncillerle sınırlı kalınarak İsa Mesih'in mucizeleri; Baba Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında yarattığı mucizeler ve İsa Mesih'in dilemesiyle Baba Tanrı'nın yarattığı mucizeler şeklinde sınıflandırılarak, İsa Mesih'in mucizelerinin Hristiyan inanç geleneğindeki fonksiyonuna dikkat çekilecektir. Çalışmada bazı mucizelerin tüm Kanonik İncillerde tutarlı bir şekilde yer aldığı, bazılarının ise bir veya iki Kanonik İncil'de geçtiği; zamansal, mekânsal ve şahsi açılarından farklılıklar gösterdiği ortaya konmaktadır. Bu makalede dokümantasyon yöntemi kullanılarak Kanonik İnciller ve yorumları ile Kristoloji üzerine yazılmış ansiklopediler, kitaplar ve makalelerden yararlanılmıştır.

## 1. Baba Tanrı'nın İsa Mesih'in Şahsında Yarattığı Mucizeler

Araştırmanın bu kısmında İsa Mesih'in olağanüstü doğumu ile başlayıp öldükten sonra diriltişi gökyüzüne yükseltilmesi ve Tanrı'nın dilemesi ile onun şahsında meydana gelmiş olan mucizeler Kanonik İnciller ışığında ele alınacaktır.

### 1.1. İsa Mesih'in Doğumundaki Mucize ve Bir Yıldızın İsa Mesih'in Yerini Gök Bilimcilere Göstermesi

Bakire olan Meryem'in, insan etkisi olmadan Tanrı'nın lütfuyla Kutsal Ruh aracılığıyla gebe kalarak İsa Mesih'i doğurması<sup>21</sup> İncillerde şu şekilde anlatılmaktadır:

Celile civarında Nâsıra kasabasında yaşayan Meryem isimli bakire kıza Rabbin meleği müjdeyi verir. "Ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız, selam! Rab seninleedir." der. Meryem selamı alınca endişe içinde selamın ne anlama geldiğini düşünürken Melek, "Korkma! Sen Tanrı'nın lütfuna eriştin hamile kalıp bir oğul doğuracaksın adını da İsa koy." diye seslenir.<sup>22</sup>

İncil yorumcularına göre Meryem'in hamile kalışı olağanüstü bir durumdur. O sırada Meryem Davut soyundan Yusuf'la nişanlıdır.<sup>23</sup> Yusuf evlilik öncesi Meryem'in gebe olduğunu anlar. Gizlice

<sup>17</sup>Jürgen Roloff, *Nasıralı İsa*, çev. Yücel Aksan (İstanbul: Runik Kitap, 2021), 33-39.; Mehmet Katar, "Hristiyanlık I", *Dinler Tarihi*, ed. Ali İhsan Yitik (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, 2012), 169-171.; Cemal Milani, *İsa Mesih'in Esrarı: Ruh, Kelime, Hikmet* (İstanbul: Ceres Yayınları, 2020), 188-189.

<sup>18</sup>Recep Önal, *Ebu Mansur el-Matürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 311-318.; Harun Baş-Hakan İspir, *İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Mucizeleri* (İzmir: Duvar Yayınları, 2023), 45-49.

<sup>19</sup>Mat. 28:1-8; 26:11; 9:2-7. Mar. 16:1-8; 2:1-4. Luk. 24:1-12; 5:17-20; 24-25. Yu. 20:1-7.

<sup>20</sup>Mar. 4:36-41, 5:1-7, 2:1-9. Luk. 5:17-23, 7:6-7, 8:22-28. Mat. 8:5-7, 23-27, 9:1-5. Yu. 4:29.

<sup>21</sup>Martin Luther, *Martin Luther'in Uzun İlmihâli*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Anadolu Ofset, 2011), 113.

<sup>22</sup>Luk. 1:26-31. Mat. 1:18-19.

<sup>23</sup>Peter Holmes, "On the Flesh of Christ" trans. Peter Holmes, *Complete Works of Tertullian*, ed. Peter Holmes (Hastings East Sussex United Kingdom: Delphi Publishing Ltd., 2018), 1450-1461.; William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, çev. Filiz Akyüz - M. Uysal (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000), 270.; William Baird, "The Gospel According to Luke", in *the Interpreter's One of the Bible Including the Apocrypha with General Article*, ed. Charles N. Laymon (Nashville, TN:

Meryem'den ayrılmayı düşünür.<sup>24</sup> Rabbin meleği Yusuf'a rüyasında görünüp: "Davut oğlu Yusuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan korkma! Çünkü onun rahminde oluşan Kutsal Ruh'tandır. Meryem, halkını kurtaracak İsa adında bir oğul doğuracaktır." diye uyarır.<sup>25</sup> Yusuf, nişanı bozmaz ve Meryem'le evlenerek çocuğun doğmasına kadar onunla birleşmez.<sup>26</sup> Meryem'e zarar gelmesini engellemek amacı ile Yusuf Kutsal Ruh'tan gelen ikaza uyarak onunla evlenir.<sup>27</sup>

Melek, Meryem'e müjdelenen Mesih'in Tanrı tarafından seçilen annesi olduğunu açıklar. Meryem başına gelen hadiseyi idrak edememektedir.<sup>28</sup> "Bu nasıl olur? Ben bakireyim ve hiçbir erkekle birlikte olmadım!" diyerek şaşkınlığını ifade eder.<sup>29</sup> Melek tarafından Meryem'e endişesinin kaybolması için akrabası Elizabet'in de yaşlı ve kısır iken gebe kaldığı anlatılır. Bunun üzerine Meryem, Tanrı'nın kudretinin yetmeyeceği hiçbir şey olmadığını anlayarak Tanrı'ya itaat eder.<sup>30</sup> Yani Tanrı'nın kudretini kabullenir.<sup>31</sup> Meryem doğumdan sonra çocuğun adını "Jesus Emmanuel" koyar.<sup>32</sup>

İsa Mesih, Kral Hirodes (MÖ 37-4 yılları arasında krallık yapmıştır.) zamanında Yahudiye'nin Beytüllahim kasabasında doğar. Bazı gök bilimciler doğu taraftan Kudüs'e gelerek: "Yahudilerin Kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda onun yıldızının doğuşunu gördük ve ona tapınmaya geldik." derler. Bunu işiten Hirodes, hükümrانlığının tehlikeye gireceği korkusuyla tedirgin olur.<sup>33</sup> Hirodes, Kohenleri<sup>34</sup> ve tüm başkâhinleri<sup>35</sup> toplayarak çocuğun nerede doğacağını araştırmaya başlar. Toplanan kişiler çocuğun "Beytüllahim Efrata"da doğacağını bildirirler. Beytüllahim Efrata diye belirtilmesi oranın Yahuda bölgesi içinde olduğuna işaret etmek içindir.<sup>36</sup> Hirodes bu bilgiye sahip olduktan sonra gizlice gök bilimcileri çağırır. Onlardan çocuğu bulup yerini bildirilmelerini ister.<sup>37</sup> Onlara, "Ben de ona tapınmak istiyorum." der.<sup>38</sup> Hirodes'in gök bilimcilere böyle söylemesi onu bulup öldürerek iktidarını korumayı düşünmesindendir.<sup>39</sup>

---

Abington Press, 1971), 674.

<sup>24</sup> Robert Letman, *Mesih'in Kimliği*, çev. Yeşim Mısırcı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019), 105-111.

<sup>25</sup> Mat. 1:20-21.

<sup>26</sup> Mat. 1:24-25.

<sup>27</sup> Harun Baş, "İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Şahsiyeti". *İlahiyat Akademi* 17 (Haziran 2023), 124.

<sup>28</sup> St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns Oates and Washbourne Ltd. Publishers to the Holy See, 1913), 3/109-110.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 29.; Peter Holmes, "On the Flesh of Christ", 1450-1452.

<sup>29</sup> Luk. 1:34.

<sup>30</sup> Luk. 1:36-37.

<sup>31</sup> W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*, 164-166.

<sup>32</sup> Emmanuel, "Tanrı bizimle birliktedir." manasına gelmektedir. Hristiyanlar tarafından İsa'nın isimlerinden biri olarak kabul

edilmektedir.; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 154-158.;

W. Montgomery Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000), 53.

<sup>33</sup> Mat. 2:1-3.

<sup>34</sup> Muhammed Güngör, "Yahudilikte Özel Bir Sınıf: Yahudi Din Adamları Kohenler". *Oksident* 1/2 (Aralık 2019), 193-218. Kohenler, Yahudi din bilginleridir. Bunlar Musa'nın yaşamını bilen, koruyan ona hizmet eden ve bu yasaları uygulamak için yargıçlık yapan kimselerdir.

<sup>35</sup> Tüm baş kâhinlerden kastedilenin başkâhin ve oğulları ya da ailenin diğer fertleridir.

<sup>36</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 31.

<sup>37</sup> John Barton - John Muddiman, *The Oxford Bible Commentary* (New York: Oxford University Press, 2001), 849.

<sup>38</sup> Mat. 2:7-8.

<sup>39</sup> Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible* (USA: s.n., 2002), 1615.; Howard Clark Kee, *The Gospel According to Matthew* (New York: Abingdon Press, 1971), 611-612.



Yeni doğmuş İsa Mesih'i ziyaret edip ona tapınmaya gelen gök bilimciler Hristiyanlıkta "Magi"<sup>40</sup> diye tanımlanmaktadır.<sup>41</sup> Anlaşılacağı üzere Hiroses, saltanatının ortadan kaybolacağı endişesi ile dünyaya gelen çocuğu gök bilimcilere buldurup sonrasında da öldürme arzusundadır.

### 1.2. Kutsal Ruhun Güvercin Şeklinde İsa Mesih'in Omzuna Konması

İsa Mesih, Yahya tarafından vaftiz olmak üzere Celile'den Şeria Nehrine yürüyerek gelir. İsa Mesih bu törene özen göstermektedir.<sup>42</sup> Yahya, İsa Mesih'in yanına geldiğini görünce heyecan ile: "İşte dünyanın günahını taşıyan Tanrı Kuzusu!" der.<sup>43</sup> İncil yorumlarına göre İsa Mesih'in "kuzu" olarak sıfatlandırılmasında mecazî bir durum vardır.<sup>44</sup> İsa Mesih'in vaftiz olması Tanrı'nın insanın günahına karşı kendisinden istediği tövbe etmeyi, af dilemeyi simgeleyen töreni ifade etmektedir.<sup>45</sup> İsa Mesih vaftiz olduktan sonra göklerin yarıldığını ve Tanrı'nın ruhunun güvercin şeklinde üzerine konduğunu görür. Tanrı: "Sevgili oğlum budur. Ondan hoşnudum." der.<sup>46</sup> Bu hadise apaçık İsa Mesih'in Tanrı tarafından seçildiğinin bir kanıtıdır.<sup>47</sup> İsa Mesih, Tanrı tarafından Kutsal Ruh ile donatılarak yapacağı vazife için hazırlanır ve güçlendirilir.<sup>48</sup>

### 1.3. İsa Mesih'in Görünüşünde Meydana Gelen Değişme, Musa ve İlyas ile Görüşmesi ve Buluttan Ses Gelmesi

İsa Mesih, dua etmek için Petrus, Yakup ve Yuhanna'yla birlikte dağa çıkar. Dua ederken birdenbire yüzü güneş gibi ışıltar ve giysileri şimşek gibi parıldayan beyazlığa bürünür.<sup>49</sup> İsa Mesih'in bu değişimi önceden böyle bir olay yaşamayan havarileri şaşkınlık içinde bırakır.<sup>50</sup> Üzerindeki elbisenin göz alıcı bir beyazlığa dönüşmesi gelecekteki sahip olacağı yüceliğin sembolü olarak yorumlanmaktadır.<sup>51</sup> Ortaya çıkan bu durum İsa Mesih'in insanlarda hayret uyandıran mucizelerinden biridir.<sup>52</sup>

İsa Mesih'in Musa ve İlyas ile görüşmesi: Matta, Markos ve Luka'daki İncil pasajlarına göre dua esnasında İsa Mesih'in görünüşü birden bire değişir ve ardından görkemli bir şekilde ortalıkta beliren iki kişi kendisiyle konuşmaya başlar. Bu kişiler Musa ile İlyas'tır.<sup>53</sup> İncil yorumlarına göre İsa Mesih, Musa ve İlyas'ın yolunu takip etmektedir ve onlar gibi kutsal bir şahsiyettir.<sup>54</sup> Görüşme biter bitmez Petrus ve etrafındakileri aniden parlak bir bulut gölgeler. Buluttan "Sevgili oğlum budur, ondan hoşnudum. Onu dinleyin!" diye bir ses duyulur. Petrus ve etrafındakiler korku ve dehşetle hemen yere

<sup>40</sup> Mathews - Smith, "Magi", 268.

<sup>41</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1614.

<sup>42</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 37.

<sup>43</sup> Yu. 1:29.

<sup>44</sup> Massey H. Shepherd, *The Gospel According to John* (New York: Abingdon Press, 1971), 710-711.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 435. Kuzu: Yahudiler arasında kurban edilen bir hayvandır. Tanrı Yahudilere kuzuyu kurban edip kanını günahlara diyet olarak bağışlamayı öğretmiştir. Günahların bağışlanabilmesi için kuzu günahkârın yerine geçirilerek öldürülüp kanı akıtılırdı. Mesih'in öldürülmesi tüm dünyanın bütün günahının bağışlanabilmesine yetecek kadar değerliydi. Yalnız İsa'yı kurtarıcı kabul eden günahkârlar bağışlanabilirdi.

<sup>45</sup> Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/2.; Martin Luther, *Luther's Works: Word and Sacrement 2*, ed. Abdel Ross Wentz (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 36/ 69.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 38.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1620.

<sup>46</sup> Mat. 3:16-17. Mar. 1:10-11. Luk. 3:21-22. Yu. 1:33-34.

<sup>47</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1920.; Baird, "The Gospel According to Luke", 678-679.

<sup>48</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 38, 191-192, 283.; Lindsey P. Pherigo, *The Gospel According to Mark* (New York: Abingdon Press, 1971), 646.

<sup>49</sup> Mat. 17:1-2. Mar. 9:2-3. Luk. 9:28-29.

<sup>50</sup> Barton - Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, 904.

<sup>51</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 327.; Kee, *The Gospel According to Matthew*, 631.

<sup>52</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1796.

<sup>53</sup> Mat. 17:1-2. Mar. 9:2-3. Luk. 9:28-29.

<sup>54</sup> Raymond E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary* (New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1990), 700.; Baş - İspir, *İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Mucizeleri*, 58.



kapanırlar.<sup>55</sup> Bu durum onlar için duygusal olarak biraz ağır olur. Çünkü daha önce böyle bir olay yaşamamışlardır.<sup>56</sup>

İncil yorumcularının ifadelerine göre; Baba Tanrı onlara seslenerek İsa Mesih'in; sevgili oğlu, son otorite ve mutlak kral olduğunu bu nedenle onu dinleyip ona itaat etmeleri gerektiğini bildirir.<sup>57</sup>

#### 1.4. İsa Mesih'in Ölümü, Dirilişi ve Gökyüzüne Yükseltilmesi

İsa Mesih, ölümünden sonra dirilir. Bu diriliş olayı olağanüstü bir durumdur.<sup>58</sup> İsa Mesih'in ölümü esnasında gerçekleşen hadiseler İncillerde şu şekilde geçmektedir: İsa Mesih, bağırarak ruhunu teslim eder. O anda tapınaktaki perde yukarıdan aşağıya yırtılarak ikiye ayrılır, yer sarsılır ve kayalar yarılr. Mezarlar açılır, ölmüş birçok kişi mezarından dirilerek kalkar.<sup>59</sup>

İsa Mesih ölümünün ardından mucizevî bir şekilde dirilir ve insanlara görünür. Bu dirilme hadisesi İncil metinlerinde şu şekilde geçmektedir: Sebt gününden sonra Mecdelli Meryem, Yakup'un annesi Meryem ve Şalome isimli kadınlar baharat alarak İsa Mesih'in cesedine sürmek isterler. Kadınlar mezara geldiğinde İsa Mesih'in cesedini bulamazlar ve orada beyaz kaftan giyinmiş genç bir şahıs görürler. Kadınları bir korku kaplar. Melek onlara korkmamaları gerektiğini, İsa Mesih'in dirildiğini bildirerek onları dirilişi anlatmaları için vazifelendirir. Kadınlar İsa Mesih'in öğrencilerine ve Petrus'a, İsa Mesih'in kendilerini Celile'de karşılayacağını söyleyecektir.<sup>60</sup>

İsa Mesih'in dirildiğini işiten öğrenciler bunun gerçek olmadığını düşünürler. Petrus hemen mezara gider. Mezarda İsa Mesih'in sıkı sıkıya sarıldığı bezlerden başka bir şey olmadığını görünce şaşkınlık içinde kalır. İsa Mesih kozadan çıkar gibi kefenden telaşsız ve düzenli bir şekilde çıkmıştır.<sup>61</sup> İncil yorumcuları; William Macdonald ve Matthew Henry kefenin düzenli bir şekilde kalışına dikkat çekerek, İsa Mesih'in ölümünden üç gün sonra mucizevî bir şekilde bedenlenir ve kalktığına, cesedinin çalınmadığına veya başka bir duruma maruz kalmadığına, eğer ceset çalınmış olsa kefenin böyle düzenli bir şekilde sağlam olamayacağına kanaat getirmektedirler.<sup>62</sup>

İsa Mesih'in Mecdelli Meryem'e görünmesi: Kadınlar hızlı hızlı mezarın yanından uzaklaşırken onların karşısına çıkıp, "Selam size!" "Korkmayın! Kardeşlerime haber verin beni Celile'de beklesinler." der. Mecdelli Meryem yaşananları öğrencilere anlattıktan sonra Petrus ve Yuhanna ile mezara giderler. Her şeyin anlatıldığı gibi olduğunu görüp oradan ayrılırlar. Mezarda kalan Mecdelli Meryem'e İsa: "Kadın neden ağlıyorsun? Kimi arıyorsun?" der. Meryem ise, "İsa'yı" diye cevap verir.<sup>63</sup>

İsa Mesih'in öğrencilerine görünmesi: Öğrenciler Rabbin ölümü ve gömülüşü hakkında konuşurlarken yanlarına bir yabancı gelip onlarla yolculuk yapar. Öğrenciler bu kişiyi tanıyamazlar ama bu İsa Mesih'dir. İsa Mesih öğrencilerine ne hakkında konuştuklarını sorunca onlar şaşırıp kalırlar. Öğrenciler bu yabancıya Kudüs'te olanlardan haberinin olup olmadığını sorduklarında haberinin olmadığını öğrenirler ve şaşkınlıkları biraz daha artar. İsa Mesih'e onun durumundan bahsederler: "Onu

<sup>55</sup> Mat. 17:5-9. Mar. 9:7-9. Luk. 9:34-36.

<sup>56</sup> Mat. 17:3-4. Mar. 9:4-6. Luk. 9:32-33.

<sup>57</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 119, 328.; Lindsey P. Pherigo, *The Gospel According to Mark*, 660.; Barton – Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, 866.

<sup>58</sup> Saint Augustine, *The City of God*, 476-479.; Robert Letman, *Mesih'in Kimliği*, 199-200.; Josh McDowell, *Diriliş Gerçeği*, çev. Fikret Böcek - Düzgün Aral (İstanbul: Zirve Yayıncılık, 2011), 78-90.

<sup>59</sup> Mat. 27:50-52. Mar.15:33-38. Luk. 23:44-46. Yu. 19:28-30.

<sup>60</sup> Mat. 28:1-8. Mar. 16:1-8. Luk. 24:1-12. Yu. 20:1-7.

<sup>61</sup> Luk. 24:11-12. Yu. 20: 1-9.

<sup>62</sup> Peter Holmes, "On the Resurrection of Flesh" trans. Peter Holmes, *Complete Works of Tertullian*, ed. Peter Holmes (Hastings East Sussex United Kingdom: Delphi Publishing Ltd., 2018), 1474 -1475, 1606 -1608.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 253, 414-415, 563-564.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1772, 1817, 1911-1912, 2049-2050.

<sup>63</sup> Mat. 28:9-10. Yu. 20:10-17.



çarmıha gerdiler öldü ve daha sonra dirildi ve o yaşıyor” derler.<sup>64</sup> Öğrenciler o kadar gaflet içindedirler ki onu tanıyamazlar ve evlerine misafir ederler.<sup>65</sup> Yemeğe oturduklarında İsa, ev sahibinin yerine oturup ekmeği kırıp onlara verdiğinde İsa Mesih'i tanısnlar diye gözleri mucizevî şekilde açılır. Onlar İsa Mesih'i tanıdıkları anda İsa Mesih, gözlerinin önünden kaybolur.<sup>66</sup> Aynı gün pazar akşamıdır. Öğrenciler ansızın ortalarında İsa Mesih'in durduğunu görürler. İsa Mesih, on birlere görünür ve “Size esenlik olsun!” der.<sup>67</sup> İsa Mesih'in dirilişi Tanrı'nın dilemesi ve kudreti ile olmuştur. İsa Mesih bu mucizesiyle her zaman öğrencilerinin yanında olacağını ve her durumda onlara yardım edeceğini kanıtlamaktadır.

İsa Mesih'in göğe alınması Markos ve Luka İncillerinde şöyle geçmektedir: Markos İncili'nde, “Rab İsa göğe alındı ve Tanrı'nın sağında oturdu.”<sup>68</sup> Luka İncili'nde ise, “Onları kentin dışına, Beytanya'nın yakınlarına kadar götürür. Ellerini kaldırarak onları kutsar ve göğe yükseltir.” şeklinde anlatılmaktadır.<sup>69</sup> İncil yorumcularının ifadelerine göre; İsa Mesih'in göğe alınması ölüp dirilişinden kırk gün sonra gerçekleşmiştir. Öğrencilerini Zeytin Dağı'nın batısındaki Beytanya'nın yakınlarına götürerek onları kutsadıktan sonra aralarından ayrılarak göğe yükseltir. İsa Mesih'in Tanrı'nın sağ tarafında, onur ve gücün bulunduğu yerde olduğu söylenmektedir.<sup>70</sup>

## 2. İsa Mesih'in Dilemesiyle Baba Tanrı Tarafından Yaratılan Mucizeler

Kanonik İncillerde yer alan Tanrı'nın kudreti ve İsa Mesih'in dilemesiyle gerçekleşen mucizeler insanlar tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Çünkü daha önce böyle olaylara şahit olmayan insanlar bu durumların nasıl olabileceğini anlayamamışlar ve İsa Mesih'ten açıklamalar istemişlerdir. Kanonik İncillerde geçen bu mucizeler alt başlıklar halinde aşağıda sunulmuştur.

### 2.1. İsa Mesih'in Küplerde Bulunan Suyu Şaraba Dönüştürmesi

Bu hadiseden sadece Yuhanna İncili'nde bahsedilmektedir. İsa Mesih ve öğrencileri Celile'nin Kana köyündeki düğüne davet edilir. Düğünde İsa Mesih'in annesi de bulunmaktadır. Düğün devam ederken davetlilere sunulmak için hazırlanan şaraplar biter. Bunun üzerine İsa Mesih'in annesi “Şarapları kalmadı.” diye İsa Mesih'i uyararak onun şarap<sup>71</sup> temin etmesi için mucize göstermesini ister.<sup>72</sup> İsa Mesih tanrısal görevini yaparken annesinin etkisi altında değil tamamen Tanrı'ya itaat ederek hareket ettiğini göstermek için sertçe: “Kadın, benden ne istiyorsun?” der. Annesinin ısrarı üzerine İsa Mesih daha saatinin gelmediğini söyleyerek onu uyarır. Bunun üzerine Meryem, İsa Mesih'in sözlerini anlayarak hizmetçilere “O, ne buyuruyorsa onu yapın.” der.<sup>73</sup>

İsa Mesih, hizmetçilere küpleri su ile doldurmalarını emreder.<sup>74</sup> Küplerin su ile doldurulmasından sonra küplerdeki suyu şaraba çevirir.<sup>75</sup> Küpleri, İsa Mesih ve öğrencileri tarafından suyun içine şarap katıldı iddiasına mâni olmak için hizmetçiler doldurur. Mucize gerçekleşir, su çok kısa bir sürede şaraba

<sup>64</sup> Luk. 24:13-24.

<sup>65</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 416.; Josh McDowell, *Diriliş Gerçeği*, 30.

<sup>66</sup> Luk. 24:30-31.

<sup>67</sup> Mar. 16:14. Luk. 24:36. Yu. 20:19; 24-30.

<sup>68</sup> Mar. 16:19.

<sup>69</sup> Luk. 24:50-51.

<sup>70</sup> Peter Holmes, “On the Resurrection of Flesh”, 1592- 1594.; Martin Luther, *Martin Luther'in Uzun İlmihâli*, 113.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 256, 418.; Barton - Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, 959.; Robert Letman, *Mesih'in Kimliği*, 248-258.

<sup>71</sup> Kutsal kitapta şarap, sevinci belirtmektedir. MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 440.

<sup>72</sup> Yu. 2:1-4.

<sup>73</sup> Yu. 2:4-5.

<sup>74</sup> Yu. 2:6-9.

<sup>75</sup> Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/247.

dönüşür.<sup>76</sup> İsa Mesih hizmet edenlere küplerden şarap alıp düğün başkanına götürmelerini söyler. Düğün başkanı şarabı tadınca normalin dışında bir şeyler olduğunu fark eder.<sup>77</sup> Çünkü o vakte kadar böyle bir şarap tatmamıştır.<sup>78</sup> İncil yorumlarına göre şölende kaliteli şarabın sonradan getirilmesinin mahiyeti İsa Mesih'in sonradan gelerek insanları iyiliğe ve güzelliğe davet edeceğine işarettir.<sup>79</sup>

İsa Mesih'in mucizelerini ortaya koyarken insanların ona müdahale etmesine izin vermediği, Tanrı'nın ona verdiği kudret ile mucizesini gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.

## 2.2. İsa Mesih'in Göl Üzerinde Yürümesi, Rüzgâra Emretmesi ve Fırtınanın Dinmesi

İsa Mesih, bir gün öğrencilerine kayığa binerek Beytsayda'ya gitmelerini söyler. Kendisi de halkı selamlayıp dua etmek için dağa çıkar. Öğrenciler kayıkla giderlerken gölün tam ortasında bulundukları anda fırtına başlar ve kürek çekmekte zorlanırlar. Bu durumu gören İsa gölün üzerinde yürüyerek onlara yaklaşır ve “Cesur olun! Benim, korkmayın” der. Petrus, “Ya Rab! Eğer sen isen buyruk ver de su üstünde yürüyerek sana geleyim.” der. Bunun üzerine İsa “Gel!” deyince Petrus hemen kayıktan atlayarak ona doğru yürüdüğü esnada fırtınanın şiddetinden dolayı bir an endişelenince batmaya başlar. “Rab, beni kurtar!” diye bağırır. Rab onu kurtararak: “Ey kıt imanlı! Neden şüphelendin? Eğer şüphelenmeseydin batmazdın.” diyerek ikazda bulunur. İsa, Petrus'u alarak kayığa biner ve fırtına hemen dinir.<sup>80</sup>

İsa Mesih kayığın batmayacağı gerçeğini anlayamayan öğrencilerine korkmaları ve kendisine imanlarının tam olmayışından dolayı kızmıştır.<sup>81</sup> O, Baba Tanrı tarafından desteklendiğini bildiğinden kayığın batmayacağına emindir. Fakat havarilerini kayığın batacağı korkusu sardığından onları, “Neden teslimiyet hâlinde değilsiniz?” diye azarlar.<sup>82</sup>

İncil yorumlarına göre bir insanın gücü ve yeteneği ne olursa olsun su üzerinde yürüyebilmesi imkânsızdır. Fakat bu olay Kutsal Ruh'un gücüyle gerçekleşebilirdi. Kurtarıcı, Petrus'u suda kurtardığı gibi kendisine tâbi olanları da kurtaracaktır.<sup>83</sup> Bu durum İsa Mesih'in, Baba Tanrı tarafından desteklendiğinin ve görevlendirildiğinin bir kanıtıdır.<sup>84</sup> Tanrı irade ettiği her şeyi yapabilme gücüne sahiptir.<sup>85</sup>

Başka bir yoruma göre buradaki fırtına insana gelen sıkıntıları, meşakkatleri, dalgalar ise insanın psikolojisindeki gelgitleri, sıkıntıları ve bunalımları sembolize etmektedir. İsa Mesih yaşamın dalgaları arasında sıkıntı çeken insanı fırtınalı durumdan kurtaracağını bildirmektedir.<sup>86</sup> İncillerin ifadesiyle hayatın sıkıntılarını bertaraf edebilmek için insanın bir yol göstericiye sarılması ve ona itaat etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

## 2.3. İsa Mesih'in Beddua Etmesinden Sonra İncir Ağacının Kuruması

İsa Mesih yolculuk esnasında acıkınca yol kenarında gördüğü bir incir ağacına yaklaşır fakat ağacın meyvesi yoktur. Bunun üzerine incir ağacına lanet okuyarak: “Artık senden hiç kimse meyve yemesin!”

<sup>76</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 441.

<sup>77</sup> Yu. 2:9-10.

<sup>78</sup> Barton - Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, 965.

<sup>79</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 442.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1925.

<sup>80</sup> Mat. 8:23-27; 14:22-31. Mar. 4:36-41; 6:45-51. Luk. 8:22-25. Yu. 6:16-21.

<sup>81</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 67, 209, 317.; Baird, “The Gospel According to Luke”, 685.

<sup>82</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1849.

<sup>83</sup> Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/252.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 107-108, 215-216, 475-476.; Massey H. Shepherd, *The Gospel According to John*, 716.

<sup>84</sup> Raymond E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, 961.

<sup>85</sup> Riccardo Fedriga, “Kadiri Mutlak'ın Diyalektiği”, çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Ortaçağ: Şatolar Tüccarlar Şairler*, ed. Umberto Eco (İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2016), 3/534.

<sup>86</sup> George Ford, *Mesih'in Yaşamı: Mesih'in Doğumu ve Çocukluğu*, çev. İshak Arslan (İstanbul: Erma Yayıncılık, 1991), 30.



der. Öğrenciler bunu işitirler. Sabahleyin erkence ağacın yanından geçerlerken ağacın kurduğuna şahit olurlar. Petrus, “Rabbî bak! Lanetlediğin incir ağacı kurumuş.” der.<sup>87</sup>

Yukarıda verilen İncil pasajlarındaki incir ağacının kuruması mucizesi hakkında şu yorumlar bulunmaktadır: Aslında bu simgesel bir davranıştır. İsrail halkını meyvesiz incir ağacına benzettir. İnançsız halkın sonradan tam olarak inanmayacağını bildiği için sembol olarak incir ağacını lanetler.<sup>88</sup> Anlaşılacağı üzere İsa Mesih, ağacı kızgınlığı için lanetlememiştir. Ağacın lanetlenmesi inançsız İsrailileri işaret etmesindendir. İman eden insanın önem arz ettiğini, iman etmeyen insanın ise önemsiz olduğuna işaret etmektedir.

#### 2.4. İsa Mesih'in Samiriyeli Bir Kadının Geçmiş Yaşamını Bilmesi ve Gelecekte Haber Vermesi

İsa Mesih, Celile yolculuğu esnasında Samiriye'de Yakup'un kuyusunun yanına gelip oturur. Bu esnada kuyuya su almak için gelen bir kadına onun geçmişi ile ilgili bilgiler vermeye başlar. İsa Mesih, “Bana su ver içeyim.” der. Kadın, “Sen Yahudi'sin, ben ise Samiriyeli bir kadıyım. Nasıl olur da benden su istersin!” der.<sup>89</sup>

Bu hadise William Macdonald tarafından şöyle yorumlanır: İsa Mesih çok yorgundur. Dinlenmek amacı ile kuyunun kenarına oturur. Bu esnada kuyudan su almak için bir kadın gelir. Bu kadın ahlaksız ve günahkâr olarak bilindiği için diğer su almaya gelen kadınlarla karşılaşmak istemediğinden öğle saatlerini seçer. İsa Mesih, o kadının biçare olduğunu bildiğinden dolayı onu günahlı yaşamından arındırmak için ondan su ister. Kadın, Yahudi olan İsa Mesih'in bir Samiriyeli ile konuşmasına şaşırır. Çünkü Yahudiler, Samiriyelilerden hoşlanmazlardı. Kadın, İsa Mesih'in kurtarıcı olduğunu anlayamaz.<sup>90</sup> Bunun üzerine İsa Mesih, kadına, “Git! Kocanı çağır ve buraya gel.” der. Kadın, “Kocam yok” diye cevap verir.<sup>91</sup> Fakat nikâhsız bir adamla yaşamaktadır ve bunu saklamak istemektedir. İsa Mesih kadının durumunu bilmesine rağmen onu mahcup etmemek için, “Kocam yok demekle doğru söyledin.” der. Kadını günahından kurtarmak amacı ile içinde bulunduğu durumu ve daha önceden beş kocaya vardığını da anlatır. Bunun üzerine kadın konuştuğu kişinin sıradan bir şahıs olmadığını fark ederek Tanrı'nın bir sözcüsü, bir peygamberi olduğunu düşünür.<sup>92</sup>

İsa Mesih, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu kudretle gelecekte neler yaşanacağından haber vermektedir. Matta İncili'nde geçtiğine göre “İsa, Beytanya'da cüzzamlı Simun'un evindeyken”<sup>93</sup>, “...Ben her zaman aranızda olmayacağım” der.<sup>94</sup> Böylece öğrencilerine ileriki günlerde aralarından ayrılacağını haber verir.<sup>95</sup> “İsa Mesih, Fısıh yemeğini hazırlamaları için öğrencilerini Kudüs'e gönderir. Hazırlıklar tamamlandığında öğrencileriyle birlikte bir eve misafir olurlar. İsa Mesih, yemek esnasında on ikilerden birinin kendini ele vereceğini bildirir. Öğrenciler endişe ve şüpheyle: “Rab! Beni demek istemedin ya?” diye sorarlar. Bunun üzerine, “Ekmeğini benimle sahana batıran kişidir.” der. Eline bir parça ekmek alarak etin suyuna bandırıp Yahuda'ya verir. Yahuda, “Rabbî! O kişi ben miyim?” diye sorar, “Evet!” cevabını alır. İsa Mesih'i ele verecek olan kişi Simun İskariyot'un oğlu Yahuda'dır.

<sup>87</sup> Mat. 21:18-20. Mar. 11:14, 20.

<sup>88</sup> Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/250.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 137-138.

<sup>89</sup> Yu. 4:6-9.

<sup>90</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 452-453.

<sup>91</sup> Yu. 4:16-17.

<sup>92</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 454-457.

<sup>93</sup> Mat. 26:6-7.

<sup>94</sup> Mat. 26:11.

<sup>95</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 162.; Kee, *The Gospel According to Matthew*, 640.

Bunun üzerine İsa Mesih, “Beni ele verecek olan kişi hiç doğmamış olsaydı onun için daha iyi olurdu.” der.<sup>96</sup>

Yahuda, başkâhinlerle otuz gümüş karşılığında onu ele verme konusunda anlaşır.<sup>97</sup> Manevî güçsüzlüğü sebebi ile ona ihanet etmiş ve yakalanmasına sebep olmuştur.<sup>98</sup> İsa Mesih, kendisinin ölüme doğru gittiğini, bunu kimsenin engelleyemeyeceğini ve hainlik edenin sonunun kötü olacağını haber verir.<sup>99</sup> İsa Mesih, Petrus tarafından üç kez inkâr edileceğini bildirir: Petrus, “Herkes seni terk etse de ben seni terk etmeyeceğim.” der.<sup>100</sup> Böyle söylemesine rağmen onu aynı gecede üç kez inkâr eder. İsa Mesih’in bu olayı bilmesi Tanrı’nın ona verdiği güç ile olur.<sup>101</sup>

İsa Mesih, tapınaktan çıkıp giderken öğrencilerden biri, “Ne görkemli taşlar! Ne görkemli yapılar!” der. Bunun üzerine İsa Mesih, tapınağın bir gün yok olacağını ve taş üstünde taş kalmayacağını bildirir.<sup>102</sup> Kaynaklara göre MS 70’te Roma ordusu Kudüs’ü yağmalar ve Süleyman Mabedini ateşe verirler.<sup>103</sup> Altından yapılmış olan süslemeler eriyerek taşların arasına akar. Altını almak isteyen askerler tapınağın taşlarını tek tek yerlerinden sökerler ve böylece İsa Mesih’in bildirdiği gibi görkemli tapınağın taşları yerlerinden sökülür.<sup>104</sup> Romalı askerler tarafından Kudüs şehri yağmalanır.<sup>105</sup> Halkın çoğu işkenceye maruz kalır.<sup>106</sup>

## 2.5. İsa Mesih’in Ölümü, Dirilişi ve Ölümünden Sonra Toplumunun Başına Gelecekler Hakkında Haber Vermesi

İsa Mesih, Tanrı’nın verdiği kudret ile ölümü, dirilişi ve ölümünden sonra toplumunun başına gelecekler hakkında öğrencilerine dikkat etmesi gerekenleri hatırlatarak tedbirli olmaları gerektiğini bildirir. Onlara, “Biliyor musunuz iki gün sonra Fısıh bayramıdır<sup>107</sup> ve insanoğlu çarmıha gerilmek üzere ele verilecek?” diyerek öleceğini haber verir. İsa Mesih, öğrencilerine bu bilgiyi verdiği esnada Kayafa isimli başkâhinin sarayında başkâhinler ve halkın ihtiyarları İsa Mesih’in nasıl öldürüleceği ile ilgili plan yapmaktadırlar.<sup>108</sup> İsa Mesih, “İnsanoğlu başkâhinler ve din bilginleri tarafından ölüm cezasına çarptırılacak. Kamçılanıp üzerine tükürülerek alay edilecek ve öldürülecektir. Üç gün sonra dirilecektir.” diye bildirir.<sup>109</sup> Kudüs’e ölüme giderken kendisine yapılacak kötülüklerden asla korkmaz. Öğrencilerine öldürüleceğini haber vermesine rağmen yürümekte olduğu çarmıh yolunun engellenmemesi için bunu kimseye anlatmamalarını isteyerek onları ve halkı kendisinden sonra çekecekleri zorluklara karşı psikolojik olarak hazırlamaktadır.<sup>110</sup> Ölümünden sonra toplumunun başına gelecekleri, sahte Mesihlerin türeyerek halkı yanlış yönlendireceğini,<sup>111</sup> birçok savaşın, salgın

<sup>96</sup> Mat. 26:19-23. Mar. 14:16-20. Luk. 22:13-22. Yu. 6:71, 13:9-11.

<sup>97</sup> Mat. 26:14-16.

<sup>98</sup> Raymond E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, 974.

<sup>99</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 163, 246, 403, 484, 531.

<sup>100</sup> Mat. 26:31, 33-35. Mar. 14:27, 29-31. Luk. 22:31-34. Yu. 13:36-38.

<sup>101</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 164, 247, 405, 534.; Massey H. Shepherd, *The Gospel According to John*, 723.

<sup>102</sup> Mat. 24:1-2. Mar. 13:1-2. Luk. 21:5-6.

<sup>103</sup> Ahmet Güç, “Mâbed ve İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/207-212.

<sup>104</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 150, 241, 399.; Baird, “The Gospel According to Luke”, 700.

<sup>105</sup> M. Lutfullah Karaman, “Filistin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 13/89-103.

<sup>106</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1900.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 150, 241, 399.

<sup>107</sup> İsrailoğullarının Mısır topraklarından çıkışının anısına bir çeşit bahar festivali olarak kutlanan İbrani takvimine göre Nisan ayının 15’ine denk gelen Yahudi bayramıdır. Şinasi Gündüz, “Pesah”, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 305.

<sup>108</sup> Mat. 26:1-3. Mar. 14:1-2. Luk. 22:1-2. Yu. 12:49-53.

<sup>109</sup> Mat. 20:17-19, 26/1-2, 32. Mar. 10:32-34. Luk. 9:21-22, 44-45, 18:31-33. Yu. 7:33, 16/1-3.

<sup>110</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 329, 387, 490, 544.; Massey H. Shepherd, *The Gospel According to John*, 718.

<sup>111</sup> Mat. 24:4-5. Mar. 13:5-6. Luk. 21:8.





hastalıkların, kıtlık ve depremlerin olacağını söyler.<sup>112</sup> İncil pasajlarına göre çoğu insan bu sıkıntılı günlerde inançlarından vazgeçerek sahte Mesihlere inanacaktır. Kötülüğün çoğalması ile insan sevgisi ve iyilik güç kaybedecektir. Fakat sıkıntılı günlerde imanına sahip çıkanlar kurtulacaktır.<sup>113</sup>

İsa Mesih, öğrencilerine ölümünden sonra sonun belirtileri hakkında bilgi vererek o günlerdeki sıkıntılara dayanmaları için onları tedbirli olmaya çağırmaktadır. Kendisini Mesih ilân ederek insanları inançlarından döndüreceklerin olduğunu, toplumlarda barış ve huzurun kalmayacağını, sevginin azalıp kin ve nefretin artacağını, doğal afetlerin ve salgın hastalıkların çoğalacağını, barış yerine savaşların olacağını haber vermektedir.

## 2.6. İsa Mesih'in Din Âlimlerinin ve Öğrencilerinin Kalplerinden Geçenleri Bilmesi

İsa Mesih'in din âlimleri ve öğrencilerini kalplerinden geçenleri bilmesi İncillerde şöyle geçmektedir: O, Kefernahum'da bir evde iken şilte üzerinde dört kişinin taşıdığı bir felçli adamı getirirler. Kalabalıktan dolayı evin kapısına yaklaşamadıklarından şilte üzerindeki felçliyi evin damını açarak onun yanına indirirler. Onların imanını gören İsa Mesih felçliye, "Oğlum! Cesur ol, günahların bağışlansın!" der. Felçlinin imanı iyileşmesini sağlar. İsa Mesih'in "Günahların bağışlansın!" sözü orada bulunan din bilginlerini huzursuz eder. Din bilginleri, "Günahları bağışlayan yalnızca Tanrı'dır. Tanrı'dan başka hiç kimse günahları bağışlayamaz!" diye düşünerek İsa Mesih'i küfürle suçlarlar. Din âlimlerinin düşüncelerini anlayan İsa Mesih, yüreklerindeki kötülükten dolayı onları azarlar. Sonra onlara, "Günahların bağışlandı demek mi yoksa kalk yürü demek mi daha kolay?" diye sorar.<sup>114</sup> Din âlimleri İsa Mesih'i kabullenmek yerine onu inançsızlıkla suçlarlar. İsa Mesih, Tanrı'nın yardımı ile olağanüstü bir kudret gösterip felçliyi iyileştirir. Felçli hemen ayağa kalkarak evine gider.<sup>115</sup>

İsa Mesih ve öğrencileri Kefernahum'a yolculuk yaptığı esnada öğrenciler aralarında kimin en büyük olduğunu tartışır. İsa Mesih onlara yolculukta ne tartıştıklarını sorar. Öğrenciler utançlarından neyi tartıştıklarını söylemek istemezler. İsa Mesih, küçük bir çocuğu kucağına alır. "Kim bunu benim adıma kabul ederse beni kabul etmiş olur. Beni kabul eden de beni göndereni kabul etmiş demektir. Aranızda en küçük kim ise en büyük odur." der.<sup>116</sup> İsa Mesih, gerçek yüceliğin insanların farkına varmadığı zavallılara gösterilen ilgi ve sevecenlikte olduğunu hakir görülen inanlılarla kendilerini bir görenlerin en büyük olabileceğini ifade eder.<sup>117</sup>

## 2.7. İsa Mesih'in Cüzzamlı, Dilsiz, Felçli, Kör, Kötürüm ve Sağır Olanları İyileştirmesi

İsa Mesih, Baba Tanrı'nın ona verdiği kudret ile birçok hastalığı mucizevî bir şekilde iyileştirmektedir. İsa Mesih'in tıbbın çaresiz kaldığı cüzzam<sup>118</sup> hastalarını iyileştirmesi olayı İncillerde şöyle anlatılmaktadır: "İsa'ya cüzzamlı bir adam yaklaşarak önünde yere kapanır, "Rab! Eğer istersen beni temiz kılabilirsin." der. Adam o anda cüzzamdan kurtulur.<sup>119</sup> Cüzzamlı adam İsa Mesih'e inandığından dolayı kendisini iyileştirmesi için yalvarır ve imanının ödülünü hastalıktan kurtularak alır.<sup>120</sup> Burada kastedilen iman, İsa Mesih ve halkı için tek iman olan ataları İbrahim'in imanı olduğu

<sup>112</sup> Mat. 24:6-8. Mar. 13:7-8. Luk. 21:9-11.

<sup>113</sup> Mat. 24:8-13. Mar. 13:9-13.

<sup>114</sup> Mat. 9:1-5. Mar. 2:1-9. Luk. 5:17-23.

<sup>115</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 68-69, 197-198, 293-294.

<sup>116</sup> Mar. 9:33-37. Luk. 9:46-48.

<sup>117</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1798.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 122, 226, 329-330.

<sup>118</sup> Cüzzam, Lepre ya da Hansen hastalığı olarak bilinir. Hansen ya da cüzzam basılinden meydana gelen özellikle deri ve yüzeysel sinirlerdeki doku bozuklukları ile tanımlanan hastalıktır. J.A.C. Brown, *Tip ve Sağlık Ansiklopedisi*, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 120-121.

<sup>119</sup> Mat. 8:1-3. Mar. 1:40-43. Luk. 5:12-13.

<sup>120</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 64, 197, 292, 380.

ifade edilmektedir.<sup>121</sup> Mucize sonrası İsa Mesih, adama bu durumu saklı tutmasını tembihler fakat adam gerçekleşen olayı herkese anlatır.<sup>122</sup>

İsa Mesih'in hastaları iyileştirdiği etrafta duyuldukça insanlar akın akın hastalarını tedavi ettirmek için onun yanına getirirler. İsa Mesih, Celile Gölü civarında bulunduğu sırada sağır ve dili tutuk bir adamın kulaklarına parmaklarını sokup onun diline dokunur. Sonra göğre bakarak içini çekip, "Effata!" der. "Effata" sözü, "Açıl!" anlamındadır. O anda adamın kulakları işitmeye dili de düzgün bir şekilde konuşmaya başlar.<sup>123</sup> Kanonik İncil yorumlarına göre onun göğre bakması kudretini Tanrı'dan aldığını göstermek istemesinden; içini çekmesi ise günahların insanlığa getirdiği ıstıraba üzülmelerindendir.<sup>124</sup>

İsa Mesih ulaştığı her noktada çeşitli hastaları iyileştirmiş ve insanları şaşkınlık içinde bırakmıştır. İncil pasajlarında kötürüm ve felçlileri iyileştirmesi çeşitli şekillerde geçmektedir. İsa Mesih, Kefernahum'da olduğu bir zamanda bölgede görevli bir yüzbaşı ona gelip: "Ya Rab! Felçli hizmetçim korkunç acılar içinde evde yatıyor." der. Yüzbaşının talebi üzerine İsa Mesih, "Gelip onu iyileştireceğim." der. Yüzbaşı, "Rab! Ben lâıyk değilim ki çatımın altına giresin!" der.<sup>125</sup> Yüzbaşı, Kefernahum ya da yakın bir yerde görevli Romalı bir komutandır. Hizmetçisi için İsa Mesih'e gelmesi alışılmamış bir merhamet göstergesidir. İsa Mesih, yüzbaşının ricasını geri çevirmeyerek onun hizmetçisini iyileştirmeyi kabul eder.<sup>126</sup> Yüzbaşı hizmetçisi için İsa Mesih'e gelerek: "İmanının derinliğini ve gerçekliğini gösterir, benim çatım sana lâıyk değil, Rab ben sana lâıyk değilim ki! Ama senin sözlerin benim hizmetçimin hastalığını iyileştirecek yetkidedir." der.<sup>127</sup> İsa Mesih, Yahudi olmayan bu adamın imanından etkilenir. Bu durum Yahudi olmayanların da iman edebileceklerine işaretir. İman sahibi olmak için illa Yahudi olmak şart değildir.<sup>128</sup> Yüzbaşı iman ederek karşılığını alır.<sup>129</sup> İsa Mesih, yüzbaşıya, "Git! İnandığın gibi olsun." der.<sup>130</sup> İsa Mesih'e güvenip iman etmek öyle bir ödüllendirilmiştir ki İsa Mesih hizmetçinin yanında olmamasına rağmen hizmetçi anında iyileşir. Onun mucize ortaya koyması için illa yakında olmasına gerek yoktur. Uzaktan da dilediği mucizeyi gerçekleştirebilmektedir.<sup>131</sup>

İsa Mesih'in, Kudüs'te fiziksel bir engelliği iyileştirmesi Yuhanna'da şöyle anlatılır: "İsa Mesih, Yahudilerin bir bayramı nedeniyle Kudüs'e gider. Kudüs'te Beytesta<sup>132</sup> denilen beş eyvanlı bir havuz bulunur".<sup>133</sup> Beytesta havuzu şifa mucizelerinin olduğu mekân olarak bilinirdi.<sup>134</sup> Hastalar havuza girerek şifa bulmak için etrafında beklerlerdi. Rabbin bir meleği bazen havuzun içine inerek havuzun suyunu çalkalardı. Bu çalkalanmanın sonrasında havuza ilk girenin hastalığı hemen iyileşirdi. Öbür hastalar ise bir sonraki suyun çalkalanmasını beklemek zorunda kalırdı.<sup>135</sup> İsa Mesih havuzun başında tam otuz sekiz yıldır bekleyen bir hasta adamı görür ve ona yaklaşarak: "İyi olmak ister misin?" diye

<sup>121</sup> Mustafa Akyol, *The Islamic Jesus: How the King of the Jews Became a Prophet of the Muslims* (New York: St. Martin's Press, 2017), 35.

<sup>122</sup> Mat. 8:4. Mar. 1:44. Luk. 5:14.

<sup>123</sup> Mar. 7:31-35. Mat. 11:4-6, 15/29-31. Luk. 7:21-22.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 218-219.

<sup>124</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 218-219.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1976.; Kee, *The Gospel According to Matthew*, 623.

<sup>125</sup> Mat. 8:5-7. Luk. 7:6-7.

<sup>126</sup> Barton - Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, 857, 935.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 306 - 307.

<sup>127</sup> Mat. 8:8. Luk. 7:7.

<sup>128</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 307.

<sup>129</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1648, 1845.

<sup>130</sup> Mat. 8:13. Luk. 7:10.

<sup>131</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 65.

<sup>132</sup> Beytesta: "acıma evi", "merhamet evi" manasına gelmektedir.; Baş - İspir, *İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Mucizeleri*, 82.

<sup>133</sup> Yu. 5:1-2.

<sup>134</sup> Raymond E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, 959.

<sup>135</sup> Yu. 5:4-7.



sorar. Hasta, “Efendim! Su çalkalandığında beni havuza indirecek kimsem olmadığı için benden önce giriyorlar ben ise kalıyorum.” diyerek cevap verir. Kurtarıcı, “Kalk! Döşegini topla.” der. Hasta anında iyileşerek döşegini toplayıp yürümeye başlar”.<sup>136</sup> İncil yorumlarına göre kurtarıcının gerçekleştirdiği bu mucizenin Sebt<sup>137</sup> gününde meydana geldiği söylenmektedir.<sup>138</sup>

İsa Mesih Kefernahum’da evindeyken dört kişi felçli bir adamı şilte üzerinde getirir. İsa Mesih felçliye, “Kalk, döşegini topla ve evine git!” der. Adam anında İsa Mesih’in dediklerini yapıp kalkarak evine gider.”<sup>139</sup> Orada bulunanlar şaşkınlık ve dehşet içinde kalır.<sup>140</sup> İnsanları şaşkına çeviren bu olay Tanrı’nın gücüyle ortaya koyulabilen bir mucize olarak açıklanabilirdi.<sup>141</sup>

İsa Mesih, Eriha kasabasından ayrılırken büyük bir kalabalık onu takip eder. O esnada yolun kenarındaki iki kör adam geçen kalabalığın sesini işiterek, “Ne oluyor?” der. Orada bulunanların, “Nasırallı İsa geçiyor.” demesi üzerine onlar, “Ey Davut oğlu İsa Mesih, halimize acı!” diye bağırlar. Öndekiler onlara kızarak susturmak isterler. Körler, “Ey Davut oğlu, halimize acı!” diyerek seslenmeye devam ederler. İsa Mesih adamları işitir ve kendisine getirilmelerini söyler. İsa Mesih, “İyileşmeniz için iman yeterli olur mu?” diye sorar. Adamlar, “İnanıyoruz ey Rab!” derler. İsa Mesih: “İnanışınız için göreceksiniz.” der. Adamların gözlerine dokunarak görmelerini sağlar. Adamlar Tanrı’yı yücelterek İsa’nın ardından giderler.<sup>142</sup> İsa Mesih, kör insanları Tanrı’nın izni ile iyileştirir.<sup>143</sup>

William MacDonald’ın yorumuna göre adamlar hissi olarak İsa Mesih’in beklenen Mesih olduğunu anlarlar. Ona “Davut oğlu” diye seslenerek kendilerinin iyileştirilmesini talep ederler. Onların gözleri iman etmelerinden dolayı görmeye başlar.<sup>144</sup> Aynı hadise Yuhanna’da, İsa Mesih’in körü iyileştirirken farklı bir yöntem uyguladığı şeklinde anlatılır. İsa Mesih kör adamın yanında, “Dünyada olduğum sürece dünyanın ışığı benim” der ve yere tükürerek topraktan bir parça çamur yapıp adamın gözlerine sürüp “Şiloha Havuzu” denilen yerde yıkanmasını söyler. Adam havuza gidip yıkanır ve gözleri görerek döner”.<sup>145</sup> Kanonik İncil yorumlarına göre İsa Mesih, insanları aydınlatmak için dünyada bulunmaktadır. Mucizeler ortaya koyarken, dini insanlara anlatırken aydınlatıcı bir rehberdir.<sup>146</sup>

## 2.8. İsa Mesih’in Cinlerin Musallat Olduklarından Cinleri Çıkarması ve Ölülere Diriltmesi

İsa Mesih, Gerasalılar diyarı olan Celile Gölü’nün doğu yakasında bulunduğu sırada kötü ruhlara tutsak olan bir adama rastlar. Adam, İsa Mesih’i görünce bir çılgılık atıp yere kapanarak: “Ey İsa Mesih yüce Tanrı’nın oğlu! Benden ne istiyorsun? Sana yalvarırım bana işkence etme!” der.<sup>147</sup> MacDonald’a göre adamın içinde onu konuşturan güç cindir. Cinler insanın içine yerleşip insanların düşünce, konuşma ve davranışlarını denetimleri altına alan ve etrafındakilere saldırmasına sebep olan varlıklardır.<sup>148</sup> İsa

<sup>136</sup> Yu. 5:5-9.

<sup>137</sup> Yahudi haftasının yedinci günü; Eski Ahit’e göre, âlemi altı günde yaratan Yahve’nin dinlenmeye çekildiği yedinci gündür. Bugün dua, ibadet ve dinlenme günüdür. Bugünde hiçbir işle uğraşılmaz sadece ibadet ve dua ile ilgilenilir. Gündüz, “Şabat”, 350.

<sup>138</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 461-462.; Massey H. Shepherd, *The Gospel According to John*, 715-716.

<sup>139</sup> Mat. 9:2-7. Mar. 2:1-4. Luk. 5:17-20; 24-25.

<sup>140</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 69, 198, 294.

<sup>141</sup> Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1840-1841.; Raymond E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, 649.; Graham H. Twelftree, *Jesus: The Miracle Worker* (Illinois: Inter Varsity Press, 1999), 26.

<sup>142</sup> Mat. 9:27-30, 20:29-34. Mar. 8:22-26, 10:46-52. Luk. 18:35-43.

<sup>143</sup> Saint Augustine, *The City of God*, 485-487.; Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/248-249.

<sup>144</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 72-73, 134-135, 137.

<sup>145</sup> Yu. 9:5-7.

<sup>146</sup> Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/251.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 502.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1976.;

<sup>147</sup> Mar. 5:1-7. Luk. 8:26-28.

<sup>148</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 318.

Mesih, adama “Adın ne?” diye sorar. Adam, “Tümen” cevabını verir.<sup>149</sup> Aslında adamın adı Lejyon’dur.<sup>150</sup> Adamın kendisine “Tümen” demesinin sebebi ise içine bir tümen kalabalığındaki cinlerin yerleşmesinden dolayıdır. Adamın içindeki cinler, İsa Mesih’in Tanrı’nın oğlu olduğunu bilirler. İsa Mesih’in bunları dipsiz derinliklere yollamasından korktuklarından dolayı adamın bedenini esir alarak İsa Mesih’e yalvarırlar.<sup>151</sup> İsa Mesih, cinleri adamın içinden kovar.<sup>152</sup> Cinlerin etkisinden kurtulan adam onun yanında kalmak için ısrar eder. Fakat İsa Mesih, “Evine dön! Tanrı’nın senin için neler yaptığını anlat.” der. Bunun üzerine adam onun kendisini cinlerin etkisinden kurtardığını kasabadaki insanlara anlatır.<sup>153</sup> İnsanlara her türlü zararı veren bu cinler onun bir sözüyle insanları etkilemeyi bırakırlar. İsa Mesih’in iyileştirme mucizeleri insanlığın acılarını hafifletmek ve Tanrı mesajına dikkat çekmek içindir. Cinlerin etkisi altında kalan insanları kurtarması söz ile eylemi birleştirerek Tanrı’nın emrini insanlığa duyurmasıdır.<sup>154</sup>

İsa Mesih’in ölüleri diriltme mucizesi İncillerde; ölmüş kızı diriltmesi, dul kadının oğlunu diriltmesi ve Lazar isimli adamı diriltmesi şeklinde geçmektedir.<sup>155</sup> Celile Denizi’nin karşı yakasında bulunduğu sırada havra yöneticisi olan Yair’in on iki yaşındaki kızı ölmek üzeredir. Yair, İsa Mesih’in ayaklarına kapanarak evine gelmesi için yalvarır. O esnada Yair’in evinden kızının öldüğü haberi gelir. Öğrenciler: “Artık öğretmeni rahatsız etme, çünkü kızın öldü.” derler. Bu sözü duyan İsa havra yöneticisine, “Korkma! Sadece iman et kızın kurtulacak.” der.<sup>156</sup> İsa Mesih eve gidip kızın odasına girer, herkes korku ve endişe içinde ağlamaktadır. Onlara susmaları gerektiğini, çocuğun ölmediğini, uyuduğunu söyler. Bunun üzerine oradakiler çocuğun kesin olarak öldüğüne inandıklarından dolayı onunla alay etmeye başlarlar. İsa Mesih, kız çocuğunun elinden tutarak, “Kızım kalk!” diye seslenir. Kız hemencecik ayağa kalkar.<sup>157</sup> İsa Mesih, dua ederek harikulade bir şekilde ölüleri diriltir.<sup>158</sup> İsa Mesih orada bulunanlara şahit oldukları mucizeyi hiç kimseye bahsetmemelerini tembihler.<sup>159</sup>

Luka İncili’nde bahsedilen diğer bir olayda ise İsa Mesih, Nain (Kefernahum’un güneybatısında yer alan bir bölgedir.) kasabasında öğrencileri ve kalabalık bir toplulukla beraberdir. Tam kasabanın kapısından girmek üzere iken bir cenaze topluluğu ile karşılaşır. Cenaze dul bir kadının delikanlı oğludur. Kadının feryadına merhamet eden Rab cenaze salına yaklaşıp dokunarak emreder: “Sana kalk diyorum!” Ölen delikanlı hemencecik kalkıp oturur ve konuşmaya başlar.<sup>160</sup>

İsa Mesih sevdiği Lazar’ın vefat ettiğini haber alınca üzülür. Lazar’ın mezarı mağaranın içine yapılmıştır. Oraya gittiğinde mağaranın girişinin bir taş ile kapatıldığını görür. Orada bulunanlara taşı kaldırmalarını söyler.<sup>161</sup> Mağaraya girerek dua eder.<sup>162</sup> İsa Mesih’in alenen dua etmesi; onun Tanrı tarafından gönderildiğine bir işarettir.<sup>163</sup> İsa Mesih duanın sonrasında, “Lazar dışarı çık!” diye bağırır.

<sup>149</sup> Mar. 5:9-10. Luk. 8:30-31.

<sup>150</sup> Lejyon: Roma ordusunun altı bin askerden oluşan birliğidir. Raymond E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, 698.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1786.

<sup>151</sup> Aquinas, *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 3/237-239.; MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 209, 318.; Henry, *Commentary on the Whole Bible*, 1849-1850.

<sup>152</sup> Mat. 8:30-32. Mar. 5:11-13. Luk. 8:32-33.

<sup>153</sup> Mar. 5:18-20.

<sup>154</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 66, 289.; H. S. Versnel, “The Poetics of the Magical Charm”, *Magic and Rituel in the Ancient World*, ed. Paul Mirecki- Marvin Meyer (Ledin-Boston-Köln: Brill, 2002), vol. 141/117-118.

<sup>155</sup> Mat. 9:23-26. Mar. 5:38-43. Luk. 7:11-16, 8:51-56. Yu. 11:41-44.

<sup>156</sup> Mat. 9:18-19. Mar. 5:21-24, 35-36. Luk. 8:40-42, 49-50.

<sup>157</sup> Mat. 9:23-26.

<sup>158</sup> Saint Augustine, *The City of God*, 479, 487-488.

<sup>159</sup> Mar. 5:38-43. Luk. 8:51-56.

<sup>160</sup> Luk. 7:11-16.

<sup>161</sup> Yu. 11:35-39.

<sup>162</sup> Yu. 11:39-41.

<sup>163</sup> MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 519.



Lazar elleri, ayakları ve yüzü bezle sarılı bir şekilde dışarı çıkar. İnsanlara, “Çözün ve bırakın gitsin.” der.<sup>164</sup> İncil pasajlarından anlaşıldığına göre İsa Mesih'in mucizesinden önce Tanrı'ya dua edip mucizelerindeki gücü Tanrı'dan aldığı söylenebilir.

### Sonuç

İsa Mesih'in hayatı hakkında bilgi alabileceğimiz en temel Hristiyan kaynakları İncillerdir. Kanonik İncillerde İsa Mesih'in doğumunun olağanüstü bir şekilde olduğu görülmektedir. Bir çocuğun dünyaya gelebilmesi için anne ve babaya ihtiyaç varken onun doğumunun Tanrı müdahalesi ile babasız bir şekilde gerçekleştiği tespit edilmiştir. Meryem, İsa Mesih'e gebe kaldığında genç bakire bir kızdır. İsa Mesih'in, anne ve babanın birleşmesi ile değil Tanrı'nın güç ve kudreti ile mucizevî bir şekilde doğduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İsa Mesih ile ilgili mucizeler değerlendirildiğinde bunların İsa Mesih'in şahsında gerçekleşen mucizeler ve Baba Tanrı'nın kudreti ile İsa Mesih tarafından gerçekleştirilen mucizeler olarak ayrıştığı İncil pasajlarından anlaşılmaktadır. İncillerde bildirilen ilk mucize İsa Mesih'in kendisi tarafından gerçekleştirdiği bir mucize değildir. İncillerdeki ilk mucizenin Baba Tanrı tarafından İsa Mesih'in şahsında gerçekleşen bir mucize olduğu tespit edilmiştir.

Tanrı tarafından görevlendirilen İsa Mesih'in doğumu ile başlayan mucizeler zinciri ölüp tekrar dirilip göğe yükseltilmesine kadar sürmüştür. İsa Mesih'in gerçekleştirmiş olduğu mucizelerin özellikle insanları acılarından, ağrılarından, hastalıklarından kurtarma konularında yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Kanonik İnciller ve yorumlarına göre İsa Mesih'in hayatının pek çok safhasının mucizelerle dolu olarak geçtiği görülmüştür. Bunun yanı sıra İsa Mesih'in mucizelerle bütünleştiği vazifesi esnasında da mucizeler gösterdiği tespit edilmiştir. Bu mucizeleri ortaya koyarken kendi güç ve kudreti ile değil, Tanrı'nın ona verdiği imkân yani güç ve kudretle ortaya koyduğu tespit edilmiştir. İsa Mesih hasta kişiler üzerinde mucizeler ortaya koyacağı zaman mucizenin anında etki etmesi için iman sahibi olunması gerektiğini vurgulamıştır. Kanonik İncillere göre, İsa Mesih'in kendiliğinden mucize ortaya koyamayan, sadece Tanrı'nın arzu etmesiyle birçok mucizeyi gerçekleştirebilen bir uyarıcı, rehber ve yol gösterici olduğu anlaşılmıştır.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Berzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

no external funding to support this research.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.

### Kaynakça

- Akyol, Mustafa. *The Islamic Jesus: How the King of the Jews Became a Prophet of the Muslims*. New York: St. Martin's Press, 2017.
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province. 3 vol.. London: Burns Oates and Washbourne Ltd. Publishers to the Holy See, 2. edition.1913.
- Augustine, Saint. *The City of God*, trans. Marcus Dods, D. D. 2. New York: Hafner Publishing Company, 1948.
- Ata'ur-Rahim, Muhammad – Thomson, Ahmad . *Jesus Prophet of Islam*. London: Ta-Ha Publishers Ltd., 1996.
- Archer, Peter. *Dinler Tarihi 101*. çev. Simge Kaytan. İstanbul: Say Yayınları, 2024.

<sup>164</sup> Yu. 11:41-44.



- Baird, William. "The Gospel According to Luke". In *The Interpreter's One of the Bible Including the Apocrypha with General Articles*. ed. By. Charles N. Laymon. Nashville, TN: Abingdon Press, 1971.
- Barton, John - Muddiman, John. *The Oxford Bible Commentary*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Baş, Harun. "İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Şahsiyeti". *İlahiyat Akademi* 17 (Haziran 2023), 117-146.
- Baş, Harun - İspir, Hakan. *İncillerde ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Mucizeleri*. İzmir: Duvar Yayınları, 2023.
- Brown, Raymond E. et al., *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1990.
- Brown, J.A.C. *Tıp ve Sağlık Ansiklopedisi*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1985.
- Cûrcânî, Seyyid Şerif el-. *Kitâbü't-Ta'rifât*. İstanbul: Şirketi Osmaniye 87 Numaralı Matbaası, ts..
- Driscoll, John T. "Miracles". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann. et al. 10/ 338- 342. New York: J.B. Lyon Co., 1913.
- Fedriga, Riccardo. "Kadiri Mutlak'ın Diyalektiği", çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Ortaçağ: Şatolar Tüccarlar Şairler.*, ed. Umberto Eco. 3/532-542. İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2. Basım, 2016.
- Ford, George. *Mesih'in Yaşamı: Mesih'in Doğumu ve Çocukluğu*. çev. İshak Arslan. İstanbul: Erma Yayıncılık, 1991.
- Garvie, Alfred Ernest. "Miracle". *The Encyclopedia Britannica*. 18/570-572. New York: The Encyclopedia Britannica Company, 1911.
- Güç, Ahmet. "Mâbed ve İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/207-212. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Güngör, Muhammed. "Yahudilikte Özel Bir Sınıf: Yahudi Din Adamları Kohenler". *Oksident* 1/2 (Aralık 2019), 193-218.
- Gürkan, Salime Leyla. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/354-356. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Gril, Denis. "Miracles". *Encyclopedia of the Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 3/391-399. Leiden-Boston: Brill NV.,2003.
- Harman, Ömer Faruk. "İsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/465-472. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Henry, Matthew. *Commentary on the Whole Bible*. USA: s.n., 2002.
- Holmes, Peter. "On the Flesh of Christ". trans. Peter Holmes, *Complete Works of Tertullian*. ed. Peter Holmes. 1408 – 1468. Hastings East Sussex United Kingdom: Delphi Publishing Ltd., 2018.
- Holmes, Peter. "On the Resurrection of Flesh". trans. Peter Holmes, *Complete Works of Tertullian*. ed. Peter Holmes. 1468 – 1621. Hastings East Sussex United Kingdom: Delphi Publishing Ltd., 2018.
- Karaman, M. Lutfullah. "Filistin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/89-103. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Katar, Mehmet. "Hristiyanlık I". *Dinler Tarihi*. ed. Ali İhsan Yitik. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Kee, Howard Clark. *The Gospel According to Matthew*. New York: Abingdon Press, 1971.
- Letman, Robert. *Mesih'in Kimliği*. çev. Yeşim Mısırcı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019.
- Lockyer, Herbert. *All the Miracles of the Bible*. Michigan: Zondervan Publishing Company. 1961.
- Luther, Martin. *Luther's Works: Word and Sacrement* 2. ed. Abdel Ross Wentz. 36/ 69. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Luther, Martin. *Martin Luther'in Uzun İlmihâli*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Anadolu Ofset, 2011.
- MacDonald, William. *Kutsal Kitap Yorumu*. çev. Filiz Akyüz - M. Uysal. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000.
- Mathews, Shailler - Smith, Gerald Birney. *A Dictionary of Religion and Ethics*. New York: The Macmillan Company, 1923.
- McDowell, Josh. *Diriliş Gerçeği*. çev. Fikret Böcek - Düzgün Aral. İstanbul: Zirve Yayıncılık, 2011.
- Milani, Cemal. *İsa Mesih'in Esrarı: Ruh, Kelime, Hikmet*. İstanbul: Ceres Yayınları, 2020.
- Milne, Bruce. *Tanrı Öğretisi*. çev. Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1995.
- Önal, Recep. "Vahiy ve Nübüvvet". *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Önal, Recep. *Ebu Mansur el-Matüridi'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Pax, Elpidius. "Miracle". *Encyclopedia of Biblical Theology*. ed. Johannes B. Bauer. 2/584-589. London: Shead



- and Wart Ltd., 1970.
- Pherigo, Lindsey P. . *The Gospel According to Mark*. New York: Abingdon Press, 1971.
- Renan, Ernest. *İsa'nın Hayatı*. çev. Ziya İhsan. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Roloff, Jürgen. *Nasıralı İsa*. çev. Yücel Aksan. İstanbul: Runik Kitap, 2021.
- Scott, Ernest Findlay. "Miracles". *An Encyclopedia of Religion*. ed. Vergilius Ferm. 1/ 493-494. New York: The Philosophical Libraray, 1945.
- Shepherd, Massey H. . *The Gospel According to John*. New York: Abingdon Press, 1971.
- Smart, Ninian. *Philosophers and Religious Truth*. London: SCM Press Ltd., 1964.
- Taftazânî, Sa'düddin Mesud bin Ömer el-. *Şerhü'l Akâid*. İstanbul: Dersaadet, 1326.
- The New Testament*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Thomas, David. "The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic". *Journal of Semitic Studies* 39/2, (October 1994), 221-243.
- Twelftree, Graham H. . *Jesus: The Miracle Worker*. Illinois: Inter Varsity Press, 1999.
- Versnel, H. S. . "The Poetics of the Magical Charm". *Magic and Rituel in the Ancient World*. ed. Paul Mirecki - Marvin Meyer. Ledin-Boston-Köln: Brill, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Hristiyan Diyalogu*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.

**İbrahim Aşlamacı. 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi-Eleştirel Bir Yaklaşım (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 288 s.**

Ibrahim Aşlamacı. 21st Century Skills and Religious Education-A Critical Approach (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 288 p.

**Habibe YILDIZ** <sup>1</sup>  0009-0001-9109-5687

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi, 22280880@stu.omu.edu.tr .

**Özet:** Çalışmada, içinde bulunduğumuz 21. yüzyılın beraberinde getirdiği değişim ve gelişmelere yer verilmiştir. Çağın gerekleri göz önünde bulundurularak, biz insanların çağa ayak uydurabilmesi için kazanması gereken becerilerden bahsedilmiştir. Bu beceriler eğitim ve din eğitimi başlığı altında değerlendirilmiştir. Kurum ve kuruluşların yaptıkları çalışmaların ve hazırladıkları raporların somut halde sunulması sonucunda ortaya çıkan yeni uygulamaların, eyleme geçirilmesi için gerekli mercilerin harekete geçmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Yapılan uygulamalar ve çalışmalar olumlu ve olumsuz yönleri ile değerlendirilip bütüncül bir şekilde okuyucuya sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** 21. Yüzyıl, 21. Yüzyıl Becerileri, Eğitim, Din Eğitimi

**Abstract:** The study includes the changes and developments brought about by the 21st century. Considering the requirements of the age, the skills that we humans need to acquire in order to keep up with the age are mentioned. These skills were evaluated under the title of education and religious education. It was emphasized that the necessary authorities should take action to put into action the new practices that emerged as a result of the concrete presentation of the studies carried out by institutions and organizations and the reports they prepared. The applications and studies carried out are evaluated with their positive and negative aspects and presented to the reader in a holistic manner.

**Keywords:** 21st Century, 21st Century Skills, Education, Religious Education





1981 Malatya, Darende doğumlu olan İbrahim Aşlamacı, 2008 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalında “Çoğulculuk ve Din Eğitimi” adlı çalışması ile yüksek lisans, 2013 yılında “Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam Hatip Liseleri” adlı çalışması ile doktora öğrenimini tamamlamıştır. Prof. Dr. İbrahim Aşlamacı, İnönü Üniversitesinde çalışmalarına devam etmektedir.

İbrahim Aşlamacı tarafından kaleme alınan “21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi-Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı eser; Aralık-2023 tarihinde ilk basımı Dem Yayınları tarafından yapılarak okuyucuya sunulmuştur.<sup>1</sup>

Tanıtımı yapılan eserde, 21. yüzyılda toplumsal alandan, eğitime; eğitimden dini yaşantıya kadar birçok alanda hızlı değişimlerin yaşanıldığına değinilmiştir. Bu değişime ayak uydurmanın ise zaman zaman güç hale geldiği belirtilmiştir. Bundan dolayı küçük bir köy haline gelen dünyada, ülkelerin çabaları ve araştırmaları çerçevesinde ortak bir paydada buluşmaya dönük çabalar dikkat çekmiştir. Yazar bu çabaları din ve eğitim perspektifinde 21. yüzyıl becerilerini eleştirel bir bakış açısı ile incelemiştir.

Toplamda 288 sayfa olan kitap, önsöz, on ana başlık, sonuç ve kaynakça bölümlerinden oluşmaktadır. Önsözde 21. yüzyılın özellikleri, bu yüzyıla ayak uydurabilmek için çalışmalar yapan

<sup>1</sup> ISBN: 978-605-72730-9-3

küresel şirket, kurum ve farklı oluşumlara yer verilmiştir. Çağın talepleri ve gelecek öngörülerini üzerine temellendirilmeye çalışılan eğitim anlayışına atfı yapılmıştır.

Giriş kısmına (s. 11-26) Richard Riley’in “Şu anda öğrencileri, henüz var olmayan işlere hazırlıyoruz. Henüz icat edilmemiş teknolojileri kullanarak, henüz sorun olduğunu bile bilmediğimiz sorunları çözmeleri için.” sözü ile başlaması, kitabın genel hatlarını çizmesi açısından önemlidir. Zira 21. yüzyılda yaşanan değişimler artık küresel çapta olduğu için belli bir sınır ve alan bulunmamaktadır. Bundan dolayı dünyanın artık küçük bir köy haline geldiği belirtilmiştir. Küresel düzeyde gerçekleşen değişimler hızlıca tüm dünyada etkili olmaya başlamıştır. Örneğin, bilgiler daha ulaşılabilir hale gelmiş, ekonomik ve kültürel değerler küresel bir nitelik kazanmış, toplumsal yaşamda farklılaşmalar meydana gelmiş; güvenlik zafiyeti ve belirsizlikler ortaya çıkmıştır. Bu durumun müsebbibi ise teknolojidir. Kitapta belirtilen bu kapsam dahilinde teknolojinin de etkisiyle yaşanan büyük değişimlerin toplum, endüstri, eğitim, din ve din eğitimi açısından çeşitli sorular üzerinden ana hatları ile aktarılmıştır.

Kitabın ilk bölümü (s. 27-40) “Eğitimin Amacı: Tarihsel Roller ve Hedefler” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ilk çağdan başlayarak günümüze kadar eğitimin tarihsel süreç içinde insanlar için ne ifade ettiği ve yaşanan ekonomik, sosyal ve dini değişimler çerçevesinde eğitimde meydana gelen değişimlere yer verilmiştir.

Kitabın “Yeni Yüzyılın Yeni İhtiyaçları: 21. Yüzyılda Değişime Yön Veren Unsurlar ve Eğitime Yansımaları” başlıklı ikinci bölümü (s. 41-86) beş alt başlığa ayrılmıştır. “Küreselleşme” alt başlığında çeşitli açılardan küreselleşme kavramının tanımı yapıldıktan sonra küreselleşmenin sebeplerine ardından küreselleşme sürecinin; ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve eğitim alanlarında nasıl bir değişimi beraberinde getirdiğinin izahına yer verilmiştir. “Postmodern Paradigma” adlı ikinci alt başlıkta postmodern paradigmanın doğuşu ve bu kavramın hangi anlamlara geldiği izah edilmiştir. Yazar bu başlık altında postmodernizmin insan hayatı üzerindeki etkilerini açıklamıştır. Postmodernizmin eğitim düşüncesini etkilediği ve postmodern eğitimin amacının ne olduğu, nasıl organize edilmesi gerektiği gibi sorulara cevap aramıştır. Modern eğitim ile postmodern eğitim arasındaki farklılıkları daha anlaşılır kılmak için çeşitli tablolar kullanarak aktarmıştır. Kitabın üçüncü alt başlığı “Bilgi ve İletişim Teknolojileri” bölümünde 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişim açıklanmıştır. Teknolojinin sosyolojik açıdan etkilerine değinildikten sonra eğitim üzerindeki tesirlerine yer verilmiştir. İkinci bölümün dördüncü alt başlığı “Endüstri 4.0” kısmında ilk olarak endüstri 1.0 döneminden başlayarak endüstri 4.0 devrine kadar kısa bir izaha yer verilmiştir. Endüstri devirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Trilling ve Fadel’in “Üç Kuşak Geçiş”i” uyarlamasına yer verilmesinin ardından, eğitim sürecindeki değişimlere dikkat çekilmiştir. Son alt başlık olan “Toplum 5.0” da bir önceki bölümde olduğu gibi Toplum 1.0 döneminden başlayarak Toplum 5.0 dönemi de dahil kısa izahlara yer verildikten sonra, Toplum 5.0 dönemi ile insanları günümüzden farklı olarak nelerin beklediği konusunda öngörülerde bulunulmuştur.

Kitabın üçüncü bölümünü “Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı: 21. Yüzyıl Becerileri” (s. 87-140) başlığı oluşturmaktadır. Bu bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır. “Anlam ve Kullanımı” adlı ilk alt başlıkta 21. yüzyıl becerileri hem terim anlamı olarak hem de işlevsel olarak geniş bir şekilde ele alınmıştır. İkinci alt başlık olan “Ortaya Çıkışı ve Gelişimi” bölümünde 21. yüzyıl becerileri ifadesinin tarihsel olarak ortaya çıktığı döneme yer verildikten sonra ekonomik ve siyasal olayların eğitim üzerindeki değişimleri nasıl etkilediği somut örnekleri ile gözler önüne serilmiştir. 21. yüzyıl becerilerini gündeme taşıyan kurum ve kuruluşlara yer verilip ihtiyaç ve amaçlara değinilmiştir. “21. Yüzyıl Beceri Çerçevesi” adlı üçüncü alt başlıkta UNESCO, OECD, AB, Dünya Ekonomik Forumu, ATC21s, Asya Toplum Merkezi, ISTE, P21; kurumlarının 21. yüzyıl becerileri çerçevesinde yapmış oldukları araştırmalar sonucunda hazırladıkları raporlar ve koydukları hedefler hakkında bilgi verilmiştir. Yazar, üçüncü bölümün son alt başlığı olan “Eleştirisi” bölümünde 21. yüzyıl becerileri





çerçevesinde ortaya konulan becerilerin, daha önceden insanlara kazandırılmaya çalışılan beceriler değil; 21. yüzyılın gerektirdiği yeni becerilerin tespit edilerek, geliştirilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Buna ek olarak hedeflenen becerilerin eğitimi, endüstrinin istekleri doğrultusunda küresel bir para birimi olarak gördüğü ve bireyleri sadece iş dünyasına hazırlamaya çalıştığı belirtilmiştir.

Kitabın dördüncü bölümü olan “21. Yüzyıl Becerileri Öğretiminin Temel Bileşenleri” (s.141-172) beş alt başlıktan oluşmuştur. Bölümün ilk alt başlığı olan “21. Yüzyıl Öğreneni” kısmında bu dönemde öğrenen profilinin özelliklerine, öğrenende meydana gelen değişimlere ve yaşanan değişimin hangi ihtiyaçları doğurduğuna değinilmiştir. “21. Yüzyıl Öğreteni” adlı ikinci alt başlıkta, 20. yüzyıldan sonra öğretmenin rolünün değişimi ve öğretmenin yeni yüzyılda hangi özelliklere sahip olması gerektiği vurgulanmıştır. Dördüncü bölümün üçüncü alt başlığı olan “21. Yüzyıl Eğitim Programı”nda UNESCO ve OECD başta olmak üzere uluslararası oluşumların yeni yüzyılın gerektirdiği becerileri göz önünde bulundurarak, yaptıkları eğitim programı ve müfredat çalışmalarına yer verilmiş ve ardından gerekli açıklamalar yapılmıştır. “21. Yüzyıl Öğrenme Deneyimi” adlı dördüncü alt başlıkta ilk olarak öğrenme deneyimi ile neyin kastedildiği açıklanmıştır. Ardından içinde bulunulan çağda gelişen teknolojik gelişmeler ışığında öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurularak öğrenme deneyimlerine yer verilmiştir. Bölümün son alt başlığı olan, “21. Yüzyıl Öğrenme Ortamı” kısmında öğrenme ortamının karmaşıklığına ve kazandırılmak istenilen beceriler için gerekli öğrenme ortamının oluşturulmasının gerekliliğine vurgu yapılmıştır. 20 ve 21. yüzyıl öğrenme ortamları tablo şeklinde fiziksel çevre, duygusal çevre ve akademik çevre olmak üzere üç kategoride geniş bir şekilde izah edilmiştir.

Kitabın beşinci bölümünü “21. Yüzyıl Becerilerinin Türk Eğitim Sistemine Yansımaları” (s. 173-182) oluşturmaktadır. 2000’li yıllardan itibaren davranışçı eğitim anlayışından yapılandırmacı eğitim anlayışına geçilmesi sonucunda eğitimde yapılan yeniliklere yer verilmiştir. 21. yüzyılın gereksinimlerine göre düzenlenen ve iyileştirilmeye çalışılan Türk eğitim sisteminde, MEB ve YÖK başta olmak üzere AB, UNICEF, TÜSIAD gibi teşkilatların katkılarıyla düzenlemeye gidildiği vurgulanmıştır. Yazar, hazırlanan eğitim programlarının, projelerin, raporların ve düzenlenen konferansların ortak amacının ise değişen ve gelişen dünya karşısında 21. yüzyılın gerektirdiği becerileri kazanan insan yetiştirmek olduğunu belirtmiştir.

Kitabın altıncı bölümü “21. Yüzyılda Dini Yeniden Düşünmek” (s.183-196) dinin bireysel ve toplumsal hayat üzerindeki öneminden bahsedildikten sonra modern öncesi ve sonrası dönemde dinin ne anlam ifade ettiği ve hangi konumda yer aldığı belirtilmiştir. Yakın gelecekte dinin varlığı ve etkisi hakkında düşüncelere yer verilmiştir. ABD başta olmak üzere birçok milletin Gazze ve Filistin’de yaşanan insanlık dışı soykırım karşısında halkın direnişi, imanı ve manevi gücüne hayran kalınarak Kur’an’ın merak edilmesi sonucunda okunmaya başlanması buna ek olarak 11 Eylül saldırısının küresel çapta etkili olması dinin etkisini yadsınamaz kılmıştır. Bu somut örnekler çerçevesinde dinin sadece özel ve bireysel olarak değerlendirilmemesi gerektiği aynı zamanda sosyal ve siyasi hayat da başta olmak üzere birçok alandaki varlığı hatırlatılmıştır.

Kitabın yedinci bölümünü “21. Yüzyılda Eğitimde Dine Yer Açmak” adlı bölüm (s.197-208) oluşturmaktadır. Bu bölümde dinin müfredatta yer alabilme mücadelesine ve 1990’lardan sonra müfredatta din eğitime yer verilmesinin sebeplerine değinilmiştir. Din eğitime mesafeli olan ABD ve Fransa’nın çeşitli olaylar ve yanlış anlaşılmalarda sonucunda dinin okullarda eğitim olarak verilmesine karar verdiği belirtilmiştir. Uluslararası düzeyde birçok kurum ve kuruluş tarafından çalışmalar yapılarak hazırlanan raporlar sonucunda din eğitiminin önemine dikkat çekilmiştir. Yazar, Türkiye başta olmak üzere küreselleşen dünyada çoğulcu bir toplumun oluşması; din eğitiminin sadece bir dinin veya mezhebin savunuculuğunu yapan ve belli kaideleri öğreten değil aynı zamanda çoğulcu yapıya hitap

eden tarafsız, eleştirel içerikleri barındıracak şekilde tekrardan revize edilmesi gerektiğini vurgulanmıştır.

Kitabın sekizinci bölümü “21. Yüzyılda Din Eğitimi Neyi Vadedebilir” (s.209-238) altı alt başlıktan oluşmaktadır. İlk alt başlık “Din Okuryazarlığı Kazandırma”dır. Okuryazarlık hakkında kısa bir açıklama yapıldıktan sonra din okuryazarlığı hakkında Jackson ve Wright’ın görüşlerine yer verilmiştir. Dini çeşitliliğin artmasıyla sosyal ve toplumsal anlamda din okuryazarlığının, insanların güven, hoşgörü, saygı çerçevesinde; farklı dinlere mensup kişileri ötekileştirmeden, önyargısız bir biçimde yaşamalarını sağlayacak en önemli araç olduğunun altı çizilmiştir. İkinci alt başlık olan “Ahlak Okuryazarlığı Kazandırma” bölümünde din ve ahlak arasındaki ilişkiye değinildikten sonra gelişen teknoloji ile ahlak okuryazarlığının gerektirdiği özellikler, insan yaşamındaki önemi, nasıl kullanılması gerektiği, hedefleri ve insanın kişisel ve sosyal gelişimindeki faydalarına değinilmiştir. Bölümün üçüncü alt başlığı “Sosyal Bütünleşmeye/Bir Arada Yaşama Becerisine Katkı Sunma” başlığında farklı din ve mezheplerin bir arada yaşadığı dünyada dinin barışı, bütünlüğü, birlik içerisinde yaşarken huzuru sağlamada önemli bir etken olduğunu fakat bu yapıcı özellikleri hayatta uygulayabilmek için dinin toplumsal mesajlarının tüm bireylere doğru bir şekilde aktarılması ve öğretilmesi gerektiği vurgulanmıştır. “Anlam Arayışına Katkı Sunma” adlı dördüncü alt başlıkta insanın akıl sahibi olması sonucunda anlam arayışına girmesi veya hayatı anlamlandırmak istemesinin olağan bir durum olduğuna dikkat çekerken anlam arayışının her kişi için özel olduğu vurgulanmıştır. Bölümün beşinci alt başlığı “Kimlik İnşasına Katkı Sunma” kısmında dinin kimlik oluşumundaki rolünden bahsedilmiştir. Günümüz dünyasında yaşanan kimlik bunalımlarının aşılmasında din eğitiminin katkılarına ve önemine vurgu yapılmıştır. Bölümün son alt başlığı “Sürdürülebilirliğe Katkı Sağlama” bölümünde ise sürdürülebilirliğin tanımı yapıldıktan sonra sürdürülebilirlik çeşitlerine yer verilmiştir. Dinin, geleneklerin sürdürülebilirlik için motivasyon kaynağı olduğu, sosyal değerleri güçlendirdiği, dinin ahlaki ilkelerinin, sürdürülebilirliğin koruyucularından biri olduğu belirtilmiştir. Din eğitiminin bu konuda doğa ile toplumun uyum içerisinde hareket edebileceği bir yaşam alanı sağladığının altı çizilmiştir.

Kitabın dokuzuncu bölümünü “Beceri Temelli Din Öğretimi: İmkân ve Sınırlılıklar” (s. 239-250) oluşturmaktadır. Bu bölümde beceri temelli yaklaşımla ilgili gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra beceri temelli yaklaşımın din eğitimindeki konumu hakkında bilgi verilmiştir. Beceri temelli bir din eğitimi yaklaşımının özellikleri ve değişen dünya şartlarında din eğitimi nasıl daha dinamik hale getirebileceği üzerine durulmuştur. Öğrencilerin yaşamındaki faydalarına değinilirken sınırlılıkları da ihmal edilmemiştir. Din eğitimi beceri ve yetkinliklerinde işlevselliğe daha çok önem verildiğinden içselleştirme eylemi göz ardı edilerek dini değerlerin zarar gördüğü belirtilmiştir. Hazırlanacak olan beceri temelli din öğretiminin uygulama aşamasındaki zorluğuna da vurgu yapılmıştır.

Kitabın son bölümü olan “Beceri Temelli Din Öğretiminde Bazı Yeterlilik Modelleri” (s.251-256) bölümünde 2000 yılından itibaren din öğretiminde benimsenen girdi odaklı yaklaşımın yerini çıktı odaklı yaklaşımın aldığı belirtilmiştir. Yazar, Avrupa ülkeleri olan Almanya, Avusturya ve Belçika özelinde dini yeterlilik modelinin amacına yer verdikten sonra bu ülkelerin İslam din dersi için yeterlilik modeli hazırlamış olduğunun altını çizmiştir. Stefan Altmeyer’in “Dinlerarası Öğrenmeye İlişkin İki Boyutlu Bir Yeterlilik Modeli”ne kısaca değinerek bölümü sonlandırmıştır.

“Sonuç” bölümünde yazar, kitabında yer vermiş olduğu on başlığı kısaca özetleyip 21. yüzyıl becerilerinin çıktı temelli bir yaklaşımı temsil etmesinin sebeplerini bütüncül olarak siyasi, sosyal, toplumsal olarak daha anlaşılır bir hale getirmiştir. 21. yüzyıl beceriler çerçevesinde eğitim, din ve din eğitimi konularında ortaya konulan düşünceleri, artıları ve eksileri ile değerlendirip; kendi düşüncelerini aktararak kitabı sonlandırmıştır.

“Kaynakça” kısmında yazar bu kitabı oluştururken istifade ettiği din, eğitim, sosyoloji, tarih,



felsefe, psikoloji, bilim ve teknoloji alanları başta olmak üzere 126 Türkçe, 155 yabancı kaynak kullanarak toplam 281 kaynağa yer vermiştir.

Netice olarak bu çalışma değişen ve gelişen dünya ile din ve eğitim başta olmak üzere birçok alanda değişimin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. İbrahim Aşlamacı'nın kaleme almış olduğu bu eser, akademik anlamda alanına katkı sağlayacaktır. Kitabın kapak tasarımı içerik ile uyumlu olup okuyucuların da dikkatini çekecek niteliktedir. Geniş kaynakça içeriği kitabın güvenilirliğini arttırmakta ve bu alanda kendini geliştirmek isteyenlere yol gösterici bir nitelik taşımaktadır. Kitabın alt başlıklara ayrılarak okuyucuya sunulması, gerekli tablolar ile zenginleştirilmesi, genelden özele bir anlatılış tercih edilmesi yoğun içeriğe sahip olan bu kitabı daha anlaşılır hale getirmiştir. Fakat 10 ana bölümden oluşması ve içeriğin yoğunluğu yer yer kitabın anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu eseri sadece eğitim veya din eğitimi alanında değerlendirmek yanlış olacaktır. Zira araştırmada eğitim ve din eğitimi alanı dışında başta sosyoloji ve tarih olmak üzere birçok alandan faydalanılmıştır. Akademik okuma dışında okunması okuyucuyu biraz zorlayacaktır. Zaman zaman teorik bilgiler anlaşılabilirliği zorlaştıracığından okuyucunun sıkılmasına sebebiyet verebilir bundan dolayı bu kitabı okumak ve istifade edebilmek için sosyoloji ve eğitim gibi alanlarda bir alt yapının olması gerekmektedir. Bölüm başlıkları kendi içinde değerlendirildiğinde gayet açıklayıcı ve sistematiktir. Fakat din eğitimi açısından değerlendirildiğinde ise tarihsel süreç ve konunun daha iyi anlaşılması için yapılan uzun izahlar eleştirel düşüncenin ikinci plana atılmasına sebebiyet vermiştir.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.

## Kaynakça

Aşlamacı, İbrahim. 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi-Eleştirel Bir Yaklaşım. İstanbul: DEM Yayınları, 2023.

**Enver Osman Kaan. İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı (İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 234 s.**

Enver Osman Kaan. The Place and Structure of Economics in Fiqh (İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 234 p.

**Kübra ERTÜRK** <sup>1</sup>  0009-0001-0039-3911

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku comu\_kubra@hotmail.com.

**Özet:** Mal edinme insanın doğuştan sahip olduğu bir duygudur. Bu sebeple mal sahibi olmak isteyen insan arzu ettiği mala kavuşabilmek için çeşitli sözleşmeler yapar. Ancak Allah'ın rızasını kazanmayı arzu eden kişinin faiz gibi Allah'ın haram kıldığı sözleşmelerden uzak durması ve dolayısıyla yapılan sözleşmelerin fıkıhın genel ilkelerine aykırı olmaması gerekir. İşte bu durum kişiyi İslam iktisadının temel özellikleri hakkında genel bir bilgiye sahip olmaya sevk eder. Bu anlamda Enver Osman Kaan'ın *İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı* adlı eseri kişiye İslam iktisadına dair genel bir bilgi sahip olma imkânı sunmaktadır. Yazar bu eserinde İslam iktisadının ilkelerini ve tarihçesini çeşitli başlıklar halinde kısa bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple İslam iktisadına giriş niteliği taşıyan bu eser, alana ilgi duyanlara kısa ve öz bilgiler sunar.

**Anahtar Kelimeler:** Ekonomi, İslam İktisadı, Sözleşme, Faiz

**Abstract:** Acquiring property is an innate feeling of human beings. For this reason, people who want to own property make various contracts in order to obtain the property they desire. However, the person who wants to gain the pleasure of Allah should avoid contracts that Allah has forbidden, such as interest, and therefore the contracts should not be contrary to the general principles of fiqh. This situation leads one to have a general knowledge about the basic features of Islamic economics. In this sense, Enver Osman Kaan's work titled *The Place and Structure of Economics in Fiqh* offers the opportunity to have a general knowledge of Islamic economics. In this work, the author aims to briefly present the principles and history of Islamic economics under various headings. For this reason, the book, which is considered as an introduction to Islamic economics, provides concise and essential information for those interested in this field.

**Keywords:** Economics, Islamic Economics, Contract, Interest

Enver Osman Kaan tarafından kaleme alınan “İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı” adlı eser on yedi bölümden oluşur. Kitabın birinci bölümünün başlığı “Kavramlar”dır. Bu bölümde; iktisat, ekonomi, finans, pozitif iktisat, normatif iktisat, mikro iktisat, makro iktisat, piyasa, serbest piyasa, talep ve arz, marjinal maliyet, fayda ve analiz kavramlarına yer verilmesinin yanı sıra “Ekonomi-Finans Farkı” başlığı altında bu iki kavram arasındaki farka bir tablo halinde “tanımı, dalları, yönetimi, ilgili dersleri” bakımında yer verilmiştir. Bu iki kavram arasındaki farkın bu şekilde tablo halinde ele alınması okuyucuya ekonomi ve finans arasındaki farkı net bir şekilde görme fırsatı vermektedir. Yukarıda zikredilen kavramlar ele alınırken ise ayrıntıya girilmeden okuyucunun anlayacağı bir şekilde kısa tanımlar yapılmakla yetinilmiştir. Ancak “Talep ve Arz” başlığı altında bu kavramların tanımına değinilirken bu başlığın altında “Talep ve Arz İlkeleri” şeklinde bir alt başlığa yer verilmiş ve talep ve





arz ilkeleri beş madde halinde sıralanmıştır. Görüldüğü üzere bu bölüm, okuyucunun iktisada dair bazı temel kavramlar hakkında kısa ve öz bilgiler edinmesine imkân sağlamaktadır.

Kitabın ikinci bölümü “Tarihçe” ismini taşımaktadır. Bu bölümde iktisadın tarihçesi “Batıda” ve “İslam Dünyasında” başlıkları altında ele alınmaya çalışılmıştır. “Batıda” başlığının altında devletlerin uzun yıllar boyunca tarıma dayalı bir ekonomik sistemi takip ettiğine, bu sistemin batıda feodal düzenin ve kast sistemine benzer bir sınıf farkının ortaya çıkmasına yol açtığına, feodal sistemin sanayi devrimiyle yıkıldığına, sanayi devriminin ortaya çıkmasında doğudaki gelişmelerden haberdar olunmasını sağlayan Haçlı seferlerinin etkili olduğuna ve bu durumun Avrupa’da reform hareketlerinin başlamasında büyük bir etkiye sahip olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu başlık altında sanayi devriminin dini düşüncüyü zayıflattığı ve materyalist anlayışı ortaya çıkardığı, bu anlayışın da liberal ve sosyalist ekonomi olmak üzere iki ekonomik yapının ortaya çıkmasında etki olduğu ifade edilmiş, ardından da “Liberal Akım” ve “Sosyalist Akım” alt başlıkları altında bu akımlardan kısaca bahsedilmiştir. “İslam Dünyası” başlığı altında ise ekonomik yapı ele alınırken İslamiyet öncesi Arap Yarımadasındaki ticari hayattan başlanılmış daha sonra sırasıyla Hz. Muhammed, Emevîler, Abbasiler ve Osmanlı dönemindeki ticari hayatın yapısından kısaca bahsedilmiştir. Bu dönemler ele alınırken Hz. Muhammed döneminde “İkta” ismiyle uygulanan ve daha sonraları “Tımar Sistemi” ismiyle uygulanmaya başlanan sistem hakkında ve hisbe teşkilatı hakkında kısa bilgiler verilmiştir. İşte bu bölüm okuyucuya hem İslam iktisadı tarihi hakkında genel bilgiler edinme hem de iktisadi düşünce açısından Batı ile İslam dünyası arasındaki fikrî farkı görme imkânı sunmaktadır.

Eserin üçüncü bölümünün ismi “Kaynaklar”dır. Bu bölümde İslam iktisadı alanının birinci kaynağının Kur’an-ı Kerim ikinci kaynağının ise hadis mecmuaları olduğuna dikkat çekilmiştir. Ardından da bu alana kaynaklık edebilecek tefsir ve fıkıh literatürlerinin neler olduğundan kısaca bahsedilmiştir. Daha sonra da “Genel Literatür” başlığı altında İslam iktisadı alanında kendisinden faydalanılabilecek bazı eserlere yer verilmiştir. Sonrasında da İslam iktisadına dair yapılan uluslararası ve ulusal toplantıların bazıları maddeler halinde sıralanmıştır. Bu bölümün en son başlığını “Yeni Kaynaklar” başlığı oluşturur. Bu başlık altında İslam iktisadı alanında kaleme alınmış önemli bazı modern kitapların listesi verilmiştir. Görüldüğü üzere bu bölüm İslam iktisadı alanında çalışma yapacak kişilere hangi kaynaklardan istifade edilmesi gerektiğine dair önemli bilgiler vermektedir.

Kitabın dördüncü bölümü “Ekonomik Doktrinler”dir. Bu bölümde ekonomik doktrinler; kapitalizm, komünizm ve faşizm başlıkları altında ele alınmış, her bir doktrinin öncüleri, ortaya çıkış sebepleri ve ekonomiye etkilerinden kısaca bahsedilmiş ve her bir doktrinin ortaya çıkmasındaki temel etkenin ekonomik sıkıntılardan kaynaklı olduğu ifade edilmiştir. Bunların yanı sıra her bir doktrinin temel ilkeleri de maddeler halinde sıralanmıştır. İşte bu bölüm ekonomik doktrinler hakkında kısa ve öz bilgiler edinmek isteyen kimselerin istifade edebileceği bir bölümdür.

Kitabın beşinci bölümü “İktisat Zihniyeti” ismini taşımaktadır. Bu bölümün giriş kısmında dünya iktisadına 19. yüzyıla kadar Osmanlı iktisat zihniyetinin daha sonrasında da Sanayi Devrimiyle birlikte ortaya çıkan iktisat zihniyelerinin hâkim olduğuna dikkat çekilmiştir. Dünyada hâkim olan iktisat zihniyeleri de “Batı İktisat Zihniyetinin Kökenleri” ve “İslam İktisat Zihniyetinin Farkları” başlıkları altında ele alınmıştır. Böylece yazar, eserin bu bölümünde okuyucuya Batı iktisadının yapısıyla İslam iktisadının yapısını karşılaştırma imkânı sunmaktadır.

Kitabın altıncı bölümünün başlığı “Kur’an’da İktisat” iken yedinci bölümünün başlığı “Sünnette İktisat” şeklindedir. Bu bölümlerde İslam iktisadıyla ilintili olduğu düşünülen ayet ve hadisler yorum yapılmaksızın sadece çeşitli başlıklar altında sıralanmıştır. Böylece bir okuyucu bu bölümde İslam iktisadına dair hangi âyet ve hadislerin olduğu konusunda bilgi sahibi olmaktadır.



Kitabın sekizinci bölümünün başlığını “İslam İktisadının Özellikleri” şeklindedir. Bu bölümde yazar İslam iktisadının özelliklerini başlıklar halinde sıralamış ve her bir özelliği kısaca açıklamıştır. Böylece yazar İslam iktisadı denilince neyin kastedildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin “İslam İktisadının İlkeleri” başlığını oluşturan dokuzuncu bölümde ise İslam iktisadının ilkelerinin neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. İşte bu bölümde okuyucular İslam iktisadının ilkelerine dair genel bilgilere sahip olma imkânı elde etmiştir.

Eserin onuncu bölümünü oluşturan “İslam İktisat Politikaları” başlığı altında İslam iktisadına dair ortaya konulan politikalar “Kadim Dönemde” ve “Modern Dönemde” olmak üzere iki başlık altında ele alınmış ve bu dönemlerde uygulanan politikalardan çeşitli başlıklar halinde kısaca bahsedilmiştir. Meselenin bu şekilde iki farklı başlık altında ele alınması okuyucuya iki dönemi karşılaştırma imkânı sunmaktadır.

Kitabın on birinci bölümü “Faiz Sorunu” ismini taşımaktadır. Bu bölümde yazar öncelikle faizin tanımını, tarihçesini, İslam dinindeki yasaklanma sürecini, yasaklanmasının sebeplerini, çeşitlerini ve faizli sistemin yol açacağı sorunları ele almıştır. Yazar faizin tarihçesini ele alırken bu sistemin insanı sömürmeye dayalı bir sistem olduğuna, bu sömürü sisteminin kökenlerinin çok eskilere dayandığına dikkat çekmiştir. Faizin tarihçesi anlatılırken Osmanlı döneminde uygulanan para vakıfları sisteminden de bahsedilmiş ayrıca Molla Hüsrev, Ebussuud Efendi gibi alimlerin bu sisteme cevaz verdiğine Çivizade ve İmam Birgivi’nin ise bu sistemi ağır bir şekilde eleştirdiğine değinilmiştir. Böylece bu bölümü okuyan kimse hem faiz meselesine dair genel bir bilgiye sahip olmakta hem de para vakıfları meselesine dair ileri sürülen iki farklı görüşü karşılaştırma imkânına sahip olmaktadır.

Kitabın “İslami Sermaye Kazanma Yolları” ismini taşıyan on ikinci bölümünde mülkiyet konusu ve mülkiyetle ilgili meseleler çeşitli başlıklar altında ele alınırken “İslam Sözleşme Hukuku” ismini taşıyan on üçüncü bölümünde akit konusu ve bazı akit çeşitleri kısa bir şekilde ele alınmıştır. Bu sayede okuyucu hem akitle mülkiyet arasındaki ilişkiyi kurabilmekte hem de bazı akitler hakkında genel bilgiye sahip olmaktadır.

Eserin on dördüncü bölümü “İslami Bankacılık” ismini taşımaktadır. İslami bankacılık sistemi hakkında genel bilgiler veren bu bölümün “Tanımı” başlığı altında banka ve İslami bankacılık kavramları kısaca açıklanırken “Tarihçesi” başlığı altında İslami bankacılık sisteminin geçmişten günümüze gelişim süreci anlatılmıştır. Bölümün “İşleyişi” alt başlığında ise günümüz İslami bankacılıkta uygulanan finansal işlemlerden kısaca bahsedilmiştir. Böylece bu bölümü okuyan bir kimse İslami bankacılık sistemine dair genel bilgilere sahip olmaktadır.

Kitabın on beşinci bölümünün ismi “İslamî Sermaye Piyasası” şeklindedir. Bu bölümün girişinde ekonomilerde gerçek piyasalar, işgücü-emek piyasaları ve sermaye piyasaları olmak üzere üç farklı piyasanın var olduğundan bahsedilmiş ve bu piyasalar hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Bu bölümün alt başlıkları ise “Hisse Senetleri”, “Sukuk” ve “Türev Araçlar” şeklindedir. Bu meselelerin her birinden kısaca bahsedilirken meseleler İslami açıdan da değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Kitabın on altıncı bölümünün ismi “İslami Sigortacılık”tır. Bu bölümde öncelikle sigortanın sözlük ve terim anlamına değinilmiştir. Daha sonrasında günümüzde sosyal sigortalar, ticari sigortalar ve karşılıklı sigortalar olmak üzere üç çeşit sigortanın varlığından bahsedilmiş ve bunların kısa bir tanımı yapılmıştır. Ardından sigorta meselesi İslami açıdan ele alınmaya çalışılmış; bazı kimselerin sigorta sistemi içerisinde yasak olan kumar, garar ve faizin yer almasından dolayı câiz görmediğinden ve bu durumun İslami sigortacılık olarak bilinen “tekâfül” sisteminin kurulmasını sağladığından, sigorta sisteminde risk paylaşımının öne çıktığından bahsedilmiştir. Bölümün son sayfalarında ise tekâfül sisteminin işleyişinden kısaca değinilmiştir. İslami sigortacılık sisteminin anlatıldığı bu bölüm bu konuya ilgi duyanlara genel bilgilere sahip olma imkânı verecek niteliktedir.



Kitabın on yedinci bölümü “İslam İktisadı Alanında Oluşan Kurumlar” ismini taşır. Bu bölümün birinci alt başlığı olan “Resulullah’ın Kurduğu Pazar” başlığı altında Hz. Peygamberin Medine’ye hicret ettikten sonra yaptığı en önemli faaliyetlerden birinin Medine’de pazar kurmak olduğundan ve bu pazarın kurulmasının sebebinin Müslümanların Yahudi pazarlarında ticaretlerini geliştiremeyecekleri ve Yahudilerin Müslümanların ticaretlerine engel olacaklarına dair bir düşünce olduğu vurgulanmıştır. Bölümün ikinci alt başlığı olan “Fütüvvet ve Ahilik” başlığı altında ise bu teşkilatlar hakkından bilgi verilmiştir. Bölümün üçüncü alt başlığının ismi “Vakıf”tır. Bu başlık altında öncelikle vakfın ne olduğundan bahsedilmiş ardından da Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki vakıf sisteminin nasıl işlediğinden kısaca bahsedilmiştir. Bölümün dördüncü alt başlığı “Katılım Bankacılığı” ismini taşır. Bu başlık altında katılım bankacılığının tarihçesi hakkında bilgi verilmiştir. Bölümün beşinci alt başlığı ise “Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (MÜSİAD)” şeklindeyken altıncı alt başlığı “Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği (İGİAD)” şeklindedir. Bu başlıklar altında ise bu derneklerin kuruluşu ve amaçları hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. İslam iktisadına dair genel bilgileri içeren bu eser İslam iktisadı alanında çalışma yapmak isteyen ya da bu alana ilgi duyan kişilerin bu alana dair kısa ve öz bilgiler edinmesine imkân vermektedir.

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilahiyatdergi@sinop.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@sinop.edu.tr) | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

**Review:** Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilahiyatdergi@sinop.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@sinop.edu.tr) | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright.

## Kaynakça

Kaan, Enver Osman. İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı. İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.