

ISSN: 2148-3728
e-ISSN: 2148-9750

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

*Journal of Theology Faculty of
Bulent Ecevit University*



Cilt/Vol. 12, Sayı/No. 1, 2025



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY***

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 12
Volume 12

Sayı 1
Number 1

Yıl 2025
Year 2025

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Address: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Basım / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • **Faks:** (0312) 222 44 07 • **E-posta:** bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÖZÖLÇER
Rektör / Rector
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye*

Editör Yardımcısı / Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Salih ERDEN *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye*

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Emre ÇELİKER
Dr. Öğr. Üyesi Güvenç ŞENSOY
Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜNDOĞDU
Dr. Öğr. Üyesi Salih ERDEN
Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA ÜNAL
Arş. Gör. Dr. Adem GÖRMÜŞ
Arş. Gör. Dr. Ahmet Bedri YAVUZ
Arş. Gör. Dr. Hatice Kübra ÖZCAN
Arş. Gör. Dr. Ramazan ÖGTEM
Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM
Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU
Hasan Erkam ÇAKIR

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Ordu Üniversitesi, Türkiye
Yalova Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Marmara Üniversitesi, Türkiye

Yazım Editörü / Text Editor

Arş. Gör. Muhammed YARAY
Arş. Gör. Melih KONURALP
Arş. Gör. Muhammed Sezer ŞAHİNKAYA
Ahmet GÖNEN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Marmara Üniversitesi, Türkiye

Dil Editörü / Language Editor

Arş. Gör. Ahmet Enes DUMAN
Arş. Gör. Muhammed Çınar
Arş. Gör. Nedim AYDIN
Ahmet Emin AKYÜZ

Marmara Üniversitesi, Türkiye
Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Marmara Üniversitesi, Türkiye
Marmara Üniversitesi, Türkiye

Son Okuyucu / Proofreader

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM
Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU
Hasan Erkam ÇAKIR

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Marmara Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hasan HACAK	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BULGEN	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI	Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ali CANÇELİK	Kocaeli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ali SOYLU	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ercan ALKAN	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Fatma KIZIL	Yalova Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hakan UĞUR	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Halil ORTAKCI	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hikmetullah ERTAŞ	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Murat AKIN	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Nuran ÇETİN	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Salih AYBEY	Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN	Marmara Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Halil ALDEMİR	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit Universty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE: Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	EBSCO (CEEAS): Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	JICS: Sherpa Romeo (Kabul / Accepted: 04.08.2016)
	ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	RESEARCH BİB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	EUROPUB: Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Editörden / From the Editor

VII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Kötülüğün Sıradanlığından Kötülüğün Arsızlığına
From the Banality of Evil to the Shamelessness of Evil
Nilüfer URLU ÜNALDI 1-26
- Râbitaya İtirazlar ve Cevaplar: Son Dönem Osmanlı Âlim ve Sûfilerinden
Mehmed Fevzi Efendi'nin Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika Risalesi Örneği
Objections and Responses to Râbita: An Example of the Treatise Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika by Mehmed Fevzi Efendi, a Late Ottoman Scholar and Sufi
Hamdi KIZILER 27-44
- Kur'ân Yorumunda Metin Dışı Bağlamın İhmali: Enfâl Sûresi 17. Ayet Örneği
The Neglect of Extratextual Context in Qur'anic Interpretation: The Example from Surah Al-Anfal, Verse 17
Hasan SEVİM 45-68
- Hristiyan Kilise Tarihinde Simoni Uygulamaları
The Practices of Simony in the History of Christian Church
Azize UYGUN 69-94
- Osmanlı Tasavvuf Hayatından Bir Portre: Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi (Hayatı, Ailesi ve Terekesi)
A Portrait From The Ottoman Sufi Life: Ali Asım Efendi, A Member of The Meclis-i Meşayih (His Life, Family and Probate)
Muhammed Nur KAPLAN 95-122
- Zekâtın Kurumsal Nitelikte Kullanımı
Institutional Use of Zakat
Murat BEYAZTAŞ 123-146

İnceleme Makalesi / Review Article

- Muhammed Mahmûd Es-Savvâf ve "Fâtihatü'l-Kitâb" Adlı Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı
Muhammad Mahmud Es-Savvaf and His Approach to Recitations in His Commentary Fatihat al-Kitab
Nazım ÇETİN 147-168
- İbrahim Halebî'nin Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri
İbrâhîm Al-Halabî's Criticisms of Waḥdat Al-Wujūd
Cumali KÖSEN 169-190

Editörden

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

Dergimizin yeni sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğu içindeyiz. Bu sayıda da İslami İlimler, Din Bilimleri ve Sosyal Bilimler alanındaki akademisyen ve araştırmacıların nitelikli çalışmalarını sizlere aktarmaya devam ediyoruz. Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterlere göre incelenerek en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Son aşamada Yayın Kurulunun da onayıyla yayınlanacak çalışmalar belirlenerek süreçleri tamamlanmıştır.

Bu sayıda muhtelif konularda altı araştırma ve iki inceleme makalesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmaktadır. Sayının yayınlanmasında emeği geçen ve süreçlerin en iyi şekilde ilerlemesini sağlayan editör yardımcımız, alan editörlerimiz, yazım ve dil editörlerimiz ile son okuyucularımıza şükranlarımı sunarım. Ayrıca dergimize gelen her çalışmaya vakitlerini ayırarak katkı veren sayı hakemlerimize de müteşekkirim. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak nitelikli çalışmaları özenli gayretlerimizle buluşturarak akademik dünyaya daha fazla katkı yapabilmeyi temenni ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü
Zonguldak/TÜRKİYE
omer.uzuner@beun.edu.tr

Kötülüğün Sıradanlığından Kötülüğün Arsızlığına *From the Banality of Evil to the Shamelessness of Evil*

Nilüfer URLU ÜNALDI

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Zonguldak Bulent Ecevit University Faculty of Theology Department of Philosophy of Religion
Zonguldak / Türkiye
nilifer.unaldi@beun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8123-6706

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 27.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 27.01.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 1-26

Atıf / Cite as

Urlu Ünal, Nilüfer. Kötülüğün Sıradanlığından Kötülüğün Arsızlığına. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 1-26.

Doi: 10.33460/beuifd.1539594

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Batı felsefesinde bir teodiseden söz edilirken Leibniz anılmadan geçilemeyecek olsa da modern dönemin önemli açıklamalarından ikisi Kant'ın ileri sürdüğü "radikal kötülük" ve Hannah Arendt'in ortaya koyduğu "kötülüğün sıradanlığı" tezidir. Geçtiğimiz yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Hannah Arendt, yirminci yüzyılda insanlık tarihinin tün yaşanmışlığından farklı bir boyuta evrilen kötülük sorununu dini ve teolojik tanımlara dayanmadan seküler bir zeminde, insan iradesini, niyetini, sorumluluğunu gerektiren ahlaki kötülük bağlamında düşünmüş ve meseleye ilişkin ufuk açıcı olduğu kadar yerleşik kanaatlere aykırı olan "kötülüğün sıradanlığı" tezini ileri sürmüştür. Sonuç olarak kötülük meselesi, Arendt'in düşüncesinde, modern çağın ruhuna uygun olarak Tanrı'dan insana kayar ve seküler bir zeminde, daha ziyade "insanın neden kötülük işlediği" sorusu üzerinde şekillenir. Arendt, bu tezi, bir Nazi subayı olan Adolf Eichmann'ın yargılanması sırasında geliştirir ve Platoncu "düşünme" ve Sokratik "kendiyile uyum" düşüncesi üzerine oturtur. Düşünürün bu kavram ile kastı, işlenen cürümlerin sıradan olduğu değildir, cürümleri işleyen faillerin sıradanlığıdır. Bunlar geçmişin kötü adamlarından belirgin bir biçimde farklıdır; kurbanlarını tanımazlar, onlara karşı bir kasıtları yoktur, kötülüğe niyet etmezler, "bariz sığ" insanlardır. Arendt, bunların temel sorununun "fikirsizlik" oldu-

ğunu söyler. İşledikleri ve işleyebilecekleri kötülüğün bir sınırı yoktur, şayet kötülük etmek için kişisel bir nedeniniz, hinciniz, niyetiniz yoksa bitirmek için de olmayacaktır. Makalenin ilk kısmı “kötülüğün sıradanlığı” tezi etrafında şekillendi. Ancak makalenin yazılma sebebi, her şeyden önce, halihazırda Gazze’de yaşanan kötülüğü/soykırımı anlama çabasıdır. Makalenin ikinci kısmı bu çerçevede şekillendi ve Arendt’in kötülüğe ilişkin düşüncelerinin Gazze Soykırım’ını açıklamak için yeterli olmadığı savunuldu. Gazze Soykırım’ı, kitlesel imha silahlarının gücünü, medyanın gücünü ve dönemin en büyük devletlerinin gücünü arkasına, işlenen soykırım karşısında tüm dünyanın, kurumların sessizliğini de yanına alan İsrail’in, kötülüğü kendi gerçekliğinin ve varlığının bir parçası hâline getirdiği bir duruma işaret etmektedir. Kötülüğün gündelik yaşamın bir parçasına dönüştürülmesi, bir “hak” olarak tanımlanması, gizlenmeye ihtiyaç duymayan saldırganlığı ve arsızlığı yine bu yeni aşamanın habercisidir. Nitekim İsrail’in Gazze’de uyguladığı Soykırım gizlenmeyi gerektirecek bir utançla değil, vahşi bir gururla kendini sergilemektedir. Siyonizmin, Yahudilerin tarihi birikimlerini, acılarını ve hınçlarını kullanarak işlediği cürümler bir soykırımdır. Bunun için Arendt’in fikirsizlik ile kötülük arasında kurduğu ilişki, dolayısıyla “kötülüğün sıradanlığı” tezi, Gazze Soykırımını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. İsrail, kötülüğün hem bilincindedir hem de bunu bir hak olarak görmekte ve sergilemekte bir beis görmemektedir. Geriye Nazilerden beter bir boyuta evrilmiş bir kötülük kalmıştır: utanmaz/ ar-sız, saldırgan ve yalısık. Gazze’de yaşanan soykırım yeni başlamamıştır, yüz yıllık bir tarihe yayılan bu kötülük bilinçli, istekli, planlanmış, niyetli ve Filistin halkını düşman olarak belleyerek kasıtlı bir biçimde gerçekleşmektedir. Gazze’de yaşanan soykırım “kötülüğün ar-sızlığı”dır. Kötülüğün arsızlığı, kötülüğün saklanmaya ihtiyaç duymadan, çekinmeden ve utanmadan var olmayı kendine hak olarak görmesidir. Diğer yandan Gazze’de yaşanan Soykırımı “seyirci” kalmak da kötülüğü meşrulaştırmaya hizmet etmektedir. İnsanlığın ortak birikimi olan iyiye ve iyiliğe ilişkin tüm değerler yok edilmektedir, böyle bir dünyayı yüksek sesle reddetmek gerekir. Unutmayalım ki ahlak yani iyi’lik “ölümle yarışacak bir ısrar” ister.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Kötülüğün Sıradanlığı, Fikirsizlik, Kötülüğün Arsızlığı, Gazze Soykırımı.

Abstract: In discussions of theodicy in Western philosophy, Leibniz is indispensable; yet two of the most influential modern accounts of evil are Kant’s concept of radical evil and Hannah Arendt’s thesis of the banality of evil. Arendt—one of the foremost thinkers of the twentieth century—explored the problem of evil, which in that century assumed a qualitatively new form, on a secular plane detached from religious and theological categories. Focusing on moral evil that presupposes human will, intention, and responsibility, she advanced the provocative claim that evil can be banal: not monstrous in motive but ordinary in execution. Thus, in her thought the question shifts from God to humanity, and the central concern becomes why human beings commit evil. Arendt formulated the thesis during the trial of Nazi functionary Adolf Eichmann, grounding it in the Platonic demand for thinking and the Socratic ideal of being in harmony with oneself. By banality she refers not to the triviality of the crimes but to the ordinariness of the perpetrators: they neither know their victims nor harbour personal malice; they are, in her words, “shallow”, distinguished chiefly by a thoughtlessness that sets no limit to the evil they may enable. The first part of this article analyses Arendt’s concept of the banality of evil. The impe-

tus for writing, however, is to understand the ongoing evil—indeed, genocide—in Gaza. The second part therefore argues that Arendt's account is insufficient to explain the Gaza genocide. What we witness is a situation in which Israel, empowered by weapons of mass destruction, media influence, and the backing of major world powers, has integrated evil into its very identity. Evil has become routine, asserted as a right, and displayed with an aggression that feels no need for concealment. Unlike earlier atrocities that were veiled in shame, the Gaza genocide is carried out with brutal pride. Guided by a Zionist ideology that instrumentalises Jewish historical suffering and resentment, Israel commits acts that meet the definition of genocide. Hence Arendt's linkage of evil to a "lack of ideas", and her notion of banality, cannot account for Gaza, where evil is neither ignorant nor accidental but self-aware, justified, and ostentatious. What emerges is an evil more extreme than that of the Nazis: shameless, brazen, and unrepentant. This genocide did not begin recently; it is the culmination of a century of conscious, deliberate violence against the Palestinian people. I call this phenomenon the shamelessness of evil: evil that asserts its right to exist openly, without hesitation or remorse. Moreover, the global bystanders' silence implicitly legitimises the genocide. The universal values of goodness painstakingly built by humanity are being dismantled, and such a world must be decisively rejected. We must remember that morality—that is, goodness—requires a persistence that competes with death.

Keywords: Philosophy of Religion, Banality of Evil, Lack of Thought, Shamelessness of Evil, Gaza Genocide.

Giriş

Kötülük meselesi, kuşkusuz insanın varlığıyla yaşıttır. İnsanın halihazırda elinde sıcak bir kor gibi hazır bulduğu hastalıklar, beklediği gibi gitmeyen ve "kötü" olarak tanımladığı yaşanmışlıklar her insanın karşısına çıkmıştır. Faraza, kişinin hayatı boyunca her şeyin yolunda gittiğini varsaysak bile nihayetinde ölümle karşılaşacak olmak, kötü'nün ne'liğini ve kötülük meselesini insanın daimi konusu yapmaya yeter, yetmiştir. Bu nedenle kötülük meselesi hem felsefenin hem de teolojinin en başta gelen konusu olmuş, özellikle teizmin iddialı Tanrı inancı bağlamında, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın kötülüklere nasıl izin verdiği sorusu etrafında şekillenmiştir. Bunun karşı ucunda, ateizmin teist Tanrı anlayışına karşı şiddetli itirazları da büyük oranda kötülük problemi bağlamında şekillenmiştir.

Kötülük meselesine ilişkin çalışmalar, öncelikle, fenomenolojik olarak mevcut kötülükleri tanımlamakla başlar. Bu bağlamda evrende görülen kötülükler başlıca iki kategoride toparlanır: Ahlaki kötülük ve doğal kötülükler. Ahlaki ya da moral kötülük, insan özgürlüğünün kötüye kullanılması neticesine ortaya çıkan tüm kötülüklere işaret eder¹ ve "niyetlenilmiş, amaçlanılmış veya yönelimsel"² kötü-

1 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 2023), 25-26.

2 Hakan Hemşinli, "Bir Din Felsefesi sorunu Olarak Kötülük", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I* içinde (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 63.

lûğü tanımlar. Doğal kötülük ise ahlaki olmayan failer nedeniyle ortaya çıkan kötülükleri (depremler, seller vs) anlatmak için kullanılır. Sözü edilen iki ayrıma eklenen ancak onlar kadar yaygın olmayan başka bir kötülük türü de metafiziksel kötülüktür. İlk defa Leibniz tarafından kullanılan bu kavram, “yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı” olgusuna vurgu yapar.³

Olgusal olarak bu çerçevede tanımlanan kötülükler bağlamında, kötülük probleminin teorik çerçevesi mantıksal kötülük, delilci kötülük ve varoluşsal kötülük biçiminde üç gruba ayrılır. Mantıksal kötülük, Tanrı’nın var olmadığını veya her halükârda O’nun var olduğuna inanmanın mantıksız veya irrasyonel olduğunu kanıtlamak üzere hareket eder.⁴ Mantıksal kötülük probleminin temel tezi şudur: Tanrı kadir-i mutlak, Tanrı mutlak iyidir ve yine de kötülük vardır. Bu üç önermenin birlikte doğru olması mümkün değildir. Kötülük var olduğuna göre önceki iki önerme yanlıştır. Sorunun bu biçimde formüle edilmesinin kökleri Antikçağ filozofu Epiküros’a dayanır, modern dönemde ise David Hume tarafından yeniden öne sürülür. Geçtiğimiz yüzyılın önemli din felsefesi düşünürlerinden John Mackie’ye göre “dinsel inançların rasyonel destekten yoksun olduğu değil, onların pozitif olarak irrasyonel olduğu, temel teolojik doktrinlerin çeşitli kısımlarının birbiriyle tutarsız olduğu gösterilebilir.”⁵ Bu da en iyi kötülük problemi yoluyla başlanabilir.

Delilci kötülük problemi, mantıksal kötülük problemine nazaran daha mütevazı bir tutum takınır. Bu görüşün savunucuları kötülüğün Tanrı inancını mantıken imkânsız kılmayabileceğini, ancak kötülüğün yahut kötülüğün miktarının, Tanrı’nın varlığını imkânsız yapmamakla birlikte onu makul olmayan bir düzleme taşıdığını iddia ederler. Varoluşsal kötülük sorunu ise insanın ekzistansiyel boyutu ile ilişkilidir ve problemin kavramsal ve teorik boyutuna ilaveten “gerçek hayat” boyutuna sahip olduğunu öne sürer. Buna göre teizm, “bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve hakaret temellerine dayalı olarak reddedilmelidir.”^{6,7}

3 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 25-26.

4 Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Musa Yanık (Ankara: Fol, 2022), 19.

5 Akt. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 38.

6 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35-36.

7 Hakan Hemşinli, “Türkçede Kötülük Sorunu ve Teodiseye Dair Bibliyografya -Analitik Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18/36 (2020/2), 797-860. Kötülük problemine ilişkin Türkçe de bir çok çalışma bulunmaktadır. Hakan Hemşinli’nin yukarıda belirttiğimiz “Türkçede Kötülük Sorunu ve Teodiseye Dair Bibliyografya -Analitik Bir Değerlendirme” başlıklı makalesi Türkçede yayımlanmış kitap, tez ve makaleleri bir araya toparlayarak çok faydalı bir çalışma yapmıştır. Türkçede kitap bazı çalışmalardan bazıları şöyle sıralayabiliriz: Adil Bebek, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998; Ayhan Kavak, *İnkâr ve Kötülüğün Abadı*, İstanbul: Ar Yayınları, 2016; Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Teodise: Çağdaş Batı ve İslâm Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016; Emine Ögük, *Matürîdî Düşünce Sisteminde Şer- Hikmet İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2013; Ferda Ercan Uyulan, *Karanlığın Mesajı: Kötülük Probleminden Yükselen Değişime Aşırı Zamanlar*, Antalya: Lotus Yayınları, 2020; Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Ankara: Elis Yayınları, 2014; Haluk Egemen Sarıkaya, *Kötülük ve Kaynakları*, İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınları, 1981; İbrahim Coşkun, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017; İlkay Şahin, *Hayat Bir Oyundur ve Sosyal Acı*, Teodise, Sosyodise ve Ritüel, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019; İsmail Karagöz, *Kur’an’a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*, İstanbul: Çelik Yayınları, 1996; Lütfullah Cebeci, *Kur’an’da Şer Problemi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1985;

Görüldüğü üzere kötülük problemi felsefede daha ziyade, teizm açısından Tanrı'nın varlığı ile kötülükleri bir biçimde uzlaştırma çabası ile bunun karşı ucunda yer alan ve Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin son tahlilde O'nun var olmadığının yahut mutlak iyi ve mutlak güç sahibi olmadığının göstergesi olarak okuyan ateist saldırının iddiaları etrafında şekillenir. Tüm bu tartışmalar devam etmek kaydıyla Arendt, Bernstein'in deyişiyle "...yirminci yüzyıl kötülüğünün ayırt edici özelliğini keşfetmeye çalışan ve bunu, günah gibi kötülüğün dini ve teolojik tanımlarına dayanmadan yapan, az sayıdaki II. Dünya savaşı düşünürlerinden"⁸ biridir. Dolayısıyla kötülük meselesi, Arent'in düşüncesinde, modern çağın ruhuna uygun olarak Tanrı'dan insana kayar ve seküler bir zeminde, daha ziyade "insanın neden kötülük işlediği" sorusu üzerinde şekillenir. Bu bağlamda onun kötülük üzerine düşüncelerini, yukarıdaki kavramlaştırma bağlamında bireyin sorumluluğunu, niyetini ve fiilini gerektiren "ahlaksal kötülük" kavramı içinde değerlendirmek uygun görünmektedir.

Kötülük doğrudan algıladığımız ancak anlamakta zorlandığımız bir "dehşet anı" olarak karşımıza çıkar. Her daim yeni biçimleriyle karşılaştığımız için, onun hakkında düşünmek beyhude bir çaba olarak da görülebilir. Nitekim kötülük, Kant'ın "sentez" dediği yani sentezi yapılabilir, kavramlaştırılabilir ve sınıflandırılabilir olmaya direnir, bu nedenle bir "aşırılık"⁹ olarak tanımlanabilir. Ancak kötülüğün anlaşılma olanağı bu direnci bizim onunla ilgili düşünmekten vazgeçtiğimiz anlamına gelmez, zira onu anlamaya çalışmak, ona karşı direnmenin ön koşuludur. Kötülük deneyimi her ne kadar "büyülenmiş bir dehşet" anını ve kavranılmazlık sürecini içerirse de sonrasında bir bekleme ve bir tür anlayışa doğru neredeyse el yordamıyla ilerlemeyi getirir.¹⁰

Kötülüğe ilişkin en tehlikeli yaklaşımlardan biri, onu egzotik ve anlaşılma-olmaz olarak görmek ve onu ortaya çıkarmak ve onunla mücadele etmek için yapılacak her eylemi daha baştan saf dışı bırakmaktır. Böylesi bir düşünce, kötülüğün sıradan insanlar tarafından anlaşılamayacağını öngörür ve ona karşı eylemde bulunma imkanını yadsır. O zaman kötülük "düşünmeye karşı meydan okuduğu için kınanmaya karşı da meydan okur." Arendt'in "kötülüğü, iyiliğin yokluğu" şeklinde tanımlayan geleneksel yaklaşıma karşı şiddetle ve ısrarla onun gerçekliğini savunmasının nedeni budur. Yaşadığımız dünyada, gerçek kötülüklerle karşılaştı-

Mahir Şanlı, Tanrıların Kötülükleri, Canavarlar ve Ifritler, İstanbul: Ötügen Neşriyat 2020, Mahmut Avcı vd., Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi, Konya: Eğitim Yayınevi, 2018; Mehmet Aydın, İlahî Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı, Konya: Palet Yayınları, 2018; Metin Özdemir, İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi, Kaknüs Yayınları, 2014; Metin Yasa, Kötülük Sorunu, Ankara: Elis Yayınları, 2015; Metin Yasa, Tanrı ve Kötülük, Ankara: Elis Yayınları, 2016; Mevlüt Albayrak, İbn Sinâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2001; Muhsin Akbaş, Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı, Ankara: Ayraç Yayınları, 2002; Zeynep Sayın, Kötülük, Tekilcilik, Postmodernizm, İstanbul: Mitos Yayınları, 1994; Tolgahan Uzun, Tanrı İyi Peki Ya İnsan, İstanbul: Cinius Yayınları, 2017; Turgay Özen, İyilik ve Kötülük Üzerine, İstanbul: Hayyikitap Yayınları, 2005; Zeki Nurçin, Kötülüğün Yeni Tarihi, İstanbul: Faab Kitap Yayınları, 2018.

8 Richard J. Bernstein, *Radical Evil* (London: Polity, 2002), 3.

9 Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük*, çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin (İstanbul: Varlık, 2010), 283.

10 Andrew Chignell (ed.), *Evil: A History* (London: Oxford University Press, 2019), 23.

ğımızda, herhangi bir biçimde estetize etmeyi, romantikleştirmeyi ve egzotik bir yaklaşım sergilemeyi reddetmeliyiz. Ahlaki olan bu kötülüklerin, insan iradesinin seçimlerinin sonuçları olduğunu bilmeli ve bunu savunmak noktasında “ısrarcı olmalıyız.”¹¹

Kötülükle bir biçimde karşılaşmak onun hakkında refleksif düşünmeyi, önceki bilgilerimizi gözden geçirmeyi zorunlu kılar. Bu eleştirel bir düşünme faaliyetidir. Kötülüğün belirsizliği ve haysalamızın alamayacağı, tasavvur dahi edemeyeceğimiz “aşırılığı”, meseleyi her defasında yeniden ele almayı gerektirdiği gibi, anlayışımızı derinleştirmeyi hem gerektirir hem de ona hizmet eder. Batı felsefesinde bir teodiseden söz edilirken Leibniz anılmadan geçilemeyecek olsa da modern dönemin önemli açıklamalarından ikisi Kant’ın ileri sürdüğü “radikal kötülük” ve Hannah Arendt’in ortaya koyduğu “kötülüğün sıradanlığı” tezidir. Aslında Arendt’in kötülükle ilgili düşünceleri iki döneme ayrılır: *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinde Kant’ın isim babası olduğu “radikal kötülük” kavramını savunur, fakat bir Nazi subayı olan ve Yahudilerin, Lehlerin ve Çingenelerin öldürülmesinde önemli rol oynayan Adolf Eichmann’ın İsrail’de yapılan duruşmasından sonra düşünceleri değişir ve sert tartışmalara yol açan “kötülüğün sıradanlığı” tezini ortaya atar. Bu çalışmanın ilk bölümünde Arendt’in Nazi Soykırımını anlamak için sonradan öne sürdüğü “kötülüğün sıradanlığı” tezini anlamaya ve anlatmaya çalışacağız. İkinci bölümde ise Arendt’in “fikirsizlikle” ilişkilendirdiği “kötülüğün sıradanlığı” tezinin bugün yaşadığımız Gazze Soykırımı’nı açıklamaya yetmediğini çünkü kötülüğün yeni bir biçimde ortaya çıktığını öne süreceğiz. Bunun için “kötülüğün ar-sızlığı” kavramını kullanacağız. Bu kavram ile bugün Siyonizmin her türlü kötülüğü ve soykırımı “hak” olarak gördüğü gerçeğini anlatmaya çalışacağız.

29 Kasım 1947 yılında BM Genel Kurulu, İngiltere mandasındaki Flistin topraklarının yüzde 56’sını Yahudilere geri kalan yüzde 44’ünü de Araplara pay eden bir kararı onaylar. Kararın kabul edilmesinden sonra çıkan savaşta, yeni doğan İsrail Devleti’nin sınırları Filistin topraklarının yüzde 80’ini kapsayacak biçimde genişler.¹² Batı Şeria ve Gazze’nin statüsü yıllar içinde değişse de oradaki zulüm ve sürece yayılan soykırım ve aşağılama değişmez. Yeni kurulan İsrail Devleti’nin ideolojisi siyasi Siyonizmdir ve siyasi, milliyetçi/ırkçı ve sömürgeci bir doktrindir.¹³ 7 ekim 2023’ten sonra, zaten bir “açık hava hapishanesi”¹⁴ olan Gazze’de yaşananlar ise bir soykırımdır ve hepimizin gözlerinin içine bakılarak gerçekleşmektedir. Makalenin ikinci bölümünde korkmadan, çekinmeden gözlerimize bakan kötülüğün, Gazze Soykırımı ile ortaya çıkan bu yeni kötülük biçiminin ne’liğini düşünmeye gayret edeceğiz.

11 Chignell, *Evil: A History*, 23-24.

12 Norman Finkelstein, *Gazze: Şehadete Tanıklık*, çev. Kadir Yılmaz-Eyüp Togan- Hakan aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2024), 23.

13 Roger Garaudy, *İsrail, Mitler ve Terör*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş, 2023), 19.

14 Akt. Finkelstein, *Gazze: Şehadete Tanıklık*, 13.

1. Fikre ve Zikre Direnen Kötülüğün Sıradanlığı¹⁵

Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı/Eichmann Kudüs'te* adlı raporda, kötülük konusunda yeni bir kavramlaştırma öne sürer: “kötülüğün sıradanlığı.” Bir Nazi subayı olan ve İsrail gizli servisi tarafından Arjantin’de derdest edilerek İsrail’e getirilen Adolf Eichmann yargılanmaktadır. Arendt, bu yargılama sürecini takip eder. Gözlemleri, kötülüğe ilişkin daha önceki düşüncelerinde kökten değişikliklere sebep olur: Eichmann ne canavardır ne ideolojik kanaatleri vardır ne de şeytani güdülere sahiptir, nihilist de değildir.¹⁶ Ara sıra yalan söylüyor olsa da yalancının biri değildir, orta sınıf bir Alman ailesinin hali vakti yerinde oğludur. Partiya ve SS’e girmeye hevesli, bunları kaybettiğinde artık bu statülere ve bağlantılara sahip olmadan yaşamayı mesele eden, hatta bundan böyle nasıl yaşayacağını bil(e)meyen biridir. Normal bir insan gibi, işlediği cürümlerin hem ahlaki açıdan hem de hukuki boyutta suç olduğunun farkında olmaması ise meselenin vahametini ortaya koymaktadır.¹⁷ Hem sorgusu sırasında hem de yargılanması esnasında verdiği izlenim şudur: Bu adam, “sıradan, alelade ve sıg” biridir. Arendt, onun “aptal” değil ama “düşünce yoksunu/fikirsiz” olduğu kanaatine varır. Yargılama süreci boyunca ve ölümü esnasında, yaşamı boyunca alışkın olduğu ve muhtemel ki hayatını da öyle idame ettirdiği “klişelerle” idare etmiştir, Arendt bunu “ölümcül bir komedi”¹⁸ olarak tanımlar.

Barry Clarke, *The Banality of Evil* adlı çalışmasında, Nazilerin ürettiği kötülük türlerini üç kısma ayırır. Birincisi Nazi yöneticileri tarafından temsil edilen ve soykırım politikalarını icat eden ve başlatan sorumlulardır ve bunlar ne yaptıklarını gayet iyi bilmektedirler. İkincisi Eichmann’ın temsil ettiği, soykırım politikasını başlatmayan ve doğrudan cinayetlere katılmayan, sistemdeki “dişli” olan gruptur. Üçüncüsü ise, üstlerinin politikaları ve emirleri ile belirlenen cinayetleri gerçekleştiren kişilerdir. Kuşkusuz tarihte birçok soykırım ve cinayet işlendi. Ancak Eichmann’ın işlediği cürüm, yalnızca milyonlarca insanı katleden ölçekteki büyüklüğü ile değil, kullanılan araçlar açısından da yeniydi. Bu araçlar soykırım politikalarını uygulayanların, katıldıkları suçlar ile aralarına “ahlaki bir mesafe” koymalarını sağlıyordu. Bu nedenle Eichmann, işlenen cürümleri kendisiyle ilişkisiz kılmayı başarabiliyordu, nihayetinde kötülüğe üstleri niyet etmiş astları ise gerçekleştirmişti. Böylece kötülüğün kendisi ile ilgisi olmadığını, olsa bile nispeten önemsiz olduğunu düşünmek, dahası kendini “erdemli” biri olarak tanımlamak olanaklı hâle geliyordu.¹⁹

Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” tezine yönelik en şiddetli eleştiri, *Nihai Çözüm* gibi, son tahlilde, soykırımı hedefleyen bir cürümün, nasıl olup da “kötü

15 Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Metis, 2022), 258.

16 Hannah Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin (İstanbul: Sel Yayınları, 2019), 41.

17 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 37-42.

18 Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 22-23.

19 Barry Clarke, “The Banality of Evil”, *British Journal of Political Science*, 10/4 (Ekim, 1980), 431-433.

niyet”ten yoksun “sıradan” diye tanımlanabileceğine yöneliktir. Kavramın ilk bakıştaki çağırışımının aksine, Arendt’in bu kavramdan kastı, halihazırda gözler önünde olan kötülüğün aşırı boyutunu görmezden gelmek değildir, fenomenolojik olarak önümüzde duran, soykırımcı devasa ölçekte bir şiddetin, “fikirsiz” bir biçimde üretildiğini anlatmak istemektedir. Ortaya çıkan kötülük hem niteliksel olarak hem de niceliksel olarak eşi benzeri görülmemiştir; sıradan olan bu kötülükleri yapanların motivasyonları, güdüler ve bizatihi kendileridir.²⁰ Eichmann’ın niyetleri sıradandır -terfi almak, toplumsal statü vs.-, bizatihi Eichmann’ın kendisi de sıradandır: Bir aile babası, işinde yükselme gibi gündelik bir derdi olan sıradan biridir.²¹ Hatta Arendt, Alman halkının her şey olup bittikten sonra katillerin yargılanmaları konusundaki umarsız tavırlarını da bu sıradanlıkla ilişkilendirir; Almanlar, onların böylesi cürümleri işleyecek/işleyebilecek kişiler olduklarına ihtimal vermemişlerdir. İşlediği cürümlerle, onları harekete geçiren saikler ve niyetler birbiri ile örtüşmemektedir. Eichmann’ın düşünme konusundaki yetersizliği, başkalarının bakış açısını hesaba katan düşünceye sahip olmayışı, onunla iletişim kurmayı imkânsız hâle getirir, zira kendini gerçekliğe karşı güvenilir bir zırhla sarmalamıştır.²²

Nihai Çözüm’ün “yumuşak ve etkili neredeyse barışçıl!” bir şekilde gerçekleştirilmesi, bunun için “tekerleklerin düzgün dönmesini sağlamak” ve her şeyden önce *Nihai Çözüm’ü* normalleştirmek gibi bir görevi olan Eichmann, bütün bunları ancak gerçeklikle bağlantısını kopararak yapabildi. Ama o bir canavar değildi. Onun bir canavar olduğunu söylemek, işlediği suçların tanımlanamaz olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu, meselenin çözümsüz kalması demektir, zira McCarthy’nin de belirttiği üzere Eichmann’ı canavar olarak görmek, onu olduğundan daha suçlu yapmaz, aksine canavarlar ve şeytanlarla sınıflandırarak daha az suçlu yapar, insanlık dışı yapar,²³ dolayısıyla kınanamaz ve yargılanamaz bir düzleme taşır.

Eichmann davasındaki en büyük zorluk, ceza ile suç arasındaki orantısızlıktır. Milyonlarca çaresiz insanın katli yanında verilecek herhangi bir cezanın, küçük ve önemsiz görünmesi gibi suçlu da “grotesk” derecede küçük ve önemsiz görünür. Bunun nedeni kuşkusuz fail ile eylemi arasındaki uyumlu olmayan durumdur. Aslında bu, aynı zamanda modern ileri silah teknolojisinin mümkün kıldığı bir sonuçtur:²⁴ Kolaylıkla binlerce ton ağırlığındaki bombaları insanların üzerine yağdırabilir, atom bombası atabilir, gaz odaları inşa edebilir, düşmanıya hiç karşılaşmadan, bütün bir ülkeyi tıpkı bir bilgisayar oyunu oynar gibi yerle edebi-

20 Daniel Conway, “Banality, Again”, *The Trial That Never Ends*, Ed. Richard J. Golsan-Sarah M. Misemer (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 67.

21 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 41.

22 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 59.

23 Mary McCarthy, “The Hue and Cry”, *The Writing On The Wall and Other Literary Essays* içinde, (New York: Open Road, 1964), 117-120.

24 McCarthy, “The Hue and Cry”, 122-123.

lir. Artık kadınlar ve çocukların bir ayrımı kalmaz, külliyatlar dolusu savaş hukuku çalışmalarının içerdiği hiçbir geleneksel değer burada işlemez. Dolayısıyla bu teknolojik gelişmelerden önce, değişen değerler dünyasını ve bugün transhümanizmi konuşmamızı sağlayan değişen insan anlayışını düşünmek gerekiyor. “Modernliğin görkemli ilerleyişi” der Baudrillard, “tüm değerlerde hayal ettiğimiz değişime yol açmadı; değerlerin birbirine dolanıp kendi üzerine katlanmasına yol açtı ki bunun sonucu bizim için tam bir kafa karışıklığı oldu.”²⁵

Öyleyse kötülüğün doğasına ilişkin geçmişten elimizde bulunan sınırlı açıklamalar, geleneksel ahlaki iyi-kötü, doğru-yanlış tanımlarımız bugün kötülüğün yeni formlarını anlamamızı sağlamıyor. Eskiden kötülük, cana, mala, haysiyete, imkanlara, umutlara ve özgürlüğe yönelik bilinçli ve kasıtlı bir yok etme faaliyeti olarak karşımıza çıkarken, fail de büyük suçlara niyetlenen, bilinçli bir şekilde, farkında olarak bunları gerçekleştiren “suç dehaları” olarak düşünülürdü. Iago, Macbeth, III. Richard, Raskolnikov gibi kötülüğü uç noktada temsil eden bu adamlar fikir sahibi, kasıtlı, neyi neden yaptığının bilincinde, kötülüğe niyetlenmiş, hayal gücü geniş, şeytani, tüm bunlar için kapasitesi olan kişiler olarak tasvir edilirdi.²⁶ Büyük suçlar büyük suç dehalarını ima ederdi. Kötülüğün sıradanlığı ile Arendt’in iddia ettiği şey ise, akla hayale gelmez büyük kötülüklerin söz konusu kötü adamları gerektirmediğidir; “olağanüstü sığıltaki” insanlar büyük kötülükler işleyebilmektedirler, hatta ona göre çok daha büyük ve sınırsız kötülükler işleyebilmektedirler. Eichmann kendinden bir şey yapmamış -bir kendiliği yok-, başkalarının güvenini ve sadakatine mazhar olmamış, dünyaya ve kendisine başkasının gözünden bakmamış biridir. Bu hâliyle Eichmann, Shakespeare’in kötü adamlarına bölüşürdüğü kötülüğü ne anlayabilir ne de becerebilirdi.

Eichmann sahih bir kimliğe sahip değildir, o, daha ziyade bağlamının insanıdır, mahkemede izleyicisine, öncesinde üstlerinin takdirlerine ve beklentilerine tutsaktır. Fikirsizliği nedeniyle ne ile suçlandığını bile anlamaz. Hiç de uzak olmayan geçmişe baktığında gördüğü şey içinde yaşadığı dünya ile kendisinin uyumudur. Önceden normal bildiği şeyler onu “idealist” -yani erdemli- yaparken şimdi en büyük cürüm sayılmaktadır.²⁷ Yahudilerin, Çingenelerin ve Lehlerin gönderilecekleri gaz odaları kendisine tanıtılırken bayılacak gibi olduğundan söz eder Eichmann,²⁸ bunu kendisinin ne denli “erdemli” olduğunu kanıtlamak için anlatır. Olayın vahim kısmı da burasıdır, yaptıklarının -insanları öldürmenin, soykırımın- korkunçluğu aklına bile gelmemiştir. Yahudileri, Lehleri ve Çingeneleri topluca katletmek “normal”, ama yöntem “rahatsız edici”dir. Yeminini bozmayacak kadar asildir, emirlere itaat edecek kadar idealist. Ne kötü biridir ne de Yahudi düşmanı! İşte kötülüğün sıradanlığı tezi ile Arendt, Eichmann’ın hem gerçekte kim olduğunu hem de neden başka biri olmadığını/olamayacağını açıklamaya

25 Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 16.

26 Conway, “Banality, Again”, 73-74.

27 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 95.

28 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 96.

çalışır. Onu harekete geçiren saiklerin, güdülerin sıradanlığı, kendisine biçilen rollerin sınırlarını aşmadaki başarısızlığı, önde gelen bir Nazi savaş suçlusunun rolünü de kolaylıkla üstlenmesini sağlar; tamamen farklı bir kurallar dizisini kabul etmekte hiç zorluk çekmez. Arendt'e göre Eichmann, zaten yeni bir role girdiğinde, yeni bir ortama girdiğinde kendisine dayatılan "farklı kurallar dizisini" reddedecek bir yeterliğe sahip değildir.²⁹

Arendt'in Eichmann'ın temsil ettiği kişileri "fikirsiz" olarak suçlamasının en önemli sebeplerinden biri, onların "kötü adam olmak için gerekli hayal gücünden" yoksun olmalarıdır. Arendt'in, Shakespeare'in kötü adamlarını örnek olarak vermesi boşuna değildir, bu adamlar kurbanlarının acılarını hayal edebilirler. Onları kötü yapan budur. Bu kötü adamların örnekliği bağlamında Arendt, hayal gücü yeteneğinin sadece soyut ve temsili olmadığını, sadece farazi/varsayımsal bir sezgi ve bakış açısı sunmadığını söyler. Hayal gücü sayesinde kurbanlara verilecek zarar somutlaştırılır ve kişiselleştirilir. Bu nedenle bu kötü adamlar ne yaptıklarını, kurbanlarının ne hissedeceğini bilir, amaçladıkları şeyin kötülüğünü tadarlar, zaten bu yüzden kötülük yaparlar.³⁰ Hayal edebildikleri yıkımı gerçekleştirirler, zira hedefleri zaten düşmanlarına hayal edebildikleri ve hissedebildikleri acıları tattırmaktır. Tam da bu yüzden bu adamlar hem büyük hem de taktire şayan kabul edilirler, neredeyse bir efsanenin konusu haline alırlar ve Arendt'in itibarsızlaştırmayı amaçladığı kötülük "efsanesinin" unsurları olarak tezahür ederler.

Eichmann'ın kendini başkalarının bakış açısına yansıtarak, tasarlayarak düşünemiyor oluşu, onun fikirsiz diye tanımlanmasının en büyük nedenidir. Benhabib'e göre kurbanlarını belli biçimde tanımlamış ve kategorize etmişti, bu bağlamda onları eşit saygı ve dikkate değer ahlaki varlıklar olarak görmüyordu, onlar insan olarak bile görmüyordu.³¹ İnsanın kendini diğerinin bakış açısına yansıtması, bazı insanlara has özel bir durum değildir, Eichmann'ın Yahudileri insanlıktan çıkmış olarak görmesi ve başkalarının bakış açısına kendini yansıtmadaki yetersizliğinin nedeni diğerinin yalnızca benliğin korkuları ve sanrıları için "boş bir ekran" olarak anlaşıldığı "aşırı paronayak" bir yansıtma vakası olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla başkasının bakış açısını anlamak/kendini yansıtma, yalnızca bilişsel bir kapasiteye işaret etmez, aynı zamanda karmaşık psikolojik ve motivasyonel boyutları da içeren bir kabiliyeti de gerektirir.³²

1.1. Düşüncenin Yoksunluğu/Fikirsizlik ve Kötülük İlişkisi

Arendt *Thinking and Moral Considerations* adlı çalışmasında "düşünmek nedir?" gibi soruların nihai anlamda metafizik sorular olduğundan söz eder, ancak bu soruların metafiziğe ait olduğu gerekçesiyle saldırıya uğramalarını yadsır, zira

29 Conway, "Banality, Again", 83-84.

30 Conway, "Banality, Again", 77.

31 Seyla Benhabib, "Whose Trial? Adolf Eichmann's or Hannah Arendt's? The Eichmann Controversy Revisited", *The Trial That Never Ends*, Ed. Richard J. Golsan-Sarah M. Misemer (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 220.

32 Benhabib, "Whose Trial?", 220.

mesele, sorular değil bugüne kadar verilen cevaplardır. İnsanın yeryüzünde ortaya çıkışıyla aynı zamana denk gelen bu soruların, sorulma biçimleri ve verilen cevaplar inandırıcılığını kaybetmiştir. Nitekim ona göre, bu soruların ait olduğu duyularüstü alanı ortadan kaldırdığınızda duyusal alan hayatta kalmaz,³³ zira düşünmenin kendisi mevcut olmayanla, duyu algısının dışında kalan nesneler üzerinden gerçekleşir. Bir düşünce nesnesi, her zaman bir temsildir, yani yalnızca zihinde mevcut olan ve hayal gücü sayesinde bir görüntü biçiminde mevcut kılınabilen bir şey veya bir kişidir. Başka bir deyişle düşünce, metafizik düşüncenin alanı olan kavramları ve fikirleri bir kenara bıraksa bile, duyularla verilen nesnenin kendisi değil temsildir, dolayısıyla düşündüğümüzde de görüşler dünyasının/ duyulur dünyanın dışına çıkarız.³⁴

Arendt düşünme yeteneği ya da düşünememe ile kötülük sorunu arasındaki içsel bağlantıyı ifade etmek için üç ana önermeden hareket eder. Birincisi: Düşünme yeteneği herkese atfedilmelidir, yalnızca belirli kişilerin ayrıcalığı olamaz. İkincisi düşünme faaliyetinden herhangi bir ahlaki önerme, emir, hiçbir nihai davranış kuralı beklememek gerekir. Sonuncusu, şayet düşüncemiz, görünmeyen şeylerle ilgileniyorsa, bu sonuçsuz bir şey olarak kalacaktır. Bu kadar sonuçsuz bir faaliyet bize kötülükle ilgili nasıl bir açıklama sunabilir?³⁵ Arendt burada, düşünme ile yargılama yetisi arasındaki içsel bağlantıya vurgu yapar. Düşünmek daima mevcut olmayan şeylerin temsilleriyle ilgilenir, ancak yargılama yetisi, yakındaki şeylerle ve ayrıntılarla ilişkilidir. Nasıl ki bilinç ve vicdan birbiriyle bağlantılı ise, yargı yetisi ile düşünme yetisi de öyledir. Yargılama düşünmenin özgürleştirici etkisinin ürünüdür. Dolayısıyla düşünme faaliyetinin tezahürü bilgi değildir; doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırma yetisidir.³⁶ Nitekim Sokrates'e hitap eden Atinalılar "...ona düşünmenin yıkıcı olduğunu, düşünce rüzgarının insanların dünyada kendilerini yönlendiren tüm yerleşik işaretleri silip süpüren bir kasırga olduğunu söylediler; şehirlere kargaşa getiriyor ve vatandaşların, özellikle de gençlerin kafasını karıştırıyor"³⁷ diyorlardı.

O zaman soru şudur: İnsanları kötülük yapmaktan sakındıran, fiili olarak karşı durmasını sağlayan koşullar arasında "düşünme" etkinliği de olabilir mi? Yani durumu ya da sonuçları içeriğinden bağımsız olarak irdeliyor oluşumuz bizi kötülük yapmamaya ve ona seyirci de kalmamaya götürür mü?³⁸

Arendt, Platon'un *Gorgias* diyalogunda, Sokrates'in kötülük hakkında vardığı iki sonuç önermesini ve Platon'un düşünmenin mahiyetine dair görüşlerini, "kötülüğün sıradan" olduğuna ilişkin tezini temellendirmek için kullanır: sokrates'in

33 Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture by Hannah Arendt", *Social Research*, 38/3, (1971: Sonbahar). 419-420.

34 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", 423-424.

35 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", 425-426.

36 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", 446.

37 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", 436-437.

38 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, 24.

tezlerinden ilki, “Haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramanın iyi olduğu”nu³⁹ söyleyen önermedir. Arendt’e göre de insan, hayatı tehlikede olduğu zaman bile nasıl biri olacağını tercih edebilir ve işlediği suçun hukuki bir mazereti olsa dahi, ahlaki bir gerekçesi olamaz.⁴⁰ Sokrates’in ikinci önermesi ise şöyledir: “Oysa ben, sevgili dostum, kendi kendimle uyuşamayıp çelişkiye düşmektense, akordu bozuk kötü bir lir çalmayı, ahenksiz bir koroyu yönetmeyi ve hatta insanların birçoğuyla fikir açısından çelişmeyi yeğlerim.”⁴¹ Arendt, Sokrates’in bu yaklaşımından hareketle, ben-kendilik ayırımına ve kendiyle çelişmenin -mesela bir katil olduğunu bilmenin ve onunla yaşamak zorunda olmanın- dayanılmaz olması sebebiyle, insanları kötülük yapmaktan alıkoyacağı fikrine varır.

“Kötülüğün sıradanlığı” tezini anlamak için, üzerinde durmamız gereken üçüncü önerme, düşünmenin Platoncu tanımıdır. Bilindiği üzere Platon, düşünmeyi “kendimle aramdaki sessiz diyalog”⁴² olarak tanımlar. Arendt’e göre, İnsanı “konuşan hayvan” olarak tanımlayan Aristoteles’in yaklaşımı, bu sessiz diyalog içinde anlam kazanır. Platon, insanların sadece rasyonel varlıklar değil ama düşünen varlıklar olduklarını -düşünmeyi sessiz konuşma olarak düşündüğümüzde- bunun da onların bu yetiden mahrum kalmamak için her şeyi hatta haksızlığa uğramayı da göze almaları gerektiğini işaret eder.⁴³ Bu, Arendt’e göre “kendime eşlik edebilmemin ve kendime yetmemin biricik yoludur”.⁴⁴ Zihnin bir etkinliği olarak düşünme, karşılaştığımız tüm olay ve durumlarla ilişkimizden doğar, yaşadıklarımızı kendi kendimize konuşma sayesinde hikayeleştirerek hatırlarız. O zaman haksızlık yapmak bu yeteneğimize zarar verir, yaptığımız şeyi unutmak, onun hakkında hiç konuşmamak yani onu düşünmemek, kötülük yapan birinin teşhis edilememesinin ön koşuludur. Pişmanlık ise, tersine, sürekli geriye dönerek yaptıklarımızı hatırlamaktan neşet eder. Düşünme ile hatırlama arasındaki bu bağlantı son derece önemlidir, zira bir şey hakkında kendimizle konuşmuyorsak onu hatırlamamız da mümkün olmaz.⁴⁵

Arendt, düşünmenin söz konusu tanımından ve Sokrates’in yargılarından hareketle birbiriyle ilişkili iki kavram ortaya atar: Bunlardan ilki “bir-içinde-iki” kavramıdır, ikicisi “kendilik” meselesidir. Arendt, kötülüğün sıradanlığının düşünme ile ilişkisini bu kavramlar üzerinden kurar ve bir-içinde-iki kavramının Sokratik-Platonik düşünme tanımına içkin olduğunu iddia eder, zira bu tanım insanın tekil bir varlık değil çoğul olduğunu ima etmektedir. Arendt, Sokrates’in paradoksal

39 “Ben, şuna inanıyorum ki, sen, hatta ben ve bütün öteki insanlar, haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan ve de ceza görmemenin ceza görmekten daha kötü olduğunu sanıyoruz.” Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 45, (474-b).

40 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 20.

41 Platon, *Gorgias*, 37.

42 Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 124, (263-d).

43 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 87-88.

44 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 20.

45 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 88.

bir biçimde, “bir olmaktan ve buna bağlı olarak kendisiyle uyumsuzluğa düşme riskini alamamaktan söz ettiğini” söyler ve şunları ekler:

“Oysa kendisiyle özdeş, ‘A, A’dır’ biçiminde olduğu gibi, tam anlamıyla ve kesin olarak bir olan herhangi bir şey ne uyum ne de uyumsuzluk içinde olabilir; uyumlu bir ses yaratmak için en az iki ayrı ton gerekir. Göründüğüm ve başkaları tarafından görüldüğüm zaman elbette ben bir’imdir; aksi taktirde tanınamazdım.”⁴⁶

Buna göre düşünmenin ortaya çıkması için ben-kendilik ikiliği kaçınılmazdır, nitekim Eichmann’daki problem, ben-kendilik ayrımını gerçekleştirmediği için düşünme yetisini kullanamıyor oluşudur, çünkü Arendt’e göre, kendimin bilincinde olmadığım, alışlagelmiş kanaatleri ya da tavırları sergilediğim zamanlarda bir’imdir. Halbuki ben-kendim ayrımında, insanın kendine bakan yönü itibariyle özdeşlik ortadan kalmış ve bir-içinde-iki olmuştur. Birliğin içine bir fark girmiştir. Bütün varolanlar, şeylerin çoğulluğu içinde tanınacak ve diğerlerinden ayırt edilecek kadar hem kendileriyle özdeş hem de diğerlerinden farklıdır. Mantıksal olarak tanım, yalnızca tanımlanan varlığın ne olduğunu değil, aynı zamanda ne olmadığını ifade eder. Her tanımlama aynı zamanda bir sınırlama ve olumsuzlamadır. Ancak insan söz konusu olduğunda, özdeşliği içindeki “ben”in (bir olan), kendisiyle ilişkisinde durum bu değildir. Bilinçli olduğum yani kendimin bilincinde olduğum zamanda ancak dışarıdakiler için özdeş’imdir. Kendim için kendimin bilincinde olma hali içinde ben-kendim ayrımı işin içindedir, “bir-içinde-iki’ymdir.”⁴⁷

Arendt’in burada işaret ettiği şey şudur: Nihayetinde ben tek kişi olsam bile sadece “bir” değilimdir, kendiliğimiz, onunla ilişki kurduğumuz ve hatta konuştuğumuz Ben’den farklı bir ikincidir. Bu, bir yanılsama değildir, kendilik bizimle konuşmak suretiyle kendini işitilebilir kılar. Böylece Ben, aslında bir birlik olarak görünüyorsa da bir-içinde-iki’dir. Ben’deki bu ikilik aynı zamanda kötülüğü engelleyen şey yani vicdan olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak kendimle yaşamak zorundayımdır. Onu, kapının dışında bırakamam, öyleyse onunla uyumlu olmaya çalışmalıyım ya da çalışırım. Kötülük yaptığımda, kendiliğin sancısı ile yaşamak ve onunla baş etmek zorunda kalırım. Çoğunlukla bunu yapamam, zira başkalarından uzaklaşabilir, kaçabilirim ama kendimle yani bir kötüyle -mesela bir katille- birlikte yaşamak zorunda kalırım. Bu, başımıza gelebilecek en kötü şeydir, “düşünürken kendimin ortağı olan ben, eylerken de kendimin tanığı olurum.”⁴⁸ Arendt’e göre yalnızlık, kalabalıkların ortasında olsak bile kendiliği kaybettiğimiz, kendi kendimizle konuşamadığımız durumun adıdır.

Ahlaki davranışın kökeni insanın kendisiyle ilişkisinde aranmalıdır. Kendiliğimizin varlığı, ahlaki olarak nasıl tutum alacağımızın da belirleyicisidir, nihayetinde

46 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 169-170.

47 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 169-170.

48 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 85-86.

ahlak her ne kadar başkalarıyla ilişkide ortaya çıkıyor olsa da bireysel davranışları içerir. Arendt, kendiliğin kişiye kötülük yapmaktan alıkoyacağını, en azından alıkoyması gerektiğini düşünür. İnsanın doğruyu yanlıştan ayırabilmesi, doğru olanı yapıp yanlıştan sakınması kendisinden nefret etmesini engelleyecektir. Ahlaki davranışı mümkün kılan zemin burasıdır. Bu nedenle, Arendt'e göre insanın kendine karşı sorumluluğu başkalarına yönelik sorumluluğundan önce gelir. Kişinin kendine ilişkin özsaygısı başkalarına yönelik sevgisinden de kendine yönelik özsevgiden de öncedir. Dolayısıyla evvela kendimiz için kaygı duyarız, "bu insan onuru hatta insanın gururudur."⁴⁹ Kendilik özbilinçten öte bir şeydir. Düşünmek, kendiliğin sürekli yargılayıcı yüzüyle karşılaşmak anlamına gelir. Her gün size katil olduğunuzu hatırlatan bir arkadaşınız vardır. Buna kim katlanabilir ki?⁵⁰ Arendt, Kant'ın *Pratik Usun Eleştirisi* adlı eserinden yaptığı o meşhur alıntı ile insanın insan olmak bakımından onurunu koruyanını, onu evrenin sonsuzluğunda basit bir nokta olmak yerine "evrenle boy ölçüşebilir" kılan şeyin, kendilik olduğunu anlatır: "İki şey var ki, onları derinlemesine düşünmekte ısrarcı ve kararlı olduğumuzda zihni hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve huşuyla dolduruyorlar: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası... Sanki sayısız dünyanın çokluğunun görünümü hayvansal bir yaratık olarak benim önemimi ortadan kaldırıyor...İkincisi ise tam aksine, ahlak yasası, kişiliğim aracılığıyla hayvanlıktan ve hatta duyarlı dünyasından tamamen bağımsız bir yaşamı açığa çıkardığı için, düşünen bir varlık olarak değerimi sonsuzca yükseltiyor."⁵¹

Düşünmenin sorgulamak, felsefi düşüncenin eleştirmek olduğunu hatırladığımızda düşünme, "putları kırmaktır", tüm toplumsal kabulleri, yerleşik değerleri yerle bir eden düşünme, insanları toplumun bir parçası olmaktan, kitle olmaktan çıkarmak suretiyle onların tekillikleri içinde kendileri olarak var olmalarını, iyi'yi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmalarını ve bunlara uygun davranmalarını mümkün kılar.⁵² Düşünmek ve hatırlamak "bir yabancı olarak geldiğimiz dünyada yerimizi almanın insani yoludur." der Arendt. Kişinin insan olarak varoluşunun, kişilik olarak ortaya çıkışının yolu düşünmektir. Bunu bizdeki beşer-insan ayrımı gibi düşünebiliriz. Arendt bu minvalde ahlaki kişilikten söz etmeye bile gerek olmadığından, düşünmenin bizi zaten ahlakın istediği gibi sınırlayacağından, her istediğimizi yapamayacağımızdan, üstelik kendi sınırlarımızı -Arendt'e göre din değil, toplum değil- kendimiz koyacağımızdan söz eder.⁵³ Düşünmek bilgi edinmekten farklıdır ve düşünmek ile ahlaki kişilik arasında doğrudan geçişli bir ilişki vardır.

"Her insan doğası gereği bilmek ister" der Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin hemen ilk cümlesinde.⁵⁴ Düşünmenin en insani özellik oluşu tabii bir biçimde

49 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 65-66.

50 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 92.

51 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 241-242.

52 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 98.

53 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 95.

54 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 75 (980a 21-25)

daima gerçekleştirildiği anlamına gelmediği gibi, gündelik yaşamın telaşı içinde buna durup ayıracak vakit bile kalmaz. İnsan doğal olarak bilmeyi arzulasa da düşünme olarak sessiz diyalogu başlatmamak da mümkündür, hatta çoğunlukla daha mümkündür. Heidegger'in tasvir ettiği üzere, çoğunlukla gündelik telaşlar içinde varlığı örteriz, Hannah Arendt'in dediği gibi "eve hiç gitmeyebiliriz." Kendisiyle kendisi arasındaki ilişkiye hiç tanıklık etmemiş biri, çelişmekten rahatsızlık duymayacaktır. Söylediklerine ve yaptıklarına bir anlam biçme işinden tümüyle mahrum kalmaktır bu, cürüm işlemekten de çekinmeyecek, rahatsızlık duymayacaktır, kötülüğü işledikten sonra onu hiç hatırlamaması -yani hiç pişman olmaması- en kuvvetli olasılıktır. Düşünmek herkeste var olan bir yetidir, zira insan yaşamının bir gereksinimine karşılık gelir, bu sebeple düşüncesizliğin de bir mazerehi yoktur, kötülüğün de. Yaptıklarını düşüncesizce yapan kötülüğün, bir sınırı olamayacağını fark etmek ise işin en ürkütücü yanıdır.⁵⁵

Eichmann düşüncesizdi, zira kendi içinde eleştirel seslerin ortaya çıkmasını olanaklı kılacak kendilik'ten yoksundu. Eğer içindeki çoğulluğa izin verseydi, içindeki beraber yaşamak zorunda olduğu kişi ona "emir kulu" olmadığını, kendi düşüncelerinin peşinden gitmesi gerektiğini söyleyebilir, bu konuda ısrarcı olabilirdi. Eichmann düşüncesiz olmasaydı, bu seslere karşı sorumlu olduğunu anlayabilirdi. Tam da bu yüzden yani fikirsiz olduğu için hayal gücüne göre düşü-nemedi, mevcut ve dayatılan eylemlere karşı itirazda bulunamadı, kurbanlarının deneyimlerine ve bakış açılarına kendini yansıtamadı.⁵⁶

Sonuç olarak doğru ve yanlış, iyi ve kötü ile ilgili kararlarımızda kimin yanımızda olacağına karar vermek durumundayız: Bir katille mi yoksa bir yardımseverle mi? Bu seçimi geçmişten ya da günümüzden rol modeller edinerek, geçmiş ve şimdiki olayları düşünerek yapabiliriz. Ancak kötülüğün ana kaynağı ve esas mesele, Arendt'e göre kiminle arkadaşlık ettiğini ve edeceğini umursamayan kayıtsızlıktır. Bir başka modern fenomen de yargılamayı tümüyle reddetmektir:

"Gerçek skandala, gerçek ayak bağları kişinin kendi örneklerini ve ona eşlik edecekleri seçme isteğinden ve yeteneğinden mahrum olmasından, kendi yargısı aracılığıyla başkalarıyla ilişki kurma isteğini ya da yeteneğini gösterememesinden doğar. Skandala, insani saiklerden ve insanca anlaşılabilen saiklerden ileri gelir, dolayısıyla da hiçbir insani güç tarafından ortadan kaldırılamaz. Dehşetle beraber, kötülüğün sıradanlığı da işte orada yatar."⁵⁷

Arendt, büyük edebiyat eserlerinin ve felsefenin, kötüyü umutsuzluğa düşmüş, kendiyle yüzleşmeye ve hatırlamaya mahkum, pişmanlığın vicdan azabını taşıyan kimselerden oluştuğunu söyleyen; kötülüğü, insanın onuru ve vakarına zarar vermesine müsaade etmeyecek biçimde tasarlayan yaklaşımlarını yadsı-

55 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 173-175.

56 Conway, "Banality, Again", 80.

57 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 136.

maz, lakin asıl kötülüğün hatırlamayanlardan ve düşünmeyenlerden yani fikir-sizlerden geldiğini iddia eder. İnsanın geçmiş meseleler hakkında düşünmesi, meydana gelen ve gelebilecek kötülüklerle “savrulmamak için derinleşmesi, kök salması ve bu sayede istikrar kazanmasını” mümkün kılar. Onun için en büyük kötülük, Arendt’e göre “radikal” değildir, sıradandır, zira “kökleri yoktur, hiç kökü bulunmadığı için de sınırı yoktur, akla hayale sığmaz aşırılıklara varabilir ve bütün dünyayı istila edebilir.”⁵⁸ Dahası muhatabı da yoktur, bu köksüz kötülük karşımızda yargılayabileceğimiz kimseyi bırakmaz.⁵⁹

2. Gazze: Kötülüğün Sıradanlığı’ndan Kötülüğün Arsızlığı’na

Gazze’de bir yılı aşkın süredir, ar-sız bir soykırım işlenmektedir. Üstelik bu soykırım, dönemin iletişim araçları ve sosyal medya sayesinde hepimizin şahitliği eşliğinde yepyeni silahlarla gerçekleşmektedir. “Doğru malumata ve bilimsel bilgiye sahip olmaktan kesinkes ayrılan anlama etkinliği” der Arendt, “hiçbir zaman sarıh sonuçlar doğurmayan karmaşık bir süreçtir. Sonu gelmeyen, sürekli değişim ve varyasyon içerisindeki bu etkinlik sayesinde gerçeklikle uzlaşır, yani dünyayı bize yabancı bir yer olmaktan çıkarmaya çalışırız.”⁶⁰ Şu ana kadar yazdığımız her şey, son tahlilde, halihazırda içinde yaşadığımız Gazze Soykırımı’nı anlama ve “dünyayı yabancı bir yer olmaktan çıkarma” çabası bağlamında düşünülmelidir. Arendt’in görüşlerini, soykırımı bizatihi yaşamış bir düşünürün görüşleri olması bakımından, özellikle dikkatle okumaya çabaladık. Terry Eagleton *Kötülük Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasında bir eylemin kötü olmasının olanak koşulunun, onun anlamdan yoksun oluşu olduğunu söyler.⁶¹ Ancak biz yine de kötülüğe meşruiyet kazandırmadan, onunla bir biçimde uzlaşmaya çalışmadan, özellikle çocuklara yönelmiş kötülüğün/soykırımın olduğu bir dünyada nasıl yaşamaya devam edeceğimizi ve pek tabii ona nasıl mukabele edeceğimizi aramalıyız. Aşağıdaki bölümde konuya ilişkin kendi görüşlerimizi anlatmaya çabaladık.

Gazze’de yaşanan soykırım ve şiddetin, insanlığın hiç de acemisi olmadığı tarihteki soykırımlarla ortak yanları var kuşkusuz, ancak kötülüğün bir “hak” olarak tanımlanarak, saldırgan biçimde ar-sız’ca saldırısı, onu diğer soykırımlardan ayırır kanaatimizce. İnsanoğlu savaş durumlarında bile birtakım ahlaki kaygılarla hareket etmiş, savaş kaçınılmaz olsa dahi bunu belli sınırlar içinde tutumaya çabalamıştır. Kadınlara, çocuklara, yaşlılara dokunmamak gerektiğini söyleyen ortak buyruk böyle bir çabanın ürünüdür. Halbuki Gazze Soykırımı’nı, kötülüğün bu ar-sız ifşası, kötülük meselesine ilişkin yeni bir boyutun habercisidir. Filistin’in onlarca yıldır vatanlarından edilmiş, kamplarda yaşamaya mecbur edilmiş insanları, Gazze’de fiilen soykırıma uğramakta, sivillerin ve özellikle çocukların sığın-

58 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 90.

59 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 90.

60 Hannah Arendt, “Anlama ve Politika”, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 425-426.

61 Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Şenol Bezci (İstanbul: İletişim, 2022), 9.

dıkları yerler -okullar, hastaneler vs- acımasızca binlerce tonluk bombalarla vurulmaktadır; insanların hayatlarına, topraklarına el konulmakta, işkence, tecavüz, insan onurunu ve hayatını aşağılamanın şu ana kadar görüp duymadığımız her çeşidi tarihe geçmektedir. Organ ticaretinden, kaybolan insanlara/çocuklara, keskin nişancılarla öldürülen çocuklara, tecavüzlere, bir nesli ve bütün bir halkı yok etmeye azmetmiş bir soykırıma kitle iletişim araçları ve sosyal medya yoluyla – bütün engellemelere rağmen- şahitlik etmekteyiz. Silahlarının gücü, medyanın gücü ve dönemin en büyük devletlerinin gücünü arkasına alarak gerçekleştirdiği bu soykırım, Siyonizmin/İsrail'in kötülüğü kendi gerçekliğinin bir parçası hâline getirdiği ve doğallaştırdığı bir duruma işaret ederken, kötülüğün "hak" olarak tanımlanması, gizlenmeye ihtiyaç duymayan saldırganlığı ve arsızlığı da bu yeni aşamanın habercisidir. Gazze Soykırım'ında, Arendt'in şikâyet ettiği "bir gecede" değişecek ya da değişen ahlaki değerler bile ortada yoktur.

Arendt, Nazileri anlatırken çok çarpıcı bir durumdan söz eder: Naziler, "dünya imparatorluğu" kurmak için kitleleri örgütlerken, "Siyon Liderlerinin Protokollarını" model olarak almışlardır.⁶² Hatta Arendt, Himmler'in "hükümet etme sanatını Yahudilere" yani "Führer'in ezbere bildiği protokollere borçluyuz" dediğini yazar.⁶³ Arendt'in aktardığı bu bilgi Siyonizm'in zaten en baştan her türlü kötülüğe niyet etmiş, planlamış, içselleştirmiş olarak Filistin topraklarına ayak bastığını ve bugünkü kötülüklerinin zihinsel art alanının Nazilerle ortak olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir ve bu açıdan, bütün Filistin topraklarında yaşanan kötülükler, onun savunduğu ve niyet edilmemiş, kastedilmemiş bir kötülüğü işaret eden "kötülüğün sıradanlığı" tezini boşa çıkarmaktadır.

İsrail'in ideolojisi siyonizm'dir. Siyonizm, 1896'dan itibaren Theodore Herzl tarafından kurulan siyasi bir harekettir ve 19. yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinden doğmuş milliyetçi ve sömürgeci bir doktrindir.⁶⁴ 1897 yılında Basel Kongresi'nde Theodore Herzl siyonizmi herkese kabul ettirmeyi başarır, bu nedenle kongrenin sonunda "Yahudi devletini kurdum" demekte haklıdır.⁶⁵ Bundan yarım asır sonra, dünyadaki bazı Yahudi cemaatlerinin muhalefetine rağmen, bu politikaya sadık takipçileri, onun yöntemlerini izleyerek İsrail devletini kurarlar. Bu kısacık tarihi bilgi de göstermektedir ki siyonist Yahudiler, işgal ettikleri Filistin topraklarına gelirken yaklaşık yüzyıldır gerçekleştirdikleri sistematik kötülöklere niyetli, kastetmiş, planlamış olarak gelmişlerdir ve gelinen nokta maalesef Gazze Soykırım'ıdır.

Naziler, kuşkusuz geçtiğimiz yüzyılın ve insanlık tarihinin en korkunç soykırımlarından birini gerçekleştirdiler. Dört ile altı milyon arasında olduğu düşünülen ve akıl almaz yöntemlerle Yahudilere, Polonyalılara ve Çingenelere karşı gerçekleştir-

62 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 120.

63 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, 123-124.

64 Garaudy, *İsrail, Mitler ve Terör*, 18-19.

65 Garaudy, *İsrail, Mitler ve Terör*, 19.

len bu soykırım, tartışmasız insanlığa karşı işlenmiş en büyük suçlardan biridir. Bu gerçeği asla iskalamadan şunu söyleyelim ki Nazi Soykırımı ile Gazze Soykırımı arasında hem önemli benzerlikler hem de bir boyut farkı vardır. Arendt'in temel iddialarından biri şudur: Naziler kötülüklerini aşikâr yaptılar ve saklamaya lüzum dahi hissetmediler. Ancak durum biraz daha farklıdır, "ölüm kampları" gizlidir. Byung-Chul Han *Şiddetin Topolojisi* adlı çalışmasında bu durumu şöyle anlatır: "Kamp artık öldürme ediminin seyredilebileceği bir yer değildir, çünkü şehrin merkezinde değil kıyısında konumlanır. Egemenlik toplumunu simgeleyen kanlı şiddet sahnesi, her türlü kamusal ilgiye kapalı, kansız bir gaz odasına kaymıştır. Şiddet kendini gururla sahnelemek yerine utançla gizlenmektedir."⁶⁶ Bu tespitin işaret ettiği şey, Nazi kötülüğünün/soykırımının "gizlenme" ihtiyacı duyduğudur. Bu "utanılan gizlilik", Arendt'in düşündüğünün aksine, iyi-kötü arasında bir ayrıma ve yapının kötülük olduğunun bilincine işaret eder. Utanılacak şeyin ne olduğunun farkındaydılar ve kötü olanın "kötü" olduğunu, gizlenmesi gerektiğini biliyorlardı. Halbuki bugün Siyonizm'in gerçekleştirdiği soykırım, gizlenmeyi gerektirecek bir utançla değil, vahşi bir "gururla kendini sergiliyor." Kötülüğünün hem bilincindedir hem de bunu sergilemekte hiçbir beis görmemektedir. Geriye Nazilerden daha beter bir boyuta evrilmiş kötülük kalmıştır: utanmaz/ar-sız, saldırgan ve yalıtık.

Evet, Siyonizmin bugün vardığı nokta kötülüğün arsızlığıdır. Zira insanlığın en zor zamanlarda ayakta kalmasını sağlayan tüm değerler -insan, özgürlük, hak, adalet, onur, vakar gibi- yadsınmakla kalmamış, kötülük bir "hak" olarak tanımlanmıştır. İyi'den ve tüm insanlıktan alacaklı bir kötülüktür bu. İsrail zindanlarında var olduğu bilinen ve kadın, erkek, çocuk ayırt etmeksizin tüm Filistinlilere yönelmiş olan cinsel şiddetin bir örneği İsraili bir insan hakları kuruluştan tarafından ortaya çıkarıldı. Erkek tutuklu Filistinlilere yönelik cinsel şiddeti gerçekleştiren askerlerin mahkemesi sırasında, İsrail halkı cinsel işkencenin İsraili askerlerin -dolayısı ile kendilerinin- hakkı olduğunu savunan gösteriler yaptılar.⁶⁷ Elbette zindanlarda bu tür işkenceler ve daha fazlası insanlık tarihi boyunca yapıldı, lakin bunu bir hak olarak görmek ve meşru bir zemine taşımak gayreti, kötülüğü saklanmak zorunda kaldığı delikten çıkarmaktır, pandoranın kutusunu açmaktır. Bu iyi-kötü gibi ayrımların flulaşmasından daha öte bir durumdur; bu, zeminin tamamen kayması, kötülüğün utanmaz saldırganlığıdır. Hatırlayalım ne demişti Baudrillard: "Her zaman kurban olmanın ardından İsraililer kendi halkları⁶⁸ karşısında katil olmayı bir tür hak olarak istiyorlar."⁶⁹

Arendt, kişinin kötülük işlerken hayal gücü ile kendini diğer insanlara yansıttığını ve bunun, geleneksel kötülüğü mümkün kılarken eş zamanlı olarak başkalarının ne hissettiğini anlamaktan dolayı bizi kötülükten alıkoyacağını ya da en azından kötülüğün hayal gücümüzün, öfkemizin belirlediği bir sınırı olacağını

66 Byung-Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2023), 17.

67 Anadolu Ajansı (AA), "Dünya" (Erişim: 25 Aralık 2024).

68 Buradaki "kendi halkları" sözünü şiddetle yadsıyorum: Kim kimin halkıdır?

69 Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 85.

söyler. Modern kötülüklerin bu hayal gücünden yoksunluğunu ise onların en önemli özelliklerinden biri olarak öne sürer. Gazze özelinde meseleye baktığımız zaman, işlenen kötülükleri ne radikal ne de sıradan kötülük olarak değil ar-sız kötülük olarak tanımlamak daha doğru olacaktır, zira katiller bilinçli, istekli, niyetli ve hınç dolular, kendi varlıklarını korumak için tüm insanlığı ateşe vermeye hazır durumdalar. Diğer yandan düşmanları ile duygusal bir ilişki kurmadan, düşmanının yıkımını hayal etmeyen değil ama düşmanına kendini yansıtmaya lüzum dahi hissetmeden saldırmaktadırlar, zira Filistinlileri, o toprakların asıl sahiplerini insan olarak görmemekte ve bunu açıkça söylemektedirler.⁷⁰

Arendt'in hayal gücü ile düşünce arasında kurduğu bağlantıya göre, hayal gücü düşünme yeteneğini besler. Nihayetinde düşündüğümüzde daima temsiller üzerinde düşünürüz. Eichmann, hayal gücündeki yetersizlik nedeniyle kendini başkalarının/kurbanlarının durumuna tasarlayamadı, dünyayı onların gözlerinden görmeyi hiç başaramadı hatta denemedi bile. Bu nedenle kendisine verilen görevlere harfiyen uydu, böylece onu görev bilinciyle bağlı vicdanının emirlerini görmezden gelmeye veya onlara karşı meydan okumaya teşvik edecek olan diğerlerinin bilgeliğinden payına hiçbir şey düşmedi.⁷¹ Siyonistlerin payına da bu bilgelikten bir pay düşmedi. Başkalarının yaşamlarına, duygularına ilişkin tasarımlarımız aynı zamanda onların yaşadıkları şeyleri anlamamızı ve onların başına gelenlerin inciticiliğini, insanı yadsıyışını görmemizi sağlar. Onun başına gelenin, insan olmağımız bakımından nihai anlamda bizim de başımıza gelebileceğini anlarız. "Gerçeklik 'Nazilerin bizim gibi bir insan' olması, kâbus ise onların kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde insanın ne yapabileceğini göstermiş olmalarıdır."⁷² der Arendt. Bu, kötülükten caydırıcı, şahitlik ettiğimiz kötülülere tepki göstermemizi sağlayan bir durumdur. Ancak bunu insanın en kadim güdüsü olan kendini koruma ile karıştırmamak gerekir, mesele daha ziyade insan olarak kendimize olan özsaygımızla ilgilidir, zira insanlık kavramından hepimize bir pay düşer. Kendimize ilişkin özsaygıyı korumak için hiçbir insanın onuruna, vakarına zarar vermemeyi düşünürüz, zira bundan da bize bir pay düşer.

Arendt, Almanların Yahudilerden kültürlü ve Alman olanlarını dışarda tutarak -radikal bir dışarda tutma değildir bu, nihayetinde gaz odalarına gideceklerdir diğerlerini "hayvan"⁷³ diye tanımlamalarından söz eder. Bunun temelinde "insan" diye tanımlamanın kurbanları anlamayı, dahası kendisiyle ilişkisini kurarak bütün bu olup bitenlerin kendisinin de maruz kalabileceği, -en azından bir olabilirlik olması bakımından- bunları yaşadığında ne hissedeceğini anlayabilmesi manasına gelmesidir, yani kendini onların durumlarına yansıtabilmesidir. Aynı tanımlamayı İsraili yetkilinin Gazzeliler için kullandığını hatırlıyoruz: "hayvanlarla savaşıyoruz

70 Anadolu Ajansı (AA), "Dünya" (Erişim: 25 Aralık 2024).

71 Conway, "Banality, Again", 77.

72 Hannah Arendt, "Kâbus ve Kaçış", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 206.

73 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 103.

ve ona göre davranacağız”⁷⁴, bunun anlamı kendimizi onların durumlarına yansıtmadan, onların yaşadıklarını fikretmeden savaşaçağızdır. Böylece insani tüm değerleri yok sayarak bir soykırımı gerçekleştirmenin kendileri için meşruiyet zeminini sağlamış oluyorlar. Bu, Arendt’in sözünü ettiği hayal gücü sayesinde kendini kurbanının varlığına yansıtamamak anlamında sıradan bir kötülük değildir, bu yansıtmayı bile isteye reddetmek anlamında ar-sız bir kötülüktür, zira düşüncenin yetersizliğinden kaynaklanmaz, bu bilinçli, kasıtlı, gayet düşünülmüş bir kötülüktür. Yalnız ahlaki değerleri yok saymakla kalmaz onları üreten zemini yani insanı ve bütün bir insanlığı da yok sayar.

İnsanların iyiliğe yatkın olduklarını, “öldürmeyeceksin” dediklerini düşünmek, kötü olduklarını ve olabileceklerini düşünmekten daha normaldir. “Nazi Almanya’sında kötülük, insanların görür görmez kötülük olduğunu anlamalarını sağlayan bir niteliğini -baştan çıkarıcılığını- kaybetmişti.”⁷⁵ der Arendt. Yasa artık: “öldüreceksin”dir. Gazze’de ise cürüm, hiçbir yasa tarafından dizginlenemeyen bir hal almıştır. Kötülük tanınmakta, bilinmekte, üstelik istenmektedir -kim bilmez ki çocukları keskin nişancılarla başlarından vurmanın kötü bir şey olduğunu-, kötülüğün en uç boyutudur bu. Nazilerle ortak tarafı ise, Arendt’in bir Nazi askerinden aktardığı şu sözlerde gayet açık görünmektedir: “(...) sabık komando şefi Erwin Schulz, samimiyetle ve bir nebze pişmanlıkla, o zamanlar ‘Alman halkına karşı intikamcıların peyda olmasını engellemek için’ kadınları ve çocukları vurmayı tamamen gayrimeşru’ bulmadığını ifade etmişti.”⁷⁶

Yahudilerin tarihlerini “uzun bir ıstırap hikayesi” olarak görüyor oluşları⁷⁷ ve geçtiğimiz yüzyılda yaşanan dile gelmez acılar, bugünkü Gazze Soykırım’ının sebeplerindendir. Bugün kendilerini muzaffer olarak görüyor oluşları ya da bunun için her şeyi yapmaya “and içmiş” tavırları geçmişin yükünü taşıyamıyor oluşları ile ilgili olmalıdır, nitekim bu yükün onların “gerçeklikle bağlantılarını kesmesi”⁷⁸ ve bir hayal dünyasında yaşamaları, durumun vehametinin göstergesidir. Bu nedenle kendilerini tüm insanlıktan, tüm dünyadan alacaklı sayan bir kötülüğü gerçekleştiriyorlar. “(...) geçmişte kaybettikleri tüm savaşları,” der İhsan Fazlıoğlu, “bugünde kazanmaya çalışma psikolojisi içinde hareket etmektedirler.” ve ekler “bu hafıza zehirlenmesi”dir. Fazlıoğlu şöyle devam eder: “Kimliklerini hafızalarındaki ötekilere karşı düşmanlık yaparak, kin ve nefret üzerinden üretmektedirler”⁷⁹ ve Arendt karşı uçtan bakar: “...sanki Yahudiler varlıklarını münhasıran başka halklara ve onların nefretine borçlu gibiydiler.”⁸⁰

74 Anadolu Ajansı (AA), “Dünya” (Erişim: 25 Aralık 2024).

75 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 156-157.

76 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 22a.

77 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 161.

78 İhsan Fazlıoğlu, “Tapınak Teolojisi ile Travmatik Psikoloji Arasında”, *Teklif* (84-93), 2 Aylık Düşünce Dergisi, Mart, 2024, 14. Sayı, 85.

79 Fazlıoğlu, “Tapınak Teolojisi ile Travmatik Psikoloji Arasında”, 87.

80 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 53.

“... emsalsiz olan bir defa ortaya çıktı mı gelecek olan için bir emsal hâline gelebilir. İnsanlığa karşı suçlarla öyle veya böyle ilgili bütün davalar bugün hâlâ ideal olan standartlara göre yargılanmalıdır. Geleceğin bize gerçekten bir soykırım getirme ihtimali varsa, uluslararası hukukun yardımı veya koruması olmadan, dünya üstündeki hiç kimsenin -özellikle de İsraildeki veya başka yerdeki Yahudilerin- soykırımın devam edip etmediğinden emin olmasına imkan yoktur.”⁸¹

Arendt yukarıdaki alıntıda uluslararası hukukun dünyadaki soykırımları engellemenin yegane yolu olduğunu işaret eder. Arendt’in korktuğu, “tekrarlanan soykırım”, Bosna’da, Ruanda’da, halihazırda Çin’de ve son olarak Gazze’de insanlığın başına geldi gelmesine ancak, sanırım Arendt bile, her ne kadar siyonizme eleştirilerini esirgemese de kendi halkının uğradıkları soykırımı “emsal” alacaklarını ve soykırımın kendi halkının eliyle gerçekleşeceğini tahmin edemezdi, üstelik uluslararası hukukun ve tüm insan hakları kuruluşlarının iflas ettiğini görmemiş olmayı sanırım Arendt de dilerdi.

Arendt, Nazi kamplarındaki vahşeti derin bir “hınç” duygusuyla ilişkilendirir. Şu sözleri önemlidir: “SA’nın kör vahşiliğinin arkasında, toplumsal, entelektüel ya da fiziksel bakımdan kendilerinden daha iyi durumda olan ve şimdi sanki en vahşi düşlerini gerçekleştirmek üzere buyruğu altına sokulmuş herkese karşı sıklıkla derin bir nefret ve hınç yatmaktadır.”⁸² Bugün Gazze’de maruz kalınan kötülüğün de başka nedenlere dayanan bir “hınç” duygusunun tezahürü olduğunu görmekteyiz. Ancak Arendt’in söylediği gibi onlardan üstün olduklarının gizli bilincinde olanların hıncı değildir bu; bu, direncin, şehit olma isteğinin (Arendt’in şu sözünü hatırlayalım: “Yaşayan cesetlerin oluşturulmasındaki bir sonraki belirleyici adım, insandaki ahlaki kişiliğin öldürülmesidir. Bu, tarihte ilk kez şehit olmanın ekseriyetle olanaksız kılınmasıyla yapılır”⁸³), Arendt’in deyimiyle yaşayan ceset ya da otomatikleşmiş davranışlar sergilemeyi reddedişlerinin, onurlu bir ölümü, ahlaksız bir yaşama tercih edişlerinin yarattığı hınçtır, bu geçmişte gösteremedikleri direnci onlara hatırlattıkları için duyulan hınçtır.

Gazze Soykırımı, bütün insanların şahitliği eşliğinde, bir yılı aşkın süredir devam ediyor. Ahlaki, dini ve insani açıdan yalnızca yaptıklarımızdan değil yapmadıklarımızdan, engellemediklerimizden yahut engelleyemeyecek kadar iyi’liği kötülük karşısında zayıf düşürdüğümüzden dolayı sorumlu olduğumuzu hep hatırd tutmalıyız.⁸⁴ Arendt’in söyledikleri izzetli Gazze halkını tanımlıyor gibi:

81 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, 278.

82 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, 272.

83 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, 268.

84 Başkalarının başına gelenin ve başkasının acısını anlamanın zemini konusunda, Heidegger’in *Mitsein* ve *Mit-dasein* kavramlarını hatırlayabiliriz. Böylece başkaları ile ilişkimiz eksistensiyal-ontolojik bir zemine oturur. Almanca bu kavramlardan ilki *Mitsein* insanın birlikte-varlık olduğunu söylerken, diğer yandan *Mitdasein* kavramı insanın, diğer insanlarla birlikte olmasının onun zati özelliği olduğuna vurgu yapar. Bu sayede birbirimizi anlar, birbirimizin yerine kendimizi koyabilir (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 128), empati yapabiliriz (Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Massachusetts: Blackwell, 1999, 32-33). Heidegger’in amacıyalıtılmış bir öznenen diğer öznelerle bir geçiş aramak yani solipsizmden kurtulmak değildir, çünkü zaten “başkaları” dediğimiz Heidegger’e

“Ne ki kesin olan bir şey vardır: iş insanların yaratmaya muktedir olduğu hesaba gelmez kötülöklere karşı her yerde korkusuz ve ödünsüz bir biçimde savaşmaya geldiğinde, insan soyunun kaçınılmazcasına işlediği suçtan dolayı içi sahici bir korkuyla dolan kişilere, ancak ve ancak, onlara güven duyulabilir.”⁸⁵

Sonuç

Kötülüğe ilişkin algımız iyiliğe nazaran daha “doğrudan ve ısrarcıdır.”⁸⁶ Öyleyse kötülüğe dair kavrayış, Arendt’in deyimiyle “...yüzyılımızın omuzlarımıza yıktığı yük her ne ise onu incelemek ve bilinçle taşımak anlamına gelir.”⁸⁷ Kötülüğe sessiz kalmak da cürmü işleyenlerin değil lakin seyredenlerin aşırılığıdır. Tabii kötülüğün bugün Gazze’de olduğu gibi insanın soluğunu kesen, lâl eden bir tarafı var. Bernstein’in dediği gibi bütün kavramsallaştırma çabalarından daha fazlasını ele veren bir sessizlik elbette anlamlıdır. Ancak meseleyi anlamak için, her ne kadar düşünürlerin peşinden gitsek de durmamız gereken yeri anlamak için peygamberlere, bilgelere, şairlere başvurmak iyidir: İsmet Özel’in dediği gibi “gayret etmek ve sövmek”⁸⁸ insan olmağımız açısından boynumuzun borcudur. Edgar Morin, Gazze soykırımı için “gücümüz yetmese de ona tanıklık etmeliyiz” der⁸⁹, “zihnimizde direnelim, unutmayalım, aldanmayalım”. Bu, insan kalmanın en son noktasıdır, en azından zihnimizde iyi ile kötü ayrışsın, iyi’nin safında olduğumuz aklımıza “mıh gibi”⁹⁰ kazınsın.

Bu makale, Hannah Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” tezi üzerinden, Gazze’de halihazırda yaşadığımız durumu anlamaya odaklandı. Henüz olayların içinde yaşarken böyle bir çaba biliyoruz ki meseleyi anlamamızı zorlaştırmaktadır. Karşılaştığımız kötülüğün bu yeni biçimiyle afallamış durumdayız. Anlamamız, kavrayışımızın derinleşmesi zamansal bir mesafeyi zorunlu kılıyor. Onu da yapacaklar

göre, benim dışındaki insanlar değildir; “başkaları dendiğinde söylenmek istenen bizatihi kendimin kendimi çoğunlukla onlardan tefrik edemediğim, onlar içinde hemhal olduğum haldir (Heidegger, Varlık ve Zaman, 124). İnsan -Dasein- diğer insanlarla ilgilenme içinde değil itina-gösterme içinde karşılaşır. Dasein başkaları uğruna vardır. İnsan ilgilenmese, yüzünü başka yöne çevirse ya da ihtiyaç duymasa, diğer insanlardan feragat etse bile yine de birlikte-varlık olarak var olur (Heidegger, Varlık ve Zaman, 130). Bu sayede birbirimizi anlarız, severiz, merhamet ederiz. Heidegger’in birlikte-varlık olarak tanımladığı Dasein’in diğerleri ile ahlaki ilişkisi bu zeminde oluşur. Bunun kötülük açısından anlamı, başkalarının çektiği acılara ontolojik zeminde duyarsız kalamayacağımızdır. Nitekim kötülükten, kötülüğe uğramayanların da duydukları acıyı bu zeminde inşa edebiliriz. Tabii herkes şahitlik ettiği kötülöklere aynı biçimde cevap vermemektedir. Bunu biliriz, ancak kanaatimizce bunun sebebi de kötülükle başa çıkacak düşünsel ve eylemsel zeminin bulunmuyor/yaratıl(a)mıyor oluşudur. Bu yüzden gözlerimizi çevirmeyi, gündelik yaşamın güvenli alanına kaçmayı tercih ederiz. Arendt’e haksızlık etmemek adına şunu hatırlatalım ki Arendt’in amacı suçun şahsiliğini ifade etmek ve işlenen cürümlerinin sorumluluğunu ıskalamanın imkanını ortadan kaldırmaktır. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora kitaplığı, 2011)

85 Hannah Arendt, “Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk”, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri*, çev. İbrahim yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 204.

86 Bernstein, *Radikal Kötülük*, 281.

87 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 2021), 11.

88 İsmet Özel, *Erbain* (İstanbul: Çıdam, 1993), 9.

89 Serbestiyet, “Edgar Morin: Gazze’de Korkunç bir trajedi yaşıyoruz, direnemiyorsak da tanıklık edelim”, *Youtube*, (28 Temmuz 2024), 02.6:02.40.

90 Atilla İlhan, *Ben Sana Mecburum* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2003), 145.

çıkacaktır elbette. Ama biz bugün burada “söylesem tesiri yok, sussam gönül razı değil” diyen Fuzulî’nin ruh hali ile kötülük problemine yeniden geri dönmeyi gerekli gördük.

Hannah Arendt, ortaya attığı ve hayatının sonuna kadar ısrarla savunduğu “kötülüğün sıradanlığı” tezini Avrupa modernliğinin ürettiği yeni bir suçlu tipini ve yaygın, yıkıcı ve daha önce fark edilmemiş bir kötülüğün tezahürlerini işaret etmek için öne sürmüş görünmektedir. Bu yeni suçlu tipi kötülüğe niyetlenmeyen, kötülük istemeyen ve tanımadığı kurbanlarına karşı kötülük yapan, farkındalığı ve dolayısı ile itirazı ve yeterliliği olmayan bir türdür. Arendt’in Eichmann tecrübesi, onun ahlaki psikolojide yeni bir paradigmaya ihtiyaç olduğunu fark etmesini sağlamıştır. Bu yeni paradigmanın amacı, Eichmann’ın kişiliğinde cisimleşen “yeni tip suçlu”nun, yani kötülük kastı ve niyeti olmadan kötülüğün ortaya çıkışını açıklamaktır. Böylece kötülük, insanlığa karşı işlenmiş suçlar da dahil olmak üzere korkunç cürümler işleyen ve bunu yalnızca/çoğunlukla sıradan saiklerle ortaya koyan bireylerin ürünü olarak anlaşılabilecektir.⁹¹ Kötülük, ne kadar devasa cürümler olarak ortaya çıkarsa çıksın, onu işleyen kişiler ortalama beğenileri, yaşamları, tercihleri olan, kurbanının yıkımından kişisel bir çıkarı olmayan kişiler tarafından gerçekleştirildiğinde sıradandır. Bu insanlar geleneksel suçlulardan isteyerek cürüm işlememiş olmak bakımından farklıdırlar. Böylece Arendt bir yandan kötülüğün değişen doğasına ilişkin bir çözümleme yaparken diğer yandan bu “olağanüstü sığılı” “devasa ölçekli” kötülüklerle ilişkilendirmeye çalışır. Kötülüğün bu yeni yüzünde katliamlar, soykırımlar, etnik temizlikler vardır.⁹² Geçmişin kötü adamlarının aksine Eichmann’ın güdülerinin kişisel olmayan karakteri, kötülüğün hem niteliksel hem de niceliksel olarak havsalamızın alamayacağı boyutlara taşınmasına olanak sağlamıştır, kötülüğü yapmak/başlamak için bir nedeniniz yoksa, bitirmek için de bir neden yok demektir. Bu nedenle Arendt, insanlığa karşı suçların kişisel çıkarı olmayanlar tarafından işlenmesinin daha bir olası olduğunu düşünür.

Suçluların bu sığılı onların fakersizliklerinin göstergesidir. Arendt fikirlerini Sokrates üzerinden temellendirirken ahlak konusundaki düşünceleri de ona yaklaşır. Tabii burada niyet, irade, sorumluluk ve müeyyide gibi ahlaki davranışın olmazsa olmazlarının ıskalandığını en azından ikinci plana atıldığını görmek mümkün. Her düşünme bizi kötülükten alıkoyar mı? İnsanlık tarihinin son derece sofistike kötülüklerle dolu olduğu düşünüldüğünde, düşünme ile kötülük arasında doğrusal bir ilişki olduğu yargısını Arendt’in kabul ettiği kadar ısrarla savunmak mümkün görünmemektedir. Üstelik zaman zaman ve hatta çoğunlukla doğruyanlışı bildiğimiz halde yapmadığımız da doğrudur. Diğer yandan Arendt’in biza-tihi örnek olarak verdiği eskinin kötü adamları “düşünme”yi beceriyor oluşlarına rağmen, bu, onların kötülük yapmasını engellememiştir. Sonuç olarak Arendt, en

91 Conway, “Banality, Again”, 72.

92 Conway, “Banality, Again”, 70-71.

büyük kötülüğün kendiliği olmayan, yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmeyen bir ferd/birey olarak varolamamış kişilerden geldiğini iddia eder. Bu kişiler düşünmeyi reddettikleri için, yaptıklarından pişmanlık duymadıkları için, kendilerini bir kişi olarak oluşturmayı başaramadıkları için, yaptıkları kötülüklerle mütenasip olmayan gerekçelere sığındıkları için -emir kulu olmak mesela- “hiç kimse” olarak kaldıkları için kınanırlar.⁹³

Arendt’in fıkirsizlik ile kötülük arasında kurduğu ilişki ve dolayısıyla “kötülüğün sıradanlığı” tezi, bugün Gazze Soykırımı’nı açıklamakta yeterli değildir. Bugün kötülüğün yeni bir boyutu ile karşı karşıyayız. Siyonizmin, Yahudilerin tarihi birikimlerinin/acılarının/hınçlarının sonucu olarak geldiği yerin ancak kötülüğün arsızlığı olarak tanımlanabileceğini düşünüyoruz, zira burada kötülük gizlenme ihtiyacı duymadan, hayatın olağan akışının bir parçası olarak ve bir “hak” olarak ortaya çıkmaktadır. Siyonizm kendi varlığı için bütün insanlığı kurban edilebilir görmektedir. Buna vatanlarını gaspettiği Filistin halkı ile başlamış olması orada duracağı anlamına gelmiyor. Kötülüğün arsızlığı kavramı ile Arendt’in söz ettiğinin tersine hemen hemen bütün bir ulus olarak öldürmeyi, tecavüzü, organ kaçakçılığını, sistematik olarak nesli yok etmeyi ve daha düşünmekten bile imtina ettiğimiz – ve pek tabii birçoğunu bilmediğimiz, çünkü herhangi bir insan hakları kuruluştan tarafından denetlenmeye direnmektedir- pek çok kötülüğü yapmakla kalmadığını, bu kötülükleri kendisine “hak” gördüğünü, bunun da tarihsel olarak kötülük meselesinde gelinen yeni bir aşama olduğunu iddia ediyoruz.

Diğer yandan Gazze’de yaşanan ve Filistin topraklarında yetmiş beş yıldır devam eden kötülüğe “seyirci” kalmanın, bu kötülüğü meşrulaştırmaya hizmet ettiğini, Arendt’in deyimiyle hepimizin yaşadığı dünyanın yaşanan kötülük ile birlikte insanlığın birikimi olan bütün değerleri/iyiliği tarumar ettiğini, bunun kötülüğün arsızlığı olduğunu ve böyle bir dünyayı yüksek sesle reddetmek gerektiğini söylüyoruz ve bu sefer Filistinli bir şairle, Mourid Barghouti ile bitiriyoruz:

Dünyayı öylece bırakarak,
Bir gün bir başkası onu değiştirir diye umarak
Ölmek iyidir.

93 Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, 105.

Kaynakça

- AA, Anadolu Ajansı. "Dünya". Erişim: 25 Aralık 2024. <https://www.aa.com.tr/en>.
- Arendt, Hannah. "Thinking and Moral Considerations: A Lecture by Hannah Arendt". *Social Resarch* 38/3, (Sonbahar: 1971). 417-446.
- Arendt, Hannah. "Anlama ve Politika". çev. İbrahim Yıldız. *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014. 425-450.
- Arendt, Hannah. "Kâbus ve Kaçış". çev. İbrahim Yıldız. *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014. 205-208.
- Arendt, Hannah. "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk". çev. İbrahim Yıldız. *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014. 190-204.
- Arendt, Hannah. *Zihnin Yaşamı*. çev. İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Arendt, Hannah. *Sorumluluk ve Yargı*. çev. Müge Serin. İstanbul: Sel Yayınları, 2019.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*. çev. İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Baudrillard, Jean. *Kötülüğün Şeffaflığı*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Benhabib, Seyla. "Whose Trial? Adolf Eichmann's or Hannah Arendt's? The Eichmann Controversy Revisited", *The Trial That Never Ends*, Ed. Richard J. Golsan, Sarah M. Misemer. Toronto: Universty of Toronto Press, 2017.
- Bernstein, Richard J. *Radikal Kötülük*. çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık, 2010.
- Chignell, Andrew (ed.), *Evil: A History*. London: Oxford University Press, 2019.
- Clarke, Barry. "The Banality of Evil", *British Journal of Political Science*, 10/ 4 (1980), 417-439. <https://www.jstor.org/stable/193569>
- Conway, Daniel. "Banality, Again", *The Trial That Never Ends*, Ed. Richard J. Golsan-Sarah M. Misemer. Toronto: Universty of Toronto Press, 2017.
- Cuhl Han, Byung. *Şiddetin Topolojisi*. çev. Dilek Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Eagleton, Terry. *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. çev. Şenol Bezci. İstanbul: İletişim, 2022.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Tapınak Teolojisi ile Travmatik Psikoloji Arasında", *Teklif*, 14, (Mart 2024), 84-93.
- Finkelstein, Norman. *Gazze: Şehadete Tanıklık*. çev. Kadir Yılmaz, Eyüp Togan, Hakan Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2024.
- Garaudy, Roger. *İsrail, Mitler ve Terör*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2023.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- Hemşinli, Hakan. "Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük". *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*. ed. Hakan Hemşinli. 60-69. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

- İlhan, Attila. *Ben Sana Mecburum*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2003.
- Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*, Massachusetts: Blacwell, 1999.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Mary McCarthy, "The Hue and Cry". *The Writing On The Wall and Other Literary Essays*, mlf. Mary McCarthy. 117-123. New York: Open Road, 1964.
- Özel, İsmet. *Erbain*, İstanbul: Çıdam, 1993.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Musa Yanık. Ankara: Fol, 2022.
- Platon. *Gorgias*. çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Platon. *Sofist*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Richard J. Bernstein, *Radical Evil*. Londra: Polity, 2002.
- Serbestiyet. "Edgar Morin: Gazze'de Korkunç bir trajedi yaşıyoruz, direnmiyorsak da tanıklık edelim". *Youtube*. 28 Temmuz 2024, 19.30. Erişim: 01 Haziran 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=ZryBnyjexzw>.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 2023.

Râbıtaya İtirazlar ve Cevaplar: Son Dönem Osmanlı Âlim ve Sûfilerinden Mehmed Fevzi Efendi'nin Aynü'l-Hakîka fî Râbıtati't-Tarîka Risalesi Örneği

Objections and Responses to Râbıta: An Example of the Treatise Aynü'l-Hakîka fî Râbıtati't-Tarîka by Mehmed Fevzi Efendi, a Late Ottoman Scholar and Sufi

Hamdi KIZILER

Prof. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
Prof., Karabük University Faculty of Theology Department of Sufism
Karabük / Türkiye
hamdikiziler@karabuk.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9131-1645

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 14.04.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 27-44

Atıf / Cite as

Kıziler, Hamdi. Râbıtaya İtirazlar ve Cevaplar: Son Dönem Osmanlı Âlim ve Sûfilerinden Mehmed Fevzi Efendi'nin Aynü'l-Hakîka fî Râbıtati't-Tarîka Risalesi Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 27-44.

Doi: 10.33460/beuifd.1640357

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Tasavvuf düşüncesinde, müridin mürşidiyle manevî bağ kurması anlamında kullanılan râbıta, geleneksel olarak bütün tarikatlarda uygulanan etkin bir ruhsal veya manevî eğitim yöntemidir. Tasavvuf ehli, bu usulle kişinin ruhsal gelişimi ile ahlakının güzelleştirilmesini hedeflemiştir. Böylece kişinin benlik dönüşümünün daha kolay olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu usul, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren başlamış ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Tasavvuf ehline göre râbıta, "mürşidin rol model alınması" anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Zira mürşid, seyr ü sülûkünü tamamlamış ehil, yetkin ve kâmil bir şahsiyettir. Uzun ve meşakkatli bir nefis ve ahlaki eğitim sürecinden sonra kendisi de artık eğitim verebilecek bir mürebbi kabul edilir. Esasen tasavvuf düşüncesinde irşad ehli için doğrusu da budur. Bunun aksi asla mümkün değildir. Sadece bu vasıfta olan bir mürşid-i kâmil rol model alınabilir. Şüphesiz rol modellik, güzel ve iyi

olan söz, tutum ve davranışların örnek alınmasıyla mümkündür. Eğer mürid mürşidinin yanında veya yakınında ise, onu görerek örnek alması elbette daha kolay olur. Yanında değil veya başka mekanlarda iseler o zaman mürid, mürşidini zihnen düşünür ve kalben bir bağ kurmaya çalışarak onun hâliyle hallenmeye gayret eder. Onun şahsiyet ve güzel ahlak özelliklerini kendisine transfer etmeye çalışır. İşte tasavvuf düşüncesinde basit anlamda buna râbîta denilmiştir. Geleneksel olarak uygulanan râbîta uygulamasından tasavvuf ehlinin hedeflediği temel amaç, sâlikin halis bir niyetle girdiği bu yolda, nefsinin kötülüklerden arındırmak, ruhunu tasfiye etmek ve nihayetinde tüm tutum ve davranışlarını kemal seviyesine erdirmek amacıyla mürşidinin hâliyle hallenmesidir. Râbîtayı bu amaçla yapan bir mürid, zamanla mürşidinin güzel ahlakını, kemale ermiş hal ve hareketlerini modelleyerek içselleştirir ve günlük hayatına yansıtır. Onun rehberliğinde maddi ve manevî her türlü kötülüklerden uzak durmayı ve güzelliklere yönelmeyi bir alışkanlık (huy/meleke) hâline getirir. Zaten tasavvuf ehlinin de arzuladığı böyle bir şahsiyet inşa etmektir. Bunun için râbîta, uygulanan bir usuldür. Bununla beraber râbîta, tasavvuf düşüncesinde en çok tartışılan, itiraz edilen, dine aykırı olduğu söylenen, bidat kabul edilen, hatta din dışılığıyla itham edilen konulardan biri olmuştur. Tasavvufun ilk dönemlerinde fazla olmamasına karşılık özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde hem râbîtayı savunanların hem de karşı olanların eser yazmaları dikkat çekicidir. Son dönem Osmanlıâlim ve sûfilerinden Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, şeyhini ziyaret amacıyla gittiği yerde râbîtanın aleyhine yazılmış, içinde râbîtanın bidat, putperestlik ve şirk olduğunu ifade eden; dini ve tasavvufî herhangi bir dayanağı olmayan eleştiri ve itirazlara yer verildiği bir risale görmüştür. Mehmed Fevzi Efendi'nin mukaddimesinde belirttiğine göre, insanların zihnini karıştırmak amacıyla yazılan böyle bir risaleye cevap vermenin sorumluluğunu hissetmiş ve reddiye türünden bir risale yazmıştır. Adını da Aynü'l-Hakîka fî Râbîtati't-Tarîka (Tarikattaki Râbîtanın Gerçek Mahiyeti) koymuştur. Mehmed Fevzi Efendi'nin gördüğü risalenin Hafız Seyyid Hoca'ya ait olduğu kabul edilmektedir. Bu çalışmada, Mehmed Fevzi Efendi'nin gördüğü söz konusu risaledeki itirazlar ile onlara reddiye mahiyetinde yazdığı cevaplar ele alınacaktır. Mehmed Fevzi Efendi, risalesine râbîtaya karşı yapılan itiraz ve iddiaların hepsini değil, iktibaslar yaparak kendisine göre uygun gördüğü ifadeleri almış ve hemen akabinde cevap vermiştir. Verdiği cevapları ayet ve hadisler ile âlim, ârif, tasavvuf ehlinin görüşleriyle desteklemiştir. Bu sebeple çalışma, müellifin râbîta aleyhine gördüğü bir risaleye verdiği cevaplar ile sınırlıdır. Ancak konuya giriş mahiyetinde râbîta hakkında genel bir bilgi ile tasavvuf tarihinde râbîtayla ilgili leh veya aleyhteki görüşlere de kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Râbîta, Mehmed Fevzi Efendi, Risale, Bidat.

Abstract: In Sufi thought, râbîta, which means establishing a spiritual connection between the disciple and the spiritual guide, is a traditional and effective method of spiritual or mystical training practiced in all Sufi orders. The Sufi practitioners aimed to enhance the disciple's spiritual development and moral refinement through this method. They believed that this would facilitate the transformation of the self. This practice began in the early periods of Sufi history and has continued to the present day. According to Sufi practitioners, râbîta is directly related to the concept of "taking the spiritual guide as a role model". The spiritual guide is considered a competent and perfect personality who has completed their spiritual journey. After a long and arduous process of self and

moral training, they are deemed capable of providing guidance. In Sufi thought, this is the correct approach for those qualified to guide others. Only a perfect spiritual guide with these qualities can be taken as a role model. Undoubtedly, role modeling is possible by emulating good and virtuous words, attitudes, and behaviors. If the disciple is near or close to the spiritual guide, it is easier to emulate them by observing. However, if they are not near or in different locations, the disciple mentally envisions the spiritual guide and tries to establish a heartfelt connection, striving to emulate their state. They attempt to transfer the spiritual guide's personality and virtuous characteristics to themselves. In simple terms, this is called *râbita* in Sufi thought. The primary goal of the traditional practice of *râbita* is for the disciple to purify their self from vices, cleanse their soul, and ultimately elevate all their attitudes and behaviors to a level of perfection by emulating the spiritual guide's state. A disciple who practices *râbita* with this intention gradually internalizes the spiritual guide's virtuous morals and perfected behaviors, reflecting them in daily life. Under the guidance of the spiritual guide, they develop a habit of avoiding all kinds of material and spiritual evils and inclining towards virtues. This is the type of personality that Sufi practitioners aim to cultivate, and *râbita* is a method applied for this purpose. However, *râbita* has been one of the most debated, objected to, and criticized topics in Sufi thought, often labeled as contrary to religion, considered a *bid'ah* (innovation), and even accused of being outside the religion. Although it was not prevalent in the early periods of Sufism, in recent times, especially in the late Ottoman period, it is noteworthy that both proponents and opponents of *râbita* have written works. Among the late Ottoman scholars and Sufis, Mehmed Fevzi Efendi—who was the Mufti of Edirne—encountered a treatise that vehemently criticized *râbita*, describing it as baseless, idolatrous, and without any legitimate religious or Sufi foundation. As he records in the introduction to his own work, this experience compelled him to respond, feeling a moral obligation to refute such claims. Consequently, he authored a rebuttal treatise titled '*Ayn al-Ḥaqqā fî Râbiṭat al-Ṭarîqa* ("The Essence of Truth Concerning the *Râbiṭa* in the Sufi Path"). It is believed that the critique he responded to was written by Ḥafīz Seyyid Hoca. This study examines the objections raised in the treatise encountered by Mehmed Fevzi Efendi and the refutations he presented. Mehmed Fevzi Efendi did not address all the objections and claims against *râbita* in his treatise but selected and responded to the expressions he deemed appropriate through quotations. He supported his responses with verses from the Quran, hadiths, and the views of scholars, mystics, and Sufi practitioners. Therefore, the study is limited to the responses given by the author to a treatise he saw against *râbita*. However, as an introduction to the topic, a brief information about *râbita* will be provided, and if necessary, the views for and against *râbita* in the history of Sufism will also be mentioned.

Keywords: Sufism, *Râbita*, Mehmed Fevzi Efendi, Treatise, Heresy.

Giriş

Son dönem Osmanlı âlim ve sûfilerinden Mehmed Fevzi Efendi, 1826 yılında Denizli'nin Tavas ilçesinde dünyaya gelmiştir. Adı Mehmet, mahlası Fevzi'dir. Edirne'de yaklaşık yirmi yıl kadar müftülük yapmıştır. Bu sebeple Edirne Müftüsü olarak tanınmıştır. İlk eğitimini memleketinde aldıktan sonra sırasıyla Manisa,

İskenderiye ve Mekke-i Mükerrreme’de tahsilini tamamlamıştır. Mehmed Fevzi Efendi, zahir ilimlerinin yanında tasavvufu da yakından ilgilenmiştir. Genç yaşta 1841 yılında çıktığı hac yolculuğunda Mekke’deki Nakşibendî Şeyhi Hâlidî Abdullah Efendi’ye (ö.1269/1852?) intisap etmiştir. Anadolu’nun çeşitli illeri ile Rumeli, Kudüs, Halep’te müderrislik, müftülük, nâiblik, mevleviyet ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuştur. Müellif 1318/1900 senesinde İstanbul/Karagümrük’te vefat etmiştir. Kabri Fatih Camii haziresindedir. Mehmed Fevzi Efendi, ilim, kültür ve edebiyat gibi pek çok konuda velud bir insandır. Osmanlı Devleti’nin son devir âlim, şair, kadı, sûfî, müderris, münevver ve devlet adamlarından kabul edilmiştir.¹

Bu çalışmada, dini sahada pek çok eser telif eden Mehmed Fevzi Efendi’nin sûfî kimliği ile yazdığı *Aynü’l-Hakika fî Râbitati’t-Tarîka* adlı eseri konu edilecektir. Risale, Arap alfabesiyle yazılmış ve 24 sayfa olarak basılmıştır. Baskı yeri ve tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mehmed Fevzi Efendi, risalenin başında telif gerekçesi olarak şöyle demektedir:

“Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e ve ashabına salat ve selam olsun. Nakşibendî tarikatı mensupları arasında kusurlarla dolu el-Hâc Mehmed Fevzi... Edirne’de müderris bulunduğum esnada, ziyaret maksadıyla Filibe’ye gitmek için yola çıktım. Şehre varır varmaz, Şehabeddin Veli Paşa hazretlerinin medreselerine uğradım. Orada müderrislik yapan, Nakşibendî yolunun büyüklerinden üstadım el-Hâc Ali Hoca’yı ziyaret ettim. Âlimlerin çoğu Nakşibendî tarikatını emin, kuvvetli ve sağlam bir kale (sığınak) gibi görürler. Ve o yolun büyüklerine intisap ederek, kendilerini muhafaza altına alırlar. Gerek Nakşibendî tarikatında ve gerekse diğer bütün tarikatlarda râbita-i şerife, zikir âdâbının başı ve feyz alabilmenin menşei kabul edilir. Hakikat böyle iken birinin yazdığı bir risalede² râbita-i şerifeye “pis put”, râbita ehline de “putperest” ve “müşrik” dediğini gördüm. Bu fakir, râbita gibi ince meseleleri çok bilemem. Ancak bu apaçık meseleyi bilmeyecek kadar da ahmak değilim. Zira insaf sahibi olan her insan; tevhid, zikir ve râbita ehlini küfürle itham etmenin ne derece büyük bir hata olduğunu bilir. Çünkü bu mesele gökteki güneş gibi açıktır. Lakin herkesçe bilindiği gibi, bazı mevzuların yaldızlı sözlerle ifade edilmesi, onu okuyanı ve meselenin hakikatini bilmeyenleri aldatabilir. Bu sebeple Nakşibendî büyüklerinin ruhanîyetlerinden feyz alarak o bâtil (yanlış/bozuk) risaleye cevap mahiyetindeki bu risaleyi kaleme almaya cesaret ettim. Risalenin adını da *Aynü’l-Hakika fî Râbitati’t-Tarîka* (*Tarikattaki Râbitanın Gerçek Mahiyeti*) koydum. Acizane temennim odur ki, insanlar o sapık risâleyi okuyup

1 Mehmed Fevzi Efendi hakkında daha fazla geniş bilgi için bz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1/249; Ömer Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2022); Mustafa İsmet Uzun, “Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/506-509.

2 Risalenin Hafız Seyyid Hoca’ya ait olduğu kabul edilmektedir. Bk. Akif Dursun, “Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fikhi Hükümü”, *Sufiyye*, 10 (Haziran 2021), 98.

da Müslümanları küfürle itham etmesinler. Çünkü Allah korusun, aksi takdirde kendileri kafir olur.”³

Müellifin mukaddimesinden de anlaşıldığı gibi bu eser, tasavvuf düşüncesindeki râbita konusunda tarikat ehlini küfür ve şirkle itham edecek kadar ileri gidenlere karşı telif edilmiş bir reddiyedir. Müellif Mehmed Fevzi Efendi, Nakşî-Hâlidî tarikatına mensup olduğu için, kendisinden önceki kâmil müürşidler gibi râbita konusunda hassas davranmış, râbitayla ilgili iddia edilen yanlış anlayışları reddetmiş, râbitayı savunmuş, meşruiyetini; ayet, hadis, kadim ulemâ ve urefâdan tarikat büyüklerinin söylediklerine dayandırarak açıklamaya çalışmıştır.

Bu çalışmayla tasavvuf tarihinde geçmişten günümüze kadar râbita hakkında devam eden kadim tartışmaların bir kısmı, Osmanlının son dönem âlim ve âriflerinden Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin *Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka* isimli eseri özelinde gündeme getirilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar çalışma söz konusu müellifin risalesiyle sınırlı ise de konu bütünlüğünü sağlamak ve müellifin söylediklerini daha kolay anlamak açısından tasavvuf düşüncesinde râbita hakkında genel bilgi vermek isabetli olacaktır.

1. Tasavvuf Düşüncesinde Râbita

Râbita kavramı sözlükte “râb” kökünden türeyen bir kelime olup “iki şeyi birbirine bağlayan ip, alaka, bağ, vuslat, münasebet, ilgi ve sevgi ile mensubiyet, cesur ve dayanıklı olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Tasavvuf düşüncesinde ise “sâlikin kâmil bir müürşide manevî olarak kalben bağlanması, onun sûret ve sîretini (hem yüzünü hem de ahlak, söz, tutum ve davranışlarını) düşünmesini” ifade eder.⁵ Tasavvuf tarihinde râbita uygulamasının basit şeklinin tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı ilk zamanlardan beri var olduğu kabul edilmiştir. Râbita hakkındaki farklı uygulamalar ile çeşitli görüş ve düşünceler, ilk dönemlerden ziyade daha sonraları ortaya çıkmıştır. Zaman içinde bazı değişikliklere uğradığı anlaşılmaktadır. Nitekim önceleri râbita kavramına yüklenen anlam; “şeyhi sevmek, kalbini ona bağlamak, bu sayede ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek”⁶ iken sonraları bunlara “şeyhin suretini düşünmek” de eklenmiştir.⁷

3 Edirne Müftüsü el-Hac Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka* (b.y., ts.), 1-4. Mehmed Fevzi Efendi'nin bu risalesi, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin Üç Risalesi* başlığıyla yayınlanan bir kitabın üçüncü risalesi olarak Nurullah Koltas tarafından Osmanlı Türkçesine sadık kalınarak çeviriyazı şeklinde neşredilmiştir. Bk. Nurullah Koltas, “Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin “Râbita” Hakkındaki Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka Adlı Eseri”, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin Üç Risalesi*, ed. Abdullah Taha İmamoglu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 111-136.

4 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, 1414), 7/302; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 507.

5 Necdet Tosun, “Râbita”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/378.

6 Rifat Okudan, “İnsani Bir İnsiyak Olarak Râbita”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2003), 206; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2007), 28; Sevim Arslan, “Muhabbet Râbitası”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (2015), 53, 61; Vahit Göktaş, “Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin “Risaletü fî Tahkiki'r-Râbita” Adlı Eseri ve Râbita ile İlgili Görüşleri”, *Tasavvuf Yazıları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 332.

7 Tosun, “Râbita”, 34/378.

Kaynaklarda râbitanın, tasavvufun ilk zamanlardan beri, adı konulmadan ruhsal gelişim ve manevî bir eğitim usulü olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221), tasavvuf tarihinin önemli ve etkin sûfisi Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) atfen söylediği "sâlik, devamlı bir surette şeyhine kalbini raptetmeli" ifadesi, Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) râbita uygulamasına işaret eden bazı ifadeleri, râbitanın kavramdan ziyade bir seyr ü sülûk uygulaması olarak var olduğunu göstermektedir.⁸

Günümüz tasavvuf anlayışına benzer râbita ve uygulama şeklinin ilk defa meşhur mutasavvıf Bahâeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) önemli müridi ve halifesi Muhammed Parsâ'ya (ö. 822/1420) telkin ettiği kabul edilmektedir. Bu sebeple, tasavvuf tarihinde râbita anlayışı daha çok Nakşibendiyye tarikatı ile hep özdeşleşmiştir. Bununla beraber ilk tarikatlardan olup günümüze kadar varlığını sürdürebilen Kadiriyye, Halvetiyye, Çiştîyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye gibi pek çok tarikatta da râbitanın bulunduğu söylemek mümkündür.⁹

Necdet Tosun, râbitayı kadim tasavvuf geleneğinden hareketle şöyle yorumlamaktadır:

"Sûfilere göre râbita, kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek ve korumak, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve onun vasıtası ile Allah'ı hatırlamak, gıyabında mürşidle manevî beraberlik ve muhabbet tesis etmek amacıyla icra edilir, bunların en önemlisi muhabbetir. Tasavvufî anlayışa göre mürid, şeyhinin davranışlarını taklit edebilmek ve onun manevî halini kendi üzerine yansıtabilmek için şeyhini sevmelidir. Çünkü seven kişi sevdiğine benzemek ister. Sevgi ve ülfet, şeyh ile mürid arasında bir vasıttır. Bu sevginin gücü nispetinde müride şeyhinden manevî hal sirayet eder."¹⁰

Yukarıdaki ifadelerle göre, günümüzde şahsiyet transferinden bahseden modern beşerî ve manevî bilimler, tasavvuf düşüncesindeki kadim râbita uygulamasını teyit eder mahiyettedir.¹¹ Nitekim teknik ve teknolojinin hızla ürettiği dijitalleşme ortamında belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır ki insanlar kendi kimliklerini bulmak için başkalarının kimliklerine özenmekte ve onları model almaktadır. Örnek veya model alınan kişi veya gruplarla "özdeşim" kurmaktadır. Bu ve benzeri durumları "aynileşme" ve "grup psikolojisi" şeklinde değerlendiren psikologlar, insan tutum ve davranışlarının bundan etkilenip değişebildiğini ifade

8 Ebu'l-Cennâb Necmeddin Kübrâ, *Fevâ'ihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, thk. Yusuf Zeydan (Kahire: Dâru Suâd es-Sabâh, 1993), 124; Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkadir Geylanî, *Fütûhu'l-Gayb* (Kahire: b.y., 1973), 237; Dila-ver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbita* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 103.

9 Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 315; Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", 30; Tosun, "Râbita", 34/378.

10 Tosun, "Râbita", 34/378.

11 Daha fazla bilgi için bk. Muhammed Kutup, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdlar*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1987); Alfred Adler, *Kişilik Bozuklukları ve Toplumsal Bütünleşme*, çev. Belkıs Çorakçı (İstanbul: Say Yayınları, 1983); Ayhan Songar, *Psikiyatri* (İstanbul: Geçit Kitabevi, 1977); Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013).

etmektedir.¹² Sanal âlem denilen günümüzün çeşitli medya araçlarında, karakter veya şahsiyetini başkalarına benzetmeye çalışan ve nihayet onlar gibi davranan kişilerin varlığı fazlasıyla görülmektedir.

Râbita konusunda önemli çalışmaları olan Gündüz, râbitada önemli hususu vurgulayarak şöyle demektedir:

“Râbita, müridin şeyhinin suretini sıcak ve canlı bir şekilde hayalde tasavvur etmesidir. Bu keyfiyet, müridin zamanla, şeyhini benimsemesi, onunla bütünleşip özümsemesi, onun ahlak ve faziletiyle bezenmesi, şahsiyetinin onun şahsiyetinde erimesi ve onunla aynîleşmesini temin etmeye yarayan bir vasıttır. Tasavvuf literatüründe bu duruma ‘Fenâ fi’ş-şeyh’ denilir. Tasavvuf ehli arasında erdirici ortak bir yol kabul edilen râbitaya riayet eden mürid, zamanla şeyhinin hal ve vasıflarının kendisine yansımaya sebep olur. Daha sonra bu durum müridi ‘Fenâ fi’r-Rasûl’, nihâyetinde de ‘Fenâ fillah’a ulaştırmayı hedef alır.¹³ Bu yüzden kabilîyeti, Allah’tan feyz almaya muktedir olan müridlere râbita tavsiye edilmemiş, aksine terk etmeleri istenmiştir.”¹⁴

Râbitayı insanî bir insiyak olarak görüp değerlendiren Okudan ise şöyle değerlendirmektedir:

“Tasavvuftaki râbita, kâmil ahlak sahibi kişilerle kurulması istenen sevgi bağıdır. Sevenle sevilenin bir olmasıdır. Hatta insanî bir insiyak olarak kültürler arası ortak bir özelliktir. Yani râbita, insan karakterinin, başkalarının yaptıklarını aynen yapmak suretiyle farkına varmadan biçim kazanmasının, kişiye sevdiğinin tavırlarının, şahsiyetinin yerleşmesinde önemli bir fonksiyon icra etmesinin adıdır. Çünkü insan, sevdiklerini hiçbir önyargı olmaksızın benimser ve onunla özdeşleşir.”¹⁵

2. Râbitaya İtirazlar ve Cevaplar

İslamî ilimler arasında belki de en çok tartışılan veya karşı çıkılan ilmin tasavvuf ilmi olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle tasavvuf düşüncesinin kavramsallaşması ve tasavvufun kurumsallaşmasından sonra günümüze kadar hâlâ varlığını sürdüren bir kısım itiraz ve tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Nitekim tasavvufun gelişmesinde önemli katkıları olan Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) aşk ve vecd hâlindeyken manevî sekrin etkisiyle söylediği “Ene’l-Hak” söylemi, kendisinden önceki sûfilerin de ifade ettiği halde ancak Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından sistematize edilen “Vahdet-i Vücûd” anlayışı, tasavvuf

12 Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Atlas Kitabevi, 1994), 59; Özcan Köknel, *Kişilik* (İstanbul: Altın Yayınları, 1982), 197, 309; aktaran, Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 331.

13 Fena kavramı için bk. Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelabazî, *et-Taarruf li Mezheb-i Ehli’t-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)* çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 182; Ebu’l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye fî İlmi’t-Tasavvuf*, thk. Ma’rûf Zerik - Ali Abdülhamid Baltacı (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1990), 160; Ali b. Osman Cüllabî el-Hucviri, *Keşfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)* çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 365.

14 Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, 28.

15 Okudan, “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita”, 206.

ehlinin yaşadığı bazı haller, uyguladıkları bazı ruhsal/manevî eğitim usulleri, keramet, mürşide teslimiyet, râbita gibi bazı hususlar öteden beri hep tartışma konusu olagelmıştır.

Râbita, tasavvuf tarihi boyunca mürşid-i kâmillar tarafından bu yola gönüllü olarak giren, ruhsal gelişim ve benlik dönüşümlerinin iyi ve güzel olmasını hedefleyen müridlere uygulanan bir seyr ü sülûk (ahlakî/manevî eğitim) metodudur. Esasen râbita, kişinin sevip saydığı, muhabbet duyduğu, âbid, zâhid, muttaki, güzel ahlaklı kâmil bir insanla ruhen ve kalben kurduğu manevî bir bağıdır. İki kişinin iç âlemlerinde gerçekleşen bu kozmik bağ/iletişim, aralarında var olan muhabbetin bir sonucudur. Başkası tarafından doğrudan ve kolaylıkla anlaşılamaz. Bu sebeple tasavvufa karşı olanlar, tasavvufa dışarıdan bir gözle bakanlar veya yanlış bilenlerce râbitaya itirazlar yapılmış ve tartışılmıştır. Elbette buna karşılık ehli tarafından da cevaplar verilmiş ve böylece râbita üzerine karşılıklı bir kısım münakaşalar yapılagelmıştır. Bununla beraber son iki asra kadar râbitaya itiraz veya karşı çıkma anlamında müstakil herhangi bir eserin veya risalenin yazıldığı tespit edilmemiştir.

Râbita aleyhine 19. yüzyıla kadar müstakil eser yazılmaması, uygulamanın ehli tarafından doğru yapıldığı kanaatini doğurur. Karşı çıkanlar genellikle râbitayı sadece bidat olarak görmüşlerdir. Ancak son dönem Osmanlı âlimlerinden Hafız Seyyid Hoca (ö.1895),¹⁶ râbitaya sadece bidat demekle kalmamış, aynı zamanda şirk olduğunu ve putperestliğe benzediğini söylemiştir. Râbita aleyhine yapılan eleştirilere cevap olmak üzere özellikle Nakşibendî-Hâlidî tarikatı mensupları, râbitayı savunmak amacıyla eserler kaleme almışlardır.¹⁷ Nitekim kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla râbita hakkında müstakil telif edilen ilk eserin Hâlid el-Bağdâdî'ye (ö. 1242/1826) ait olduğu kabul edilmektedir.¹⁸

N. Tosun, râbita konusunda yapılan eleştirileri şöyle değerlendirmektedir:

"Râbitayı eleştirenler, onu âdeta bir ibadet gibi algılayan, ibadetin de ancak Kur'an ve Sünnette belirlenebileceğini söyleyenlerden kaynaklanmaktadır. Oysa sûfilere göre râbita, bir ibadet değil şeyh ile mürid arasında sevgi ve feyiz alışverişine vasıta olacak bir metottur. Râbitayı eleştirenler genellikle onu aynı zamanda bir itikat meselesi şeklinde görürken sûfiler, eşini seven bir kişinin gıyabında onu düşünmesi gibi tabii bir hal olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple bazı sûfiler râbitayı 'şeyhe tam bir muhabbet' diye tarif etmişler ve râbitada şeyhin sûretini düşünmek için özel bir gayrete gerek olmadığını, muhabbetin yeterli olduğunu, zaten seven kişinin sevdiğini düşüneneceğini belirtmişlerdir."¹⁹

16 Son Osmanlı ulemâsından olan Hafız Seyyid Hoca hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Medresede müderrislik yapmış, râbitaya karşıtlığıyla tanınmış ve Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö.1895) hocalarından olduğu bilinmektedir. Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 4/8-9, 15-16; Dursun, "Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fikihî Hükümü", 109.

17 Tosun, "Râbita", 34/378.

18 Bu eser, risale mahiyetinde kaleme alınmıştır. Eser, yazma eser kütüphanelerinde "Risâle fi'r-Râbita" veya "Risâletü'r-Râbita" şekliyle kayıtlara geçmiştir. Bk. Dursun, "Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fikihî Hükümü", 90.

19 Tosun, "Râbita", 34/378.

Yukarıda söylendiği gibi, son dönemde râbitaya karşı çıkan ve ağır ithamlarda bulunan kişi Hafız Seyyid Hoca'dır. Râbitaya karşı çıkmak için yazdığı risalesiyle, sonradan türeyen bazı cahil tasavvuf ehlinin yanlış uygulamalarını eleştirmek istediğini belirtmiştir. Seyyid Hoca, râbita uygulamasına oldukça ağır ithamlarda bulunmuş, râbitayı bidatin ötesine taşımış ve şirk olduğunu söylemiştir. Bununla beraber, râbitanın bazı çeşitlerine karşı da yumuşak bir tavır takınmış, hepsine aynı sertlikle karşı çıkmamıştır. Ona göre farz, vacip veya müstehap ibadetler içinde yapılan râbitanın dinde yeri yoktur. Muhabbet râbitası veya manevî râbitaya karşı olmadığını da ifade etmiştir.²⁰

Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, şeyhini ziyareti sırasında orada Hafız Seyyid Hoca tarafından râbita aleyhine yazılmış bir risale görmüş ve o risaleye reddiye maksadıyla cevaplar yazmıştır. Şimdi Mehmed Fevzi'nin itirazlara verdiği cevapları özetleyerek görelim.²¹ Mehmed Fevzi Efendi, karşı risaleden aldığı alıntıların sadece altını çizmiştir. Başlıklandırma, tarafımızdan yapılmıştır. Ayrıca Mehmed Fevzi Efendi'nin ifadelerini birebir aynen almadık, kısmen sadeleştirerek kısmen de anlam bütünlüğünü bozmadan kısaltarak aldık.

2.1. Râbita, İslam'dan Başka Din Kabul Etmek Sayılır

Râbita aleyhine yazılan risalede müellif "*Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır.*"²², "*Kim İslâm'dan başka bir din arama çabası içine girerse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o ahirette ziyan edenlerden olacaktır.*"²³, "*İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'ı sever gibi severler.*"²⁴, "*İyi bilinmeli ki bütün işler dönüp dolaşır Allah'a varır.*"²⁵ ayetlerini zikrederek, bu ayetlere göre râbita uygulamasını sanki İslam'dan başka bir din kabul etmek manasına geldiğini söylemektedir. Mehmed Fevzi Efendi, buna ciddiyetle itiraz etmiştir. Ona göre, bu ayetleri zikreden zatın maksadı, hakikati açıklamak değildir. Zira râbita, İslam'ın dışında değildir. İslam, kalp işidir, bu da Allah'ın davetine ve O'nun vuslatına vesile olan kâmil bir mürşide ihlasla yapılan râbitayla mükemmel olarak gerçekleşebilir. O halde, mürşid-i kâmillere râbita yapan müridler; Allah'ı zikredenlerdir, muvahhiddirler, aşıkırlar ve sadıkırlar. "Fenâ fillah" a ermek için haşa temsilleri vasıta kabul etmiş değildirler. Mehmed Fevzi Efendi, Müslümanı haksız yere küfürle itham etmenin büyük bir vebal olduğunu

20 Hafız Seyyid Hoca, *Risâle fî İbtalî'r-Râbita* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 01250-002), 1-2; *Şerhü Risâle İbtalî'r-Râbita* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 1518/1), 9-16.

21 Mehmed Fevzi Efendi'nin râbita hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 229; Koltas, "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin "Râbita" Hakkındaki Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka Adlı Eseri", 111-136. Esra Kurnaz, *Edirneli Mehmed Fevzi Efendi'nin Tasavvuf Risâlelerinin İncelenmesi -Râbita ve Kerâmet Kavramları Çerçevesinde-*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

22 Âl-i İmran, 3/19.

23 Âl-i İmran, 3/85.

24 Bakara 2/165.

25 Şûrâ 42/53.

da belirterek, bunu söyleyenin gafil olduğunu söylemiştir. Sözü de Hz. Peygamber efendimizin hadisinden mülhem, "Kim bir Müslümanı tekfir ederse kendisi kafir olur"²⁶ ifadeleriyle teyit etmiştir.²⁷

Olay veya olguları eleştirmek, insanlıkla beraber var olan bir durumdur. Asıl olan eleştiride yapıcı, ıslah edici ve faydalı olmaktır. Ancak eleştirinin seviyesini ayarlamak, ifrat ve tefritten uzak durmak her zaman mümkün olmamıştır. Burada da âdeti bunun örneği ortaya çıkmıştır. Tasavvuf geleneğinde uygulanan râbîta, öteden beri eleştiri konusu olmuştur. Çalışmada râbîtaya itirazlarıyla konu edilen risale müellifi Seyyid Hoca, eleştiri seviyesini maalesef ileri götürerek "râbîta, başka bir din kabul etmektir" diyerek ağır bir ithamda bulunmuştur. Oysa İslam kültür ve medeniyeti içinde doğmuş, ona uygun eğitim görmüş ve Müslüman bir toplumda yaşamış biri için bu tür aşırı ve uç sayılabilecek düşünceler, pek hoş ve güzel olmamıştır. Elbette insanlar farklı düşünebilir, ortaya çıkan her durumu kabul etmeyebilir, hatta karşı da olabilir. Ancak duygu ve düşüncelerini ifade ederken karşı olduğu görüşleri yok saymadan, kırıcı ve ötekileştirici olmadan, daha olumlu, ılımlı ve yapıcı olması Müslümanca bir tavır olarak beklenir. Risalede görüldüğü bu tür eleştirilere cevap yazan Mehmed Fevzi Efendi'nin eleştiri sahibine göre daha makul ve ılımlı bir yaklaşımla görüşlerini beyan ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, risale sahibi böyle ağır ve haksız ithamlarla geçekleri gizlemek istemiştir. Zira râbîtayı uygulayan tasavvuf ehli; mümin, Müslüman ve muvahhid insanlardır.

2.2. Râbîta Bidattir

Risalede râbîtanın bidat olduğu iddia edilmiş ve Peygamber efendimizin, "İşlerin en kötüsü, sonradan ortaya çıkan şeylerdir. Dinin aslında olmayıp, sonradan meydana gelen her şey bidattir. Her bid'at ise sapıklıktır."²⁸ hadisi gerekçe olarak sunulmuştur. Bu itiraza cevap olarak Mehmed Fevzi Efendi, "Hadis-i şerifte geçen bidatten maksadın itikadi yönden sapık olan fırkalardır, aksine tarik-i Muhammediye ehli asla bidat üzere değildirler. Zira râbîta ehlinin kâmil bir mürşidle kalben ve zevken bağ kurması, bidat sayılmaz. Ayrıca, Hz. Peygamber'in zamanındakiler dahi râbîta ehli idiler." şeklinde açıklama yapmıştır.²⁹

Seyyid Hoca'nın râbîtaya yaptığı itiraz, Hz. Peygamber'in hadisinden yola çıkarak, sonradan ortaya çıkan ve sûfilerin manevî gelişim ve dönüşüm için uyguladıkları yöntemedir. Mehmed Fevzi Efendi'nin itiraza cevabı ise, hadisin itikadi yönden sapıklıklara işaret etmesi, dolayısıyla bu uygulamanın sâlikin eğitimi için kullanılan bir yöntem olması cihetiyledir. Bu sebeple hadis, Kitap ve Ehl-i sünnet

26 Hadis için bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Sahihi Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010), "İman", 26.

27 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fi Râbitati't-Tarika*, 9-10.

28 Hadis için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihi'l-Buhârî*, thk. Halil b. Me'mun (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004), "İtisâm", 2; Müslim, "Cuma", 13.

29 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fi Râbitati't-Tarika*, 10-11.

çizgisinde olanlara yönelik değildir. Şüphesiz tasavvuf ehli, asla İslam dışı bir tutum ve davranış içinde olmamıştır. Onlar hadiste zikredilen bidat konusunu geniş anlamda değerlendirmişler, râbitanın da “cami, medrese, teravih namazının cemaatle kılınması...” gibi sonradan ortaya çıkan hasene türünden olduğunu kabul etmişlerdir. Mehmed Fevzi Efendi de tasavvuf ehli arasında yetişen biri olarak bu durumu böyle bildiği için, cevabı uzatmadan değerlendirmesini kısa tuttuğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, râbitayı “bidat” olarak değerlendirmek, tasavvuf düşüncesini ve sûfileri tam anlamıyla bilmemekten kaynaklanan ağır ve haksız bir ithamdır.

2.3. Râbita Şirk, Puttur

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Hafız Seyyid Hoca, râbita aleyhine yazdığı risalede oldukça ağır ithamlarda bulunmuş ve râbitayı şirk olarak kabul etmiştir. Kendisi de tarikata intisap etmiş ve bu uygulamayı yaşamış biri olarak daha sonra râbitayı şeriata aykırı bir durum şeklinde değerlendirmiştir. Hatta biraz daha ileri giderek, râbitayı “put” şeklinde nitelendirmiştir.³⁰

Mehmed Fevzi Efendi, râbitaya yapılan bu eleştiriyi ağır ve haksız saymış, kendisine göre de cevap vermiştir. Ona göre bu zatın söyledikleri, temelde tasavvuf düşüncesindeki tarikat-hakikat-marifet anlayışını inkâr etmektir. Çünkü bir şeyin temelde var olan bir rûknünü inkâr etmek, o şeyin diğer rûkünlerini de inkâr etmek manasına gelir. O halde, böyle bir şey iddia eden kişi, aslında tüm tarikatlara ve mutasavvıflara da karşı çıkmış ve inkâr etmiş sayılır. Üstelik râbitaya “pis put veya şirk” demek, Ehl-i imanı küfürle itham etmektir. Zira putlara kafirler tapmışlardır. Bunların iman ve amelleri de bâtil, boş ve faydasızdır. Oysa mümin bir insanın putlara tapması asla söz konusu değildir. Ehil ve liyakatli bir mürşid-i kâmile râbita yapan muhlis, muhsin, muttaki, zâhid bir mürid, deli olsa bile, mürşidini -haşa- mabûd olarak görmez. Asla “ona tapıyorum, ona ibadet ediyorum” demez. Sadece mürşidini Allah yolunda bir rehber, O’nun rızasını kazanmada yardımcı olan bir mürebbi olarak görür. Bundan dolayı râbita ehli putperest değildirler, bilakis Hüdâperest’tirler ve Cenâb-ı Allah’a kulluk etmektedirler.³¹

Mehmed Fevzi Efendi, tarikat ehlinin bir mürşide râbita yapmasını, muvahhid Müslüman birinin takva sahibi bir zatı imam seçip arkasında namazı cemaatle kılmasına benzetmektedir. Ona göre münferiden veya cemaatle kılınan namaz, Allah içindir. İmam, burada sadece bir vasıta gibidir. Nitekim okunan Fatiha suresindeki “Yalnız sana ibadet ve yalnız sende yardım dileriz.”³² ayetini, tek başımıza kıldığımızda kendimiz, cemaatle kıldığımızda ise imam okur. Yani başka birisi dahi bizim için bu ayeti okuduğunda bile yine Allah’a kulluktan başka bir şey dilemiş sayılmaz, bütün ibadet ve kulluğumuzu yine Allah’a tahsis etmiş oluruz.

30 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fî Râbitatî't-Tarîka*, 12.

31 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fî Râbitatî't-Tarîka*, 12-14.

32 el-Fâtiha 1/5.

Sadece namazdan daha fazla sevap kazanmak niyetiyle imam bizim için bir vasıta olmaktadır. Böylece imama uyan biri, daha fazla sevap kazanarak Allah'a daha yakın olmaya yol alır, huzur ve huşuya kavuşur. İşte mürşid-i kâmile râbıta yapmak da bunun gibidir. Şüphesiz tasavvuf hal işidir, bizzat yaşanır, kaal işi olmadığı için anlatılması da zordur. Hasılı, daha fazla sevaba nail olmak maksadıyla kendisine namaz kıldırması için birini imam seçene veya imama "put veya şirk" demek mümkünse, o zaman râbıta yapan müride veya mürşide de demek mümkündür.³³

İnsanların her konuda görüş ve fikir birliğinde olmaları elbette beklenemez. Özellikle dini konularda farklı görüşte olanları din dışılıkla itham etmek, vebal gerektiren bir durumdur. Hafız Seyyid Efendi'nin râbitayı şirk olarak nitelendirmesine karşılık, Mehmed Fevzi Efendi, kendisince makul itirazlarda bulunmuş ve söz konusu ağır ithamların bir Müslümana yakışmayacağını belirtmiştir.

2.4. Şeyhe Râbita, İblis'e Râbitadır

Risale sahibinin iddiasına göre şeyhe yapılan râbita, İblis'e yapılmış gibidir. Her ikisinde de meydana gelen keyfiyet aynıdır. Akıl, bunun için yeterli bir delildir. Aklî alamet, râbitanın şeytanî olduğunu gösterir.³⁴

Râbitaya itiraz sadedinde yazılan bu ifadeye Mehmed Fevzi Efendi'nin cevaben yazdığı ilk cümlesi, "Özrü kabahatinden büyük, delili iddiasından bozuk." olmuştur. Çünkü müellif, açıkça olay ve olguyu birbirine karıştırmıştır. Mehmed Fevzi Efendi'ye göre şeytana râbita, onu mürşid kabul etmeyi gerektirir ki bu, apaçık küfürdür. Oysa bir müridin ihlasla mürşidine yaptığı râbita, ruhanî bir zevk ve nuranî bir şevktir. Müridin râbitadan hedeflediği asıl amaç, Allah'tan başka her şeyden (mâsivâdan) yüz çevirmek, kalbini bütün dünyevî varlıklardan arındırmak ve sadece Allah'a yönelmektir. Nihayet tüm benliği ile Allah Teala'da fânî olmaktadır. Mürşide yapılan râbita bunu sağlamaya yardımcı olabileceksen, İblis'e yapılmış gibi aynı görmek, hüsrandır. İblis, Allah'ın huzurundan kovulmuş bir melundur. Mümin ve Müslüman bir mürşidle aynı kefeye konulamaz. O, kendisine uyanları dalalete, mürşid ise selamete götürür. Biri bâtil, diğeri hak yol üzeredir. Biri Allah'ın düşmanı, diğeri dostudur.³⁵

Mehmed Fevzi Efendi, iddia sahibine, Allah'ın huzurundan kovulmuş ve O'na düşman İblis'in her zaman kötülük üzere olduğunu, bunun aksine insanlara doğru yolu gösterip iyilik ve güzelliğe sevk eden mürşidin ise hak üzere olduğunu şu ayet ile cevap vermiştir: "*Allah iman edenlerin velisidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte ilahlardır (Tağutlardır), onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateş ehlidirler, orada devamlı kalıcıdırlar.*"³⁶

33 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fi Râbitatı't-Tarika*, 14-15.

34 Hafız Seyyid Hoca'nın râbita hakkındaki iddiaları için bk. Hafız Seyyid Hoca, *Risâle fi İbtalî'r-Râbita* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 01250-002), 1-2; *Şerhü Risâle İbtalî'r-Râbita* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 1518/1), 9-16.

35 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fi Râbitatı't-Tarika*, 15-16.

36 el-Bakara 2/257; Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fi Râbitatı't-Tarika*, 16.

Müddeinin oldukça ağır ithamlarına karşılık Mehmed Fevzi Efendi, iddiaların dayanaktan yoksun olduğunu, söylenenlerin aklî ve mantıkî bir tutarlığının olmadığını vurgulayarak itirazda bulunmuştur. İddia sahibinin doğru ile yanlışlı birbirine karıştırdığını söylemiş ve ona göre anlayacağı dilden basit ve sade ifadelerle cevap vermiştir.

2.5. Râbitanın Hiçbir Dini Dayanağı Yoktur

Hafız Seyyid Hoca, râbitayı savunanların hiçbir delillerinin olmadığını iddia ederek yanlış yolda olduklarını söylemiştir. Hâlid el-Bağdâdî'nin ve diğer tasavvuf ehlinin râbitanın dini meşruiyeti hakkında yazdıklarının hepsini mütalaa ettiğini, söylediklerinin “örümcek ağından daha zayıf” olduğunu iddia etmiştir. Mehmed Fevzi Efendi, müddeinin bu ifadesine verdiği cevapta, her şeyden önce râbitanın ayet, hadis ve Allah dostlarının icma ile yapılan bir uygulama olduğunu belirtmiştir. Ona göre, râbitanın dayanakları söylenenlerin aksine oldukça kuvvetlidir. Üstelik râbita aleyhine böyle itirazlarda bulunan bu zat, bilmeden kulağına gelen çirkin sözlerle hareket etmektedir. Sadece yalan yanlış sözlerle iftira ve karalama yapmaktadır. Hakikati araştırma gereği bile duymamaktadır. Böylece tasavvuf ehline haksızlık yapmıştır.³⁷

Mehmed Fevzi Efendi'nin râbitaya itiraz etmek için amacını aşan ifadeler kullanan Hafız Seyyid Hoca'ya verdiği cevapların öncelikle üslup açısından oldukça nazik ve kibar ifadeler olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca muhteva açısından da cevapların itiraz edilen her hususa değinmesi de dikkat çekicidir. Mehmed Fevzi Efendi'nin işaret ettiği gibi, geçmişten günümüze tasavvufa yönelik yapılan eleştiriler ve itirazlar, hakikatten uzak, gerçek bilgiye dayanmadan, belki kulaktan duyma bilgilerle hareket edilerek yapılagelmıştır. Bu, bir Müslümanın tavrı olmadığı gibi bir âlimin tavrı hiç değildir. İtiraz ve eleştirinin de bir üslubu ve nezaketi olmalıdır.

2.6. Râbita Din ve Tasavvufla İlgili Kaynaklarda Yoktur

İtiraz sahibinin yine râbitanın dinde olmadığına dair ciddiyetle söylediği şeylerden biri de konunun tefsir, hadis ve tasavvuf kitaplarında yer almaması iddiasıdır. Bu kaynakları taradığını, hiçbirisinde râbitanın dinde olduğunu belirten bir ifade veya ibare bulamadığını söylemiştir. Ona göre tasavvufta uygulanan râbita, sonradan türeyen cahil sûfilerin uydurduğu bir şeydir. Bu sebeple İslam'ın tevhid anlayışına aykırı bir fitnedir.³⁸

Mehmed Fevzi Efendi, râbita aleyhindeki bu itirazlara doğrudan şu ayetlerle cevap vermiştir: “Rükû edenlerle beraber rükû edin.”³⁹, “Her kim Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberler, siddikler,

37 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika*, 19.

38 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika*, 19-20.

39 el-Bakara 2/43.

şehitler ve salihlerle beraber olurlar. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.”⁴⁰, “O’na (yani Allah’a yaklaşma hususunda) vesile arayın.”⁴¹ Müellif, ayetlerin nüzul sebepleri ile zâhirî delaletlerinin farklı olduğundan hareketle, râbitaya delil olmaları bakımından tartışılabilirliğini de belirtmiştir. Ancak Allâme Beyzâvî’nin⁴² İbn Abbas’a dayandırdığı “Kur’an-ı Kerim’in her ayetinin zâhirî tefsiri olduğu gibi, mutlaka bâtinî tevili de vardır.” rivayetini alıntılararak, ayetlerin manevî/bâtinî yorumlarının râbitaya delil olabileceğini söylemiştir.⁴³

Hafız Seyyid Hoca’nın “râbitanın dinî kaynaklarda hiçbir delili yoktur” iddiasına karşı Mehmed Fevzi Efendi, Nakşî-Hâlidî tarikatına mensup olması hasebiyle kendisinden önceki kadim ulemânın izini takip ederek onların râbitaya delil olarak kabul ettikleri ayetleri söylemiştir. Kanaatimizce Mehmed Fevzi Efendi, Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın (ö. 895/1490) “Sadıklarla beraber olun.” ayetini “Sadıklarla hem sureten hem de ruhen beraber olmak gerekir. Sadıklarla ruhen beraber olmanın adı da râbitadır.”⁴⁴, İsmail Hakkı Bursevî’nin ise (ö. 1137/1725) “Sadıklardan murat, kâmil mürşidlerdir.”⁴⁵ şeklinde yorumlamalarından hareketle itiraza verdiği cevapta ayetlerin bâtinî manalarının da olduğunu vurgulamıştır. Böylelikle sûfilere cehaletle itham edenlerin aksine kendi cehaletlerini nezaketle ifade etmiş, ayetlerin bu derinlikteki manalarını anlamadıklarını söylemiştir.

2.7. Râbita, Tasavvufa Karşı Olmak İçin Yeterli Bir Sebepdir

Hafız Seyyid Hoca’nın itiraz ettiği hususlardan birisi de kişisel kanaatinden yola çıkarak râbitanın hidayete engel kötü bir uygulama olduğu yönündedir. Ona göre, kendisi Nakşî-Hâlidî tarikatı mensubu ve hatta icazetli birisiymiş. Öyle ki bir teveccühüyle yedi-sekiz kişiyi kendinden geçirebilecek kadar becerikliymiş. Ancak râbita sebebiyle bu tarikattan ayrılmış ve hidayete ermiş. İddia sahibi, buradan da bir çıkarımda bulunarak râbitanın doğru bir yol olmadığına kanaat getirdiğini belirtmiştir.⁴⁶

İtirazlara reddiye yazan Mehmed Fevzi Efendi, ifadelerindeki nezaket ve ihtiramdan anlaşıldığı kadarıyla, müddeinin kişisel kanaatine hiç değinmeden, “Birine doğru veya yanlış gelen bir şey, başkasına öyle gelmeyebilir. Bir müridin râbitadan dolayı tarikattan ayrılması, râbitanın yanlış veya kötü olduğunu göstermez ve diğer müridlerin ayrılmasını da gerektirmez.” ifadeleriyle karşılık vermiştir. Ayrıca tarikatların ortaya çıktığı zamandan beri manevî/ahlakî eğitimin geleneksel bir uygulaması olan râbitaya kişisel kanaatini genelleyerek dil uzatması, kibir ve enaniyetin göstergesi olduğunu söylemiştir.⁴⁷

40 en-Nisâ 4/69.

41 el-Mâide 5/35.

42 Müellifin burada kastettiği kişi, meşhur müfessir Kâdî Beyzavî’dir (ö. 685/1286).

43 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü’l-Hakika fî Râbitatî’t-Tarika*, 20.

44 Mevlâna Ali b. Hüseyin Safiyyüddin, *Reşahat Ayn-el Hayat: Can Damlaları*, sad. Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Eser Kitabevi, 1978), 273-274; Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî’r-Râbita* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 53b; Dursun, “Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fıkhi Hükümü”, 95.

45 İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsiru Ruhi’l-Beyan* (Beyrut: Dâru lhyai’t-Turasi’l-Arabî, 2001), 3/532.

46 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü’l-Hakika fî Râbitatî’t-Tarika*, 23.

47 Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü’l-Hakika fî Râbitatî’t-Tarika*, 23-24.

Mehmed Fevzi Efendi, râbita karşıtı risale sahibi Hafız Seyyid Hoca'ya reddiye türünde yazdığı risalesinin son kısmında şöyle tavsiye ve nasihatte bulunmuştur: "Bu zat bula bula ilahî aşk ile yanıp tutuşan tevhid ehlini mi bulmuş? Sanki yazılacak, araştırılıp incelenecek hiçbir mesele kalmamış gibi, oturmuş râbita ehlinin bidat ehli ve hatta müşrik/putperest olduğunu yazmış. Aklınca bu iddialarını ispata kalkışıyor. Daha sonra da bu talihsiz risaleyi etrafa yayıyor. Belli ki maksadı, râbita ehline karşı herkesin kalbinde bulunan güzel itikadı çekip almak ve böylece onları halkın nazarında kötü göstermeye çalışmak. Elbette herkesin gerekli gördüğü meselelerle alakalı olarak, aklının erdiği ve dilinin döndüğü kadar bir şeyler söylemesi icap ediyorsa yazması şarttır. Ancak o mesele ile alakalı kaynaklara müracaat edip iyi bir tahlile tabi tutması gerekir."⁴⁸

Mehmed Fevzi Efendi'nin râbitaya itiraz eden şahsın görüşlerine reddiye mahiyetinde söylediği ifadelerinde oldukça edep ve nezaket ölçülerine dikkat etmiş, karşı tarafa aynı sertlikle cevap vermemiştir. Bu durum bile tasavvuf ehlinin İslam ahlakının en temel ilkelerine bağlılığını ve onları şiar kabul ettiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca müddeinin basit kişisel kanaatleri sanki genel bir sonuç gibi göstermesini, "kötü niyetli bir davranış olarak yorumlaması", bir âlim ve sûfiye yakışan tavır olduğu da muhakkaktır.

Sonuç

Tasavvuf tarihi boyunca tasavvufa haklı veya haksız pek çok eleştiri ve itiraz yapılmıştır. Bu itirazlardan birisi de tasavvuf geleneğinde uygulanan râbitaya olmuştur. Özellikle son iki asırda râbitaya yapılan eleştirilerde fazlalık görülmüştür. Nitekim 19. yüzyılda râbitaya itiraz edip eleştirenlerden biri de Osmanlı âlimlerinden Hafız Seyyid Hoca olmuştur. Râbita konusundaki tartışmalar zamanla kitap veya risaleler ile onlara yapılan reddiyelerin telifine kadar varmıştır. Son dönem Osmanlı müderrislerinden Hafız Seyyid Hoca, kendisi de bir mürşide intisaplı iken, tarikattaki râbita uygulamasından dolayı ayrılmış ve oldukça sert ve ağır ithamlarla tasavvuf ehlini eleştirerek bir risale yazmıştır. Bu risaleyi gören dönemin âlim ve sûfilerinden Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, eleştiri ve itirazlara reddiye mahiyetinde *Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka* adıyla bir risale yazmıştır. Reddiyesinde, iddia sahibinin her söylediğine cevap yetiştirmesinin zaman ve imkân dahilinde zor olduğunu, sadece kendisine göre bazı iddiaları alıp onlara cevap verdiğini beyan etmiştir. Ayrıca iddia sahibinin her ifadesini uzun uzadıya değil, iktibaslar yaparak ayet, hadis, ulemâ, urefâ ve tasavvuf ehlinin uygulamalarıyla cevap vermiştir. Mehmed Fevzi Efendi'nin kullandığı dil ve üslubun iddia sahibine göre oldukça nazik, kibar, bir âlim ve sûfi erkanına uygun olduğunu söylemek gerekir.

Mehmed Fevzi Efendi, risalesinde özellikle râbitanın şirk ve putperestlik gibi ağır ithamlarla mahkum edilmesine karşı, geleneksel sûfi anlayış ve tarikat ada-

⁴⁸ Mehmed Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka*, 24.

bını merkeze alarak itidalli fakat kararlı bir duruş sergilemiştir. Râbitanın, mürid ile mürşid arasında kurulan sevgi temelli manevî bir bağ olduğunu, bu bağın müridin kişisel dönüşüm ve ahlakî gelişiminde mürşidinin manevî hâlinden feyiz alarak tekâmül etmesine vesile olduğunu belirtmiştir. Râbitanın sûfi gelenekte yalnızca Nakşibendiyye tarikatına mahsus olmayıp diğer tarikatlarda da uygulanmasından hareketle, onu tasavvufî terbiyenin bir usulü olarak değerlendirmiştir. Onun ibadet veya akidevî bir yükümlülük olmadığını belirtmiş, böyle değerlendirildiği takdirde hem ilmî hem de tarihî dayanaklardan yoksun olacağını ve yanlış sonuçlara ulaşacağını ifade etmiştir. Böylece râbitanın mürşid ile mürid arasında kurulan manevî bir sevgi, yöneliş ve feyiz alışverişi ile ahlak ve seyr ü sülûk yöntemi olduğunu ısrarla vurgulamıştır.

Ayrıca Mehmed Fevzi Efendi'nin *Aynü'l-Hakika* adlı risalesi, tasavvuf ehlinin geleneksel uygulamalarına yöneltilen eleştirilerin çoğunun yanlış bilgi, taassup ve üslup hatasından kaynaklandığını göstermesi bakımından da önemlidir. Mehmed Fevzi Efendi, itirazlara delalet eden ayet ve hadisleri bâtinî yorumlarıyla açıklamış, klasik sûfi metinlerde yer alan yorumlara atıf yaparak râbitanın hem amelî hem de ahlakî bir işlev taşıdığını ortaya koymuştur. Ona göre râbita anlayışında mürşid, bir mabûd değildir. Allah'a giden yolda bir vesile ve hal transferi yapan, rol model alınabilen bir aynileşme aracıdır.

Çalışmanın ulaştığı önemli sonuçlardan bir diğeri, tasavvufî bir metnin aynı zamanda bir ahlakî duruşun da temsilcisi olduğudur. Mehmed Fevzi Efendi'nin üslubu, karşı görüşler ne kadar sert ve yıkıcı olursa olsun daima edep, nezaket ve ilmî temelli bir muhataplık esasına dayanmıştır. Bu yönüyle *Aynü'l-Hakika*, sadece bir reddiye değil, aynı zamanda bir sûfi ahlak örneği olarak da değerlendirilebilir. Râbita tartışması üzerinden ortaya çıkan bu metin hem tasavvufun iç disiplini hem de dışarıdan yöneltilen eleştirilerle yüzleşme biçimi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Bu çalışma hem râbita kavramının tarihsel gelişimini hem de 19. yüzyıl Osmanlı ilmî ve tasavvufî çevrelerinde nasıl tartışıldığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, Mehmed Fevzi Efendi'nin şahsında sûfi âlimlerin meseleleri nasıl müdafa ettiklerini ve ilmî geleneği nasıl sürdürdüklerini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Kişilik Bozuklukları ve Toplumsal Bütünleşme*. Trc. Belkıs Çorakçı. İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir*. haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Arslan, Sevim. "Muhabbet Râbitası". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2015), 49-70.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsiru Ruhi'l-Beyan*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2001.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Halil b. Me'mun. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Dursun, Akif. "Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fıkhi Hükümü". *Sufiyye* 10 (Haziran 2021), 83-129. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.958793>.
- Geylanî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkadir. *Fütûhu'l-Gayb*. Kahire: b.y., 1973.
- Göktaş, Vahit. "Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin "Risaletü fî Tahkiki'r-Râbita" Adlı Eseri ve Râbita ile İlgili Görüşleri". *Tasavvuf Yazıları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53.
- Hafız Seyyid Hoca. *Risâle fî İbtâlî'r-Râbita*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakki Koleksiyonu, 01250-002.
- Hafız Seyyid Hoca. *Şerhü Risâle İbtâlî'r-Râbita*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 1518/1.
- Hâlid el-Bağdâdî. *Risâle fî'r-Râbita*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 MK. Yz. A 6129/9.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllabî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Kelabazî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Koltaş, Nurullah. "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin "Râbita" Hakkındaki Aynü'l-Hakîka fî Râbitatî't-Tarîka Adlı Eseri". *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin Üç Risalesi*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Köknal, Özcan. *Kişilik*. İstanbul: Altın Yayınları, 1982.
- Kurnaz, Esra. *Edirneli Mehmed Fevzi Efendi'nin Tasavvuf Risâlelerinin İncelenmesi -Râbita ve Kerâmet Kavramları Çerçevesinde-*. Edirne: Trakya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fî İlmî't-Tasavvuf*. thk. Ma'rûf Zerik - Ali Abdülhamid Baltacı. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990.
- Kutup, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1987.

- Mehmed Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü el-Hac. *Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika*. b.y., ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdül-baki. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- Necmeddin Kübrâ, Ebu'l-Cennâb. *Fevâ'ihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*. thk. Yusuf Zeydan. Kahire: Dâru Suâd es-Sabâh, 1993.
- Okudan, Rifat. "İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 201-218.
- Safiyüddin, Mevlâna Ali b. Hüseyin. *Reşahat Ayn-el Hayat: Can Damlaları*. sad. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Eser Kitabevi, 1978.
- Sayar, Kemal. *Sûfî Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1994.
- Selvi, Dilaver. *Tasavvuf Metodu Olarak Râbita*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- Songar, Ayhan. *Psikiyatri*. İstanbul: Geçit Kitabevi, 1977.
- Tosun, Necdet. "Râbita". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/378-379. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Fevzî Efendi, Edirne Müftüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/506-509. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Ömer. *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2022.

Kur'ân Yorumunda Metin Dışı Bağlamın İhmali: Enfâl Sûresi 17. Ayet Örneği

The Neglect of Extratextual Context in Qur'anic Interpretation: The Example from Surah Al-Anfal, Verse 17

Hasan SEVİM

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Selçuk University Faculty of Theology Department of Tafsir
Konya / Türkiye
hsevim@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6406-4132

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 15.04.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 45-67

Atıf / Cite as

Sevim, Hasan, Kur'ân Yorumunda Metin Dışı Bağlamın İhmali: Enfâl Sûresi 17. Ayet Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 45-67.

Doi: 10.33460/beuifd.1640372

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Allah Teâlâ'nın insanlığa son çağrısı olan Kur'ân'ı Kerim'in murâd-ı ilâhiye'ye uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için bazı kriterler bulunmaktadır. Bunlardan birisi de metin dışı bağlam bilgisine sahip olmaktır. Zira bağlamı olmaksızın herhangi bir metnin var olamayacağı müsellem bir hakikattir. Kur'ân, sonraki muhataplarının önünde dış bağlamından kopuk bir şekilde durduğundan Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için genel nüzûl ortamı ve nüzûl sebepleri bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Sözü edilen metin dışı bağlam bilgisini elde etmenin yolu ise tefsir ve hadis kitaplarında yer alan rivayetlerden geçmektedir. Bu sebeple tefsir rivayetleri ihmal edilerek yapılan Kur'ân'ı anlama gayretlerinin isabetsiz olması kaçınılmazdır. Bu araştırma Enfâl Sûresi 17. ayetinde geçen "Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı." ifadelerini konu edinmektedir. Söz konusu ayetle ilgili yapılan literatür taramasında müstakil bir çalışma bulunmadığı tespit edilmiştir. Çalışmada öncelikli olarak bağlam ve bağlamsıcılık kavramları hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra bağlamın önemine

işaret edilirken bir takım verilerden hareketle her ayete nüzûl sebebi ve dolayısıyla dönem tayin etmek anlamına kullanılan bağlamcılığın öznel ve zorlamalar içeren bir yöntem olduğuna işaret edilmiştir. Sözü edilen ayetin tarihi süreçte ef'âl-i ibâd ve vahdet-i vücûd konularını temellendirmek amacıyla kullanıldığı tespiti yapılmıştır. Çalışma esnasında insanın irade özgürlüğü konusu çerçevesinde gerek Ehl-i Sünnet kelâmcıları gerekse de Cebriyye tarafından aynı ayetin referans gösterilmesi ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmıştır. Aynı şekilde ele aldığımız ayete Kur'ân'ın nüzûlünden asırlar sonra ortaya çıkmış ve bir bakıma felsefik bir söylem olarak nitelendirilen vahdet-i vücûd düşüncesini temellendirmek üzere yoğun atıflar yapıldığı görülmüştür. Elbette bu makalenin amacı sözü edilen bu iki konuyu tartışıp bir sonuca varmak olmayıp metin dışı bağlam bilgisi ihmal edildiğinde ayetlerin ne tür anlamlara sevk edilebileceğine dikkat çekmektir. İlgili ayete dair dış bağlam bilgisi göz önüne alındığında ayetin bambaşka bir muhtevaya sahip olduğu ve sevk edildiği yukardaki iki konuyla bir ilgisinin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayetle ilgili çok sayıdaki tefsir rivayetinden anlaşıldığı kadarıyla "Siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Sen atmadın, fakat Allah attı." ifadeleriyle Bedir Savaşı'nda beklenmedik büyük bir zafer elde eden Müslümanlar uyarılmıştır. Şöyle ki onlar savaştan sonra bu zaferin kendi bireysel çabalarından kaynaklandığı zehabına kapılmış dolayısıyla gururlanıp böbürlenmişlerdi. İşte bu ayetlerde Müslümanlara böylesine büyük bir zaferin kendi imkanlarıyla oluşmadığı bilakis Allah Teâlâ'nın yardım ve inayetiyle gerçekleştiği bildirilmiştir. Çünkü eğer Allah'ın destek ve yardımı olmasaydı mevcut şartlar altında Bedir'de bir zafer kazanmak hiçbir şekilde mümkün olamayacaktı. Dolayısıyla bu ayetle Müslümanlara zaferi kendilerine mal etmemeleri ve Allah'tan bilip ona göre davranmaları uyarısı yapıldığı anlaşılmaktadır. Araştırmamızda Kur'ân ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanması hususunda tarihi süreçte tefsir müktesebatının istenen ölçüde dikkate alınmadığı ve rivayetlerden yeterince yararlanılmadığı da tespit edilmiştir. Bu durumun ise ele aldığımız ayet örneğinden de anlaşılabilirdiği gibi yorumcunun ayetleri yaşadığı dönemdeki yaygın düşünce akımları çerçevesinde anlamasına zemin hazırladığı ileri sürülmüş ve bu tarz sonuçlarla karşılaşmamak için bağlam bilgisinden azami ölçüde yararlanılması önerilmiştir. Çalışmada nitel yöntem uygulanmış, belli başlı tefsirler doküman incelemesine tabi tutularak toplanan veriler içerik analizi yoluyla çözümlenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Metin Dışı Bağlam, Kur'ân, Enfâl Sûresi 17. Ayet, Kur'ân'ın Anlaşılması.

Abstract: Understanding the Holy Qur'an, which is Allah Almighty's final call to humanity, in a manner that aligns with the divine intent requires certain criteria. One of these is possessing contextual knowledge external to the text. This is an indisputable truth, as no text can exist without context. Since the Qur'an stands before its later recipients detached from its original context, understanding it correctly necessitates knowledge of the general circumstances of its revelation and the reasons behind it. The way to obtain this external contextual knowledge is through tafsir narrations. Therefore, efforts to interpret the Qur'an while disregarding tafsir narrations are inevitably bound to be inaccurate. This study examines the statements in Surah Al-Anfal, verse 17: "You did not kill them, but it was Allah who killed them. And when you threw, it was not you who threw,

but it was Allah who threw.” A literature review on this verse revealed that no independent study had been conducted on it. In this study, a brief discussion on the concepts of context and contextualism is first provided. Following this, the importance of context is emphasized, and it is argued that contextualism—understood as assigning a specific reason of revelation and historical period to every verse—contains subjective interpretations and forced reasoning. It has been determined that throughout history, this verse has been used to justify the theological concepts of human actions (Af'âl al-'Ibâd) and the unity of existence (Wahdat al-Wujûd). A striking observation made during the study is that this verse has been referenced by both Ahl al-Sunnah theologians and the Jabriyya sect regarding the issue of human free will. Similarly, the verse has been frequently cited to support the concept of Wahdat al-Wujûd, which emerged centuries after the Qur'an's revelation and is often regarded as a philosophical discourse. However, the purpose of this article is not to debate these two theological issues, but rather to highlight how the neglect of external contextual knowledge can lead to various interpretations of Qur'anic verses. When the external context of this verse is considered, it becomes evident that the verse carries a completely different meaning and has no direct connection to the two theological discussions mentioned above. Tafsir narrations indicate that the statement “You did not kill them, but Allah killed them. When you threw, it was not you who threw, but Allah threw.” serves as a warning to the Muslims who achieved an unexpected victory at the Battle of Badr. After the battle, the Muslims were inclined to attribute this success to their own individual efforts, leading to pride and arrogance. This verse reminds them that such a great victory was not achieved by their own means but rather through Allah's help and grace. Without divine support, achieving victory under the existing circumstances at Badr would have been impossible. Therefore, the verse warns Muslims against attributing success to themselves and urges them to recognize it as a blessing from Allah. Our research has found that throughout history, the scholarly heritage of tafsir has not been adequately considered when interpreting Qur'anic verses, and that exegetical narrations have not been sufficiently utilized. As seen in the example of this verse, this negligence has led interpreters to understand the Qur'anic text within the framework of the prevailing intellectual movements of their time. To avoid such misinterpretations, it is recommended that maximum use be made of contextual knowledge. A qualitative research method has been employed in this study, with major tafsir works examined through document analysis. The data collected has been analyzed and evaluated through content analysis.

Keywords: Tafsir, Extratextual Context, Qur'an, Surah Al-Anfal Verse 17, Understanding the Qur'an.

Giriş

Allah Teâlâ'nın insanlığa son hitabı olan Kur'an'ı en doğru bir şekilde okuyup anlamak her Müslümanın belli başlı hedefleri arasında yer almaktadır. Kur'an'ın anlaşılmasıyla kastedilen husus, metnin taşıdığı anlamların bazı yöntem ve teknikler aracılığıyla metinden çıkartılmasıdır. Bu uğurda asırlardır yoğun emekler sarf edilmekte ve eserler telif edilmektedir. Kur'an'ın murâd-ı ilâhiye'ye uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için okuyucunun bir takım donanımlara sahip olması

gerekmektedir. Tefsir usûlü kitaplarında ayrıntılı bir şekilde açıklanan bu hususlardan biri de ayetlerin bağlam bilgisine sahip olmaktır.¹ Vahiy sürecinin şahitleri olan ve Kur'an'daki imaların ve göndermelerin dahi anlamını bilen sahâbe neslinin Kur'an'ı anlama sorunları olmadığı gibi tefsire de çok fazla ihtiyaç duymadıkları söylenebilir.² Bu bakımdan ilahi metnin ilk ve doğrudan muhatapları olmaları bakımından sahâbenin Kur'an'a dair anlayışının en doğru anlayış olduğu söylenese abartılmış olmaz.³

Kur'an'ı anlama sorununun onun direkt muhatabı olmayan ve bağlamından kopuk bir şekilde metinle baş başa kalan tâbiîn döneminde⁴ başladığı genel bir kabul olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Bu dönemde tefsire duyulan ihtiyaç, muazzam bir tefsir rivayet literatürünün oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu sebeple vahiy sürecinin hemen akabinde yaşayan tâbiîn döneminde oluşan tefsir rivayetlerinin, Müslümanların Kur'an'ı anlama noktasındaki kafa karışıklıklarını ortadan kaldırabilmesinin yegane yolu olduğu söylenebilir.⁶ Bu aynı zamanda Kur'an'la sonraki muhatapları arasında oluşan tarihsel mesafeyi kapatmanın da çaresidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, tefsir rivayetlerine dayalı olarak elde edilen anlamın değerini bilmek ve sayısız anlamlardan sadece birisi olarak görüp sıradanlaştırmamaktır.⁷

Kur'an, herkesin istediği gibi anlayıp yorumlayabileceği ve dileyenin uygun gördüğü bir ayete dilediğini söyletebileceği bir kitap değildir ya da daha doğrusu ona bu şekilde davranılmamalıdır. Bununla birlikte ne yazık ki tarih boyunca bazen iyi niyetle bazen de art niyetle olsun çeşitli kişi ve grupların paradigmalarını onaylatmak için subjektif yorumlarına konu olmuş ve hemen hemen hiçbir ekol görüşlerini Kur'an'dan delillendirmekte güçlük yaşamamıştır.⁸ Kur'an ayetlerinin

1 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*, nşr. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: y.y., 1984), 93-95; Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fî 'Ulûmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l Arabiyye, 1376), 1/34; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 259-264.

2 Tâbiîn döneminde lügat müfredatına baş vurmanın ve şiirle istişhâd metoduyla bazı lafızları açıklamanın yanı sıra tarihi bilgiler ve fikhî şerhlere müracaat etmek ve aslen Arapça olmayan Kur'ânî kelimeleri izah etmek gibi yöntemler devreye sokulmuştur. Tâbiîn döneminde oluşan tefsir faaliyetlerine yönelik geniş bir okuma için bk. Mehmet Zeki Duman, "Tâbiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 231.

3 Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 89-90.

4 İlahî hitap ile son derece canlı ve sıcak bir ilişkinin kurulduğu sahâbe dönemini takip eden tâbiîn kuşağında Kur'an ve anlama konusunda yaşanan ciddi kırılmaya yönelik bir okuma için bk. Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kuran", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015), 11.

5 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 17.

6 Kur'an'ın indirdiği ortamı yansıtmaları açısından değerli olan rivayetlerin metin içi bağlam dikkate alınmaksızın kullanılmasının ayetlerin yanlış anlaşılmasına da sebep olabileceğine dikkat çeken bir makale için bk. Adem Görmüş, "Siyer-Tefsir İlişkisi Bağlamında Hafâcî'nin Beyzâvî'ye Yönelttiği Tenkitler", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 227; Ayrıca bağlama dikkat çeken şu makaleye de bakılabilir: Metin Çetin, "Bakara Sûresi 243. Ayet Bağlamında Rivayetlerin Tefsire Etkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 194-214.

7 Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", *Tefsir Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 53-54.

8 Mahmut Ay, *Kur'an Ne Söyler Sufi Ne Anlar -İşari Tefsir Üzerine Araştırmalar-* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2016), 11.

bağlamı gözletilmediği, birbirinden bağımsız bir biçimde ele alındığı ve sistematik yapısına özen gösterilmediği takdirde doğru anlam ve yorum elde etmenin mümkün olmayacağı hususu müsellem bir hakikattir.⁹ Bu bakımdan Kur'ân metnini anlamak ve ondan hareketle güncel sorunlara tutarlı yanıtlar bulmak için yapılması gereken en önemli şey, metni kendi tarihsel ortamına götürerek okumaktır.¹⁰ Kur'ân'ı anlama yolunda atılacak ilk adımın Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde muhataplarına "ne dediği" sorusunun cevabına ulaşmak olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Literatüre bakıldığında tefsirde bağlama riayet konusuna dikkat çeken, sîret-nüzûl ilişkisine¹¹ yoğun önem atfeden ve bu alanda bir farkındalık oluşturmayı amaçlayan makale¹² ve kitap¹³ düzeyinde çok sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Özellikle ülkemizdeki güncel tefsir faaliyetlerinde bu ve benzeri bilgilerden hareketle murâd-ı ilâhîye'nin ortaya çıkarılmasını hedefleyen yaklaşımlar hızla çoğalmaktadır.¹⁴ Bu makalede Enfâl Sûresi 17. ayetin¹⁵ anlaşılmasında tarihi süreçte dış bağlama ne oranda riayet edildiği incelenecek ve bu durumun ayete anlam takdir edilmesinde ne şekilde rol oynadığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ele aldığımız ayete yönelik olarak bağlam bilgisinin merkeze alındığı müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmamız bu yönüyle önem taşımakta ve literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

1. Bağlam ve Bağlamcılık

Bu bölümde makalenin ana konusuna hazırlık bakımından öncelikli olarak bağlam, bağlamcılık kavramları ve tefsirde bağlama riayetin gerekliliği konuları üzerinde durulacaktır.

9 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 278.

10 Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslamı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 129.

11 Bu yaklaşıma göre Kur'ân kıssaları indikleri dönemin şartları ile uyum içerisinde olup, ilgili dönemin olaylarına yönelik mesajlar taşımaktadır. Örneğin Yûsuf kıssasında her ne kadar Hz. Yûsuf anlatılıyorsa da konu esasen Hz. Peygamber'dir. Zira müşrikler bu sûrenin indirildiği dönemde onu öldürme planları yapmaktadırlar. Bu anlatımla Hz. Peygamber'e Yûsuf gibi komplolardan kurtulacağı, başka bir bölgeye gideceği ve orada devlet başkanı olacağı müjdelenirken müşriklere her ne kadar Hz. Muhammed'i öldürmek isteseler de başarılı olamayacakları mesajı verilmektedir. Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/7.

12 Örnek için bk. Nazife Vildan Güloğlu, "Tefsirde Bağlama Riayet ve Katlül'-enfüs Yorumlarına Etkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1911; Mehmet Akif Koç, "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsurlar Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'raf Suresinin 31-32. Ayetleri", *İslâmîyât* 7/1 (2004), 114.

13 Siyak-sibak ilkesini Kur'an'ı doğru anlamının teminatı olarak gören ve ayetleri içinde geçtikleri bağlam çerçevesinde ele almanın önemini zengin örneklerle açıklayan bazı çalışmalar için bk. Fatih Tiye, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamanın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 8; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 10; Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü* (y.y.: Sidre Yayınları, 1996), 9.

14 Az da olsa kimi çalışmalarda bağlamanın Kur'an'ın anlamlarını sınırlayıcı bir mekanizmaya dönüştürülme istendiği dolayısıyla bundan kurtulmanın gerekliliği önerilmektedir. Mehmet Bağcıvan, *Kur'an Yorumunda Bağlamanın Sınırlayıcılığı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 185.

15 (ظَلَمَ يَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنْ اللَّهُ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلَئِنْ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ خَسِرْنَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) "Sonra onları siz öldürmediniz, fakat onları Allah öldürdü; attığında da sen atmadın, fakat Allah attı; bunu da o, müminlere güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah işitendir, bilendir." el-Enfâl 8/7.

1.1. Bağlam

Arapçada siyak-sibak, İngilizcede context şeklinde karşılıkları bulunan *bağlam* kelimesi Türkçe sözlüklerde “bir dil biriminden önce ya da sonra gelerek onu çevreleyen ve onun anlam ve değerini belirleyen birimler bütünü” şeklinde açıklanmaktadır.¹⁶ Bağlam kelimesinin genellikle “konuşmanın akışı, sözün gelişi, sözün söyleniş amacı” anlamlarına gelecek şekilde kullanıldığı görülür.¹⁷ Daha çok metin içi bağlamı ifade eden terim, modern dönemde metin dışı/tarihsel bağlamı da kapsayacak şekilde anlam genişlemesine uğramıştır.¹⁸ Günümüzde bağlam, metin içi ve metin dışı bağlam olmak üzere iki başlık altında ele alınmaktadır.

Bağlam konusu Kur’ân’la ilgili olarak kullanıldığında onun sûre, ayet ve kelimeleri arasındaki münasebet *iç bağlam* olarak isimlendirilirken; genel nüzûl ortamı ve ayetlerin iniş sebepleri ise *dış bağlam* olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayetlerin Kur’ân metni içinde birbirleriyle olan bağlantılarının; ayet ve sûreler arası münasebetlerin bilinmesinin yanı sıra, Mekki veya Medeni olduklarının tespit edilmesi de tefsir ilmi açısından bir imkân olarak değerlendirilmektedir.¹⁹ Buna ilave olarak ayetlerin nüzûlüne sebep olan hadiselerin ya da başka bir ifadeyle vahyin indirildiği genel ortamın bilinmesi, ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sunan unsurlar arasında yer almıştır. Kur’ân’ın anlaşılmasında önemli bir rol oynadığı kabul edilen bu tarz konular, tefsir usûlü kaynaklarında öteden beri müfessirin bilmesi gereken bilgiler arasında zikredilmiş ve sürekli olarak bağlama önem verilmesi gerekliliği vurgulanmıştır.²⁰ Klasik dönemde bağlam kelimesi yerine benzer bir anlama gelecek şekilde *hâl*, *makam* ve *karîne* gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Bütün bu terimlerle ifade edilmek istenen ise konuşma ortamı, konuşanın amacı ve muhatapın durumu gibi hususlardır. Makalemizin odak noktası metin dışı bağlam olduğundan metin için bağlam konusu araştırmanın kapsamı dışında olacaktır.

Kültürel/tarihsel bağlam, olgu bağlamı, metin ötesi bağlam gibi farklı kalıplarla isimlendirilen metin dışı bağlam, bir sözün gerçekleştiği ortam ve zamanın özelliklerine, konuşanın ve dinleyenin dil dışı kültürel, toplumsal ve ruhsal nitelikli bilgi ve deneyimlerine ilişkin verilerin toplamı olarak tanımlanmaktadır.²¹ Tarihsel bağlam bir sözün ilk muhataplarına söylendiği ortamda onlar tarafından nasıl anlaşıldığına yönelik bilgiyi sağlayan en önemli verilerden birisi olarak kabul edilir. Bir metnin ne dediğini anlamak, o metnin dil bilimsel kurallar çerçevesinde

16 Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998), 1/196.

17 Ali Bakkal, *Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009), 12-13.

18 Muhammed İsa Yüksek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 33.

19 Mehmet Paçacı, *Kur’ân’a Giriş* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 261-264.

20 Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr*, 93-95; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 261-264.

21 Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007), 106.

çözümlemesine bağlıyken, ne demek istediğini anlamak ise bağlamının tespit edilmesine bağlıdır.²² Bu bakımdan sağlıklı bir anlama için dil bilimsel anlamaya, bağlamsal anlamının da eşlik etmesi zorunludur. Kur'an, nüzûl ortamı ve koşullarından, tarihsel arka plandan bağımsız okunabilecek bir metin değildir. Kur'an'ın tarihsel arka planı, onun ilk muhataplarının bilgi, anlayış, ihtiyaç, alışkanlık, ilgi ve kültürleri çerçevesinde ortaya çıkan olgulardır. Dolayısıyla Kur'an metnini anlayabilmek için onun hem muhtevasını hem de psiko-sosyal ve kültürel koşullarını bilmeye ihtiyaç vardır.²³ Sonuç olarak anlam lafzın yanı sıra tarihsel art alanda saklı olduğundan bir metnin sonraki muhatapları tarafından hakkıyla anlaşılmasının metnin ilk ortaya çıktığı ortamın yani metin dışı bağlamının bilinmesine bağlı olduğu söylenebilir.²⁴

1.2. Bağlamcılık

Modern dönemde Kur'an'ın anlaşılması çerçevesinde *bağlamcılık* olarak isimlendirilebilecek bir akım ortaya çıkmıştır. Bağlamcılık metin içi ve metin dışı irtibatlar kurmak suretiyle her ayete nüzûl sürecinde bir dönem takdir etme ve bir sebep belirlemeye çalışma şeklinde tanımlanabilir. Önceleri dil bilimi alanında kullanılan teori Emîn el-Hûlî (ö. 1966) tarafından tefsir alanına taşınmıştır.²⁵ Daha sonra ise Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010) ve Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) gibi ilim adamlarınca geliştirilen bağlamcılık, bağlamın önemine vurgu yapmanın ötesinde daha ileri bir iddiayı seslendirerek Kur'an yorumunda tarihsel bağlamın ve nüzûl ortamının belirleyiciliğini savunmaktadır.²⁶

Kur'an yorumunda bir yöntem olarak önerilen bağlamcılık, öncelikli olarak Kur'an'ın bir söz/hitap olduğu kabulünden hareketle anlamın yarısından daha çoğunun metnin dışındaki bağlamsal öğelerde bulunduğunu savunur. Kur'an'ın kültürel ve tarihsel tarafına vurgu yapmak suretiyle Kur'an'ın anlaşılmasında o dönemki Arap akli ve ufkunun yanı sıra sosyokültürel ortamın bilinmesini şart koşar. Ayetlerin, risâletin hangi döneminde indiğinin bilinmesini, Kur'an'ın anlaşılmasında zorunlu olarak görür. Buna göre ayetler, Hz. Peygamber'in hayatının hangi döneminde inmişse, o dönem şartları çerçevesinde anlaşılmalıdır.²⁷ Zira bu yaklaşıma göre bağlam ile anlam arasında doğrudan bir eş değerlik ya da ilişki bulunmaktadır.²⁸

Öte yandan günümüzde bağlamcılığın tarihselcilik söylemine kapı aralamak üzere araçsallaştırıldığı da bir gerçektir. Tarihselcilik düşüncesini savunan ilim

22 Celal Kırcı, "Kur'an'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri", *Bilimname* 26/1 (2014), 20.

23 Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Metin Dışı (Psikolojik) Bağlam ve Schleiermacher Hermenötiği", *Tafsir Dergisi* 2/1 (Mayıs 2022), 5.

24 Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 2-3.

25 Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi* (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 76-77.

26 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 164.

27 Bağçıvan, *Bağlamın Sınırlayıcılığı*, 113.

28 Cenân Kuvancı, "Bağlamcılık'a Yönelik Bir Eleştiri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 140.

adamlarının başta sebab-i nüzûl olmak üzere bağlam bilgisi ile ilgili olan konulara fazlasıyla önem atfetmelerinin arka planında da bu yaklaşım bulunmaktadır. Söylem, bağlamcılık marifetiyle Kur'ân'ın anlam sınırlarını daraltmak ve bir bakıma metni tarihsel kılmak istemektedir. Buradan hareketle de Kur'ân'da bulunan hükümlerin günümüzde aktüel bir değeri haiz olmadığı ileri sürülmektedir.²⁹ Öte yandan bağlamcılık yaklaşımının kontrolsüz bir şekilde genişletilmesi "nas- sın söylemediğini nassa söyletmek" şeklinde yanlış ve sakıncalı bir tutuma da yol açabilmektedir.³⁰ Ayrıca bu alanda yeterli tarihi verinin bulunmaması sebebiyle ayetlere nüzûl dönemi tayin etmek şeklinde ulaşılan sonuçların öznel ve spekülâ- tif karaktere sahip olması kaçınılmaz olmaktadır. Bütün bunlarla birlikte bağlam konusunun bağlamcılık üzerinden abartılması Kur'ân'ın anlaşılmasında bağlam bilgisinin önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Zira metnin müstakil olarak bir anlamı bulursa da bağlam, bu metni daha anlamlı hâle getiren ve yanlış an- lamaları engelleyen en önemli anlam aracıdır.³¹ Kanaatimizce bu alanda izlenil- mesi gereken mutedil yol, bağlam bilgisinin bulunduğu ayetlerde bu verilerden azami ölçüde yararlanmak; bu yönde verinin bulunmadığı ayetlerde ise zorlama yöntemlerden kaçınmak şeklinde olmalıdır. Sonuç olarak bağlam, Kur'ân'ın yo- rumlanmasında bir imkân olarak değerlendirilmeli ancak bir zorunluluk olarak görülmemelidir.

2. Enfâl Sûresi 17. Ayetin Sevk Edildiği Bazı Anlamlar

Enfâl Sûresi 17. ayetin tarihsel süreçte genellikle iki anlama sevk edilip yo- rumlandığı ve bu yönde atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu iki konu, teorik olarak birbiriyle yakın çağrışımlara sahip olan ef'âl-i ibâd ve vahdet-i vücûd konularıdır. Bu bölümde, söz konusu hususlarda ilgili ayetle ne şekilde temellendirmeler ya- pıldığı sırasıyla ele alınacaktır.

2.1. Ef'âl-i İbâd Konusu

Ef'âl-i ibâd, kulların fiilleri anlamına gelen ve insanın irade özgürlüğü ve so- rumluluğunu belirlemek amacıyla üzerinde durulan bir kelâm terimidir. Bu konu insanın sorumluluğu ve bu sorumluluğun ilahi sıfatlarla olan münasebetiyle iliş- kilendirilmekte ve genellikle kader problemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu alanda bir ucunu Mu'tezile'nin diğer ucunu ise Cebriyye'nin temsil ettiği çok sayı- da görüş oluşmuş ve hemen hemen bütün görüş sahipleri, Kur'ân'ın bazen farklı bazen de aynı ayetlerini görüşlerine refere etmişlerdir.

Ef'âl-i ibâd konusunda hem Ehl-i Sünnet kelâmının hem de Cebriyye'nin il- ginç bir şekilde "(Savaştta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü; (oku) attı-

29 Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluşu Keyfiyeti", *İslâmi İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 59-78.

30 Yüksek, *Bağlam Bilgisi*, 126.

31 Fatih İbiş, "Anlamanın Epistemolojik Ön Koşulu Olarak Bağlam", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (2023), 714.

ğında da sen atmadın, fakat Allah attı." ³² meâlindeki Enfâl sûresi'nin 17. ayetiyle görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Ehl-i Sünnet'i temsil eden bazı müfessirlerin Mu'tezile'nin kulların fiilleri konusundaki görüşünü eleştirmek amacıyla ayete atıflar yapmaları ve Allah'ın, kulların fiillerini yarattığı meselesine delil olarak kullanmaları dikkat çekicidir. ³³ Mu'tezile, Allah'ın insanı fiillerini kendi irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratmasının yanı sıra insanın fiillerini bizzat kendi güç ve iradesiyle yapması gibi sebeplerle ona herhangi bir müdahalede bulunulmadığını savunmaktadır. Ayrıca onlara göre insanların âhirette görecekları ceza ya da mükâfâtın işledikleri fiillerin karşılığı olduğunun Kur'ân'da açıkça belirtilmesi de kullara eylemlerinde bir dayatma olmadığının bir başka kanıtıdır. Ehl-i Sünnet temsilcileri ise her ne kadar fiillerini *kesb* anlamında yapan insan olsa da onun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ileri sürerek tam da bu ayetin bu duruma işaret etmekte olduğunu düşünmektedir. Bu görüş Mu'tezile'nin insanı tamamiyle özgür kabul eden yaklaşımıyla Cebriyye'nin hiçbir alanda insana özgürlük tanımayan aşırı tutumu arasında daha mâkul ve nasların bütünlüğüne uygun düşen bir görüştür. Ehl-i Sünnet'e göre ayetteki "Allah attı, Allah öldürdü." şeklindeki ifadeler insanın eylemlerinin son tahlilde yaratıcısının Allah olduğunu gösterir. ³⁴ Zira Ehl-i Sünnet'e göre her ne şekilde olursa olsun insanları da yaptıklarını da yaratan Allah'tır. ³⁵ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) mezhep alimlerinin kulların fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğu konusunda bu ayeti delil olarak getirdiklerini ifade etmektedir. ³⁶ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise bu ayetin tefsirinde "Burada kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığını iddia eden kimselere bir reddiye vardır." ifadesini kullanmaktadır. ³⁷

Öte yandan kulların fiillerinin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın ilâhî irade ve kudretin tesiriyle Allah tarafından yaratıldığı ve insanlarda fiil yapma gücünün bulunmadığı düşüncesi İslam tarihinde Cebriyye'nin önderi sayılan Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ilk defa ileri sürülmüştür. Ona göre insanlara nispet edilen itaat-isyan, iman-küfür gibi yapıp etmelerin hakiki fâili Allah olup onların şekil, beden ve renklerini yarattığı gibi fiillerini de yaratmaktadır. Kulların eylemde bulunma konusunda var olduğu düşünülen güçleri mecâzi olup bunun, fiilin meydana gelmesinde herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. ³⁸ Bu konuda Cebriyye'nin de sözü edilen ayete atıfta bulunduğu ve bu ayeti kendi görüşünü

32 Çalışmada yer verdiğimiz ayet meallerinde gerekli gördüğümüz kısmi tasarruflar tarafımızdan yapılmakla birlikte Kur'an Yolu Tefsiri'nin meal bölümü esas alınmıştır. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/672.

33 Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer b. Kesir b. Dav' el-Kureşî ed-Dımaşkî İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru't-Taybe, 1999), 4/629.

34 Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzî'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Daru'n Neşri'l-İslamiyye, 1419), 155.

35 Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş* (Bursa: Ensar Yayınları, 2004), 145.

36 Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir* (Kahire: Daru'l-Fikr, 1401), 15/139.

37 Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhit* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 4/471.

38 Şerif el-Murtazâ, *İnkazü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* (Kahire: y.y., 1971), 257-258.

destekleyecek tarzda yorumladığı görülür. Onlar her ne kadar kulların filleri tartışmalarında içerisinde *halk, irade, meşîet, amel, teklif, rızâ* vb. anahtar kelâm terimlerinin bulunduğu ayetler³⁹ kadar bu ayeti yoğun bir şekilde kullanmamışlarsa da yine de zaman zaman kendisiyle istidlâl etmişlerdir. Muhtar er-Râzî (ö. 631/1234) genel bir tespit yapma sadedinde Kur'ân'da kırk ayetin "Her şey Allah'tandır ve mahlukatın bu olup bitenlerde bir katkısı yoktur."⁴⁰ anlamına yorumlandığını ve bunlardan birinin de bu ayet olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

Elbette buradaki amacımız ef'âl-i ibâd konusunu bütün yönleriyle tartışıp bir neticeye ulaşmak olmayıp, ele aldığımız Enfâl Sûresi'nin 17. ayetinin bu tartışmalarda gerek Ehl-i Sünnet tarafından gerekse de Cebriyye tarafından ne şekilde bir delil olarak kullanıldığını belirtmek ve bu delillendirmenin mahiyetine işaret etmekten ibarettir. Sonuç olarak ilgili ayetin indiği dönemde teknik anlamda henüz ef'âl-i ibâd konusu Kur'ân'ın muhatapları tarafından bilinmediğinden bu konuda ilgili ayetten hareketle şu ya da bu yönde yapılan bir istidlâlî zorlama olacağı rahatlıkla söylenebilir. Zira her ne kadar bazı rivayetlere göre insanın fiilleriyle kader arasında ne tür bir ilişki olduğuna yönelik sorular Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilirse de konunun itikadi bir mesele olarak Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Esasen böyle bir mesele Hz. Peygamber tarafından sahâbeye telkin edilen inanç esasları içerisinde bulunmadığı halde daha sonra gündeme getirilen kadere ilişkin tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.⁴² Öte yandan nüzûl ortamı içerisinde ele alınıp değerlendirildiğinde ayetin yukarıda işaret ettiğimiz kelâmî tartışmalarda kullanılmasının oldukça güç ve yersiz olduğu anlaşılabacaktır.⁴³

2.2. Vahdet-i Vücûd Görüşü

Söz konusu ayetin istidlâl amacıyla kullanılmak istendiği ikinci konu ise, *vahdet-i vücûd* nazariyesidir. Vahdet-i vücûd, Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini varlıkta birlik veya varlığın birliği şeklinde açıklayan bir tasavvuf terimidir. Vahdet-i vücûd, kelâmcılar ve filozofların varlığı zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayıran görüşlerine karşı bir cevap olarak geliştirilen, Tanrı-insan ilişkilerini ele alan ve varlığın birliğini savunan bir yaratılış ve varlık teorisidir. Vahdet-i vücûd fikri-

39 Örneğin bk. el-Bakara 2/253; el-En'âm 6/125; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17; et-Tekvîr 81/29.

40 Cebriyye'ye ait bu görüşler akli ve nakli açılardan uygun görülmemekle tenkit edilmiştir. Zira fiilleri zorlama altında meydana gelen, fiillerinin meydana gelmesinde hiçbir etkisi bulunmadığı iddia edilen insanın sorumlu tutulmasının makul bir açıklaması yapılamamakta ve sorumluluk gerçeği temellendirilememektedir. Ayrıca ihtiyarî fiillerin ilâhî iradenin baskısıyla meydana geldiğini ileri sürmenin Allah'ın hikmet, adalet ve rahmet sıfatlarıyla çelişmesi de kaçınılmazdır. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1985), 3/34-35; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhid* (Kahire: Daru's-Şa'b, ts.), 74-75.

41 Muhtar er-Râzî Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el, *Hucecû'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 25.

42 Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-kader* (*Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhid içinde*), nşr. Muhammed İmâre (Kahire: y.y., 1971), 1/84-85; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fîil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/61.

43 Coşkun, *Sîret-Nüzûl ilişkisi*, 46.

nin teorisyei olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) hemen hemen tüm eserlerinde, nasları vahdet-i vücûd anlayışına delil oluşturacak tarzda yorumladığı görülür. Onun hareket noktası, kelâmcıların naslardaki müteşâbih ifadelerin aklî düşünceyle çelişik olduğu kabullerinden hareketle nasları te'vil etmelerini uygun bulmamak ve nasların müteşâbih alanını temel almak şeklinde özetlenebilir.⁴⁴

İbnü'l-Arabî'nin bu kapsamda yorumladığı ayetlerin başında “Allah göklerin ve yerin nûrudur.” ayeti gelmektedir.⁴⁵ Onun söz konusu yaklaşımını temellendirme amacıyla sıkça kullandığı argümanlardan bir başkasının ise Enfâl Sûresi 17. ayeti olduğu görülür. İbnü'l-Arabî eserlerinin birçok yerinde ayete atıflar yapmış ve bütün fiillerin failinin Hakk olduğunu söyleyerek tüm fiilleri yalnızca Hakk’a nispet etmiştir. Ona göre Allah Teâlâ “Attığında sen atmadın, fakat Allah attı.” ayeti ile fiili önce yok saymış sonra da varlığını kabul ederek kendine nispet etmiş ve Peygamberin attığı zannını iptal etmiştir. Zira görünüşte yaratılmışlardan ortaya çıkan fiiller hakikatte Allah’a aittir. O, ayetle ilgili yaptığı tefsirde şu ibarelere yer vermektedir: “Kulum! Faili olmadığın şeyi yap. Yaptığın işin faili benim. Ben de ancak seninle yaparım. Çünkü onu kendi kendime yapamam, onu yapmak için sen lâzımsın. Senin yapman için de ben lâzımım.” Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin varlığın tek bir hakikatten ibaret olduğunu, çoğalma ve çeşitlenmenin ise dış duyguların meydana getirdiği zahiri bir durumdan ibaret olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.⁴⁶

Toshihiko Izutsu (ö. 1993) İbnü'l-Arabî'nin konuya dair anlatımlarından şu sonuca ulaştığını ifade etmektedir: “Gerçek atıcı olan Allah’tır ancak bu, Hz. Peygamber’in kevnî suretinde görülen Allah’tır. Ayet böyle anlaşıldığı takdirde Hakk’ın tecellisi gerçeğinden başka bir şey ifade etmediği görülür. Ayetin zevk yoluyla idrâk edilmesi bu şekilde olup bunu ancak sonsuz esnek bir idrâke sahip kimseler olan Ârifler anlayabilir. Dolayısıyla onların söz konusu anlayışlarının kelâmcılar tarafından imkansız ve saçma olarak değerlendirilmesinde şaşılacak bir şey yoktur.”⁴⁷

Vahdet-i vücûd düşüncesi elbette başkaca ilim adamları tarafından da savunulmuş ve ilgili ayet bir argüman olarak kullanılmıştır. Örneğin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 671/1273) Mesnevî isimli eserinde ayete atıflar yaptığı

44 Vahdet-i vücûdun bir terim olarak her ne kadar İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmadığı genel olarak benimsense de terimin onun bu yönde düşüncelerini ifade etmek üzere şarihleri ve takipçileri tarafından geliştirildiği bilinmektedir. Bilinen terim anlamına yakın bir şekilde ilk defa Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve daha sonra da talebesi Saîdüddîn el-Fergânî (ö. 699/1300) tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir. Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 649; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/432.

45 en-Nûr 24/35.

46 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 9/103, 2/130 Ayrıca bk. Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (y.y.: Radikal Yayınları, ts.), 497-502.

47 Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (Üsküdar: y.y., 1997), 199.

görüldür. Hem Mevlânâ hem de eserin şarihleri ayetten hareketle şu sonuçlara ulaşmaktadırlar: “İnsanın varlığı mecâzi, Hakk’ın varlığı ise hakikidir. Hz. Peygamber’in attığı şey mecâzi olan vücudunun elinde bulunmaktadır. Ayetin ifade üslûbu bir şeyin hem olumsuzlanabilir hem de olumlanabilir olduğuna işaret etmekte ve bir şeyin iki yönü birbirine aykırı olduğunda onda nispetin de iki türlü olacağını göstermektedir. Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç ise insanın hem var hem de yok olduğudur. Tanrı ile insanın ilişkisi ressamla resmin, anneyle karnındaki çocuğun ilişkisi gibidir. Ressamın önündeki resim de annenin karnındaki çocuk da acizdir ve kendi iradesi yoktur. Bütün mahlukat Tanrı’nın gücü karşısında iğne önündeki gergef gibi iradesiz ve acizdir.”⁴⁸ Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) de ilgili ayeti “Bütün fiiller Hakk’a ait olup suretler onun araçlarıdır.” demek suretiyle vahdet-i vücûd felsefesi çerçevesinde yorumlamaktadır.⁴⁹ İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise ayetin tefsirinde yukarıdaki ibareleri çağrıştıracak bir şekilde “Biz bir ok atarsak atış bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan Allah’tır.” ibaresine yer vermektedir.⁵⁰

Vahdet-i vücûd anlayışını detaylı bir şekilde tartışmak ve bu konuda herhangi bir sonuca ulaşmak elbette bu makalenin amaçlarından birisi değildir. Şu kadar var ki vahdet-i vücûd nazariyesi, bir kısım sûfinin de içlerinde bulunduğu geniş kesimlerce eleştirilmiştir.⁵¹ Subjektif bir yapıya sahip bir hâl ilmi olarak kalmasının daha sağlıklı olacağı düşünülen tasavvufun böylesine boyutlu ve şumullü teorilere konu edinilmek istenmesi abartılı bulunmuş ve tenkit edilmiştir.⁵² Öte yandan İbnü’l-Arabî ve takipçileri tarafından İslam düşüncesine kazandırılmış olan bu kavramın birçok yeni düşünce gibi taraftarlarının ve karşıtlarının olması gayet doğaldır. Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus ise nüzûl çağından yaklaşık altı asır sonra ortaya çıkan bu düşüncenin⁵³ Enfâl sûresi 17. ayeti ile temellendirilmek istenmesi, daha doğrusu bu ayetin sanki bu nazariyeyi beyan etmek üzere indirildiğinin düşünülmesidir. Bu temellendirme yapılırken metin dışı bağlamın önemsenmemiş ve ayetlerin indiği ortam ve şartların görmezden gelinmiş olması ise dikkat çekici bir tespit olarak karşımızda durmaktadır.

48 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, ts.), 1/82,104.

49 Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 41.

50 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 7/53.

51 Süflerinin birbirlerine yönelttikleri eleştirilerin süfi olmayanların eleştirilerine ihtiyaç bırakmayacak düzeyde çok olmasının yanı sıra dışardan yönetilenlere göre daha yapıcı olduğu belirtilmiştir. Örneğin İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) tarafından süflere yöneltilen ve aralarında makalemizin konusunu yakından ilgilendiren ayetleri yanlış anlama ve yorumlama konusunun da ele alındığı bazı tenkitler için bk. Yüksel Göktepe - Hamit Demir, “İmâm Rabbânî’nin Süflere Yönelttiği Bazı Tenkitler”, *Tokat İlmiyat Dergisi* 6/2 (2018), 315-316.

52 İbnü’l-Arabî’yi saygıyla ananların önemli bir kısmınca da vahdet-i vücûd nazariyesi anlaşılması güç fikirler olarak betimlenirken; İbnü’l-Arabî de terminolojisi zor birisi olarak tanımlanmıştır. İyat Erbakan - Veysel Akkaya, “Osmanlı Döneminde Şam’da İbnü’l-Arabî Ekolü”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 4.

53 Vahdet-i vücûd anlayışının bütün süflerde bulunduğu ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte daha görünür hâle geldiği ileri sürülmüşse de kanaatimizce bu yaklaşım, tarihi geriye doğru yeniden kurgulama diyebileceğimiz bir çabanın ürünüdür. Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 144.

3. Enfâl Sûresi 17. Ayetin Metin Dışı Bağlam Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Enfâl Sûresi 17. ayetle ilgili olarak tefsir literatüründe sebep-i nüzûle dair bir çok anlatım bulunmakla birlikte söz konusu rivayetleri üç başlık altında toplamak mümkündür.

3.1. Bedir Savaşı'ndan Önce Hz. Peygamber'in Israrlı Duası

Hiz. Peygamber Bedir Savaşı'ndan önceki gece çadırında ellerini olabildiğince semaya kaldırarak sesli bir şekilde rabbinden yardım ve zafer isteyerek şöyle niyazda bulunuyordu: *"Allah'ım! Senden bana vaadini ve ahdini yerine getirmeni istiyorum. Eğer müşrikler bugün senin bu topluluğunu mağlup ederlerse artık yer-yüzünde sana ibadet edecek kimse kalmayacak."* Yanında bulunan Hiz. Ebû Bekir onun elini tuttu ve *"Yeter ey Allah'ın resulü! Rabbine çok ısrar ettin. O mutlaka sana yardım edecek ve senin yüzünü ağartacaktır."* dedi. Bunun üzerine Hiz. Peygamber kendinden emin bir şekilde *"Yakında o topluluk yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklardır."* ayetini⁵⁴ okuyarak çadırdan çıktı. Hiz. Peygamber, iki taraf birbirine yaklaşıırken de kendisine vadettiği zaferi vermesi için rabbine sürekli dualar ediyordu. Tam bu esnada Hiz. Ebû Bekir'e hitaben *"Müjdeler olsun ey Ebû Bekir, işte Allah'ın yardımı geldi. Bu, Cebrâil'dir. Sarı sarığını takmış, göklerle yer arasını dolduran atının yularını elinde tutmaktadır."* dedi.⁵⁵

3.2. Hiz. Peygamber'in Savaştan Önce Müşriklerin Yüzlerine Toprak Atması

Yukarıdaki anlatımları takiben gelen rivayetlerde Hiz. Peygamber'in Allah'a içtenlikle ve yakararak dua ettikten sonra bulunduğu çadırından çıktığı ve *"İşte Kureys, bölümlenerek geldi. Allah'ım, bunlar senin elçini inkâr ediyorlar. Ben senden bana verdiğin vaadini istiyorum."* dediği aktarılmaktadır. Bu esnada Cebrâil gelerek ondan bir avuç toprak almasını ve onların yüzlerine atmasını istedi. O da yerden bir avuç toprak aldı ve *"Yüzleri kurusun/kavrulsun."* diyerek müşriklerin yüzlerine attı. Bu bir avuç topraktan onların hepsinin burunlarına ve gözlerine bir şeyler girdi. Bu gelişme onlarda bir bozguna yol açtı. Bunun ardından Hiz. Peygamber'in ashâbı harekete geçerek müşrikleri esir almaya ve öldürmeye başladılar.⁵⁶ İşte *"Onları siz öldürmediniz; fakat Allah öldürdü. Attığında ise sen atmadın, fakat Allah attı."* ayeti yukarıdaki duruma işaret etmek üzere indi. Bununla her ne kadar toprağı atan Hiz. Peygamber olsa da onu onlara ulaştıran, tek tek hepsine isabet ettiren ve onları zelim ve hakir hâle getirerek yenilmelerini sağlayan

54 el-Kamer 54/45.

55 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/296; Ebû'l Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1403), 4/40-41.

56 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 5/666-669; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 4/40-41.

yüce Allah olduğu Müslümanlara hatırlatılmış oldu. Zira Allah'ın lütfu ve yardımı olmasaydı atılan bir avuç toprağın düşmana ulaşmış olması da hepsinin gözüne tek tek isabet etmesi de söz konusu olmazdı.⁵⁷

3.3. Savaşın Sonra Bazı Müslümanların Zaferi Kendilerine Mal Etmesi

Bedir Savaşı bitmiş, Müslümanlar müşriklerden bir kısmını öldürmüşler, bir kısmını da esir almışlardı. Sonuçta Müslümanlar net bir zaferle düşmanlarına galip geldiler. Savaş sona erip Bedir'den zaferle dönülünce Müslümanlar arasında ne kadar cesaretli olduklarından bahsederek kahramanlıklarıyla övünenler oldu. Karşılıklı olarak birbirlerine "Ben şu kadar kişi öldürdüm, savaşta şöyle yiğitlikler yaptım, böyle vurdum, şöyle kestim, böyle esir aldım." tarzında sözler söylemeye ve ileri geri konuşmaya başladılar.⁵⁸ Düşman karşısında kazandıkları üstünlük dolayısıyla bir tür gurur ve kibire kapılan Müslümanlar, öldüren ve atanın Allah olduğunun bildirildiği ayetle uyarıldılar.⁵⁹ Burada onlara süreç boyunca yakinen şahit oldukları Allah'ın lütfu ve ihsanlarını unutmamaları⁶⁰ ve başarıyı kendilerine değil de Allah'a nispet etmeleri gerektiği hatırlatılmaktadır.⁶¹ Allah Teâlâ bu ayeti inzal etmekle iman ehlini bir bakıma kendilerini övmekten, gurur ve böbürlenmeden men etmiştir.

Ayetle ilgili metin dışı bağlama dair buraya aldığımız rivayetlerin tamamının özellikle de üçüncü başlıktaki anlatımın, ayetin anlaşılmasına rehberlik edecek mahiyette bilgiler içerdiği görülmektedir. Bu anlatımlar göz önüne alındığında öldürmenin ve atmanın Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu sebeple söz konusu bilgileri hesaba katmaksızın ayetle ilgili yapılan yorumların isabetsiz olması kaçınılmaz olacaktır.

4. Tefsir Literatüründe Enfâl Sûresi 17. Ayetin Tefsiri

Bu bölümde hem klasik hem de modern dönemde kaleme alınmış tefsir kitaplarında ilgili ayetin ne şekilde yorumlandığı tespit edilmeye ve müfessirlerin

57 Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, 4/40; Şimşek, *Tefsir*, 2/372.

58 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1371), 7/385; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/471.

59 Kur'an'ın Müslümanlara kazandırmaya çalıştığı anlayışlardan birisi de elde edilen bütün iyiliklerin ve hayırların Allah'tan bilinmesi; zafer ve başarıların Allah'a nispet edilmesi hususudur. İnsanlara isabet eden musibetler ise Kur'an'ın ifadesiyle "İnsanların elleriyle kazandıkları şeyler dolayısıyladır ve Allah çoğunu da görmeyenler gelmektedir." Hz İbrahim'in ifadesiyle yaratan, doğru yolu gösteren, yediren, içeren, şifa veren, öldüren ve yeniden diriltecek olanın Allah olduğu belirtilirken hastalanma durumu kula atfedilmekte ve "Hastalandığım zaman bana şifa veren Allah'tır." denilmektedir. Yine aynı şekilde çevresindekilere Sebe Melikesi'nin tahtının yanına getirilmesi ni isteyen Hz. Süleyman göz açıp kapayacak kadar kısa bir sürede tahtı yanında hazır görünce bu büyük nimeti Allah'a nispet etmiş ve "Bu, Rabbimin lütfundandır." ifadesini kullanmıştır. Hz. Süleyman'ın bununla Allah'ın kendisini sınavdığını ve böylece şükür ya da nankörlük mü edeceğini görmek istediğini dile getirmesi dikkat çekicidir. Ele aldığımız Enfâl Sûresi 17. ayetin yanı sıra yukarıdaki olayın anlatıldığı Neml Sûresi 40. ayette de denemek için ifadesinin kullanılmasından kulların elde ettikleri her başarının aslında bir tür imtihan olduğu anlaşılmaktadır. Bk. en-Nisâ 4/79; eş-Şuarâ 26/78-81; en-Neml 27/40, eş-Şurâ 42/30.

60 Sürenin bir çok ayeti bu hatırlatmalar üzerinde durmaktadır. Bk. el-Enfâl Sûresi 8/9,11,26,30,43.

61 Kurtubî, *Tefsir*, 7/385; Şimşek, *Tefsir*, 2/372.

görüşlerinde metin dışı bağlam bilgisine önem verip vermedikleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Taberî'nin (ö. 310/923) söz konusu ayetin (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِلَّا رَمْيًا) şeklindeki ilk kısmını, devamında yer alan (وَلِيُنَبِّئَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءَ حَسَنًا) "Allah bütün bunları müminleri güzel bir imtihanla sınamak için yaptı." ifadesinden hareketle tefsir ettiği görülmektedir. Taberî'nin yorumuna göre Allah Teâlâ düşmanlarının sayılarının çok, müminlerin sayılarının ise az olmasına rağmen kendine inananları düşmanlarına galip kılmış ve bununla onların üzerlerindeki nimetini bildirmek, böylece onu hakkıyla tanımalarını ve bütün bu olup bitenler dolayısıyla onun nimetlerine şükretmelerini istemiştir. Taberî'ye göre Yüce Allah son derece güçsüz durumda bulunan Müslümanlara Bedir Savaşı öncesinde ve esnasında olağanüstü bir şekilde yardım etmiş, onların muzaffer olmalarını sağlamış; bütün bunları ise hem onları sınamak hem de zaferin kaynağı hususunda onların düşüncelerini ortaya çıkartmak maksadıyla yapmıştır.⁶²

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise söz konusu ayeti nüzül sebebinden hareket ederek tefsir etmekte ve ayetin daha iyi anlaşılması için gramer kalıbından yararlanılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ) ayetinin başındaki (فَ) harfi, bu cümleinin mahzuf bir şart cümlesinin cevabı olduğunu göstermektedir. Metin dışı bağlam bilgisinden hareketle söz konusu mahzuf şart cümlesinin takdiri ise şu şekilde olmalıdır: (إِنْ افْتَخَرْتُمْ بِقَتْلِهِمْ فَأَنْتُمْ لَمْ تَقْتُلُوهُمْ) "Eğer sizler o müşrikleri öldürmeniz sebebiyle böbürleniyorsanız (bilin ki) onları siz (kendi gücünüzle) öldürmediniz (ki böbürlenip gururlanasınız)."⁶³

Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre "Fakat Allah attı." ifadesinden anlaşılması gereken "(Ey Peygamber!) Sana yardım eden de, sana zafer veren de odur." şeklinde olmalıdır. Burada Kurtubî, bu kanaatini temellendirme amacıyla Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824) atıfı Arapların (رَمَى اللَّهُ لَكَ) "Allah senin için atsın."⁶⁴ şeklinde literal olarak tercüme edilebilecek bir deyimsel ifade kullandıklarını zikreder. Araplar bu deyim bir kişi için kullanmakla "Allah seni senin hayrına olacak işlere muvaffak eylesin, senin yardımcın ve destekçin olsun, sana zaferler versin." anlamlarını kas-tederler.⁶⁵

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) ise ayetin tefsirini farklı sûrelerde bulunan üç ayrı ayeti zikrederek yaptığı görülür. Bu ayetler şunlardır: "Allah size güçsüz olduğunuz halde Bedir'de de yardım etmişti."⁶⁶ "Allah bir çok yerde ve Huneyn savaşında size yardım etmiştir. Hani çokluğunuz sizi böbürlendirmiş fakat sizi yenilgiye uğramak-

62 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/666-669.

63 Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki'ğavâmidit-Tenzil* (Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/566.

64 Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzû'l-Kurân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1/244.

65 Kurtubî, *Tefsir*, 7/385.

66 Âl-i İmrân 3/123.

*tan kurtaramamıştı.*⁶⁷ “Nice az sayılı bir birlik Allah’ın izniyle sayıca çok birliği yenmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir.”⁶⁸ Ona göre ilgili ayet bu ayetlerin ışığında anlaşılmalıdır. Söz konusu ayetlerin ortak noktası ise iman edenlerin yaptıkları övgüye layık salih amellerde gerçekte övülmesi gerekenin Allah olduğunun ortaya koyulmasıdır. Zira onları bu güzel işleri yapmaya muvaffak eden de, bu hususta onlara yardım eden de Allah Teâlâ’dır. Bu ayetlerde Allah, zaferin ancak kendi katından olduğunu, üstün gelmenin çok sayıda askere ya da teçhizata sahip olmakla veya korunaklı kıyafetler giymekle mümkün olamayacağını ifade etmekte ve bu yönde bir farkındalık oluşturmak istemektedir.⁶⁹

Reşîd Rızâ’nın (ö. 1935) ilgili ayette atma ve öldürme eylemlerinin Allah’a nispet edilmesinin olduğu gibi anlaşılmasında gerektiğini ve esasen bunun Kur’ân’da sıkça kullanılan bir anlatım üslubu olduğunu ifade etmesi son derece faydalı bir katkı olarak dikkat çekicidir.⁷⁰ O, bu yaklaşımını temellendirmek üzere şu ayetlere atıfta bulunur: “*Şu ektiğiniz tohumu düşündünüz mü hiç? Onu siz mi bitiriyorsunuz yoksa biz mi bitiriyoruz? Dileseydik onu kuru bir çöpe çevirirdik de şaşar kalırdınız.*”⁷¹ Reşîd Rızâ iki ayetteki eylemler arasında ilişki kurmakta ve şu sonuca ulaşmaktadır: “İnsanlar toprağın sürülmesi ve ekinin ekilmesi gibi ziraat işlerinde ellerinden geleni yapabilirler ancak sadece bu ve benzeri işleri yapmakla sonuca ulaşamazlar. Örneğin bu işlerin tamamlayıcı unsurları olan yağmuru yağdıramaz, ekine gelecek afeti önleyemez ve benzeri süreçlere hükmedemezler.”⁷² Reşîd Rızâ, İbn-i Hazm’a (ö. 456/1064) atıfı aynı şekilde bir Müslüman ordunun savaş için gerekli hazırlıkları yapabileceğini, savaş meydanına çıkıp düşmana ok ve benzeri şeyleri atabileceğini ancak sonuca ulaştıracak ve zaferi lütfedecek olanın Allah olduğunu belirtir. O halde Müslümanlar zaferin ancak Allah’tan olduğunu bilmeli, savaşın öncesinde ve sonrasında Allah’ı unutmamalı ve elde ettikleri başarıları kendilerinden değil Allah’tan bilmelidirler. Allah’ın Kur’ân’da insanlardan nefyedip

67 et-Tevbe 9/25.

68 el-Bakara 2/249.

69 İbn Kesîr, *Tefsir*, 3/296.

70 Modern dönemde din dili olarak isimlendirilen ve Kur’ân’da yaygın olarak kullanılan bu üslubu bilip tanımak ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında gerekli hususlardan birisidir. Kur’ân Allah merkezli (teosentrik) bir dil kullanır. Bu dil ilk bakışta bazen Allah tarafından keyfi tasarruflarda bulunulması bazen de kulların iradelerinin hiçe sayılması şeklinde anlaşılmağa müsait bir dildir. Kur’ân’ın olayları anlatış üslubunda bütün olayların gerisinde mutlak güç ve irade sahibi olarak Allah vardır. Bu aslında her zaman ve zeminde Allah’ın kullar tarafından hesaba katılması uyarısında bulunan bir dildir. Kur’ân’ın anlatısında fizik aleminin tüm mikro ve makro boyutlarındaki bütün olaylarda fail güç Allah’tır. Örneğin kalemle öğreten o olduğu gibi yıldızları sevk ve idare eden de odur. Spermanın oluşumundan yumurta hücre ile döllenip yeni bir varlığa dönüşmesine kadar uzanan bütün safhalarda yine o vardır. Öte yandan yine Kur’ân’ın anlatımında toplumları tarih sahnesine çıkaran, ilerletip geri letmek ve nihayet yok etmek suretiyle halden hâle geçiren odur. İlk bakışta bütün bunları bizzat yapanın Allah olduğu anlaşılabilir de bu dilin Allah’ın bilgisi ve dilemesi olmadan kainatta hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini hatırlatan bir üslup özelliği olduğu unutulmamalıdır. Kur’ân’ın açıklamaya çalıştığımız Allah merkezli bu üslubunun bir ifade ve anlatım özelliği olduğu görmezden gelindiğinde makalemize konu edindiğimiz Enfâl Sûresi 17. ayet örneğinde de olduğu gibi farklı lahûti düşüncelere ve bakış açılarına yönelmesi kaçınılmaz olmaktadır. İşaret ettiğimiz konuları ele alan örnek ayetler için bkz. el-En’âm 6/6; el-A’râf 7/54,137; en-Nahl 16/12. Ömer Özsoy, *Sünnetullah-Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 12-14.

71 el-Vâkıa 56/63-65.

72 Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6/622.

kendisine izafe ettiği atma, öldürme, ekin ekme gibi eylemlerden kasıt bu tarz şeylerin yokluktan varlık sahasına çıkartılması anlamındadır. Değilse Allah başka pek çok ayette bu ve benzeri eylemleri kullarına nispet etmektedir.⁷³

Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) ise ayetin kendi başarıları ile iftihar edip övünen Müslümanlara, düşmanlarını kendi güçleriyle yenmediklerini ve Allah'ın lütfuyla galip geldiklerini hatırlatmak üzere indirildiğini ifade etmektedir. Öyle ki Müslümanlar savaştan önce savaşa çıkmak istemiyorlardı ve Ku'rân'ın ifadesiyle *"Sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi Hz. Peygamber'le tartışıyorlardı."*⁷⁴ Hasılı at emrini veren de atılanı hedefine isabet ettiren de düşmanı bozguna uğratıp Müslümanları onların tepelerine bindiren de odur. Eğer bu şekilde değil de yüzeysel bir bakış açısıyla düşünülecek olursa bütün şan ve şeref düşmanın gözlerine batan çakıl taşına, damarlarına saplanan oka veya boyunlarına inen kılıca ait olması gerekirdi. Bu takdirde savaşan mücahitlere hiç bir şeref hissesi kalmazdı. Ancak şeref ne yerdeki çakılın, ne de kınında duran kılıcındır. Öte yandan gazilerin Allah'a karşı durumu kılıcın, çakılın ve okun gazilere karşı durumundan daha aşağıdadır. Çünkü onlar Allah'ın hizmetinde ve emri altındadır. Bütün bu sebeplerden dolayı Müslümanlar bilmelidir ki gerçekte kendilerinin hiçbir hakları olmadığından böbürlenip büyüklük taslamaları da yersizdir. Bütün bunları yapan ve yaratan Allah'tır. Zira atmanın ve vurmanın dış görünüşü insanlara aitse de etkisi ve sonuçları onlara ait değildir.⁷⁵

Elmalılı bu yorumların yanı sıra ayetten hareketle vahdet-i vücûd görüşünün temellendirilmeye çalışılmasını uygun görmemekte ve bunun bir vehme saplanmak olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre ayetin konusu belli olduğundan ayetin vahdet-i vücûd veya ittihat fikrinden söz ettiğini iddia etmek doğru bir çıkarım olmayacaktır. Ortada atan ve atılan, savaşa katılan ve ölenlerin bulunduğu inkâr edilemez. Fakat bütün bunların üstünde mutlak kudret sahibinin emri ve iradesi bulunmaktadır. Yani hepsinin varlığı üzerinde hükümler olan, yegane etki gücüne sahip bir Allah vardır ki bütün sebepler, açık ve gizli tesirler ve netice itibarıyla bütün bunların sonuçları onun hükmü altındadır. Bununla birlikte bunların hiçbirisi tek tek veya hepsi birden Allah değildir.⁷⁶

Kur'ân Yolu isimli tefsire göre ise ayette atan ve öldürenin Allah olduğunun ifade edilmesinden maksat düşmanın kalbine korku salınması, savaşta meleklerin gönderilmesi, Müslümanlara büyük bir avantaj, düşmana ise hareket zorluğu getiren yağmurun yağdırılması gibi olağanüstü ilahi yardımlardır. Unutulmalıdır ki kulun güç ve iradesinin bir şekilde etkili olduğu eylemlerin yaratıcısı Allah olmakla birlikte bu tarz fiillerde "Allah yaptı." denilmez de "Kul yaptı, öldürdü veya verdi." denilir. Eserde tıpkı Elmalılı tefsirinde işaret edildiği vahdet-i vücûd

73 İbn Hazm, *el-Fasl*, 96.

74 el-Enfâl 8/6.

75 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 4/230.

76 Yazır, *Tefsir*, 4/230-231.

nazariyesinin temellendirilmesi amacıyla ayete atıf yapılmasının doğru olmadığı zira ayetin manası açık olduğundan bu yönde bir delâletinin bulunmadığı ifade edilmektedir. Aynı şekilde ayetin, konunun ve lafzın uzağından yakınından geçmediği bu tür anlamlara çekilmesinin mâkul bir yaklaşım olmayıp ilmi bir dayaktan uzak olduğu da belirtilmektedir.⁷⁷

5. Değerlendirme

Tefsir literatüründen yaptığımız alıntılara bakıldığında ayetin tefsirinde yer yer ef'âl-i ibâd konusuna atıflar yapılsa da genel olarak metin dışı bağlam bilgisinin dikkate alındığı ve ayetin bu bilgiler ışığında açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda günümüze kadar oluşan tefsir müktesebatının Kur'ân'ı doğru anlama çabalarına önemli ölçüde katkılar sunduğu söylenebilir.⁷⁸ Tarihi süreçte sevk edildiği anlamlarla karşılaştırıldığında ise ayetin söz konusu anlamların dışında bambaşka bir sebebe binaen vahyedildiği ortaya çıkmaktadır.⁷⁹ Müslümanların tefsir müktesebatından yeterince istifade etmemeleri bu ayet örneğinde de olduğu gibi ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına yol açmış; bu durum ise ayetlerin zaman zaman ilgisiz konulara sevk edilmesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁰

Bütün bunlarla birlikte bizim de bir örneklemesini yaptığımız şekilde bağlam bilgisinden hareketle ulaşılan sonuçların ve yapılan eleştirilerin (أَنَّ الْعِبْرَةَ بِعَمُومِ اللَّفْظِ) "Sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğine itibar edilir." (لا بِخُصُوصِ السَّبَبِ) usûl kaidesinin⁸¹ mantıksal sonuçlarıyla çeliştiğine yönelik sürekli olarak ileri sürülen bazı iddialara cevap verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikli olarak bu ilkenin kendi doğal sınırlarını aşacak şekilde kullanıldığını söylemeliyiz.⁸² Bu prensibin açılımı "ayetler belirli bir sebebe binaen inmiş olsalar bile hükümlerinin sadece bu sebeple sınırlı olmayıp benzer durumlar için de geçerli olduğu" şeklinde olmalıdır. Örneğin herhangi bir ayet belirli bir şahıs hakkında inmiş olsa bile hükmünün her dönemde aynı şartları taşıyan herkes için geçerli olduğu kabul edilir. Bu bakımdan söz konusu ilkenin ayetlerin anlam ve içerikleri tespit edilirken değil; belirli kriterler ışığında bu tespit yapıldıktan sonra benzer olayları da kapsayacak şekilde geçerlilik alanlarının belirlenmesi aşamasında işletilmesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Söz konusu ilkenin doğru anlaşılıp sağlıklı bir şekilde

77 Eserde Elmalılı'dan farklı olarak vahdet-i vücûd nazariyesinin eleştirisinin de yapıldığı görülür ve şu görüşlere yer verilir: "Eğer vahdet-i vücûd savunucularının iddia ettiği gibi varlık aleminde Allah'tan başkası bulunmasaydı ve var gibi görünenler onun yokluk aynasınca tecelli etmesinden ibaret olsaydı böylesine büyük bir iddiayı Kur'ân açıkça ifade eder, üzerinde yoğun bir şekilde durur ve bunu bir iman esası olarak ilan ederdi. Öte yandan Allah'ın başta insan türü olmak üzere mahiyet ve özellikleri bakımından kendisine hiç benzemeyen ve kendi aralarında da ontolojik açıdan farklılıkları olan şuurlu varlıklar yarattığı Kur'an'da net bir şekilde ifade edilmiştir." Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/675.

78 Koç, "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlam", 114.

79 Ayetteki uyarının her zaman karşılaşılabilecek bir zafer sarhoşluğundan kaynaklı bir böbürlenmenin çok ötesinde, arka planında ganimetten daha çok pay alma hırslarının bulunduğu daha kompleks bir duruma yönelik olduğunu savunan bir görüş için bk. Coşkun, *Siret-Nüzûl İlişkisi*, 46.

80 Murat Sülün, *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 7.

81 Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 24/262.

82 Bağcıvan, *Bağlamın Sınırlayıcılığı*, 117.

işletilmesi Kur'ân'ın evrenselliğini sağlama bakımından da son derece önemlidir. Dolayısıyla tefsir ve fıkıh usûlündeki sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel teşkil etmeyeceği şeklinde sözünü ettiğimiz prensibin ayetlerin bağlam çerçevesinde anlaşılması gerektiği tespitiyle uyuşmadığını iddia etmek kanaatimizce isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Bu ilke gerekçe gösterilerek bağlam bilgisinin önemsizleştirilmesi doğru bir yaklaşım olmadığı gibi aynı şekilde bu ilke, Kur'ân ayetlerinin muhteva ve medlûllerinden bağımsız bambaşka tasavvurlar ortaya koymanın ya da Kur'ân hakkında her şeyi rahatça söyleyebilmenin bir gerekçesi kılınmamalıdır.

Kur'ân birden çok ayetinde insanlığa meydan okumasını (tehaddî) benzerinin getirilememesi⁸³ üzerinden ilan etmişken, Müslümanlar onun mucizevî yönünü her dönemde her ayetinin sınırsız sayıda anlamının olması şeklinde biçimlendirmeye çalışmaktadırlar. Bu yaklaşım ise bir yandan Kur'ân üzerinde rahatça konuşabilmenin önünü açarken diğer yandan da bir anlam enflasyonu ve kargaşasına yol açabilmektedir. Ayrıca bu durum bir taraftan Kur'ân'ın sırlarla dolu gizemli bir kitap olduğu şeklinde bir anlayışın oluşmasına yol açmasının yanı sıra Kur'ân'ın kendisini betimlerken sıklıkla öne çıkardığı anlaşılabilirlik vasfıyla da çelişmektedir. Sonuç itibarıyla Kur'ân'ın mümkün olduğunca nesnel anlamının tespit edilmesinin ve tefsirde gelişigüzelliğin önüne geçilebilmesinin tefsir rivayetlerinden daha aktif yararlanmak suretiyle mümkün olabileceği söylenebilir. Elbette bu çabalar Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Kur'ân'ın nüzûl döneminin olaylarının tabiri caizse sıcaklığı geçtikten ve Kur'ân bir mushaf formunda yazılı metin olarak Müslümanların önüne konulduktan sonra, olayların meydana gelme esnasındaki bütün unsurlar metne dahil edilemeyeceği için anlamın önemli bir kısmı metnin dışında kalmıştır. Başka bir ifadeyle Kur'ân, okuyucunun önünde tarihsel metin dışı bağlamından kopuk bir halde durmaktadır. Bu kopukluğun metin dışı bağlam bilgisi ışığında yapılacak yorumdan başka giderilme imkanı da yoktur. Metin dışı bağlama dikkat edilmemesi bir bakıma anlamın buharlaşması, okuyucunun önüne geniş bir alan açılması ve metnin içinde bulunan dönemdeki yaygın fikirler çerçevesinde lehte ya da aleyhte yorumlanması ile sonuçlanmaktadır. Hasılı Kur'ân her okuyanın kendi kültürel kodları ve zihin dünyasına göre anlayıp yorumladığı bir metin hâline getirilmektedir. Hâlbuki Kur'ân, dileyenin dilediği gibi anlam yüklediği bir kitap olmaması gerektiğinden onun ne dediği önemsenerek ve ortaya koyduğu temel tezler gözetilerek, özü ve maksadı itibarıyla kavranılmalıdır. Yorumcular her ne kadar Kur'ân'ı yüceltmek gibi masum bir çabayla her bir ayete sayısız anlam yüklemeye koyulsalar da bu çabalardan sağlıklı sonuçlar ortaya çıkmamaktadır.

83 el-Bakara 2/23; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

Çalışmamıza konu edindiğimiz Enfâl sûresi 17. ayetten hareketle nüzûl çağından çok sonraları ortaya çıkmış gerek vâhdet-i vücûd gibi bir bakıma felsefik bir konunun gerekse de kulların fiilleri gibi kelâmi bir konunun temellendirilmek istenmesi kanaatimizce uygun bir yaklaşım tarzı olmamıştır. Eğer ele aldığımız ayet, metin dışı bağlam bilgisi ışığında ele alınmış olsaydı *“Siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Sen atmadın, fakat Allah attı.”* denilmek suretiyle Bedir Savaşı’nda sıra dışı büyük bir zafer ve başarı kazanan Müslümanların uyarıldıkları anlaşılmış olurdu. Zira bu ifadelerle Müslümanlara zaferi Allah’tan bilmeleri ve kendilerine mal etmemeleri uyarısı yapılmaktadır. Rivayetlere göre onlar savaştan sonra zaferi kendi şahsi gayretleriyle elde ettiklerini düşünmeye ve bunu dile getirmeye başlamışlardı. Bu durum da onları bir tür gurura ve övünmeye sevk etmişti. İşte bu ayetlerle Müslümanlara böylesine büyük bir zaferin kendi imkanlarıyla kazanılmadığı bilakis Allah Teâlâ’nın lütuf ve yardımıyla gerçekleştiği bildirilmiş, Allah’ın yardım ve desteği olmaksızın Bedir’de hiçbir şekilde zafer elde etmenin mümkün olamayacağı ifade edilmiştir.

Araştırma aracılığı ile ortaya çıkan sonuçlardan bir başkası da Müslümanların tarih boyunca Kur’ân’ı serbest bir şekilde anlama çabası içinde oldukları ve tefsir müktesebatına gereken önemi vermedikleri gerçeğidir. Zira yaptığımız araştırma neticesinde tefsir eserlerinin ayetin gerektiği şekilde anlaşılmasını sağlayacak düzeyde bilgiyle dolu olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen sebebi nüzûl bilgisi ve sîret-nüzûl ilişkisi çerçevesinde ayetler incelendiğinde bu gibi birçok ayetin, sonradan kazandığı meşhur anlamların dışında bambaşka sebeplere binaen vahyedildiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise Müslümanların Kur’ân’dan sağlıklı bir şekilde yararlanabilmelerinin önüne geçmekte ve sorunlu bilgi setleri ile muhatap olmalarına yol açmaktadır. Sonuç olarak Kur’ân ayetleri hakkında yorum yapanlar, yorumlarında metin içi ve metin dışı bağlamı gözetmeli ve ayetler hakkında serbestçe konuşmamalıdır. Bu konuda tefsir araştırmacılarına önemli görevler düşmektedir. Müslümanlar tarafından özellikle daha geniş bir bilinirliğe sahip olan ayetler, imkânlar nispetinde bağlam bilgisi ışığında yeniden ele alınmalı ve inananların Kur’ân’ı murâd-ı ilâhiye’ye uygun bir şekilde anlayabilmelerine katkı sunulmalıdır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhid*. Kahire: Daru's-Şa'b, ts.
- Ali el-Kârî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-ekber*. Beyrut: Daru'n Neşri'l-İslamiyye, 1419.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. y.y.: Radikal Yayınları, ts.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân Ne Söyler Sufi Ne Anlar -İşarî Tefsir Üzerine Araştırmalar-*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Bağçivan, Mehmet. *Kur'ân Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Bakkal, Ali. *Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Coşkun, Muhammed. *Kur'ân Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Cündioğlu, Düccane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Çetin, Metin. "Bakara Sûresi 243. Âyet Bağlamında Rivayetlerin Tefsire Etkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 194-214.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman İle İslamı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 40. Basım, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Duman, Mehmet Zeki. "Tâbiîn Döneminde Tefsir Faaliyeti". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 209-238.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîd*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Ebü Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kurân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el, Muhtar er-Râzî. *Hucecü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Erbakan, İyat - Akkaya, Veysel. "Osmanlı Döneminde Şam'da İbnü'l-Arabî Ekolü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 1-24. <https://doi.org/10.18505/cuid.1427377>
- Erdoğan, Kenan. *Niyâzî-i Mısırî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Göktepe, Yüksel - Demir, Hamit. "İmam Rabbânî'nin Sûfilere Yönelttiği Bazı Tenkitler". *Tokat İlmîyat Dergisi* 6/2 (2018), 297-322.
- Görmüş, Adem. "Siyer-Tefsir İlişkisi Bağlamında Hafâcî'nin Beyzâvî'ye Yönelttiği Tenkitler". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 223-238.

- Güloğlu, Nazife Vildan. "Tefsirde Bağlama Riayet ve Katlû'l-enfûs Yorumlarına Etkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1910-1928.
- Hasan-ı Basrî. *Risâle fi'l-kader (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde)*. nşr. Muhammed İmâre. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1971.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemer. Üsküdar: y.y., 1997.
- İbiş, Fatih. "Anlamlın Epistemolojik Ön Koşulu Olarak Bağlam". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (2023), 714-722.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1985.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî ed-Dimaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. 7 Cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 1999.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'ı Anlamada Metin Dışı (Psikolojik) Bağlam ve Schleiermacher Hermenötiği". *Tafsir Dergisi* 2/1 (Mayıs 2022), 1-14.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. Bursa: Ensar Yayınları, 16. Basım, 2004.
- Kırca, Celal. "Kur'ân'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri". *Bilimname* 26/1 (2014), 7-24.
- Koç, Mehmet Akif. "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamlın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'raf Suresinin 31-32. Ayetleri". *İslâmîyât* 7/1 (2004), 113-124.
- Koç, Mehmet Akif. "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 9. Basım, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısırye, 1371.
- Kuvancı, Cenân. "Bağlamcılık'a Yönelik Bir Eleştiri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 139-158.
- Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. 6 Cilt. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 3. Basım, ts.
- Muhyiddin İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Murtazâ, Şerîf el-. *İnkazü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*. Kahire: y.y., 1971.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah-Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*-. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*-. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluşu Keyfiyeti". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 59-78.

- Öztürk, Mustafa. "Sahabe ve Kuran". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015), 7-36.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'ân'a Giriş*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*. nşr. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: y.y., 1984.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *et-Tefsîrül-kebîr*. 32 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikr, 1401.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrül-Menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Suad el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Süyûtî, Ebû'l Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1403.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmî'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*. y.y.: Sidre Yayınları, 1996.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/59-64. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-Tenzîl*. 6 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin ez-. *el-Bürhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübü'l Arabiyye, 1376.

Hristiyan Kilise Tarihinde Simoni Uygulamaları *The Practices of Simony in the History of Christian Church*

Azize UYGUN

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University Faculty of Theology Department of History of Religions
Isparta / Türkiye
azizeuygun@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4287-7700

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 19.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 10.05.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 69-94

Atıf / Cite as

Uygun, Azize. Hristiyan Kilise Tarihinde Simoni Uygulamaları. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 69-94.

Doi: 10.33460/beuifd.1643200

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Dini makamların/yetkilerin para veya maddi menfaat karşılığında satılabilir veya satın alınabilir olduğunu ifade eden simoni (İng. simony) kavramı, Hristiyanlık tarihinde önemli bir tartışma konusu olmuş ve Kilisenin içsel yapıları ile dış ilişkilerinde derin izler bırakmıştır. Terim, Latince "Simon" kelimesinden türetilmiş olup, adını Yeni Ahit'te yer alan "Elçilerin İşleri" kitabında bahsedilen Simon Magus'tan almıştır. Simon Magus, İsa'nın öğrencileriyle aynı yeteneklere sahip olma arzusuyla Petrus'tan manevi güç satın almaya çalışmasıyla bilinir. Simoni uygulamaları, erken Hristiyanlık döneminden itibaren ortaya çıkmış ve varlığını sürdürmüştür. Hristiyanlığın erken dönemlerinde ortaya çıkmış olmakla birlikte, başlangıçta ruhani makamlar aracılığıyla maddi kazanç sağlama imkanı sınırlı olduğundan simoni, Kilise içerisinde yaygınlık kazanmamış, hatta nadiren karşılaşılan bir durum olarak değerlendirilmiştir. Ancak tarihsel süreç incelendiğinde, Kilisenin ekonomik olarak zenginleşmesi ve toplumsal itibarının artmasıyla birlikte simoni uygulamalarının da yaygınlık kazanmaya başladığı görülmektedir. Başlangıçta ciddi bir sorun olarak algılanmayan bu uygulama, zamanla artan görünürlüğü ve etkisiyle Kilise için rahatsızlık verici bir mesele hâline gelmiş ve ciddi bir kurumsal problem olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Özellikle Orta Çağ Avrupa'sında simoni uygulaması, Hristiyanlık

tarihinde dini otoritenin meşruiyetini sarsan en önemli sorunlardan biri olmuştur. Bu durum, Kilise otoritesine duyulan güveni zedeleyerek Reform hareketlerine zemin hazırlamış ve Hristiyan dünyasında ayrışmalara neden olmuş, simoninin önlenmesi amacıyla tertip edilen konsiller, Papalık Fermanları ve Reform hareketleriyle sorunun önüne geçilmeye çalışılmıştır. Kiliseyi tedbir almaya sürükleyen başlıca sorunlardan biri de Kilisenin en önemli makamı olan Papalık için yapılan seçimlerde simoni ve siyasi müdahalelerin bulunmasıdır. Simoni için alınan paralar ve hediyeler, makamın prestijine ve ekonomik gücüne bağlı olarak büyük farklılık göstermiştir. Bu dönemde Papalık gibi yüksek rütbeli görevler için yüklü miktarlar ödenmiş, bunun yanında Kilise içindeki daha alt düzey memuriyetler için dahi belirli bir maddi karşılık talep edilmiştir. Harcanan paranın yanında mücevherler, kıymetli eşyalar, köşkler, saraylar ve geniş araziler de simoninin bir parçası hâline gelmiştir. Katolik inancında, Papanın, inanç ve ahlak konularında “ex cathedra” ifadesiyle yaptığı açıklamalarda yanılmaz kabul edilmesi ve Kutsal Ruh’un rehberliğiyle seçildiğine inanılması, simoni yoluyla seçilen bir papanın dini otoritesinin yalnızca etik ve ahlaki açılarından değil, aynı zamanda ilahi meşruiyet açısından da sorgulanmasına neden olmuştur. Simoninin tarihsel kökenlerini ve Kilise tarihindeki sürecini anlamak ve Papalık kurumu üzerindeki etkilerini değerlendirmek, Hristiyan tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada öncelikle, simoni kavramının ortaya çıkışına zemin hazırlayan tarihsel arka plan ve bu kavramın İncillerdeki dayanakları incelenmiştir. Sonrasında, Orta Çağ’da yaygınlık kazanan simoni uygulamaları ve bu bağlamda ödenen meblağlar, verilen hediyeler tarihi örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ruhani makamların maddi değer üzerinden alınıp satılmasının hem yerel Kilise ekonomilerine hem de papalık otoritesinin mali politikalarına etkileri örnek olaylar üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, simoninin ekonomik yönü bu çalışmada ön plana çıkmaktadır. Son olarak, söz konusu uygulamaların Kilise üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Geçmişte alınan konsil kararları ve Papalık düzenlemeleriyle simoni yasaklanmış olsa da bu uygulama günümüzde Hristiyan inancının temel ilkeleriyle bağdaşmayan bir durum olarak değerlendirilmeye devam etmektedir. Bu çalışmayla Dinler Tarihi alanında, Kilise tarihindeki simoni uygulamalarına ilişkin mevcut literatüre katkı sunulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Orta Çağ, Papalık, Kilise, Simoni, Simon Magus.

Abstract: Simony, a concept used to express the purchase or sale of religious offices or authorities in exchange for money or material benefits, has been an important topic of discussion in the history of Christianity and has left deep marks on both the internal structures and external relations of the Church. The term is derived from the Latin word “Simon” and takes its name from Simon Magus, who is mentioned in the “Acts of the Apostles” in the New Testament. Simon Magus is known for attempting to purchase spiritual power from Peter with the desire to possess the same abilities as Jesus’ disciples. Simoniacal practices emerged from the early Christian period and continued to exist over time. Although it originated in the early stages of Christianity, the limited possibility of acquiring material gain through spiritual offices initially prevented simony from becoming widespread within the Church, and it was regarded as a rarely encountered phenomenon. However, when the historical process is examined, it is observed that as the Church became economically prosperous and gained social prestige, simoniacal practices also began to spread in parallel. While not initially perceived as a serious problem, this

practice gradually became a disturbing issue for the Church due to its increasing visibility and influence, and it came to be regarded as a significant institutional problem. Especially in medieval Europe, it became one of the most significant issues undermining the legitimacy of religious authority in the history of Christianity. This situation eroded trust in ecclesiastical authority, paved the way for Reformation movements, and led to divisions within the Christian world. Efforts to prevent simony were made through Church councils, Papal decrees, and Reformation movements. One of the main problems that compelled the Church to take action was the existence of simony and political interference in the elections for the papacy—the highest office in the Church. The money and gifts given in exchange for offices varied greatly depending on the prestige and economic power of the position. During this period, large sums were paid for high-ranking positions such as the papacy, while even lower-ranking church offices required a certain financial compensation. In addition to money, jewelry, valuable items, mansions, palaces, and large estates also became part of simoniacal transactions. In Catholic belief, the Pope is considered infallible in his declarations on matters of faith and morals under the principle of *ex cathedra*, and he is believed to be chosen under the guidance of the Holy Spirit. Therefore, the election of a pope through simony has led to the questioning of his religious authority not only from ethical and moral perspectives but also in terms of divine legitimacy. Understanding the historical roots of simony and its course in Church history, and evaluating its effects on the institution of the papacy are important for the study of Christian history. In this study, the historical background that paved the way for the emergence of the concept of simony and its scriptural foundations in the Gospels are first examined. Then, simoniacal practices that became widespread during the Middle Ages and the payments and gifts given in this context are presented through historical examples. The economic impact of the commodification of spiritual offices on both local church economies and the financial policies of papal authority is evaluated through case studies. In this context, the economic dimension of simony is emphasized in this study. Finally, the effects of these practices on the Church are assessed. Although simony was prohibited by past council decisions and papal regulations, it continues to be regarded today as a practice incompatible with the fundamental principles of the Christian faith. This study aims to contribute to the existing literature on simoniacal practices in Church history within the field of the History of Religions.

Keywords: History of Religions, Middle Ages, Papacy, Church, Simony, Simon Magus.

Giriş

Hristiyanlık tarihinde kutsal görevlerin, ruhban sınıfı ayrıcalıklarının ve dini hizmetlerin para veya maddi değer karşılığı satılması olan¹ *simoni*, adını *Elçile-*

1 Fiona Somerset, "Before and After Wyclif: Consent to Another's Sin in Medieval Europe", *Europe After Wyclif*, ed. J. Patrick Hornbeck (New York: Fordham University Press, 2016), 149; "Simony", *Encyclopædia Britannica of World Religion*, ed. Jacob E. Safra (Chicago and London: Encyclopedia Britannica Inc., 2006), 1012; William J. Courtenay - Karl B. Shoemaker, "The Tears of Nicholas: Simony and Perjury by a Parisian Master of Theology in the Fourteenth Century" 83/3 (Temmuz 2008), 612; M. Starowieyski, "Simon Magus – Simonians", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo Di Berardino, 3 (USA Illinois: IVP Academic, 2014), 591; Joseph H. Lynch - Phillip C. Adamo, *The Medieval Church A Brief History* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014), 22; N. A. Weber, "Simony", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles George Herbermann (New York: Robert Appleton Company, 1912), 14/2.

rin İşleri kitabında geçen, Kutsal Ruh'un armağanını para ile satın almak isteyen Simon Magus'tan almıştır.² Hristiyanlığın erken dönemlerinde bu uygulama ile kutsal şeylerin ticaretinin yapılması dini bir sapkınlık ve günah olarak kabul edilmiştir. Hristiyanlık tarihinde, Kilise ve dini makamların yalnızca ruhani değil aynı zamanda ekonomik ve siyasi birer güç merkezi olması dini makamların dünyevi kazançlarla ilişkilendirilmesine ve kutsal ünvanların birer meta hâline gelmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle simoni Kilise içindeki bozulmanın somut örneklerinden biri olmuştur. Bu uygulama yalnızca teolojik bir tartışmanın başlangıcı değil, aynı zamanda yüzyıllar boyunca süren kurumsal bir sorunun da temelini oluşturmuştur. Simoni uygulaması, özellikle Orta Çağ Avrupa'sında Kilise içinde yaygınlaşmış ve Kilisenin manevi saflığına dair inancı tehlikeye atan bir sorun hâline gelmiş, Kilise içindeki hiyerarşiyi ve Papalık seçimlerini dahi etkilemiştir. Kilise görevlilerinin atanması sırasında alınan yüksek meblağlar veya değerli hediyeler hem ruhani yozlaşmaya hem de toplumsal huzursuzluklara yol açmıştır.³

Simoni kavramı Hristiyan Kilisesinin ilk üç yüzyılında tam olarak bilinmemekle birlikte Kilisenin oluşması, zenginlik ve nüfuzunun artmaya başlamasıyla tanınır hâle gelmiştir. Zamanla simoni suçu Kilisenin yardım işleri ve ayinler, kutsanmış yağlar ve diğer kutsanmış nesneler üzerindeki tüm parasal işlemleri kapsayacak şekilde genişlemiştir.⁴ Simoninin zamanla ne olduğu hangi eylemlerin bu kapsama gireceği ile ilgili görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bir şeyin simoni olabilmesi için taşınması gereken şartlar belirlenerek suç kriterleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu şartlar her iki tarafta kısmen veya tamamen yerine getirildiğinde gerçek simoni denilen şeye sahip olunacağı kararı verilmiştir.⁵

Kilise, simoni uygulamasını engellemek için özellikle konsil kararlarıyla sıkı önlemler almaya çalışmıştır. Simoninin, 10. ve 11. yüzyıllarda Avrupa'da yaygınlaşmasıyla VII. Gregory (1020–1085) soruna sert bir şekilde müdahale etmiş⁶ ve Gregory'den sonra uygulama normalleşmese de 15. yüzyılda ara sıra tekrarlamıştır. 16. yüzyıldan sonra, Kilise mülkünün bağışlanması ve laikleştirilmesiyle uygulamalar kademeli olarak azalmıştır.⁷

Günümüzde simoni ile mücadele etmek için çeşitli modern politikalar ve yasal düzenlemeler yürürlüğe girmiştir. Özellikle II. Vatikan Konsili (1962-1965) sonrası dönemde, Kilise içindeki reform hareketleri güçlenmiş ve simoni ile mücadelede daha sistematik yaklaşımlar benimsenmiştir.⁸

2 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2014), Elç.8:18-24; Weber, "Simony", 14/2.

3 Nicholas A. Weber, *A History of Simony in the Christian Church from the Beginning to the Death of Charlemagne (814)* (Baltimore: J. H. Furst Company, 1909), 3.

4 "Simony", 1012.

5 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 6.

6 10 ve 11. yüzyıllarda Papalığın içinde bulunduğu durum ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Furkan Dinleyici, "Kilise-Devlet Çatışmasının Gölgesinde XI. Yüzyıl Papalık Reformu", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (2024), 794.

7 "Simony", 1013.

8 Catholic Church, "Code of Canon Law", *Vatican.va* (1983), 149/1-3.

Simoni konusuna odaklanılarak hazırlanmış Türkiye’de müstakil bir akademik çalışma bulunmamakla birlikte, Papalık, Katolik Kilisesi ve Batı Hristiyanlığı üzerine yapılmış bazı çalışmalarda simoniye yer verilmiştir.⁹ Buna karşılık Batı literatüründe, Nicholas Aloysius Weber’in (öl.1969) *A History of Simony in the Christian Church: From the Beginning to the Death of Charlemagne (814)* adlı simoniye dair kapsamlı eseri¹⁰ yer almaktadır. Weber bu eserinde simoninin Charlemagne’a kadar olan tarihsel gelişimini detaylı biçimde sunmakla birlikte, çalışmamızdan farklı olarak bu süreçte harcanan meblağlara sınırlı düzeyde yer vermiştir. Bu eserin dışında genellikle simoninin belirli yönlerine odaklanan çalışmalar da bulunmaktadır. Yalnızca Anglikan Kilisesindeki simoni uygulamalarına odaklanan John Wycliffe’in (1320-1384) *On Simony* adlı çalışması¹¹ da bu alandaki ilk örneklerden biridir. Manastırlar özelinde simoniye dair hazırlanan eserler de yer almaktadır. Bunlardan biri, Joseph Howard Lynch (öl.2008) tarafından kaleme alınan *Simoni- acal Entry into Religious Life, 1000 to 1260: A Social, Economic and Legal Study* adlı çalışmadır.¹² Bu çalışma, 1000–1260 yılları arasında manastıra girişlerde verilen bağışların başlangıçta meşru görülürken, zamanla simoni olarak değerlendirilmeye başlanmasını ve bu dönüşümün sosyal, ekonomik ve hukuki sonuçlarını kapsamlı şekilde ele alır. Manastır özelinde yapılan bir başka çalışma ise, Edmund Wareham’ın *Cash for Access: Simony, Convent Entry and the Limits of Reform in the South-West German Cistercian Convent of Günterstal* başlıklı çalışmasıdır.¹³ Bu metin, 15. ve 16. yüzyıllarda Güneybatı Almanya’daki Günterstal Cistercian Kadın Manastırına kabul sürecinde yaşanan simoni uygulamalarını ve bu uygulamaların reform çabalarıyla nasıl çatıştığını ortaya koymaktadır. William David McCready’nin *Odiosa Sanctitas: St Peter Damian, Simony, and Reform* adlı çalışması¹⁴ ise, Aziz Petrus Damianus’un (1007-1072) 1067 yılında Floransa’ya yaptığı ziyareti merkeze alarak, Vallombrosa Manastırının lideri Giovanni Gualberto’nun Floransa Piskoposu Pietro Mezzabarba’yı simoni ile suçlaması sürecini, Damianus’un içsel çatışmalarını ve dönemin Kilise politikalarıyla ilişkisini analiz etmektedir. Yine simoniyi farklı yönlerden ele alan çalışmalar arasında yer alan Timothy Reuter’in (öl.2002) kitap bölümü olarak yayınlanan *Gifts and Simony* başlıklı çalışması,¹⁵ 11. yüzyılda simoninin hediyeleşme pratikleri üzerindeki etkilerini incelemektedir. Reginald French’in (öl.1969) *Simony and Pentecost* adlı çalışması¹⁶ ise, Dante’nin “*Divina Commedia*” eserinde simoni suçlarının nasıl ele alındığını analiz eder.

9 Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014); Dinleyici, “XI. Yüzyıl Papalık Reformu”.

10 Eser için bk. Weber, *A History of Simony in the Christian Church*.

11 Eser için bk. John Wycliffe, *On Simony*, çev. Terrence A. McVeigh (New York: Fordham University Press, 1992).

12 Eser için bk. Joseph H. Lynch, *Simoni- acal Entry into Religious Life 1000 to 1260 A social, Economic and Legal Study* (USA: Ohio State University Press, 1976).

13 Eser için bk. Edmund Wareham, “Cash for Access: Simony, Convent Entry and the Limits of Reform in the South-West German Cistercian Convent of Günterstal”, *Vorträge und Forschungen*, (23 Ağustos 2024), 337-368 Seiten.

14 Eser için bk. William D. McCready, *Odiosa Sanctitas* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011).

15 Eser için bk. Timothy Reuter, *Gifts and Simony* (UK: Routledge, 1991).

16 Eser için bk. Reginald French, “Simony and Pentecost”, *Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers*, (1964), 3-17.

Farklı bir yaklaşım sunarak politik ve metaforik anlatımlar aracılığıyla simoninin ele alındığı çalışmalar da bulunmaktadır.¹⁷ Bu çalışmaların dışında simoni uygulamaları doğrudan odak noktaları olmamakla birlikte, Ludwig Pastor'un (öl.1928) *The History of the Popes*, Leopold von Ranke'in (öl. 1886) *History of the Popes, Their Church and State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* ve John O'Malley'in (öl. 2022) *A History of the Popes: from Peter to the Present* isimli eserler¹⁸ ve daha başka Papalık ve Kilise tarihine dair kapsamlı eserlerde simoniye dair değerlendirilmelere yer verildiği görülmektedir.

Bu çalışmayla, simoninin tarihsel gelişimini incelemenin yanı sıra, Kilise üzerindeki etkileri ve mevcut çalışmalardan farklı olarak simoninin ekonomik boyutuna odaklanılmakta; özellikle bu kapsamda harcanan meblağlar başlıca inceleme konularından biri olarak öne çıkmaktadır.

1. Simoni Kavramı ve Kökeni

Simoni için farklı tanımlar yapılmakla birlikte "*The Catholic Encyclopedia*" ve "*A History of Simony in the Christian Church*" isimli kitabın yazarı Weber, simoniyi Thomas Aquinas'ın (1225–1274) tanımı olan "manevi olan veya maneviyatlara eklenen şeyleri geçici bir fiyat karşılığında satın alma veya satmaya yönelik kasıtlı bir niyet" şeklinde tanımlamıştır. Weber, Aquinas'ın tanımının modern yazarlar tarafından sıklıkla tercih edildiğini belirtmekle birlikte, bu tanıma yönelik çeşitli itirazların da bulunduğu dikkat çekmektedir.¹⁹

Simoni kelimesi geç dönem bir kökene sahip olmasına rağmen günümüzdeki anlamını tarihsel süreç içinde kademeli olarak kazanmıştır. Kelime, Kutsal Ruh'un armağanlarını verme gücünü Havarilerden satın almaya çalışan Simon Magus'tan gelmektedir. Yeni Ahit'in *Elçilerin İşleri* kitabında anlatılan bu olayda, Samiriye'deki büyücü Simon Magus,²⁰ Elçi Petrus ve Yuhanna'nın dua ederek insanlara Kutsal Ruh'u ilettiklerini görür ve bu gücü para karşılığında satın almak ister. Petrus, Simon'u sert bir şekilde azarlayarak, Tanrı'nın armağanlarının parayla elde edilemeyeceğini ve bu tür bir teklifin Tanrı'nın gözünde büyük bir günah olduğunu söyler.²¹ İlk olarak Simon Magus'un hikâyesiyle temellendirilen bu kavram, zamanla Kilise hiyerarşisinin çeşitli seviyelerinde yaygın bir uygulama hâline gelmiştir.²² Bu olay Hristiyan teolojisinde simoni kavramının erken Hristiyanlık

17 Eric Weiskott, "Lost Sheep: Metaphor and Simony in John Gower's Latin Poetry", *Studia Neophilologica* 95/2 (2023), 307-317.

18 Eserler için sırasıyla bk. Ludwig Pastor, *The History of The Popes, From The Close of The Middle Ages*, ed. Frederick Ignatius Antrobus (St. Louis, Mo.: B. Herder, 1902); Leopold von Ranke, *The History of the Popes, Their Church and State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, çev. E. Foster (London: John Murray, 1840); John W. O'Malley, *A History of the Popes: from Peter to the Present* (UK: A Sheed & Ward Book, Rowman & Littlefield Publishers, 2010).

19 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 2; Weber, "Simony", 14/1.

20 Elç.8:9; H J Klauck, "With Paul in Paphos and Lystra: Magic And Paganism in the Acts of the Apostles", *Neotestamentica* 28/1 (1994), 98; Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 19.

21 Elç.8:18–24; "Simony", 1012; "Simon Magus", *Encyclopædia Britannica of World Religion*, ed. Jacob E. Safra (Chicago and London: Encyclopedia Britannica Inc., 2006), 1012.

22 Angelo Di Berardino, "Simony", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. Angelo Di Berardino, 3 (USA Illinois: IVP Academic, 2014), 591.

döneminde simoniye karşı geliştirilen eleştirilerin ve yasaklamaların temelini oluşturmuştur.²³ Bu nedenle ruhsal şeyleri satanlar niyette; onları satın almak isteyenler ise eylemde büyücü Simon'a benzetilmiştir. Ayrıca bu olayın, simoninin yalnızca maddi bir ihlal olmadığını, aynı zamanda Hristiyan inancının temel ilkelere aykırı bir tutum olduğunu gösterdiğine inanılmıştır.²⁴

Bazı erken dönem Hristiyan yazılarında Simon Magus, gizli bilgi yoluyla kurtuluşu savunan düalist bir dini mezhebin ve Hristiyanlık sonrası Gnostisizm'in kurucusu ve Hristiyan Kilisesinin arketipal sapkını olarak tanımlanmıştır.²⁵ 2. yüzyılda Simon Magus'u, ilk Tanrı veya Baba olarak gören bir Simonian mezhebi²⁶ ortaya çıkmıştır.²⁷ Bu mezhepte ona bazen Yunan tanrısı Zeus'un enkarnasyonu olarak tapınılmış, eşi Helen ise takipçileri tarafından Athena'nın yeryüzündeki tezahürü olarak görülmüştür. İkinci yüzyıl ilahiyatçısı Justin Martyr²⁸ (100-162/168), Simon'un İmparator Claudius (41-54) zamanında Roma'yı ziyaret ettiğini ve mucizevi işlerine hayran olan takipçileri tarafından orada tanrılaştırıldığını anlatır.²⁹

Simoni uygulamaları ilk dönemlerde dikkat çekmemiş olsa da dördüncü yüzyıla gelindiğinde Kilise babalarından olan Basil (329-379), Ambrose (ö.397), Chrysostom (347-407) ve Jerome (ö.420) ilk olarak simoni uygulaması ile Simon Magus'u karşılaştırmaya başlayan isimler olarak geçmektedir. Daha sonra Papa I. Pelagius (ö.561) ve Papa I. Gregory'nin (540-604) yazışmalarında sıklıkla "simoniacal" sıfatının kullanımına rastlanılmıştır. Daha sonraki tarihlerde ise simoni kavramı yaygın olarak kullanılmıştır.³⁰ Bazı Orta Çağ Hristiyan yazarlarının Simon Magus'la Hz. Muhammed'i özdeşleştirdiklerinden de bahsedilmektedir.³¹

Yine 4. yüzyılda Papa Liberius (310-366) II. Konstantin'in (317-361) iyiliğinin Tanrı'nın yüceliğine tercih edildiğini belirtirken, Nazianzuslu Gregory (329-389)

23 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper & Row, 1978), 45; "Simon Magus", 1012.

24 Thomas Aquinas, "Summa Theologica, II-II", çev. Fathers of the English Dominican Province, *New Advent* (2023), q.100, a.1; Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (California: University of California Press, 2005), 65-70.

25 Klauck, "With Paul in Paphos and Lystra", 98; "Simon Magus", 1012.

26 Simonian mezhebinin yaratılış mitinde, Simon Baş Tanrı olarak kabul edilmiştir. Buna göre onun, Sur'daki bir genelevden kurtardığı fahişe Helen, zihninden çıkan Düşünce'dir (Ennoia). Yani İlk Düşünce (Ennoia) melekleri yaratmak için Baba'nın zihninden üretilmiştir. Helen aracı güçleri (melekler ve başmelekler) yaratmış ve melekler de görünür evreni yaratmıştır. Ancak bu melekler, kıskançlıktan İlk Düşünce'yi hapsedmişler ve onu Baba'ya geri dönmemesi diye bir insan bedenine yerleştirmişlerdir. Böylece bedenden bedene geçmeye mahkûm olmuş, geçtikleri en son beden de Helen'inki olmuştur. Simon İlk Düşünce'sini, Helen'i ve tüm insanlığı aracı güçlerin elinden kurtarmak için Simon insan biçiminde yeryüzüne inmiş ve insanlara Tanrı'yı Yahudiye'de Oğul, Samiriye'de Baba ve diğer bölgelerde Kutsal Ruh olarak tanıma yeteneği vermiştir. Onu İlk Tanrı olarak tanımlarları durumunda insanların kurtuluşu ereceklerini teklif etmiştir. Simon'un, "Tanrı'nın Büyük Gücü" ünvanıyla Yahudilere aracılık eden, acı çeken bir "Tanrı Oğlu", Samiriyelilere "Baba" ve putperest dünyaya "Kutsal Ruh" olarak görüldüğü Yarı-Üçlü Birlikçi Gnostik öğretisinin, Clementine edebiyatı olarak bilinen erken dönem Hristiyan yazılarında yer aldığı söylenmektedir. Starowieyski, "Simon Magus – Simonians", 588, 589; "Simon Magus", 1012.

27 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 23.

28 Halit Ahmet Çiftçi, *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Justin Martyr* (Ankara: Sonçağ, 2022), 26,29.

29 "Simon Magus", 1012.

30 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 1,2.

31 Alberto Ferreiro, "Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad", *Church History* 72/1 (Mar., 20023), 54.

de döneminde altını Mesih'ten daha çok seven ve Ariuşçular tarafından satın alınan bazı nüfuzlu şahıslardan ve piskoposluk makamlarının Ariuşçular arasında ve Katolik Kilisesi'nde alınıp satıldığından söz eder. Aynı şekilde Jerome (342-420) da kendi zamanında sevilen ve sayılan nüfuz sahibi kişilerin aracı kılındığı simoni uygulamasıyla din adamlığına yükseltilecek çok sayıda Kilise ileri geleninin varlığına dikkat çekmiştir.³²

Zamanla simoninin anlamı Kilise mevzuatı aracılığıyla daha da genişletilmiştir. Simoni, sadece piskoposluk ve Papalık gibi yüksek görevlerin satışıyla sınırlı kalmamış, dini hizmetler ve ayinler de bir gelir kapısı hâline gelmiştir. Buna göre vaftiz, evlilik, cenaze ayinleri gibi kutsal ritüeller için Kilise tarafından belirli ücretler talep edilmiş, bu da Kilisenin manevi görevini ticari bir faaliyete dönüştürmüştür.³³ Kilise, simoni tehlikesini ortadan kaldırmak için ücret alınan bazı sakrament uygulamalarında olduğu gibi ilahi yasak kapsamına girmeyen belirli işlemleri de yasaklamıştır. Bu nedenle, özel otorite aracılığıyla Kilise menfaatlerini takas etmek, kutsal yağlar için herhangi bir ödeme kabul etmek, kutsanmış tespihler veya haçlar satmak yasadışı kabul edilmiştir.³⁴ 12. yüzyıla gelindiğinde bu konuda bazı istisnaların ortaya çıkmaya başladığı görülmüştür. Kilise hukukuna göre, sakramentlerin ücretsiz verilmesi gerekir. Bazı durumlarda ise makul ücretler de kabul edilmeye başlanmıştır. Örneğin, bir rahibin yaşam masraflarını karşılamak için alınan bağışlar veya hizmetlerin sunulması için yapılan masraflar simoni kabul edilmez. Bu tür ücretlendirmeler, sakramentin kendisi için değil sunulan hizmetlerin maliyetini karşılamak amacıyla yapılmalıdır. Mesela rahibin evharistiyada şarkı söylemek, vaftiz, günah çıkarma, rahip takdisi ve bazen evliliklerde para alabileceği kabul edilmiş, bu örneklerin kutsallığın satışı olmadığı görüşleri ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalarda alınan ücretlerin kutsamanın bedeli olarak değil rahiplerin geçimini temin etmek amacıyla alındığı kabul edilmiştir.³⁵ Fakat bu görüşler özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda önemli tartışmalara yol açarak belirsizliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁶ Yine tarikatlara girecek olan adayların acemilik masrafları ve kadınların bazı kadın tarikatlarına girebilmeleri için vermesi gereken çeyizi³⁷ karşılamak adına yaptıkları katkılar bu yasağa dahil edilmemiştir. Bunlardan farklı olarak Kilise yargı yetkisinin kullanımı için ödeme almak ve bir dini tarikata kabul için geçici tazminat kabul etmek gibi uygulamalar ise simoni olarak görülmüştür.³⁸

32 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 36.

33 Richard P. McBrien, *The Church: The Evolution of Catholicism* (UK: HarperCollins, 2008), 235-240.

34 Weber, "Simony", 14/2.

35 Aquinas, "Summa Theologica, II-II" (2023), a.2.

36 Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 612.

37 Kadınların manastırlara kabul edilmesi sırasında hem bir finansal güvence olması hem de dini yapının ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla, ailelerin manastıra maddi bir bağış yapması beklenmiştir. Bu bağışlar, çoğunlukla para, arazi, değerli eşyalar veya diğer ekonomik varlıklar şeklinde olmuştur. Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 614. 10 ve 11. yüzyıllarda feodalizm ve krallığın kısıcında sıkışan manastırların dönemin ekonomik durumu da göz önüne alındığında dönemin şartlarına göre fakirliği yeminleştirdikleri görülür. Yasin Güzel, "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hristiyan Manastır Yeminleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 200.

38 Weber, "Simony", 14/2,3. Başlangıçta meşru kabul edilen manastır bağışlarının zamanla simoni kapsamında değerlendirilmesi süreci hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Joseph H. Lynch, *Simoniack Entry into Religious*

2. Simoninin Tarihsel Çerçevesi

Hristiyan Kilisesinin ilk üç yüzyılında tam olarak bilinmeyen simoni kavramı, Kilisenin oluşması, zenginlik ve nüfuzunun artmaya başlamasıyla tanınır hâle gelmiştir. Kilise tarafından simoni kelimesinin kullanılmaya başlaması 4. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Kilise, Orta Çağ boyunca geniş topraklar ve mali kaynaklar üzerinde kontrolü sağladıkça simoni kurumsallaşma sürecine girmiştir.³⁹ 4. yüzyılda Hristiyanlığın devlet dini yapılması ve Konstantin'in imparatorlukta tam güce kavuştuktan sonra Hristiyanları himayeye devam etmesiyle Kilise, hediyeler, miraslar alma, para ve topraklar üzerinde kontrol sahibi olma hakkını elde etmiştir. Kilise liderleri, büyük topraklara sahip olmaya başlamış ve bu durum, dini görevlerin satın alınmasını cazip hâle getirmiştir. John Wycliffe (1328-1384)'in görüşüne göre, Kilisede simoninin başlama nedeni Konstantin Bağışı, (Donation of Constantine) olarak bilinen Papa I. Sylvester'in (285-335) 4. yüzyılda İmparator Konstantin'den dünyevi gücü kabul etmesidir.⁴⁰ Ona göre bu olaydan sonra ruhani liderler, piskoposlar, dünyevi gücü kullanmaya başlamışlardır.⁴¹ Simoni günahı o kadar büyük bir boyuta ulaşmıştır ki bu nedenle Kilisenin büyük bir kısmı bu günahla lekelenmiştir.⁴² 15. yüzyılda sahte olduğu ortaya çıkana kadar tüm Orta Çağ yazarlarının yaptığı gibi, Wycliffe de bu belgenin gerçek olduğuna inanmıştır.⁴³

Aziz Columbanus (543-615), 595 ile 600 yılları arasında Büyük Gregory'ye (540-604) hitaben yazdığı bir mektupta, Galya'daki çok sayıda simoni uygulayan kişiden bahseder.⁴⁴ Büyük Gregory kendi döneminde simoni konusunda hassas davranmış bu konuya mektuplarında yer vermiştir. Mektuplarında Maximus isimli bir kişinin piskoposluk makamına gelişi ile ilgili başta simoni suçu olmak üzere kendisine atfedilen suçların bulunduğu bahsetmiştir. Ancak Maximus'un daha sonra itaatsizlik suçundan tevbe ettiği ve Gregory'nin de onu affettiği ifade edilmektedir.⁴⁵ Sonraki beş yüzyılda, özellikle piskoposluk makamının alım satımıyla ilgili simoninin belirli uygulamaları yerel sinodlar, ulusal konseyler ve

Life from 1000 to 1260: A Social, Economic and Legal Study (Columbus: Ohio State University Press, 1976); Wareham, "Cash for Access"; William David McCready, *Odiosa Sanctitas: St Peter Damian, Simony, and Reform* (Toronto (Ont.): Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011).

39 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 30, 51.

40 Bu sahte belgeye göre Konstantin, Mayıs 337'de Nikomedia'da ölmeden kısa süre önce, Batı Roma İmparatorluğu'nu Papa Sylvester'a devretmiştir. 1440 yılının 2 Nisan ile 25 Mayıs tarihleri arasında Lorenzo Valla, ünlü Konstantin Bağışı "Donation of Constantine" adlı belgenin sahte olduğunu ortaya koyan eserini kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Lorenzo Valla, *On the Donation of Constantine*, ed. James Hankins, çev. G. W. Bowersock (England: Harvard University Press, 2007), 9; Sayime Durmaz, "Konstantin Bağışı Sahtekârlığı ve Lorenzo Valla'nın İfşasına Dair", *Tarih Alanında Seçme Yazılar-IV*, kitap editörü Orhan Özcan vd., editör Yunus Emre Tansü (Özgür Yayınları, 2023), 25.

41 Wycliffe, *On Simony*, 3,9.

42 Somerset, "Before and After Wyclif", 142.

43 Wycliffe, *On Simony*, 3,9.

44 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 158.

45 Mustafa Furkan Dinleyici, *Orta Çağ Papalığının Mimarı Gregorius Magnus* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2023), 122,123.

papaların kararlarında daha sık kınanmaya başlamıştır. Simoni, özellikle Orta Çağ boyunca yaygınlaşmış ve Kilise yapısının neredeyse ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu dönemde Kilise, Avrupa'nın en büyük toprak sahibi ve ekonomik gücü hâline gelmiştir. Piskoposluklar, manastırlar ve Papalık makamı yalnızca dini değil, aynı zamanda siyasi ve ekonomik gücün de temsilcileri olmuştur. Kilisenin bütünlüğüne ve ruhani misyonuna yönelik en ciddi tehlike, 9. yüzyılda Karolenj İmparatorluğu'nun dağılmasıyla ortaya çıkmıştır. Yerel ve bölgesel yöneticiler, piskoposluk ve başrahiplik atamaları üzerinde kontrol sağlayarak Kilise toprakları ve mülkleri üzerinde hak iddia etmişlerdir. Bu dönemde Kilise gelirleri, görevleri ve kutsallıklarının laikler ve din adamları tarafından bir mülk gibi alınıp satılabilen kişisel eşyalar gibi kullanıldığı zikredilmiştir.⁴⁶

Fransa'da ise simoni, din adamlarının en büyük kötülüklerinden biri olarak bilinmiştir.⁴⁷ Charlemagne (748-814) kendi zamanında rüşveti yasaklasa da simoniyi sonlandıramamıştır. Bu dönemde piskoposların gücü daha da artmış piskoposluk makamı giderek daha fazla siyasi ve dini bir pozisyon hâline gelmiştir. Piskoposların bazıları nispeten önemli toprak prensleri olmuştur. Bu koşullar altında, asil aileler kendi üyelerini piskoposluk makamına getirebilmek için hem yasal yolları kullanmış hem de baskı, sindirme ve yolsuzluk gibi yasadışı yöntemlere başvurmuşlardır. Simoni, sonunda Hristiyan Kilisesi'ndeki en yıkıcı suistimallerden biri kabul edilecek kadar gelişmiş ve 11. yüzyıl, bir bakıma simoninin klasik dönemi olmuştur.⁴⁸

İngiltere'de, özellikle Norman Hanedanı döneminde, Kilise makamlarının kral tarafından satılması yaygın bir uygulama olmuştur. İngiltere kralı William Rufus'un (1087-1100) piskoposlukları en yüksek teklifi verene sattığı, tarihçi William Malmesbury (1080-1143) tarafından belgelenmiştir.⁴⁹ 1067 yılında İtalya'nın Floransa ve Vallombrosa şehirlerinde yaygın olan simoni uygulamasından din adamlarının büyük çoğunluğunun etkilendiği, etkilenmeyen tek bir rahip veya piskopos bulmanın neredeyse imkansız hâle geldiği ve bundan dolayı kutsal ayinlere olan kamu güveninin sarsıldığı kaydedilmiştir. İnsanların, ölüm anında bile din adamlarına başvurmak istemediklerinden bahsedilmektedir.⁵⁰

Roma'da ise Papalık 11. yüzyılda simoni ile birlikte concibinarius ve investiture olmak üzere üç önemli mesele ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Kilise hukuku bu sorunlara çözüm bulabilmek amacıyla yeni kanunlar oluşturmuştur.⁵¹ Simoninin neden olduğu bozulma, Kilise reformlarının başlamasında Orta Çağ boyunca

46 Wycliffe, *On Simony*, 3.

47 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 14,15.

48 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 241.

49 Robert Bartlett, *England Under the Norman and Angevin Kings, 1075–1225* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 123-125; David Douglas, *William the Conqueror: The Norman Impact Upon England* (California: University of California Press, 1964), 298.

50 McCready, *Odiosa Sanctitas*, 2011, 66.

51 Musa Osman Karatosun, *Kilise Hukuku Temel Kaynakları ve Ana Konuları* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 57.

birçok reform hareketi için itici güç olmuştur. Reformist hareketler, simoniyi dini yozlaşmanın en bariz göstergelerinden biri olarak kabul etmiş ve simoni uygulamasına sert eleştirilerde bulunmuştur. Özellikle Cluny (10-11. yy.) ve daha sonra Protestan Reformları simoniyi büyük bir sorun olarak görmüştür.⁵² Cluny Hareketi, 10. yüzyılda Fransa'da başlayan ve simoniye karşı önemli bir tepki hareketi olarak kabul edilen bir manastır reform hareketidir. Cluny Tarikatı, Kilisenin dünyevi baskılardan ve yozlaşmadan arındırılması gerektiği fikrini yayarak simoniye karşı verilen reform hareketinin önemli bir merkezi hâline gelmiştir.⁵³

Simoniye karşı papaların gösterdiği tepkiler ve benimsedikleri politikalar da zaman içerisinde farklılık ve çeşitlilik arz etmiştir. Papa IX. Leo (1002-1054) simoniye karşı durarak kendi gibi düşünen diğer reformcuları etrafına toplamıştır.⁵⁴ Papa VII. Gregory (1020-1085) de simoniyi engellemek için reformlar başlatmış ve bu uygulamaları kınayan dini yasalar çıkarmıştır.⁵⁵ Reformun başlangıcı Papa VII. Gregorius döneminden daha eskiye, özellikle 9. ve 10. yüzyıllarda Kilise içinde hissedilen yenilenme ihtiyacına, dayanmaktadır. Papalık reformunun sistemli ve etkin bir biçimde hayata geçirilmesi Papa IX. Leo'nun (ö. 1054) döneminde olmuştur. Araştırmacılar tarafından genellikle ilk reformcu papa olarak kabul edilen IX. Leo hem Papalık hem de Batı Hristiyanlığı açısından büyük bir dönüşüm sürecini başlatmıştır.⁵⁶ Bazı papaların ise simoniyi kendi avantajları için kullandığı veya simoniye göz yumdukları ifade edilmiştir.⁵⁷

Papa VII. Gregory sistematik olarak Hristiyanlıktaki laik prenslerin gücünü bastırarak Papalık makamını monarşik yönetici statüsüne yükseltmeye çalışmıştır.⁵⁸ Gregoryen Reformu'nun en önemli adımlarından biri, dini makamların sadece Kilise otoriteleri tarafından atanmasını zorunlu hâle getiren düzenlemelerdir. Papa Gregory laik yöneticilerin Kiliseye müdahalesine son vermek için simoniye karşı sıkı yasalar koymuş ve bu yasaları ihlal edenleri aforoz etmiştir.⁵⁹ Böylece simoni yapana yükselme imkanı tanınmadığı gibi bunların göreve geri dönme yolları da kapanmıştır.⁶⁰ Papa Gregory liderliğinde yürütülen reformlarla Papalık

52 Frank K. Flinn, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Facts on File, 2007), 98.

53 Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 45-48; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 360.

54 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300* (University of Toronto Press, 1998), 27; O'Malley, *A History of the Popes*, 89,90; Charles E. Schrader, "The Historical Development of the Papal Monarchy", *The Catholic Historical Review* 22/3 (1936), 280.

55 Schrader, "The Historical Development", 280; O'Malley, *A History of the Popes*, 95.

56 Dinleyici, "XI. Yüzyıl Papalık Reformu", 777,785.

57 O'Malley, *A History of the Popes*, 89,90; Schrader, "The Historical Development", 280.

58 Robert B. Ekelund vd., "An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking", *Journal of Law, Economics, & Organization* 5/2 (1989), 314.

59 Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 615; Karl Bihlmeyer - Hermann Tuechle, *Church History* (MPDI: Newman Press, 1966), 174; Schrader, "The Historical Development", 280; Nicolas Cheetham, *Keepers of the Keys, A History of the Popes from St. Peter to John Paul II* (New York: Charles Scribner's Sons, 1982), 43.

60 Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 616.

seçimlerinde şeffaflık ve ilahi otorite yeniden tesis edilmeye çalışılmıştır.⁶¹

Simoni olayları reformların etkisiyle azalmasına rağmen köklü bir sorun olarak devam etmiştir.⁶² 14. yüzyılın sonlarında cinayetin mi yoksa simoni suçunun mu daha ciddi bir suç olduğu soruları gündeme gelmiştir. 13. ve 14. yüzyıllarda uygun bir kefarete ödedikten sonra simoni ile uğraşanların çoğu zaman önceki makamlarını koruyabilmelerine imkan tanınmıştır.⁶³

İznik, Kadıköy ve daha sonra yapılan konsillerle de simoniye karşı önlemler alınmıştır. Bu konsillerden önce simoniye ilişkin bilinen en eski Kilise mevzuatı İspanya'dan gelmektedir. Simoniye dair hüküm içeren en eski konsil, yaklaşık 300 yılında toplanan Elvira Konsili'dir. Bu konsilin 48. kanunu simoniye değinen ilk düzenlemelerden biridir.⁶⁴ Simoniye karşı daha öncesinde kanunların çıkarıldığına dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır.⁶⁵ 325 yılında İznik Konsili, piskoposluk veya papazlık makamlarının maddi kazanç karşılığı devredilmesini,⁶⁶ 451 yılında Kadıköy Konsili, dini makamların satılmasını ve bu tür eylemlere karışanların aforoz edilmesini yasaklayan kararlar almıştır.⁶⁷ Bu dönemde, simoninin yalnızca bireysel bir ahlaki sorun olarak değil, Kilise hiyerarşisini tehdit eden sistemik bir problem olarak algılandığı görülmektedir.⁶⁸ Simoni karşıtı mevzuatın gelişim tarihinde Kadıköy Konsili önemli bir yer tutar. Onun kanunlarında, Petrus'un dile getirdiği simoninin kınanmasına ilişkin ilk büyük dini açıklama yer almaktadır. Bu konseyin ardından hem Doğu'da hem de Batı'da kınamalar tekrarlanmıştır.⁶⁹ Fakat kanunun hükümleri kesin niteliklerine rağmen çok geçmeden ihlal edilmiştir.⁷⁰

Orta Çağ'da simoniye karşı alınan önlemler hem yerel hem de genel konsillerde ele alınmıştır. I. Lateran Konsilinde simoniye, Kilise soyguncularına, sahtecilere karşı kararname çıkarılmıştır. 1139'da toplanan II. Lateran Konsili, simoninin açıkça yasaklanmasını sağlamış ve bu tür uygulamalara karşı sert yaptırımlar getirmiştir.⁷¹ 4. Lateran Konsilinde (1215) ise Kilise makamlarının/memuriyetlerinin satışı ve satın alınması yasa dışı ilan edilmiştir. Trent Konsili (1545-1563) ile simoniye karışan din adamlarına ağır cezalar getirilerek mülkiyeti ele geçirmişse, istifa etmek ve görev süresi boyunca elde ettiği tüm gelirleri iade etmek zorunda bırakılmıştır. Bu konsilde simoni açıkça lanetlenmiş ve bu uygulamaya karışanların Ki-

61 Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050–1300*, 91-95.

62 H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 78.

63 Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 617.

64 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 60.

65 Michele Renee Salzman, "Simony and the State Politics and Religion in the Later Roman Empire", *Late-Antique Studies in Memory of Alan Cameron*, ed. William V. Harris, Anne Hunnell Chen (Brill, 2021), 46/199.

66 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 62.

67 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 67, 229; Starowieyski, "Simon Magus – Simonians", 591.

68 Gregory the Great, *Pastoral Care* (New York: Paulist Press, 1991), 128; Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1990), 1/45-46.

69 Starowieyski, "Simon Magus – Simonians", 591; Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 67.

70 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 68.

71 Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1/203-204.

liseden aforoz edileceği kararı alınarak papalık seçim süreci reforme edilmiştir.⁷² II. Vatikan Konsili (1962-1965) sonrası döneme gelindiğinde Kilise içindeki reform hareketleri güçlenmiş,⁷³ simoni ile mücadelede daha sistematik yaklaşımlar benimsenmiş ve simoni için modern düzenlemeler yapılmıştır.

Günümüzde simoni uygulamaları tarihte olduğu gibi yaygın bir sorun olmasa da benzer uygulamalar kısmen mevcuttur. Modern dönemde Katolik Kilisesi, ruhani hizmetlerin maddi çıkarlar için kullanılmasını yasaklayan katı kurallar ve düzenlemeler uygulamaktadır. Papalık makamı, simoniyi önlemek için hem hukuki hem de idari tedbirler almıştır.⁷⁴ Papa ve Kilise liderleri, simoninin Kilise yönetimi ve ruhsal hizmetler üzerindeki zararlarını vurgulamış ve bu tür uygulamaların Kilisenin misyonuna aykırı olduğunu belirtmiştir. 1983 tarihli Katolik Kilisesi Kanonu'nun 149. maddesi, bir Kilise makamına haksız maddi kazanç sağlama amacıyla gelen kişilerin bu makamdaki menedileceğini açıklamıştır.⁷⁵

Bu bağlamda, günümüzde bazı dini uygulamalar da simoniyle ilişkilendirilmekte ve tartışmalara yol açmaktadır. Kiliselerde ücretli hizmetler olan düğün, cenaze veya vaftiz gibi dini törenler için yüksek ücretler talep edilmesi bazı dini çevrelerde modern bir simoni örneği olarak değerlendirilmektedir. Ancak birçok yerde vaftiz, konfirmasyon, evlilik ve ilk komünyon vesilesiyle bir görevliye veya Kiliseye özgür iradeyle adak veya bağışta bulunulması bir gelenek olarak devam etmektedir.⁷⁶ Bu nedenle, eskiden yasaklanan bazı uygulamalar günümüzde geçerli kabul edilmiştir. Eskiden İspanya'da vaftiz idaresinde herhangi bir ücreti kabul etmemek kanun olmasına rağmen şu anda oldukça yaygın bir uygulamadır. Aynı şekilde, mezar yerleri için paranın kabulü, kutsal Noel'in dağıtımı (Noel'de yapılan hayır işleri) ve Papa tarafından yüksek rütbeli din adamlarına giydirilen palyumun bahşedilmesine ilişkin sözleşmelerin hazırlanmasını yasaklayan kanunlar geçerliliğini yitirmiş gibi görünmektedir.⁷⁷

Katolik Kilisesi başta olmak üzere pek çok mezhep simoniye karşı mücadele etmiş ancak bireysel suistimaller zaman zaman medyaya yansımıştır. Günümüzde bağış ve dini hizmetler arasındaki çizgi belirsizleştiği zaman simoni benzeri olayların tamamen ortadan kalkmadığını söylemek mümkündür.

3. Simoninin Ekonomik Boyutları

Kilisenin ekonomik ve siyasi yapısını derinden etkileyen simoni için ödenen para ve hediyelerin boyutlarında bölgesel farklılıklar etkili olmuştur. Toplumlara ekonomik yapısı, Kilisenin yerel otoritesi ve pozisyonların prestiji bu farkların

72 John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (USA: Harvard University Press, 2000), 78-80; Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 8.

73 Catholic Church, "Code of Canon Law" (1983), 149/1-3.

74 Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 611; Catholic Church, "Code of Canon Law" (1983), 149 §3.

75 Catholic Church, "Code of Canon Law" (1983), 149 §2.

76 Flinn, *Encyclopedia of Catholicism*, 279; Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 130.

77 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 11.

temelini oluşturmuştur. Para dışında, papalık seçimlerini kazanabilmek ve Kilise makamlarına gelebilmek için kullanılan hediyeler sıklıkla altın paralar, değerli mücevherler ve sanat eserleri şeklindedir. Bunların dışında altın haçlar, zümrütlerle işlenmiş kutsal kadehler ve dini figürlerin yer aldığı süs eşyaları simoni bağlamında önemli bir rol oynamıştır. Bu tür objeler, yalnızca papalık makamının yetkilerinin satın alınmasında değil, aynı zamanda belirli dini ünvanların elde edilmesinde de kullanılmıştır. Bu objeler genellikle asilzadeler veya yüksek rütbeli din adamları tarafından bağışlanmış ve papalığın ekonomik gücünü artırmıştır. Dolayısıyla simoninin ekonomi üzerindeki etkileri, kutsal makamların bir metaya dönüşmesine yol açmıştır.⁷⁸

Fransız tarihçi Tours'lu Gregory (538-594) kendi zamanında bile piskoposluk makamı için çok sayıda adayın olduğundan, dönemin bir kısmında piskoposlukların krallar tarafından satıldığı ve din adamları tarafından satın alındığından bahseder. Öyle ki Clermont'un (Fransa) on altıncı piskoposu olan Clermontlu Gallus'un (489-554) piskoposluğun kendisine ödediği küçük bedelle alaycı bir şekilde övündüğü anlatılır. Bu dönem piskoposluk trafiğinin en yoğun olduğu dönemlerdendir.⁷⁹ Zamanla piskoposluğun kontrolü papalar ve krallar arasında genel bir çatışmaya dönüşmüştür. Piskoposlar ve başrahipler büyük bir ekonomik, siyasi ve askeri gücü kontrol etmelerinden dolayı yöneticiler kendileriyle çalıracak adamları istemişlerdir.⁸⁰

Özellikle Papalık seçimleri Kilisenin en önemli otorite mekanizmalarından biri olarak Orta Çağ boyunca siyasi ve ekonomik çıkar çatışmalarına sahne olmuştur. Papalık seçimleri, sadece dini otoriteyi değil, aynı zamanda Avrupa'nın siyasi dengesini etkileyen bir süreç olmuştur. Bu nedenle, birçok feodal lord ve kral, kendi çıkarlarına uygun adayların papa seçilmesi için simoni uygulamasını desteklemiştir.⁸¹ Orta Çağ boyunca Kilise, Avrupa'nın en büyük toprak sahibi ve zengin kurumu hâline gelmiştir. Kiliseye ait topraklar, manastırlar ve gelir kaynakları, özellikle piskoposluk gibi yüksek dini makamları son derece cazip hâle getirmiştir. Kilise görevi elde etmenin yolları arasında ödeme yapılması, laik ve Kilise seçmenlerinin korkutulması, güçlü kişilere başvurulması, entrika, para dağıtımı, seçildikten sonra ödül verme vaadi gibi benzer yöntemler yer almaktadır. Ayrıca Hristiyan halkın desteğini almak da önemli olmuştur.⁸²

Ocak 844'te yaşanan bir olayda halk tarafından VIII. John papa ilan edilse de II. Sergius soyluların tercihiyle papa olarak seçilmiştir. Sergius, özellikle simoni olmak üzere ahlaksız yollarla finanse ettiği inşaat projeleriyle tanınan bir isimdir.

78 Eamon Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (USA: Yale University Press, 2006), 122-124.

79 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 102.

80 David d'Avray, "Christendom: Medieval Christianity", *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne - Leslie Houlden (London and New York: Routledge, 2003), 212.

81 Ludwig Pastor, *History of the Popes From the Close of the Middle Ages*, ed. Ralph Francis Kerr (London: Kegan Paul, 1930), 20/285.

82 Berardino, "Simony", 591.

Bu dönemde piskoposluklar en yüksek teklifi verene satılmış ve para çoğu zaman Roma'daki çeşitli Kiliselerin büyüklüğünü ve ihtişamını artırmak için kullanılmıştır.⁸³

1059 yılında ise II. Nicholas tarafından çıkarılan bir kararnameyle papalık seçimlerinin yalnızca kardinaller tarafından yapılmasına karar verilerek papalık seçimlerinin daha sistematik hâle gelmesi amaçlanmıştır. Fakat bu karar kardinallerin yetkilerinin satın alınmasına yani simoniye yeni bir zemin hazırlamıştır.⁸⁴

Simoninin sadece yüksek Kilise makamlarıyla sınırlı kalmadığı daha alt düzeydeki rahiplikler ve Kilise görevleri için de maddi bedeller talep edildiği kaynaklarda yer almıştır. Vatikan bünyesindeki Aziz Peter Kilisesi alt pozisyonları için bile mücevherler ve değerli eşyalar hediye edildiği bilgisine ulaşılmaktadır.⁸⁵

Kilise görevlerinin satışı, IX. Boniface'in (1389-1404) papalık dönemi olan 14. yüzyılın sonlarında daha da yaygınlaşmıştır. Bu uygulama o kadar karlı hâle gelmiştir ki Papalık personeli yeni gelirleri karşılamak için kendini büyütmüştür. X. Leo'nun (1513-1521) papalık döneminde, Kilise görevlerinin satışı normal Papalık gelirinin neredeyse altıda birini sağlar hâle gelmiştir. Fiyatlar bir yardımcı için 500 altın duka⁸⁶ ile Apostolic Camera (Camera Apostolica)⁸⁷ veya Papalık hazinesindeki bir pozisyon için 10.000 altın duka arasında değişmiştir.⁸⁸

Seçim sürecini etkilemek amacıyla Papalık seçimlerinde kardinallere mücevherler dağıtıldığı belgelenmiştir. Örneğin, 1492 yılında Rodrigo Borgia'nın (Papa VI. Alexander) (1431-1503) Papalık seçiminde sunduğu hediyelerin toplam değerinin 80.000 altın duka olduğu tahmin edilmektedir.⁸⁹ Yine Rönesans döneminde, özellikle Medici Ailesi'nin desteklediği piskoposlar ve kardinaller için astronomik miktarlar harcadığı kaydedilmiştir.⁹⁰

Simonide yüksek rütbeli dini görevler için talep edilen meblağlar ve hediyeler özellikle dikkat çekicidir. Piskoposlar, dini otoritelerinin yanı sıra geniş toprakların ve vergi gelirlerinin yöneticisidir. Örneğin, İngiltere'deki Winchester Piskoposluğu, 11. yüzyılda ülkenin en zengin piskoposluklarından biri olarak yılda yaklaşık 2.000 pound gelir elde etmiştir.⁹¹ Bu, dönemin ekonomik koşullarında bir küçük lordun gelirini kat kat aşan bir meblağ olarak görülmektedir. Birçok manastır, geniş tarım arazileri, ticaret gelirleri ve yerel halktan toplanan vergilerle yüksek

83 Wyatt North, *A History of the Popes* (USA: Wyatt North Publishing, 2015), 1/132; Douglas, *William the Conqueror*, 298.

84 Norman P. Tanner, *The Councils of the Church* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2001), 92.

85 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 29; Courtenay - Shoemaker, "The Tears of Nicholas", 612.

86 Orta Çağ Avrupa'sında kullanılan madeni para. Çoğunlukla altın olmakla birlikte gümüş dukalar da bulunmaktadırlar.

87 Orta Çağ ve Rönesans döneminde Kutsal Roma Kilisesi'nin mali işlerini yöneten ofis için kullanılır.

88 Ekelund vd., "An Economic Model of the Medieval Church", 314.

89 E.R. Chamberlin, *The Bad Popes* (USA: Barnes & Noble Books, 1993), 92.

90 Tanner, *The Councils of the Church*, 112.

91 Frank Barlow, *The English Church 1066-1154* (London: Longman, 1979), 97.

ekonomik kazançlara sahip olmuştur. Bu nedenle, manastır başrahipliği gibi makamlar da simoninin hedefi olmuştur. Kilise makamlarının ekonomik değeri, bu görevlerin maddi olarak satın alınabilir pozisyonlar hâline gelmesine yol açmıştır.

İngiltere’de Norman işgali sonrasında (1066) Norman Piskoposlukları ve Kilise makamlarının sıklıkla Kral II. William (William Rufus) tarafından satıldığı kaynaklarda yer almıştır. Normandiya’da bir piskoposluk makamı için 500-1.500 pound arasında değişen bedeller ödenmiştir. Canterbury Başpiskoposluğu için talep edilen paranın 1.000 pound civarında olduğu kaydedilmiştir. Domesday Book⁹² kayıtlarına göre bu miktarın, o dönemde bir köylünün 20-30 yıllık gelirine eşdeğer olduğu ifade edilmiştir.⁹³ Yine William Rufus döneminde (1087-1100) Londra’daki St. Paul Piskoposluğu için teklif edilen meblağın 2.000 pound olduğu kaydedilmiştir.⁹⁴ Orta Çağ’da piskoposluklar genellikle oldukça kârlı pozisyonlar olarak talep gördüğünden simoni için talep edilen bedel yüksek olmuştur. 12. yüzyıl tarihçisi William Malmesbury’nin yazdığına göre, 11. yüzyılda İngiltere Kralı William Rufus, Winchester Piskoposluğu’nu boş bırakarak en yüksek teklifi verene satmıştır. Bu tür makamlar için ödenen bedelin 3.000 pounda kadar çıktığı kaydedilmiştir. O dönemde bir köylünün yıllık gelirinin yaklaşık 10.000 katına eşdeğer olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵

Yine İngiltere’de Henry’nin en önemli hizmetkarlarından biri olan Geoffrey de Clinton (yaklaşık ö.1133)’ın, Buckingham başdiyakonu olan yeğeni Roger’ın terfisi için krala 3.000 mark vaat ettiği söylenmektedir.⁹⁶ Simoniye karşı şikayetlerin yer aldığı İngiltere’deki durumu anlatan kralların, papaların, piskoposların v.b. mektuplarından birinde *“İngiltere yönetimi, yargıçlıkları ve diğer devlet görevlerini en yüksek teklifi verene satsa ne düşünürdünüz? Ya Lord Şansölye, arkadaşlarının kendisine atamaları için para ödediği adamları memur olarak seçerse (...)”* denilmekte ve *“size hatırlatmak isterim ki, bu tür skandallar ve daha kötülerini yasanın yaptırımı altında sürekli olarak işleniyor. Şu anda Kilisede, bir dükten bir Yahudi tüccara kadar her rütbeden ve inançtan özel patronların, Kilisenin verimliliği ve çocuklarının ruhlarına büyük zarar pahasına kendilerini zenginleştirmelerine olanak tanıyan devasa bir satın alma sistemi var. İngiltere’deki Livings’in yaklaşık 8000’inin veya yarısından fazlasının bu şekilde satılabilir olduğu ve bunların altıda birinin veya 1.500’ünün aslında satışa sunulduğu, yani şu anda piyasada olduğu tahmin ediliyor”*⁹⁷ ifadelerine yer verilmektedir.

92 1086 yılında İngiltere Kralı 1. William tarafından yaptırılan kapsamlı bir arazi ve mülk kayıt defteridir. Bu kayıtlar, Norman fethinden sonra İngiltere’deki toprak mülkiyetini, kaynakları ve vergilendirme sistemini belirlemek amacıyla hazırlanmıştır. The National Archives, “The Discovery Service”, Text (The National Archives) (The National Archives, Erişim 18 Şubat 2025).

93 Douglas, *William the Conqueror*, 332.

94 Barlow, *The English Church 1066–1154*, 102.

95 Douglas, *William the Conqueror*, 298.

96 Barlow, *The English Church 1066–1154*, 87.

97 “The Crimes of Trust-Traffic and Simony”, *National Committee for Abolishing Purchase in the Church?*, (1800).

Fransa'ya gelince din adamları çoğunlukla köle kökenli olduğu için (çünkü kralın izni olmadan özgür bir adamı rahip yapmak yasaktır) kölelerin kendine özgü kötü alışkanlıkları olduğundan bahsedilir. Bunlar açgözlülük, şehvet düşkünlüğü, dünyevi yöneticilere aşırı itaat olarak gösterilir.⁹⁸ Bu bozulmaların da etkisiyle Fransa'da simoninin gittikçe yaygınlaştığı, kralların laik destekçilerini kazançlı piskoposluklar ve manastırlarla ödüllendirdiği, böylece piskoposlukların toprak sahibi lortlar ve saray mensuplarının olduğu ifade edilir.⁹⁹ Papalık, piskoposlara yazdığı sayısız mektupta bu suiistimalleri şiddetle kınamış, ancak bunlardan dini, siyasi ve ekonomik gibi farklı açılardan kar edenler nadiren onun ikazlarına kulak vermeye meyilli olmuşlardır.¹⁰⁰

Papalık seçimlerinde harcanan büyük meblağlara ilişkin en çarpıcı örneklerden biri, açıkça simoni yoluyla papa seçilen İspanyol kökenli Rodrigo Borgia'dır (Papa VI. Aleksander). Borgia, papa olabilmek için kardinallere büyük miktarda para ve değerli hediyeler sunmuş, oylamayı kazanabilmek adına finansal gücünü kullanarak rakiplerinin önüne geçmiştir. Tarihçi E.R. Chamberlin'e göre, bu süreçte harcanan miktar 80.000 altın duka gibi yüksek bir rakamdır.¹⁰¹

Rodrigo'nun 1492 yılındaki papa seçilme süreci, simoni uygulamalarının papa seçimlerinde ulaştığı ciddi boyutu gözler önüne seren en dikkat çekici örneklerden biridir. Borgia'nın katıldığı bu seçim öncesinde VIII. Innocent'in ciddi şekilde hasta olduğu öğrenilir¹⁰² ve 25 Temmuz 1492'de Innocent'in ölümü beklenirken seçimle ilgili entrikalar zirveye ulaşmıştır. Floransa elçisinin anlattığına göre bu entrikalar sayısızdır ve her saat değişir. Aynı elçi 28 Temmuz'da, Roma Baronlarının seçimi etkilemek için yoğun çabalarından ve yabancı güçlerin de aynı şekilde aktif olduğundan bahseder. Innocent'in ölmesi ve 6 Ağustos'ta cenaze töreninin sona ermesinin hemen ardından kardinal meclisi (conclave) toplanır ve Sistine Şapeli'nde 23 kardinal hazır bulunur.¹⁰³ Bu dönemdeki bir geleneğe göre Yüce Makam'a (Papalık) aday olan kardinallerin saraylarını söktüklerinden veya dağıttıklarından bahsedilir. Çünkü bu gibi durumlarda, birisi Papa seçildiğinde adet olduğu üzere o kişinin evini yağmalamak için bir bahane olarak sık sık sahte raporlar yayınlanma geleneği söz konusudur.¹⁰⁴

98 Chamberlin, *The Bad Popes*, 130; Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 157.

99 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 157.

100 Cheetham, *Keepers of the Keys*, 43, 57.

101 Chamberlin, *The Bad Popes*, 96-97.

102 Pastor, *The History of The Popes*, 5/378.

103 Pastor, *The History of The Popes*, 5/376.

104 Pastor, *The History of The Popes*, 5/380. Bu geleneğe göre Orta Çağ'dan erken modern döneme uzanan süreçte, Katolik Kilisesi'nde papanın ya da yüksek rütbeli bir din adamının ölümü ve yeni bir papanın seçilmesi gibi otorite geçişlerini takip eden dönemlerde meydana gelen yağma olayları hem dini hem de toplumsal açıdan dikkat çekici bir gelenek olarak ortaya çıkmıştır. Bu yağmalar, özellikle papanın ölümünden sonra halkın ve alt düzey din adamlarının, ölen kişinin mal varlığını inananlara ait olduğu gerekçesiyle talan etmesiyle başlamış; zamanla, yeni seçilen papanın ya da kardinallerin konutlarının yağmalanmasına kadar evrilmiştir. Tarihçi Lucius Lector, bu uygulamanın kökenlerini Karolenj dönemine kadar götürerek, 5. yüzyıldan itibaren çeşitli papalık konseylerinde bu konunun gündeme geldiğini ve özellikle Got ve Lombard istilalarının bu tür yağmalara zemin hazırladığını ileri sürer. Ona göre, bu gelenek Büyük Batı Schism'i (1378-1417) ile birlikte yeni bir boyut kazan-

Bu seçimde Fransa Kralı VIII. Charles'ın, adaylardan biri olan Giuliano della Rovere'nin seçilmesini sağlamak için bir bankaya 200.000 altın duka yatırdığı ve Cenova Cumhuriyeti'nin aynı aday için 100.000 altın duka daha yatırdığı kaydedilmiştir.¹⁰⁵

Ferrara'dan (İtalya) bir gözlemcinin aktardığına göre konklavin ilk haftasında hiç kimse tek başına öne çıkamamıştır.¹⁰⁶ Rodrigo Borgia ise sıralamada sonuncu sırada yer almıştır. Fakat Borgia'nın muazzam servetinin olduğu ve Sistine Şapeli'ni dolduracak kadar altın çuvalı olduğuyla övündüğü söylenir.¹⁰⁷ Borgia'nın İspanyol olması ve İtalyan Kardinallerin çoğunun yabancı birini seçmemeye kararlı olması nedeniyle şansının daha az olduğu ifade edilir.¹⁰⁸

1492 yılında Modena piskoposu ve Ferrara'nın Vatikan'daki elçisi olan Giannandrea Boccaccio 4 Ağustos 1492 tarihli bir yazısında Düşes Eleonora'ya Borgia'nın muazzam servetinin onu papalık için güçlü bir aday yaptığını hatırlatır. Elinde bulunan kârlı başkan yardımcılığı, Civita Castellana ve Nepi kasabaları, Soriano kalesi, 1.000 altın duka değerinde L'Aquila'daki bir manastır, Albano'daki bir diğeri ve Napoli krallığındaki iki büyük manastır daha, 1.200 altın duka geliri olan Porto piskoposluğu, 2.000 altın duka gelir getiren 22 köye (castelli) sahip Subiaco Manastırı, ayrıca İspanya'daki iddiaya göre 16.000 altın duka değerindeki Valencia piskoposluğu, 7.000 altın duka değerindeki Cartagena piskoposluğu ve 6.000 altın duka değerindeki Mallorca piskoposluğu da dahil olmak üzere 16 piskoposluktan ve çeşitli zengin manastırlardan bahsedilmektedir.¹⁰⁹

10 Ağustos akşamına gelindiği zaman Borgia'nın 13 kardinalin oylarını satın aldığı ifade edilir. Bunlar arasında en eski ve en asil Roma ailelerinin üyeleri de bulunmaktadır. Tarafsızlar arasında, yalnızca Ascanio Sforza potansiyel bir rakip olarak kalır. O da son derece zengindir. 10 Ağustos akşamı, Borgia onu özel bir görüşme için davet eder ve Sforza'ya bir rüşvet yelpazesi teklif eder.¹¹⁰ Rodrigo ona sadece kendi Sarayı ile birlikte Rektör Yardımcısı görevini değil, buna ek olarak Nepi Kalesi'ni, 10.000 altın duka geliri olan Erlau Piskoposluğu'nu ve diğer yardımları da vaat eder.¹¹¹ Borgia nakit taahhütlerini hemen yerine getirir. Sarayına bir not gönderir¹¹² ve Konsey başlamadan önce Rodrigo Borgia'nın kendi sarayından daha güvenli olacağı gerekçesiyle dört katırı gümüşle (altın da

miş ve artık yalnızca ölen papanın malları değil, konklav hücreleri gibi seçimle ilgili alanlar da yağmalanır hâle gelmiştir. Lector, bu süreci 1721 yılına kadar takip eder ve bu tarihte Camerlengo Altieri'nin ağır para cezaları getiren kararnameyle yağmaların sona erdiğini belirtir. Joëlle Rollo-Koster, "Looting the Empty See: The Great Western Schism Revisited (1378)", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 59/2 (2005), 429.

105 Chamberlin, *The Bad Popes*, 170.

106 Pastor, *The History of The Popes*, 5/380.

107 Chamberlin, *The Bad Popes*, 170.

108 Pastor, *The History of The Popes*, 5/381.

109 Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571) Vol. II The Fifteenth Century* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1978), 434.

110 Chamberlin, *The Bad Popes*, 170.

111 Pastor, *The History of The Popes*, 5/382.

112 Chamberlin, *The Bad Popes*, 171.

olabilir) dolu olarak Ascanio Sforza'nın sarayına gönderdiği ve bunların hepsinin Ascanio'nun oyu için ödenecek bedelin bir parçası olduğu da söylentiler arasında yerini almıştır.¹¹³

Bu seçimde kardinallerin oylarını satın almak için diğer kardinallere de bazı ödemeler yapılmış, hediyeler verilmiştir. Kardinal Battista Orsini de Rocca, Soriano'yu ve Monticelli kasabasını, Anconitan elçiliğini ve yılda 5.000 altın duka getiren İspanya'daki Cartagena Kilisesini kabul etmiştir. Kardinal Giovanni Colonna, yılda 3.000 altın duka veya daha fazla gelir elde eden yirmi köyü olan Subiaco Manastırını almış, bu manastır ve toprakları papa tarafından sonsuza dek Colonna'nın evi hâline getirilmiştir. Giovanni Battista Savelli'ye Civita Castellana, Mallorca Piskoposluğu ve diğer başka şeyler verilmiştir. Raffaele Riario'ya 4.000 altın duka değerinde İspanyol menfaatleri/arpalık vaat edilmiştir. Sanseverino, Milano'daki Rodrigo Borgia'nın evini ve diğer şeyleri almıştır. Antoniotto Pallavicini'ye Pamplona piskoposluğu ve Giovanni Michiel'e de Porto piskoposluğu verilmiştir. Sclafenati ve Domenico della Rovere'ye de yine oylarının bedeli ödenmiştir.¹¹⁴ Ancak sekiz kardinal oylarını satmamış bundan dolayı da Borgia'nın sadece bir oya daha ihtiyacı kalmıştır. Bu oy da doksan altı yaşındaki Venedik kardinalden 5.000 altın duka karşılığında satın alınmış ve böylece onun oyuyla Kardinal Rodrigo Borgia'nın adı küpten çıkartılarak Borgia'ya gerekli çoğunluğu sağlamıştır.¹¹⁵ 11 Ağustos sabahı Rodrigo Borgia, VI. Alexander olarak Papa ilan edilmiştir.¹¹⁶

Borgia seçildiği zaman bu duruma itiraz edenler olsa da 26 Ağustos 1492 Pazar günü Papa VI. Alexander'ın taç giyme töreninin o zamana kadar taç giydirilen papalardan daha ihtişamlı ve daha gösterişli bir şekilde kutlandığı ifade edilmiştir.¹¹⁷ Ayrıca VI. Alexander'ın Papa seçildikten sonra, ailesine geniş siyasi ayrıcalıklar sağladığı ve Kilisenin kaynaklarını kendi kişisel serveti için kullandığına (nepotizm) dair bilgiler bulunmaktadır.¹¹⁸ Borgia'nın simoni yoluyla papa seçildiği bu olay konuya dair en çarpıcı ve belgelenmiş örneklerden biri olması nedeniyle tercih edilmiştir. Bu nedenle, benzer nitelikteki diğer seçimlere ayrıntılı biçimde değinilmemiş, temsili gücü yüksek bu örnek üzerinden değerlendirme yapılmıştır.

Kardinaller meclisinde ciddi yozlaşmanın, Papa IV. Sixtus (1414-1484) döneminde başladığı, Papa VIII. Innocent'in papalığı sırasında ise simoni yoluyla Papa VI. Alexander gibi bir halefin seçilmesinin mümkün hâle geldiği bir boyuta ulaştığından bahsedilir. Papa VIII. Innocent (1432-1492) de seçim sürecinde kardinallere verilen rüşvetlerin açıkça belgelenmiş bir örneğidir. Kardinal şapkası için dağıtılan rüşvetlerin toplamı yaklaşık 20.000 altın florin olarak tahmin edilmektedir.¹¹⁹

113 Setton, *The Papacy and the Levant*, 434,435.

114 Pastor, *The History of The Popes*, 5/382-384; Setton, *The Papacy and the Levant*, 434.

115 Chamberlin, *The Bad Popes*, 171; Setton, *The Papacy and the Levant*, 435.

116 Pastor, *The History of The Popes*, 5/385.

117 Setton, *The Papacy and the Levant*, 435.

118 Pastor Ludwig, *History of the Popes* (London: Kegan Paul, 1891), 1/170.

119 Papa VIII. Innocent'in seçimiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Pastor, *The History of The Popes*, 5/170, 229-248.

Papalık seçimleri de dahil olmak üzere atamalarda bir rakibin ne kadar para harcamaya istekli olduğunu öğrenmek için ajanlar gönderildiğinden de söz edilmiştir. Bir kişinin söz konusu görev için vereceği miktar 500 solidi ise, rakip aday ajandan aldığı bilgiye göre hareket ederek 1.000 solidi vereceğini söylediği kaydedilmiştir.¹²⁰

4. Simoninin Kutsal Kilise Üzerindeki Etkileri

Simoni ile ilgili elde edilen bilgilerden simoninin, Kilisedeki liyakat sisteminin bozulmasına ruhani yetenek ve ahlaki liyakat yerine maddi gücün ön plana çıkmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle Kilise memuriyetlerine dindar ve bilgili kişilerin yerine zengin ve nüfuzlu kişiler atanmıştır. Bu da simoninin hakim olduğu dönemlerde ahlaki çöküşe yol açarak Kilise içinde yolsuzlukları artırmıştır. Bu durum, Reform hareketlerinin doğmasına zemin hazırlamış ve Katolik Kilisesi içinde uzun süren bir çalkantı yaratmıştır.

Özellikle Papalık makamının simoni yoluyla elde edilmesi, Hristiyan dünyasında Papalık otoritesine olan güveni sarsmış, Papalık makamının ilahi ve kutsal otoritesine zarar vermiş ve manevi otoritesi maddi çıkarlarla ilişkilendirilen bir kuruma dönüşmüştür.¹²¹ Papalık seçimlerinde simoni yapan ve Kilise tarihinde simoni suçuyla yargılanmış papalardan bazıları Papa XXIII. John (1370-1419),¹²² Julius (1443-1513),¹²³ Philip (1268-1314),¹²⁴ Papa VIII. Innocent gibi isimlerdir. Simoni uygulamasıyla başa geçen papalar, özellikle Papa VI. Aleksander (Rodrigo Borgia, 1492-1503) gibi isimler, Hristiyan inançları açısından ciddi sorunlar oluşturmıştır. Bu durumun Kilise üzerinde teolojik, ahlaki ve kurumsal etkileri olmuştur.

Diğer taraftan papanın, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğu inancı tartışılır hâle gelmiştir. Papalık kurumunun Katolik Kilisesi açısından önemi yadsınamayacak kadar büyük olmasından dolayı özellikle bir papanın simoni ile başa geçmesi Kilisenin kutsallığının ve temel meşruiyetinin Tanrı kaynaklı olduğu ve bu kutsallığın Tanrı'nın bir lütfu veya armağanı aracılığıyla olduğuna inanılması,¹²⁵ doktrinini sorgulatmaktadır. Öyle ki, Roma Katolik Kilisesi kendisini Petrus'un tek varisi ve İsa'ya kadar uzanan tek, meşru ve kesintisiz olarak devam eden Katolik (evrensel) Kilisesi olarak görür.¹²⁶ Katolik Kilisesi için Roma, Kilise ve Papalık bu kurumun kalbini oluşturmakla birlikte Papalık, Katolik kimliğin en belirgin sembolüdür. Papa İsa'nın vekili ve Petrus'un halefi olarak Kilisenin görünen başıdır. Kilise

120 Weber, *A History of Simony in the Christian Church*, 149.

121 Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 34-37.

122 O'Malley, *A History of the Popes*, 155.

123 O'Malley, *A History of the Popes*, 178.

124 O'Malley, *A History of the Popes*, 137.

125 İsmet Eşmeli, "Kilisenin Mahiyeti ve Boyutları", *Turkish Studies* 9/8 (2014), 488.

126 Mustafa Alıcı, "Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu; Papalık ve Kilise", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5 (2015), 48.

ise Tanrı'nın mekanı ve krallığı olarak kabul edilir.¹²⁷ Papa'nın Kilisedeki gücü ciddi bir seviyededir. Örneğin, Episkopal kutsama ve seçimle başa geçen Papa, Kilisede ve dünyevi meselelerde tam ve en büyük güce sahiptir. Aynı zamanda ona bağlı tüm Kiliseler ve gruplar üzerinde de ruhban otoritesini kullanma, evrensel Kilisenin kurumlarını seçme ve idare etme yetkisine sahiptir.¹²⁸ Genel olarak aslında "Papa canlılar üzerinde Tanrısal atama sayesinde yüce, tam, dolaysız evrensel yetkiye sahiptir."¹²⁹ Papanın görevleri arasında piskoposların atanması, kardinallerin tayinine karar verilmesi gibi hususlar bulunmakta, yani Kilise işlerinde son karar mercii olmaktadır. Kilise içinde neredeyse hemen her konu Papanın onayı ve emrine bağlanmıştır.¹³⁰

Papa'nın yanılmazlığı konusu da Papanın simoni suçuyla gölge düşürülemeyecek kadar önemli, Katolik Kilisesi'nin otorite yapısını güçlendiren ve inanç birliğini korumayı amaçlayan bir doktrindir. Papa'nın yanılmazlığı hususu 19. yüzyılda I. Vatikan Konsili'nde (1869-1870) resmen ilan edilen Pastor Aeternus adlı belgeyle dogmatlaştırılmıştır. Buna göre Papa, evrensel Kilise adına konuştuğunda, inanç ve ahlak konularında nihai karar verdiğinde, Kutsal Ruh'un yönlendirmesiyle hatadan korunarak öğretide bulunduğu yanılmaz kabul edilir.¹³¹ Bu öğreti, Katolik geleneğinde Tanrı'nın Kilisesi'ni hata yapmaktan koruması gerektiği düşüncesine dayanır.¹³² Matta 16:18-19; Luka 22:32'daki kısımlar Papalık otoritesinin Tanrı tarafından desteklendiğini ve bu nedenle hata yapmayacağını savunan teolojik yorumlara dayanak oluşturmuştur. Doğu Ortodoks Kilisesi ve Protestanlar, bu öğretiyi kabul etmemektedirler.

Hristiyan dünyasında Kilisenin, özellikle de Papalık kurumunun taşıdığı bu merkezi konum, onu simoni suçundan en fazla korunması gereken otoritelerden biri hâline getirmektedir. Ancak Orta Çağ'da, özellikle Papalık ve Piskoposluk gibi yüksek makamlarda, bazı din adamlarının bu uygulamaya karıştığı görülmektedir.

Sonuç

Simoninin, Orta Çağ boyunca Hristiyan Kilisesi'nin en ciddi krizlerinden biri hâline geldiği; dini, siyasi ve ekonomik boyutlarıyla Kilise üzerinde geniş çaplı etkiler doğurduğu anlaşılmaktadır. Orta Çağ boyunca geniş topraklar ve mali kaynaklar üzerinde güç kazanan Kilise, farkında olmadan simoninin giderek kurumsallaşmasına zemin hazırlamış, özellikle 11. yüzyılda bu uygulama zirve noktasına ulaşmıştır. Kilisenin ekonomik ve siyasi yapısı, simoniye ödenen para ve verilen hediyelerin niteliğinde bölgesel farklılıklar yaratmış; altın sikkeler, değerli

127 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 260.

128 Alıcı, "Roma Katolik Kilisesinde", 52.

129 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 265.

130 Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 261-262.

131 Pope Pius IX, "Pastor Aeternus: Dogmatic Constitution on the Church of Christ", *EWTN* (18 Temmuz 1870), IV/1-9; Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 263; Karatosun, *Kilise Hukuku Temel Kaynakları ve Ana Konuları*, 77.

132 Matta 16:18-19; Luka 22:32.

mücevherler ve eşyalar dini ünvanların satın alınmasında kullanılan başlıca araçlar olmuştur. Simoninin ekonomik etkileri, kutsal makamların artık ilahi bir lütuf değil, maddi güce dayalı bir kazanç kapısı olarak görülmesine neden olmuş ve Kiliseyi siyasi otorite, ekonomik ayrıcalıklar ve toplumsal statü mücadelesi gibi dünyevi güç dengeleri içinde yozlaşmaya açık bir kurum hâline getirmiştir. Bu yozlaşmaya karşı reformlar Kilisenin etik ve teolojik yapısının yeniden inşasına katkıda bulunarak simoni uygulamalarına karşı etkili mücadeleler vermiş, konsiller ve çıkarılan yasalarla simoniye engel olunmaya çalışılmıştır. Fakat simoninin verdiği zararların izlerinin tam olarak silinemediği tespit edilmiştir.

Ruhani liderlerin, manevi liyakat yerine siyasi nüfuz ve maddi zenginlik aracılığıyla makam elde etmesi, Kilisenin temel prensipleriyle açık bir çelişki yaratmıştır. Bu bağlamda, Papalık seçimleri, sadece dini bir süreç olmaktan çıkıp siyasi ve ekonomik çıkar çatışmalarına sahne olan bir mücadele alanına dönüşmüştür. Parayla veya siyasi entrikalarla Papa olunabilmesi, Tanrı'nın seçtiği lider anlayışıyla açıkça çelişmiş, Kiliseyi ruhani bir kurumdan çok dünyevi bir iktidar merkezi hâline getirmiştir. Bu durum, Katolik Kilisesinin temel doktrinsel yapısına zarar vermiş, halkın gözünde Kilisenin kutsallığını sorgulatan bir süreci başlatmıştır. Tanrı tarafından yönlendirildiği iddia edilen bir makamın, dünyevi yollarla elde edilebilmesi, Hristiyan inancının temel prensiplerinden biri olan Papanın ilahi seçimle seçilmesi anlayışının bir kez daha sorgulanabilmesi yolunu açmaktadır.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa. "Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu; Papalık ve Kilise". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5 (2015), 41-58.
- Aquinas, Thomas. "Summa Theologica, II-II". çev. Fathers of the English Dominican Province. *New Advent*. 2023. Erişim 17 Şubat 2025. <https://www.newadvent.org/summa/3100.htm>
- Archives, The National. "The Discovery Service". Text. The National Archives. The National Archives. Erişim 18 Şubat 2025. <https://www.nationalarchives.gov.uk/search/results?q=domesday>
- Avray, David d'. "Christendom: Medieval Christianity". *Companion Encyclopedia of Theology*. ed. Peter Byrne - Leslie Houlden. London and New York: Routledge, 2003.
- Barlow, Frank. *The English Church 1066-1154*. London: Longman, 1979.
- Bartlett, Robert. *England Under the Norman and Angevin Kings, 1075-1225*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Berardino, Angelo Di. "Simony". *Encyclopedia of Ancient Christianity*. ed. Angelo Di Berardino. 590-592. 3. USA Illinois: IVP Academic, 2014.
- Bihlmeyer, Karl - Tuechle, Hermann. *Church History*. MPDI: Newman Press, 1966.
- Catholic Church. "Code of Canon Law". *Vatican.va*. 1983. Erişim 17 Şubat 2025. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib1-cann145-196_en.html
- Chamberlin, E.R. *The Bad Popes*. USA: Barnes & Noble Books, 1993.
- Cheetham, Nicolas. *Keepers of the Keys, A History of the Popes from St. Peter to John Paul II*. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
- Courtenay, William J. - Shoemaker, Karl B. "The Tears of Nicholas: Simony and Perjury by a Parisian Master of Theology in the Fourteenth Century" 83/3 (Temmuz 2008), 603-628.
- Çiftçi, Halit Ahmet. *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Justin Martyr*. Ankara: Sonçağ, 2022.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. "Kilise-Devlet Çatışmasının Gölgesinde XI. Yüzyıl Papalık Reformu". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (2024), 775-806. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1547453>
- Dinleyici, Mustafa Furkan. *Orta Çağ Papalığının Mimarı Gregorius Magnus*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2023.
- Douglas, David. *William the Conqueror: The Norman Impact Upon England*. California: University of California Press, 1964.
- Duffy, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*. USA: Yale University Press, 2006.
- Durmaz, Sayime. "Konstantin Bağışı Sahtekârlığı ve Lorenzo Valla'nın İfşasına Dair". *Tarih Alanında Seçme Yazılar-IV*. kitap editörü Orhan Özcan vd., editör Yunus Emre Tansü. Özgür Yayınları, 2023. <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub177.c867>
- Ekelund, Robert B. vd. "An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking". *Journal of Law, Economics, & Organization* 5/2 (1989), 307-331.

- Eşmeli, İsmet. "Kilisenin Mahiyeti ve Boyutları". *Turkish Studies* 9/8 (2014), 483-497.
- Ferreiro, Alberto. "Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad". *Church History* 72/1 (Mar., 20023), 53-70.
- Flinn, Frank K. *Encyclopedia of Catholicism*. New York: Facts on File, 2007.
- French, Reginald. "Simony and Pentecost". *Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers* 82 (1964), 3-17.
- Great, Gregory the. *Pastoral Care*. New York: Paulist Press, 1991.
- Güzeldal, Yasin. "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hristiyan Manastır Yeminleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 179-204. <https://doi.org/10.33420/marife.912944>
- H.E.J. Cowdrey. *The Cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Karatosun, Musa Osman. *Kilise Hukuku Temel Kaynakları ve Ana Konuları*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. New York: Harper & Row, 1978.
- Klauck, H J. "With Paul in Paphos and Lystra: Magic And Paganism in the Acts of the Apostles". *Neotestamentica* 28/1 (1994), 93-108.
- Lynch, Joseph H. *Simoniack Entry into Religious Life 1000 to 1260 A social, Economic and Legal Study*. USA: Ohio State University Press, 1976.
- Lynch, Joseph H. *Simoniack Entry into Religious Life from 1000 to 1260: A Social, Economic and Legal Study*. Columbus: Ohio State University Press, 1976.
- Lynch, Joseph H. - Adamo, Phillip C. *The Medieval Church A Brief History*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014.
- McBrien, Richard P. *The Church: The Evolution of Catholicism*. UK: HarperCollins, 2008.
- McCready, William D. *Odiosa Sanctitas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011.
- McCready, William David. *Odiosa Sanctitas: St Peter Damian, Simony, and Reform*. Toronto (Ont.): Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011.
- North, Wyatt. *A History of the Popes*. USA: Wyatt North Publishing, 2015.
- O'Malley, John W. *A History of the Popes: from Peter to the Present*. UK: A Sheed & Ward Book, Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- O'Malley, John W. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. USA: Harvard University Press, 2000.
- Partner, Peter. *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Pastor Ludwig. *History of the Popes*. London: Kegan Paul, 1891.
- Pastor, Ludwig. *History of the Popes From the Close of the Middle Ages*. ed. Ralph Francis Kerr. London: Kegan Paul, 1930.
- Pastor, Ludwig. *The History of The Popes, From The Close of The Middle Ages*. ed. Frederick Ignatius Antrobus. St. Louis, Mo.: B. Herder, 1902.
- Pope Pius IX. "Pastor Aeternus: Dogmatic Constitution on the Church of Christ". *EWTN*. 18 Temmuz 1870. Erişim 17 Şubat 2025. <https://www.ewtn.com/catholicism/teachings/vatican-is-dogmatic-constitution-pastor-aeternus-on-the-church-of-christ-243>

- Ranke, Leopold von. *The History of the Popes, Their Church and State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. çev. E. Foster. London: John Murray, 1840.
- Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. California: University of California Press, 2005.
- Reuter, Timothy. *Gifts and Simony*. UK: Routledge, 1991.
- Rollo-Koster, Joëlle. "Looting the Empty See: The Great Western Schism Revisited (1378)". *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 59/2 (2005), 429-474.
- "Simon Magus". *Encyclopædia Britannica of World Religion*. ed. Jacob E. Safra. Chicago and London: Encyclopedia Britannica Inc., 2006.
- "Simony". *Encyclopædia Britannica of World Religion*. ed. Jacob E. Safra. Chicago and London: Encyclopedia Britannica Inc., 2006.
- Salzman, Michele Renee. "Simony and the State Politics and Religion in the Later Roman Empire". *Late-Antique Studies in Memory of Alan Cameron*. ed. William V. Harris, Anne Hunnell Chen. 46/198-219. Brill, 2021.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Schrader, Charles E. "The Historical Development of the Papal Monarchy". *The Catholic Historical Review* 22/3 (1936), 259-282.
- Setton, Kenneth M. *The Papacy and the Levant (1204-1571) Vol. II The Fifteenth Century*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1978.
- Somerset, Fiona. "Before and After Wyclif: Consent to Another's Sin in Medieval Europe". *Europe After Wyclif*. ed. J. Patrick Hornbeck. New York: Fordham University Press, 2016.
- Starowieyski, M. "Simon Magus – Simonians". *Encyclopedia of Ancient Christianity*. ed. Angelo Di Berardino. 588-589. 3. USA Illinois: IVP Academic, 2014.
- Tanner, Norman P. *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1990.
- Tanner, Norman P. *The Councils of the Church*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2001.
- Tellenbach, Gerd. *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050–1300*. University of Toronto Press, 1998.
- Valla, Lorenzo. *On the Donation of Constantine*. ed. James Hankins. çev. G. W. Bowersock. England: Harvard University Press, 2007.
- Wareham, Edmund. "Cash for Access: Simony, Convent Entry and the Limits of Reform in the South-West German Cistercian Convent of Günterstal". *Vorträge und Forschungen*, 337-368 Seiten. <https://doi.org/10.11588/VUF.2022.1.106330>
- Weber, N. A. "Simony". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles George Herbermann. C. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- Weber, Nicholas A. *A History of Simony in the Christian Church from the Beginning to the Death of Charlemagne (814)*. Baltimore: J. H. Furst Company, 1909.
- Weiskott, Eric. "Lost Sheep: Metaphor and Simony in John Gower's Latin Poetry". *Studia Neophilologica* 95/2 (2023), 307-317. <https://doi.org/10.1080/00393274.2023.2218158>

Wycliffe, John. *On Simony*. çev. Terrence A. McVeigh. New York: Fordham University Press, 1992.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2014.

"The Crimes of Trust-Traffic and Simony." *National Committee for Abolishing Purchase in the Church?* <https://jstor.org/stable/60227216>

**Osmanlı Tasavvuf Hayatından Bir Portre:
Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi
(Hayatı, Ailesi ve Terekesi)**

**A Portrait From The Ottoman Sufi Life:
Ali Asım Efendi, A Member of The Meclis-i Meşâyih
(His Life, Family and Probate)**

Muhammed Nur KAPLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karabuk University Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric
Karabük / Türkiye
muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8075-6497

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 19.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 26.04.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 95-121

Atıf / Cite as

Kaplan, Muhammed Nur. Osmanlı Tasavvuf Hayatından Bir Portre: Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi (Hayatı, Ailesi ve Terekesi). *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 95-121.

Doi: 10.33460/beuifd.1643294

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Osmanlı Devleti'nde cami, medrese ve tekkeler, dinî ve ictimai hayatın temelini oluşturmaktadır. Devletin kuruluşundan itibaren tasavvuf ve tarikatlar, sosyal hayatın her alanına nüfuz etmiştir. Özellikle tekkeler, devletin en ücra köşelerine kadar etkisini gösteren ve toplumun her kesimine ulaşabilen bir etkiye sahip olmuştur. Devletin başlangıçtan beri tekkeler üzerinde otoritesi bilinmektedir ancak XIX. yüzyıla kadar tekkeler üzerinde doğrudan bir müdahalesi görülmemiştir. Bu süreçte devletin bütün kurumlarında olduğu gibi tekke, dergâh ve zaviyelerde de şeyhlik, postnişinlik ve dervişlik gibi diğer tekke görevlileri ile ilgili birtakım şikâyetler vuku bulmuş; tekkelerde Şeyhülislamlık tarafından gerekli tahkikatı yürütmek amacıyla zaman zaman müfettişler görevlendirilmiş ve gerekli denetimler yapılmıştır. İlerleyen süreçte tekkelerin devlet tarafından denetim

ve kontrolünün sağlanması için birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Tekke ve dergâhların kontrolü ile ilgili ilk olarak 1793 yılında III. Selim tarafından bir ferman çıkarılmış; itikadı düzgün olmayan şeyh ve dervişlerin tespiti için şeyhlerden oluşturulan bir meclis kurulmuştur. Devletin kuruluşundan itibaren atılan en büyük adım, Tanzimatla birlikte gerçekleşmiştir. Şeyhülislamlık makamının bir alt kurumu olarak Osmanlı sınırları içindeki tekkeleri kontrol etmek ve düzenlemek amacıyla 1866 yılında Meclis-i Meşâyih kurulmuştur. Meclis-i Meşâyihin tam olarak kurulup harekete geçtiği tarih 15 Kasım 1866'dır. Reis ve azalardan oluşan Meclis-i Meşâyih'te görev yapmış ulemeden birisi de 19. yüzyılda yaşayan Osmanlı Devleti'nin önemli mutasavvıflarından Ali Âsım Efendi'dir. Âsım Efendi İstanbul HocaPaşa Mahallesi'ndeki Musa Safvetî Paşa Dergâhının şeyhidir. Meclis-i Meşâyih'teki azalık vazifesi ile Ali Âsım Efendi hem resmi işlemlerde hem de sosyal alanda Osmanlı tasavvuf hayatının merkezinde bulunmuş bir âlimdir. Ali Âsım Efendi; tekkelerin işleyişi, dergâhların ihtiyaçlarını bilmesi ile zaviyelerdeki sorunları Meclis-i Meşâyih'te tartışmaya açmıştır. Tekke şeyhliğine ehliyet ve liyakat sahibi kişilerin tayin edilmesi; Meclis-i Meşâyih tarafından izin verilmeden tarikat icazetnâmesi verilmemesi; tekkelerin vakıf kayıtlarının korunması, şeyh tayininde, tekkenin vakfiye şartlarına uygun davranılması için; tekke ve zâviyelerden, tevliyet ve meşihat şartlarını belirten vakfiye suretlerinin Meclis-i Meşâyih'e gönderilmesinin talep edilmesi gibi meselelerde Ali Âsım Efendi'nin imzası bulunmaktadır. Ayrıca tekke ve dergâhlarda tarikat ehli olmayan kişilerin ikametinin yasaklanması, tekke ve zâviyelerdeki şeyhlerin özlük dosyalarının düzenlenmesi ve şeyhlerin dini görevlerinin yanında vakfiye şartlarını yerine getirip getirmediklerinin takip edilmesi hususlarının da takipçisi olmuştur. Bu çalışmada Meclis-i Meşâyih Azası ve Musa Safvetî Paşa Dergâhı Şeyhi Ali Âsım Efendi'nin nesebi, hizmet hayatı ve terekesi incelenmiştir. İlmî kariyeri ve iktisadî durumu ile ilgili bilgiler verilmiştir. Âsım Efendi'nin İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi Kısmet-i Askeriye Mahkemesi'ndeki terekesi ve Meşihat Arşivi'ndeki muhasebe kayıtlarından istifade edilmek suretiyle aile bireyleri ve vârisleri tespit edilmiştir. Çalışmamızın, Osmanlı son dönem ulemasından Ali Âsım Efendi'nin soyağacı ile nesebine, terekesiyle sosyo-ekonomik düzeyine, hizmet hayatıyla Osmanlı tasavvuf hayatındaki konumuna ışık tutması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osmanlı Devleti, Meclis-i Meşâyih, Safvetî Paşa Dergâhı, Tereke.

Abstract: Mosques, madrasas and tekkes formed the basis of religious and social life in the Ottoman Empire. Since the foundation of the empire, Sufism and Sufi orders have penetrated every aspect of social life. In particular, tekkes had a particular influence that reached the remotest corners of the state and reached every segment of society. The state's authority over the lodges has been known since the beginning, but no direct intervention was seen in the lodges until the 19th century. During this process, as in all institutions of the state, a number of complaints occurred in the lodges, dervish lodges and zawiya regarding other lodge officials such as sheikdom, postnishiin and dervishdom; inspectors were assigned from time to time by the Sheikh-ul-Islamate in order to conduct the necessary investigations in the lodges and the necessary inspections were carried out. In the following process, a number of regulations were made to ensure the supervision and control of the lodges by the state. A decree was first issued by Selim III

in 1793 regarding the control of the lodges and dervish lodges; a council composed of sheikhs was established to identify sheikhs and dervishes whose beliefs were not correct. In 1836, Sultan II. With Mahmud's decree, the rules that the members of the order had to follow were determined, and many issues such as the dress of the order members and the seals they would use, the way the certificates of authorization to be given to dervishes were arranged, the conditions of the endowment charter were to be observed when appointing sheikhs to foundation lodges, and the keeping of the fixed assets records of the lodges were determined by the decree. The biggest step taken since the establishment of the state was with the Tanzimat. The Meclis-i Meşâyih was established in 1866 as a sub-institution of the office of Sheikh-ul-Islam in order to control and regulate the lodges within the borders of the Ottoman Empire. The date when the Meclis-i Meshayikh was fully established and went into action was November 15, 1866. One of the scholars who served in the Meclis-i Meşâyih, which consisted of the head and members, was Ali Asım Efendi, one of the important Sufis of the 19th century Ottoman Empire. Asım Efendi is the sheikh of the Musa Safveti Pasha Lodge in the Hocapaşa Neighborhood of Istanbul. With his membership in the Meclis-i Meşâyih, Ali Asım Efendi is a scholar who has been at the center of Ottoman Sufi life in both official transactions and the social arena. The most important feature that sets him apart from his contemporaries is that, as he is the sheikh of the lodge, he has knowledge of the functioning of the lodges, the needs of the lodges, and the problems in the lodges, and has brought these issues up for discussion in the Meclis-i Meşâyih. In order to appoint people who are qualified and qualified to the post of sheikh of the lodge; not to issue a tarikat permit without permission from the Meclis-i Meşâyih; to protect the foundation records of the lodges, and to comply with the conditions of the lodge's foundation deed when appointing a sheikh; Ali Asım Efendi's signature is on issues such as the request for the sending of the copies of the foundation deeds specifying the conditions of tevliyet and sheikhood from the lodges and zawiya to the Meclis-i Meşâyih. He also followed up on issues such as the prohibition of the residence of non-tariqa members in the lodges and dervish lodges, the organization of the personnel files of the sheikhs in the lodges and zawiya, and the monitoring of whether the sheikhs fulfilled the conditions of the foundation deeds in addition to their religious duties. This study examines Ali Asım Efendi's lineage, life of service and probate as a member of the Assembly of Mashayih and Sheikh of Musa Safveti Paşa Dervish Lodge. The most important feature that distinguishes him from his contemporaries is that, as he was the sheikh of the lodge, he was knowledgeable about the functioning of the lodges, the needs of the dervish lodges, and the problems in the lodges, and he brought these issues up for discussion in the Meclis-i Meşâyih. Information about his scholarly career, economic situation and Sufi personality is also presented. Asım Efendi's family members and inheritors were identified by utilizing his probate in the Kismet-i Askeriye Court of the Istanbul Shariyya Registers Archive and the accounting records in the Masheikhat Archive. Our study aims to shed light on the lineage of Ali Asım Efendi, a late Ottoman scholar, on his socio-economic status, his probate, his service life and his position in Ottoman Sufi life.

Keywords: Tasawwuf, Ottoman Empire, Meclis-i Meşâyih, Safvetî Paşa Dervish Lodge, Probate.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu andan itibaren tekke ve zaviyeler, halkın dini eğitiminin ilerletilmesi, ictimai ve manevî değerlerin yerleşmesinde önemli rol oynamıştır. Devletin ilk yıllarında her ne kadar tekke ve zaviyeler üzerinde ciddi bir kontrol mekanizması olmasa da zamanla Osmanlı tasavvuf hayatının müesseselerinden olan tekkelerin denetlenmesi gündem maddesine alınmış ve konuyla ilgili yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bunlardan ilki sayılabilecek olanı, tekke ve dergâhların kontrolü ile ilgili 1793 yılında çıkarılan bir fermanla itikadı düzgün olmayan şeyh ve dervişlerin tespit edilmesi amacıyla şeyhlerden oluşturulan bir meclisin kurulmasıdır.

Gelişen bürokrasiyle birlikte 1812 yılında tekke vakıfları, Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'ne ve tekkelerin postnişin seçimi ise Şeyhülislâmlığın denetimine tabi tutulmuştur. Bu tarihteki fermanla tekkeler, bir nevi kendi içlerindeki özerkliklerini kaybetmiş ve devletin denetimine tabi olmuştur. 1836 yılında Sultan II. Mahmut'un fermanıyla tüm tarikat mensuplarının uymaları gereken kaideler tespit edilmiştir. Tarikat ehlinin kıyafetleri ve kullanacağı mühürler, dervişlere verilecek icazetnamelerin düzenlenme şekli, vakıf tekkelerine şeyh tayin edilirken vakfiye şartlarına uyulması, tekkelerin demirbaş kayıtlarının tutulması gibi birçok husus belirlenmiştir. Aslında bu fermanla Meclis-i Meşâyih'in de temelleri atılmıştır. 1866 yılında tekkelerin denetimiyle ilgili önemli bir adım daha atılmış ve Meclis-i Meşâyih kurulmuştur. Böylece devletin ve Şeyhülislâmlığın tekke ve zâviyeler üzerindeki denetim mekanizması sağlamlaşmıştır. Meclis-i Meşâyih'in kurulmasıyla ilgili çalışmalar 1864 yılında başlamış fakat meclisin görev ve amacını izah eden layihanın hazırlanarak nizamnamesinin yürürlüğe girmesi ancak 15 Kasım 1866 tarihinde olmuştur. Meclis-i Meşâyih, 1868 yılında Kadiriye, Halvetiye, Sünbüliye, Sadiye ve Nakşibendiye tarikatlerinin şeyhlerinden olmak üzere beş azadan oluşmuştur. Buna 1874'te Rufaiye de eklenerek aza sayısı altıya çıkarılmıştır.

Meclis-i Meşâyih'te azalık görevi yapan âlimlerden birisi de Ali Âsım Efendi'dir. Ali Âsım Efendi, Ankara Beypazarlı olup İstanbul'da eğitim almıştır. İlmî ve tasavvufî eğitiminin akabinde Abdülbaki Efendi ve Şeyh Mehmet Efendi medreselerinde müderrislik yapmıştır. Tasavvuf yolculuğuna İstanbul Hoca Paşa semtindeki Musa Safvetî Paşa Dergahında postnişinlik yaparak başlamıştır. 1888 yılında Şeyhülislâmlık bünyesindeki tekke ve zaviyelerin işleyişinden sorumlu bir kurum olan Meclis-i Meşâyih'e aza olarak tayin edilmiştir. Bu vazifesini ve Safvetî Paşa Dergâhı şeyhliğini vefatına kadar sürdürmüştür. Postnişinliğe kendisinden sonra oğlu Ahmet Refik Efendi tayin edilmiş ve dergâh faaliyetlerini Cumhuriyet dönemine kadar yürütmüştür.

Çalışmamızın ilk bölümünde; Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi'nin ailesi ve hizmet hayatı, Şeyhülislâmlık Arşivi'ndeki Meclis-i Meşâyih defter ve belge-

leri ekseninde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Meclis-i Meşâyih'te azalık vazifesine tayin süreci ve icraatları hakkında bilgiler verilmiştir. "Ali Âsım Efendi'nin Terekesi" başlıklı ikinci bölümde ise Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nin Kısmet-i Askeriye Mahkemesi sicillerinde kayıtlı olan terekesinin transkripsiyonu verilmiştir. "Ali Âsım Efendi'nin Terekesinin Değerlendirilmesi" başlığı altında, latinizesi yapılan terekesinin sayısal verilerle değerlendirmesi yapılmıştır. Daha sonra ailesi, soyu, mirasçıları, mal varlığı, vasiyet bilgileri, borçları ve terekesindeki eşyaları hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Ayrıca ilk defa bu çalışmada gün yüzüne çıkarılan terekesi sayesinde, bu bilgilerin dönemin diğer sufi terekeleri ile mukayyesine de imkân sağlanmıştır.

Bu çalışmada; nitel araştırma yöntemlerinden arşiv dokümanları incelenerek içerik analizi yapılmıştır. Orijinal verilerin toplanılması için Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde tereke defterleri ve Meşihat Arşivi'ndeki Meclis-i Meşâyih defter ve belgelerinde Ali Asım Efendi ile ilgili kayıtlar taranmıştır. Ayrıca Meclis-i Meşâyih kurumu hakkında detaylı bir literatür incelemesi yapılarak ulusal kaynaklar taranmıştır. Bu bağlamda temelde istifade edilen kaynaklar arasında Osman Sacid Arı'nın "Meclis-i Meşâyih Müessesesi, Kuruluşu ve Faaliyetleri" başlıklı yüksek lisans tezi, Bilgin Aydın'ın "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi" başlıklı makalesi, Meliha Aydın'ın "Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)" başlıklı doktora tezi, Mine Durmuş'un "Meclis-i Meşâyih'in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri" başlıklı yüksek lisans tezi ve Ayhan Işık'ın "Meclis-i Meşâyih ve Seyyidlerin Tasavvuf Hayatındaki Etkinliği" isimli makalesi Meclis-i Meşâyih'in kuruluşu, işleyişi, icraatları, nizamnâmeleri, reis ve azaları hakkında detaylı bilgi vermektedir.

Bu çalışmamızın problematiğini; Osmanlı'nın son döneminde yaşayan ve resmî-sivil görevleriyle toplumsal hayatta etkin bir rol oynayan Ali Âsım Efendi'nin hizmetleri ve yaşadığı döneme etkisi oluşturmaktadır. Bunun tespiti için, İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi Kısmet-i Askeriye Mahkemesi'ndeki terekesi ve Meşihat Arşivi'ndeki muhasebe kayıtlarından istifade edilecektir.

1. Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi

1.1. Ailesi ve Hizmet Hayatı

Ali Âsım Efendi, Ankara Beypazarı'nda dünyaya gelmiştir. Babası Hasan Efendi, dedesi ise Abdullah Efendi'dir.¹ İlk eğitimini Ankara Beypazarı'nda tamamlayan Âsım Efendi, ilmî ve meslekî hayatına İstanbul'da devam etmiştir. 13 Nisan 1877 tarihinde İstanbul Hocapaşa'daki Karaki Hüseyin Çelebi Mahallesinde bulunan Safvetî Paşa Dergahına imam ve şeyh olarak tayin edilmiştir.² Bu süreçte ken-

1 İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 1962, 31.

2 Meşihat Arşivi (MŞH.), TC. 9/4; MŞH. TC. 10/28.

disine devriye müderrisliği maaşı bağlanmıştır.³ Şeyhlik görevini yürütürken 30 Ağustos 1888 tarihinde Meclis-i Meşâyih azalığına seçilmiştir.⁴ Birçok medresede müderrislik vazifesi de icra eden Ali Âsım Efendi, Abdülbaki Efendi Medresesi müderrisi iken 15 Kasım 1889 tarihinde ibtida-i haric müderrisliği payesi almıştır.⁵ Aynı yıl Bayezid müciz dersiamları arasına katılmıştır.⁶

Beypazarlı Ali Âsım Efendi; 9 Mayıs 1895 tarihinde, Kastamonulu Hasan Hulusi, Osmanpazarlı İsa Ruhi, Bosnalı Halil Hamdullah, İstanbullu Hafız Mehmet Salih Zeki ve Çallı Bekir Sıdkı efendilerle birlikte, uzun yıllar camilerde ders vermelerine binaen, devriye müderrisliklerinin İstanbul ruûsuna tebdilini istemişler ve imti-handa başarılı olarak ruûs-ı hümayun almaya hak kazanmışlardır.⁷ Âsım Efendi, Şeyh Mehmet Efendi Medresesinde müderrislik vazifesine devam ederken 7 Temmuz 1898 tarihinde hareket-i hâric payesi almıştır.⁸

Hizmet hayatının başından itibaren Osmanlı tasavvuf hayatının içinde olan Ali Âsım Efendi, tekke ve zaviyelerin denetimi amacıyla 1836 yılında Sultan II. Mahmut'un fermanı ve ikinci aşamada 1866 yılında Şeyhülislâmlık bünyesinde Meclis-i Meşâyih'in⁹ kurulmasıyla bu Meclis'te aktif görev almıştır.¹⁰ İstanbul Eminönü'nde Musa Safveti Paşa Dergâhının¹¹ şeyhliği görevini de yürüten Ali Âsım Efendi, 1888 yılı itibariyle başladığı Meclis-i Meşâyih azalığı görevini vefatına kadar sürdürmüştür.¹²

Ali Âsım Efendi'nin Meclis-i Meşâyih azalığı görevinde önemli kararlarda imzası bulunmaktadır. Tekkelere şeyh tayini,¹³ tekke ve zaviyelere vakıf şartlarına göre tevliyet ve meşihat hisselerinin verilmesi,¹⁴ tekke ve zaviyelerin teftişi,¹⁵ tekkeler

3 MŞH. MH. 9/4.

4 MŞH. TC. 15/6.

5 Meşihat Arşivi, *Tarik Defterleri*, No. 33.

6 Maşihat Arşivi, *Dersiâm Maaş Defterleri*, No. 2830, 481.

7 MŞH. EO. 578/26.

8 Meşihat Arşivi, *Tarik Defterleri*, No. 23.

9 BOA, *Cevdet Evkaf*, No. 18014; Bk. Ayhan Işık, "Meclis-i Meşâyih ve Seyyidlerin Tasavvuf Hayatındaki Etkinliği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 1/17 (2019), 115-154; Osmanlı dönemindeki seyyid Meşâyih için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-esrâfık Müessesesi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 131-144; Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi" *İstanbul Araştırmaları Dergisi* 7 (1998), 93-109; Mine Durmuş, *Meclis-i Meşâyih'in Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 87-88; Osman Sacid An, *Meclis-i Meşâyih Müessesesi, Kuruluşu ve Faaliyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 11-15; Mustafa Kara, "Tanzimat Dönemi ve Tasavvufi Hayat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: 1991), 306.

10 Meşihat Arşivi, *Dersiâm Maaş Defterleri*, No. 2830, 481.

11 Nuri Seçgin, "Eminönü/Hocapaşa Safveti Tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 25 (2016), 149-150; Meliha Aydın, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 63; Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u, İstanbul'un İç Tarihi Fatih* haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), V/2114; Reşat Öngören, "İstanbul'da Tasavvufi Hayat", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2015), 240-315.

12 Meşihat Arşivi, *Merkez İdaresi Memur Maaş Defteri*, No. 2557, 311, 317.

13 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 1.

14 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 3.

15 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 5.

hakkında yapılan şikâyetlerle ilgili gerekli tahkikatın yapılması,¹⁶ şeyhlik vazifesi için ruhsat verilmeyenlerin takibatının yapılması,¹⁷ dergahlara tahsis edilen taa-miyelerin ödemelerinin takibi,¹⁸ dergahlarda ikamet edeceklerin belirlenmesi,¹⁹ tekke şeyhliğine ehliyet ve liyakat sahibi kişilerin tayini,²⁰ Meclis-i Meşâyih'in izni olmadan şeyhlerin tarikat icazetnâmesi vermemesi,²¹ tekke ve zâviyelerdeki şeyhlerin biyografilerinin düzenlenmesi²² gibi daha pek çok meselenin karar aşamasında Meclis'te fikir beyan etmiştir. Meclis-i Meşâyih Nazırı Mehmet Tevfik Efendi'nin önerisiyle, Meclis-i Meşâyih azasından Özbekler Dergâhı Postnişini Şeyh Süleyman Efendi'nin vefatıyla münhal kalan azalık vazifesi, yüz kuruş maaşla aynı Meclis'in azalarından Safvetî Paşa Dergâhı şeyhi Ali Âsım Efendi'ye tahsis edilmiştir. Böylece Âsım Efendi'ye düzenli bir maaş bağlanmıştır.²³

Ali Âsım Efendi, hayattayken ilmiye teşkilatından bir arkadaşına kefil olmuştur. 27 Nisan 1896 tarihinde Acilat Naibi Osman Nuri Efendi, Bayezit Dersiâmlarından Ahmet Remzi ve Ali Âsım efendilerin kefaletiyle İlmiye Tekaüt Sandığından borç almış ancak bu borcu ödemededen vefat etmiştir. Kefil olduğu arkadaşı borcu ödeyemeyince bu borç kendisiyle birlikte kefil olan diğer arkadaşından tahsil edilmiştir. Bu olay neticesinde Asım Efendi maddi sıkıntı yaşamıştır. Ahmet Remzi ve Ali Âsım efendiler maaşlarından herhangi bir kesinti yaşanmaması için Osman Nuri Efendi'nin terekesinin yazılarak borçlarının ödenmesi hususunda Şeyhülislam'lağa dilekçe vermişlerdir.²⁴

Dergâhın işlerini huzur ve sükunetle yerine getiren Ali Âsım Efendi, zaman zaman bazı sorunlarla da karşılaşmıştır. 16 Eylül 1894 tarihinde Bağdatlı Bedrettin Efendi, Safvetî Paşa Dergâhı postnişini Şeyh Ali Âsım Efendi'nin kendisini dergâhtan kovması gerekçesiyle Şeyhülislam'lağa şikâyetle bulunmuştur. Meclis-i Meşâyih tarafından yapılan incelemede Bedrettin Efendi haksız bulunmuş ve Âsım Efendi bu mesnetsiz suçtan aklanmıştır.²⁵

Ali Âsım Efendi, 3 Ocak 1899'da vefat etmiş²⁶ ve 26 Şubat 1899 tarihinde terekesi yazılmıştır. Âsım Efendi üç evlilik yapmış ve kendisinden önce vefat eden birinci eşi Fatma Zehra bt. Abdullah Hanım'dan Ahmet Refik isminde bir oğlu dünyaya gelmiştir. Yine kendisinden önce vefat eden ikinci eşi Fatma Zehra bt. Edhem Hanım'dan Mahmud Nedim isminde bir evladı ve vefat ettiğinde hâlâ ha-

16 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 195.

17 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 195.

18 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 196.

19 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 199.

20 MŞH. EO. No. 398/91.

21 BOA, ZB., No. 350/50.

22 MŞH. SÂİD. 254.

23 MŞH. EO. 310/24.

24 MŞH. EO. 632/81.

25 MŞH. EO. 539/49.

26 MŞH. EO. 819/75.

yatta olan üçüncü eşi Fatma Muammer Hanım'dan ise Mustafa Şevket isminde bir evladı olmuştur.²⁷

Ali Âsım Efendi'nin eşi Fatma Muammer Hanım, eşinin vefatından sonra maddi sıkıntı çektiği için Şeyhülislamlığa dilekçe yazmıştır. Küçük çocuğu Mustafa Şevket ise kendisine bağlanan maaşın bir kısmının geri alınmasından şikayetçi olmuştur. Şeyhülislamlığın yaptığı inceleme neticesinde hatalı ödeme yapıldığı gerekçesiyle kendisinden alınan meblağ tekrar kendisine ödenmemiştir.²⁸

Ali Âsım Efendi vefat edince postnişinlik vazifesine 5 Ocak 1899 tarihinde Şeyh Mehmed Efendi halifesi Mükrimin Efendi talip olsa da bu isteği Şeyhülislam-lık tarafından reddedilmiştir.²⁹ Aynı hafta içerisinde Safvetî Paşa Dergahı hulefası, dervişleri, ihvanları ve vakıf mütevellisi; dergah meşihatının, Ali Âsım Efendi'nin büyük oğlu Ahmet Refik Efendi'ye verilmesini talep etmişlerdir.³⁰ Meclis-i Meşâyih tarafından kabul edilen bu talep üzerine, 7 Ocak 1899 tarihinde tekkenin meşihatine Ahmet Refik Efendi tayin edilmiş ve babasından sonra postnişinlik vazifesini devam ettirmiştir.³¹ Şeyhlik göreviyle birlikte babasından münhal kalan aynı dergahtaki mescidin imamlık vazifesini de bizzat kendisi yürütmüştür.³²

Ahmet Refik Efendi, 1285/1868-1869'da İstanbul'da dünyaya gelmiştir. 22 yaşındayken 100 kuruş maaşla Rüşûmât Emânetinde Cemiyet-i Rüşûmiyye kalemünde vazifeye başlamıştır. 27 Ekim 1892'de görevindeki liyakatinden dolayı 4. rütbe mecidi nişanı almıştır.³³ Görüldüğü gibi babasının vefatından önce rüşumat/gümrük memuru olarak görev yapan Ahmet Refik Efendi, arşiv kayıtlarına göre ciddi bir dini eğitim almamış olsa da postnişinlik ve imamlık vazifelerine tayin edildiği görülmektedir.

1.2. Ali Âsım Efendi'nin Meclis-i Meşâyih Azalığındaki Kararları

Meclis-i Meşâyihin günümüze intikal eden ve Şeyhülislamlık Arşivi'nde muhafaza edilen 51 adet defteri bulunmaktadır.³⁴ Karar Defterleri, Evrak Kayıt ve Karar Hulasa Defterleri, Makbuz Defterleri, Kürsü Meşâyih Defterleri, Meşâyih Esami Defterleri, Taşraya Giden Meşâyih Defteri, Meşâyih Vakfiye Defterleri, Meşâyih Maaş Defteri, Tevcih-i Cihat İlamat Defteri olarak tasnif edilen bu serilerde Ali Âsım Efendi'nin 1769-1773 numaralı defterlerdeki kararlarda imzası bulunmaktadır.³⁵

27 Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 1962, 31.

28 MŞH. EO. 1547/68.

29 MŞH. EO. 819/50.

30 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Gelen Evrak Kayıt Defteri*, No. 1765, 29

31 MŞH. EO. 819/75.

32 MŞH. TC. 147/37.

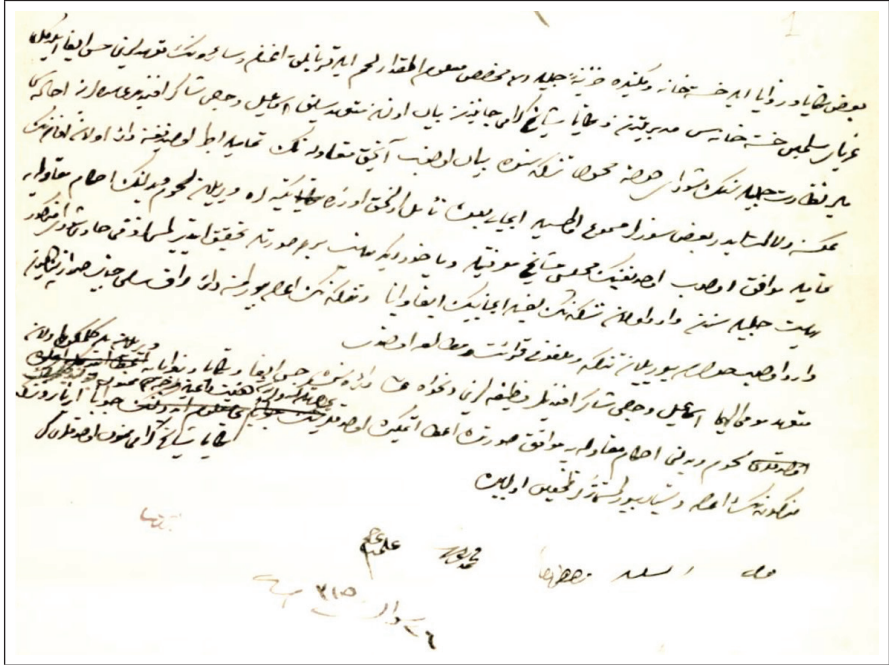
33 BOA, DH. SAİD. 44/183.

34 Bilgin Aydın, vd., *Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Defter Kataloğu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006); Esra Yıldız, *Şeyhülislamlığın Bürokratik Yapısı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

35 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Müzekkire Derkenar Defteri*, No. 1734, *Türkiye Cumhuriyeti Umûr-ı Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti Meşâyih Maaş Defteri*, No.1783, *Tevcih-i Cihat İlamat Defteri*, No. 1793.

Meclis-i Meşâyih reis ve azalarıyla birlikte Ali Âsım Efendi'nin de imzasının bulunduğu kararlardan bazıları şunlardır:

Tekke ve zâviyeler ile hastane ve mekteplere hazineден tahsis edilen et ve kurbanlık koyunların teminini sağlayan İsmail ve Hacı Şakir efendilerden Meşâyihin memnun olduğunu ifade eden karar.³⁶



Belge 1: Meclis-i Meşâyih Reis ve Azalarının Aldığı Karar Örneği.

Bazı tekâyâ ve zevâyâ ile hastahâne ve mekteplere Hazine-i Celîleden muhassas ma'lûmü'l-mikdâr lahm ile kurbanlık ağnâm ve sâirenin ta'ahhüdlerini hüsn-i ifâ eyledikleri Gurebâ-yı Müslimîn Hastahânesi Müdîriyetinden ve tekâyâ meşâyih-i kirâmî cânibinden beyân olunan müte'ahhid-i sâbık İsmail ve Hacı Şakir efendiler uhdelere ihâlesi Mâlîye Nezâret-i Celîlesinin Şûrâ-yı Devlete muhavvel tezkiresinde beyân olup ancak mukâvelenin tamamıyla icrâ olduğuna dâir olan ifâdenin aksine delâlet eder bazı sözler mesmû' olmasıyla icâbı ba'dehû teemmül olunmak üzere tekkelere verilen lühûm ve bedelinin ahkâm-ı mukâveleye tamamıyla muvâfık olup olmadığının Meclis-i Meşâyih ma'rifetiyle veyâhûd diğer münâsib bir sûretle tahkik ettirilmesi lüzûmunu hâvî şûrâ-yı

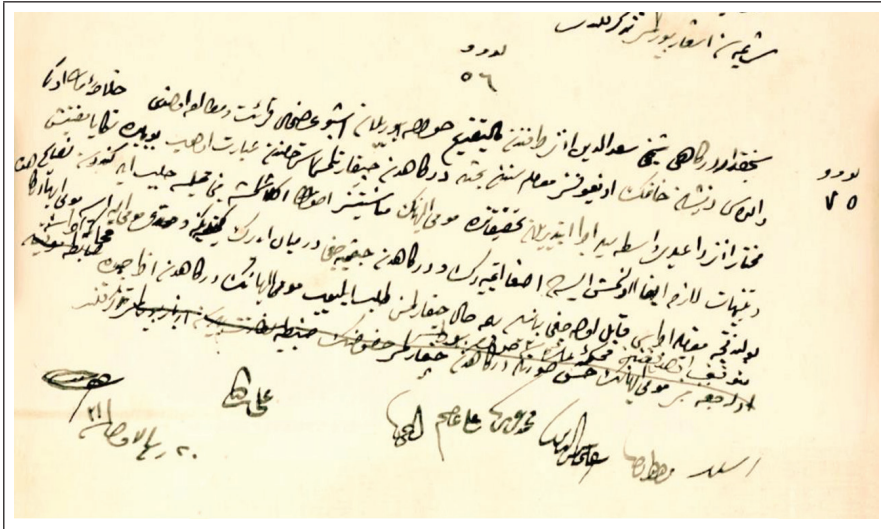
36 Meşihat Arşivi, Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri, No. 1773, 1.

mezkûr riyâset-i celîlesinden vârid olan tezkirenin leffîyle icâbının ifâ ve inbâ ve tezkirenin i'âde buyurulmasına dâir taraf-ı sâmi-i cenâb-ı Sadâret-penâhîden vârid olup havâle buyurulan tezkire ve melfûfu kırâet ve mütâlâ'a olundu. Mûte'ahhid-i mûmâ-ileyhimâ İsmail ve Hacı Şakir efendiler vazîfelerini dilhâh-ı âlî dâiresinde hûsn-i ifâ ve tekâyâ ve zevâyâyâ verilegelmekde olan lühûm ve bedelini ahkâm-ı mukâveleye muvâfık sûrette i'tâ etmekte oldukları cihetle kendilerinden tekâyâ meşâyih-i kirâmî memnûn oldukları gibi hey'et-i dâ'iyânemizce de memnûn bulunduklarının izbâr ve tezkire-i mezkûrenin i'âde ve tesyâr buyurulması tezekkür kılınmağın ol bâbda.

Fevzî, Es'ad, Mustafa Rıza, Mehmed Âşir, Ali Âsım, Şerif Ahmed.

26 Şevvâl sene 1315 [20 Mart 1898] yazıldı.

Sancaktar Dergâhı şeyhi Sadeddin Efendi'nin üvey validesi Zîşân Hanım'ın dergâhtan çıkarılması için mahkemeye başvurulması gerektiği ile ilgili karar.³⁷



Belge 2: Meclis-i Meşâyih Reis ve Azalarının Aldığı Karar Örneği.

Numara: 75

Sancakdar Dergâhı şeyhi Sadeddin Efendi tarafından bi't-takdîm havâle buyurulan işbu arzuhâl kırâet ve mütâlâ'a olundu. Hülâsa-i meâlî üvey vâlidesi Zîşân Hanım'ın uygunsuz mu'âmelesinden bahisle dergâhtan çıkartılması istihâmından ibâret olup bu bâbda Tekâyâ Müfettişi Muhtar Efendi dâ'ileri

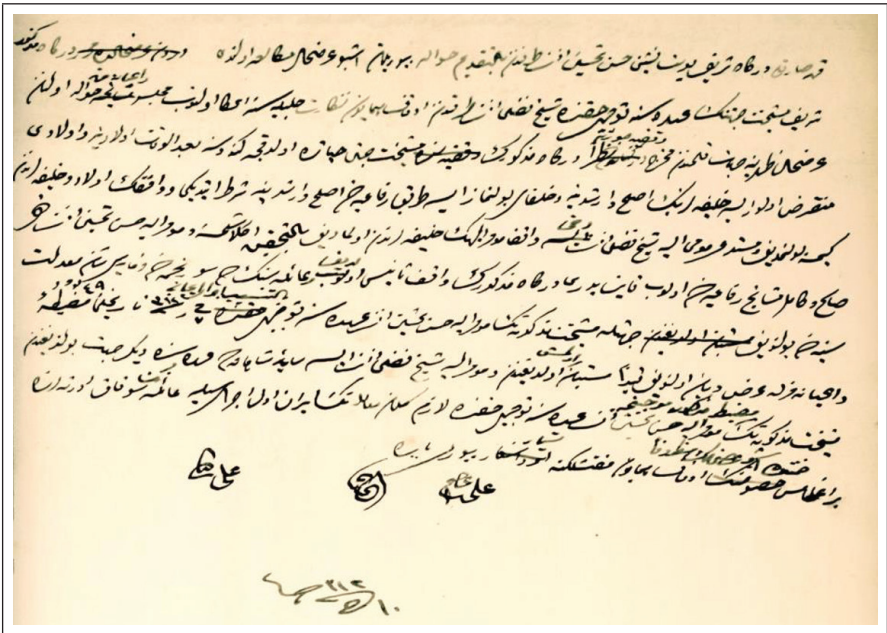
³⁷ Meşihat Arşivi, Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri, No. 1773, 18.

vâsıtasıyla icrâ ettirilen tahkikâtta mûmâ-ileyhânın münâsebetsiz ahvâli anlaşılmasına mebnî meclise celb ile kendisine takdîm ve tenbihât-ı lâzime ifâ olunmuş ise de isgâ etmeyerek ve dergâhtan çıkmayacağını dermiyân ederek gitmeyeceğine ve müsted'î-i mûmâ-ileyh ise mûmâ-ileyhâ dergâhta bulundukça mukâbele icrâsı kâbil olamayacağı beyânıyla behemehâl çıkarılmasını talep eyleyip mûmâ-ileyhânın dergâhtan ihrâcı da muhâkeme icrâsına mütevakkıf olduğundan mahkeme-i âidesine havâle buyurulması tezekkür kılındı.

Es'ad, Mustafa Rızâ, Ali Şemseddin, Mehmed Âşir, Ali Âsım, Ahmed, Ali Rızâ, Tevfik

20 Rebî'ulevvel sene 1311 [1 Ekim 1893] yazıldı.

Karasarıklı Dergâhı şeyhliğine tayinini talep eden Şeyh Fazlı Efendi'nin başka bir dergâh meşihatini yürüttüğünden postnişînin Hasan Tahsin Efendi'ye verilmesi kararı.³⁸



Belge 3: Meclis-i Meşâyih Reis ve Azalarının Aldığı Karar Örneği.

Karasarıklı Dergâh-ı Şerîfi postnişîni Hasan Tahsin Efendi tarafından bi't-takdîm havâle buyurulan işbu arzuhâl mütâlâ'a olundu. Dergâh-ı mezkûr-ı şerîf meşihat cihetinin uhdesine tevcihi hakkında Şeyh Fazlı Efendi tarafından Evkâf-ı

38 Meşihat Arşivi, Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri, No. 1772, 46.

Hümâyûn Nezâret-i Celîlesine i'tâ olunup meclis-i dâ'iyânemize havâle olunan arzuhâl zahrına Cihât Kaleminden muhrec vakfiye sûretine nazaran dergâh-ı mezkûrun meşîhat ciheti hayatta oldukca kendisine ba'de'l-vefât evlâdına ve evlâdı münkariz olur ise halîfelerinin eslah ve erşedine ve hulefâsı bulunmaz ise tarîk-i Rifâ'iyye'den eslah ve erşedine şart ettiği ve vâkıfın evlâd ve halîfelerinden kimse bulunmadığı ve müsted'î-i mûmâ-ileyh Şeyh Fazlı Efendi dahi vâkıf-ı mûmâ-ileyhin halîfelerinden olmadığı bi't-tahkîk anlaşılmasına ve mûmâ-ileyh Hasan Tahsin Efendi dahi sâlih ve kâmil meşâyih-i Rifâ'iyye'den olup kayınpe-deri dergâh-ı mezkûrun vâkıf-ı sânisî olduğu ve âilesinin de sürüncemeden vikâyesi şân-ı ma'delet-i seniyyeden bulunduğu cihetle meşîhat-i mezkûrenin mûmâ-ileyh Hasan Tahsin Efendi uhdesine tevcihi bi't-tensîb icrâ-yı îcâbı fi 7 R. sene 1312 târihli ve 49 numaralı mazbata-i dâ'iyânemizle arz ve beyân olundu-ğu kayden müstebân olmuş olduğundan ve mûmâ-ileyh Şeyh Fazlı Efendi ise sâye-i şâhânde uhdesinde diğer cihet bulunduğundan meşîhat-i mezkûrenin mazbata-i mezkûre mücebince mûmâ-ileyh Hasan Tahsin Efendi uhdesine tevcihi hakkında lâzım gelen mu'âmelenin bir an evvel icrâsıyla âilesinin sokak ortalarında bırakılmaması zımında işbu arzuhâlin mazrûfen Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliğine tesyâr buyurulması bâbında.

Ali Âsım, Ahmed, Ali Rızâ

10 C. sene 1312 [9 Aralık 1894] yazıldı.



Belge 4: Ali Âsım Efendi'nin İmzası³⁹

2. Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi'nin Terekesi

Ali Âsım Efendi'nin terekesi, İstanbul Şerîyye Sicilleri Arşivinde Kısmet-i Aske-riye Mahkemesinin 1962 numaralı sicilinin 31. sayfasında kayıtlıdır.⁴⁰

³⁹ Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1772, 46.

⁴⁰ Şerîyye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 1962, 31.

2.1. Ali Âsım Efendi'nin Terekesinin Latinizesi

Mahmiye-i İslambol'da Hoca Paşa kurbünde Karakî Hüseyin Çelebi mahal-lesinde vâki' Musa Safvetî Paşa dergâhı postnişini iken işbu sene-i mübâreke Şa'bânü'l-muazzamının yirminci günü vefât eden Meclis-i Meşâyih a'zâ-yı kirâmından işbu Ali Âsım Efendi ibn-i Hüseyin bin Abdullah'ın verâseti zevce-i menkûha-i metrûkesi Fatıma Hanım ibnet-i Mehmed Ali ile zevce-i mûmâ-ileyhâdan mütevellid sulbi sagîr mahdûmu tahmînen sekiz yaşında Mustafa Şevket Efendi ve kendiden mukaddem vefât eden zevce-i uhrâsı Fatımaü'z-zehra Hanım ibnet-i Abdullah'dan mütevellid sulbi kebîr mahdûmu Ahmed Refik Efendi ve yine kendiden mukaddem vefât eden zevce-i uhrâsı diğer Fatımaü'z-zehra Hanım ibnet-i Edhem'den mütevellid sulbi kebîr mahdûmu Mahmud Nedim Efendi'ye münhasıra olduğu bi'l-ihbâr lede's-şer'î'l-enver zâhir ve mütehakkık ol-dukdan sonra sagîr-i mûmâ-ileyhin vâlidesi ve tesviye-i emrine bâ-hüccet vasi-yi mansûbesi zâtı muarrefe zevce-i mezbûre Fatıma Hanım bi'l-asâle ve bi'l-vesâye ve ibnân-ı mûmâ-ileyhimâ Ahmed Refik ve Mahmud Nedim efendilerden her biri bi'l-asâle ve bi'l-verâse taleb ve ma'rifetleri ve ma'rifet-i şer'le tahrîr ve beher sim Mecidiye yirmi guruş hesâbıyla bi'l-müzâyede âhara bey' ve beyne'l-verese tevzî' ve taksîm olunan tereke-i müteveffâ-yı mûmâ-ileyhdır ki ber-vech-i âti zikr ve beyân olunur.

Fî 15 Şevvâl sene 316 [26 Şubat 1899].

Tablo 1: Ali Âsım Efendi'nin Terekesi

Yazma Mushaf-ı Şerif: 1, yazma Delâil: 1, basma Delâil: 1, Hizbü'l-a'zam: 1, Tefsîr-i Aliyyü'l-kârî: 2 cild ma'a Resâil-i sûfiye 500	Çuka şalvar: 1, cübbe: 1 120	Sob lata: 1, entari: 1, kumaş nimten: 1 155	Çuka lata: 1, şalvar: 1 150
Köhne fasone şalvar: 2 55	Çuka kaplı köhne nâfe kürk: 1 175	Kasdor palto: 1 85	Şam-kâri maşlak: 1 51
Şam hırka: 1, köhne cübbe: 1, pamuklu hırka: 2 aded 40	Cılgava kürk: 1 402	Çuka lata: 1 205	Bir mikdâr sof 140
Şam hırka: 1 86	Şam hırka: 1 71	Lahor şal: 1 400	Parça Acem şalı: 1 51
Parça Şam kumaşı: 2 50	Kumaş entari: 1, basma entari: 1, gömlek: 4, uçkur: 2, gömlek: 1 50	Gezi: 1 top 50	Elvân mendil: 22, elvân kîse: 5, tütün kîsesi: 2 82

Tablo 1 devam

Yatak çârşebi: 2 34	Abânî: 1 top 80	Sadekun?: 1 parça 34	Havlu: 4 aded 32
Havlu: 2 aded 16	Havlu: 2 aded 16	Kettân havlu: 6 aded 30	Boyun sargısı: 1 25
Köhne şal: 1, kuşak: 1 20	Uçkur: 1 aded 15	Kumaş nimten: 1 10	Muhâcir bezi: 1 top 20
Muhâcir bezi: 1 top 20	Muhâcir bezi: 1 top 20	Parça fanila: 1 40	Yasdık örtüsü: 2 30
Yün çorab: 1 çift 3	Yün çorab: 1 çift 3	Yün çorab: 1 çift 3	Bez döşeme: 2 aded 30
Boğça: 3 aded 5	Boğça: 3 aded 5	Boğça: 3 aded 5	Havlu: 3, sofrâ: 3, kumaş mak'ad: 1 50
Penbe şilte: 1, örtü: 2, yasdık: 1, perde: 5 ma'a korniş 155	Mir'at: 1, desdi: 1, kâse: 2, bardak: 2, taşlı konsol: 1 151	Koltuk: 2, kanape: 1, sandalye: 10 101	Battaniye: 1 aded 80
Gördos-kârî seccâde: 1 130	Halı seccâde: 1 111	Köhne kilim: 1 211	Arakiye seccâde: 6, boğça: 1 aded 85
Parça keçe: 1 5	Keçe: 1 aded 480	Yazı takımı: 1 20	Tabak: 2, fincan: 30, kâse: 20 ma'a hurdevât 300
Nuhâs mankal: 1, göbek: 1 ma'a kapak 80	Sagîr mir'at: 1 aded 5	Levha: 4 aded 20	Şilte: 2, yazma yorgan: 2, yasdık: 3 200
Penbe şilte: 4, elvân yorgan: 6, yasdık: 10 360	Yün memlû döşek: 1 100	Çârşeb: 1 aded 40	Çârşeb: 1 aded 10
Şemsiye: 1 aded 10	Tahta boru: 1, rahle: 1, lamba: 1 çift, sürâhi: 1, bardak: 1 aded 40	Çubuk: 6 aded 10	Mikrâs: 6, kalemtırâş: 2 40

Tablo 1 devam

Ot minder: 1, yasdık: 6, örtü: 1 50	Sahan: 5 ma'a kapak, şurba tası: 1, pilavta: 1, sini 1 70	Sahan: 5 ma'a kapak, sarı sini: 1 80	Sahan: 5 ma'a kapak, pilavta: 1 ma'a kapak, şurba tası: 1, kebîr ve sagîr sini: 2 140
(v. 31b) Kuşhâne: 5 ma'a kapak 50	Kuşhâne: 5 ma'a kapak 2 aded 50	Tencere: 3 ma'a kapak 125	Tencere: 6 ma'a kapak 150
Lenger: 2 aded 20	Lenger: 2 aded 50	Leğen: 1, ibrik: 1 aded 30	Kebîr ibrik: 1 aded 25
Nuhâs kumkuma: 3 aded 25	Mankal: 1 ma'a göbek 40	Kantar: 2 aded 30	Sagîr leğen: 1 25
Duvar saati: 1 aded 50	Kadaif tepsisi: 2, Lenger: 1, yumurta tabesi: 1, karavana: 1, sahan: 1, güğüm: 1. Kahve değirmeni: 1, sagîr ve kebîr leğen: 3, semâver-kefçe: 2 aded 150	Ot minder: 1, penbe şilte: 1, yasdık: 8, mak'ad: 11, erkân minder: 4, keçe: 1, mir'at: 1, lamba: 1 çift, soba: 1 ma'a takım 500	Duvar saati: 1 20
Sim enfiye kutusu: 3 aded 150	Etrafı sîmlice Hindistan cevizinden ma'mûl tas: 1 50	Frenk altını bilezik: 2, sim muska: 1 aded 501	Sim kupa: 1 aded 40
Sim tabaka: 1 aded 40	Mercânlı bağa kaşık: 20 200	Altın köstek: 1 aded 221	Müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin çekmecesi küşâd olundukda nakdi lira-yı Osmânî 256 aded ma'a kûsûrât, fî 108 27.833
Cem'an yekûn			

Tablo 1 devam

36.532 00.173 ----- 36.359 00.989 ----- 35.370	Yalnız otuz altı bin beş yüz otuz iki guruşdur Dellâliye-i eşyâ-i mebia Resm-i kısmet ve kaydiye ve bahâ-i pul Sahhu'l-bâki li't-taksim	
Guruş	Akçe	
4.421	30	Hissetü'z-zevceti'l-mûmâ-ileyhâ Fatıma Muammer Hanım
10.316	30	Hissetü'l-ibni's-sagîr el-mûmâ-ileyh Mustafa Şevket Efendi
10.316	30	Hissetü'l-ibni'l-kebîr el-mûmâ-ileyh Ahmed Refik Efendi
10.316	30	Hissetü'l-ibni'l-kebîr el-mûmâ-ileyh Mahmud Nedim Efendi

Verese-i kibâr-ı mûmâ-ileyhim Fatıma Muammer Hanım ve Ahmed Refik ve Mahmud Nedim efendilerden her biri bâlâda muharrer hisse-i irsiyeleri olan cem'an yirmi beş bin elli üç buçuk guruş otuz akçeyi tereke-i müteveffâ-yı mûmâ-ileyhden birbiri yedlerinden bi'l-asâle tamâmen ve kâmilan ahz u kabz ve istifâ-yı hak eylediklerinden sonra sagîr-i mûmâ-ileyh Mustafa Şevket Efendi'nin kezâlik bâlâda muharrer hisse-i irsiyesi olan on bin üç yüz on altı guruş otuz akçenin elli altı guruş otuz akçesi bi'l-izni's-şer'î sagîr-i mûmâ-ileyhin nafakasına harc ve sarf etmek üzere vâlidesi vasi-yi mûmâ-ileyhâ Fatıma Muammer Hanım bi'l-vesâye ahz u kabz etmekle lede't-tenzîl bâkisi olan on bir bin iki yüz altmış guruşun beher lira-yı Osmânî yüz guruş i'tibâr olundukda fark-ı fiâtdan ziyânı olan yedi yüz altmış guruş bi't-tenzîl bâkisi olan dokuz bin beş yüz guruş bâ-hüccet ve bâ-küfelâ vâlidesi vasi-yi mûmâ-ileyhâ Fatıma Muammer Hanım'a idâne ve ilzâm olduğu me'zûnen bi'l-hükm mürsel kâtib Mekremetlü Sa'dî Efendi ba'de'l-inhâ işbu mahalle şerh verildi.

2.2. Ali Âsım Efendi'nin Terekesinin Muhasebesi

Safvetî Paşa Dergâhı Postnişini Ali Âsım Efendi b. Hasan'ın 21 Şaban 1316/4 Ocak 1899 tarihinde terekesinin muhasebesi yazılmıştır.⁴¹

Tablo 2: Ali Âsım Efendi'nin Terekesinin Muhasebesi

Müteveffanın İsim ve Şöhreti ve Mahall-i Vefatı	Müteveffânın Verese-i münhasırası
---	-----------------------------------

⁴¹ Bk. Tablo-2: MŞH. HUK. 139/22.

Tablo 2 devam

Hocapaşa kurbunda Safvetî Paşa Dergâh-ı Şerifi Postnişini Ali Efendi fevt şüd. Fî 21 Şaban sene 316 Muhzır Hasan Râşid Muharrir-i evvel Faziletli Behcet Efendi Meclis-i Eytâm Kalemünde defter-i mahsusuna kayd olunmuştur. Fî 12 Şevvâl sene 316 [23 Şubat 1899]			Dergâh-ı Şerif Postnişini müteveffâ Ali Âsim Efendi ibn Hasan'ın verâseti zevce-i menkûha-i metrukesi Fatıma Muammer bt. Mehmed Ali ile zevce-i mezbûreden mütevellid sulbi sağır mahdumu Mustafa Şevket Efendi ve kendiden mukaddem vefât eden zevce-i uhrâsı mütevevfat Fatımatü'z-Zehra Hanım bt. Abdullah'dan mütevellid sulbî kebîr mahdumu Ahmed Refik Efendi ve kendiden mukaddem vefat eden diğer zevcesi Fatımatü'z-Zehra Hanım bt. Ethem'den mütevellid sulbî kebîr mahdumu Mahmud Nedim Efendi'ye münhasıra olduğu		
Yekûn-ı Tereke	Nukûd-ı Mevcûde	Vereseye Satılan Eşya Semeni	Harice Satılan Eşya Semeni	Eshâm-ı Umûmiyye ve Senedât ve Emânât	Mülâhazât
36.532	Yekûn-ı tereke		Hesâb-ı ibn-i kebîr-i mûmâ-ileyh Ahmet Refik Efendi		
173	Dellâliye-i eşyâ-i mebî'a		10.316,30	Hisse-i mirası	
36.359			4.705	Eşyadam zimmeti mahsûb şüd	
989	Resm-i kısmet ve kaydiyye ve bahâ-i yol		5.611,30		
35.370	Sahhü'l-bâki lî't-taksîm		5.611,30	Nakden ve tamamen makbuzu	
Suret-i Taksim					

Tablo 2 devam

4.421,30	Hisse-i zevce		Hesâb-ı ibn-i sağır-i mûmâ-ileyh		
10.316,30	Hisse-i ibn-i kebîr		10.316,30	Hisse-i mirası	
10.316,30	Hisse-i ibn-i kebîr		816,30	Lira yüz guruş itibar olundukta fark-ı fiyattan terettüb eden ziyarı	
10.316,30	Hisse-i ibn-i sağır		9.500		
Hesâb-ı zevce-i mûmâ-ileyh			9.500	Bâ-hüccet ve bâ-küfelâ vâlidisi vasiyy-i mûmâ- ileyhâ Fatma Muammer Hanım'a idâne şü'd. Fî 15 Şevvâl sene 316	
4.421,30	Hisse-i mirası				
1.426	Eşyadan zimmeti mahsûb		Hesab-ı ibn-i kebîr		
2.995,30			10.316,30	Hisse-i mirâsı	
2.995,30	Lira yüz sekiz guruş hesabıyla nakden makbuz		2.389	Eşyadan zimmeti mahsûb	
	Fî 15 Şevvâl sene 316		7.927,30		
			7.927,30	Nakden ve tamamen makbuzu	
				Fî 15 Şevvâl sene 316	
			Ceridesine mutâbıktır		

3. Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi'nin Terekesinin Değerlendirilmesi

Şeriyeye Sicillerindeki tereke kayıtları, vefat eden kişinin adı, künyesi, ailesi, ne-sebi, görevi, vefat yeri, vefat tarihi, ölüm sebebi veya şekli, varisleri, geride bıraktığı eşyaları, borçları ve alacakları gibi birçok hususta detaylı bilgiler içerir.

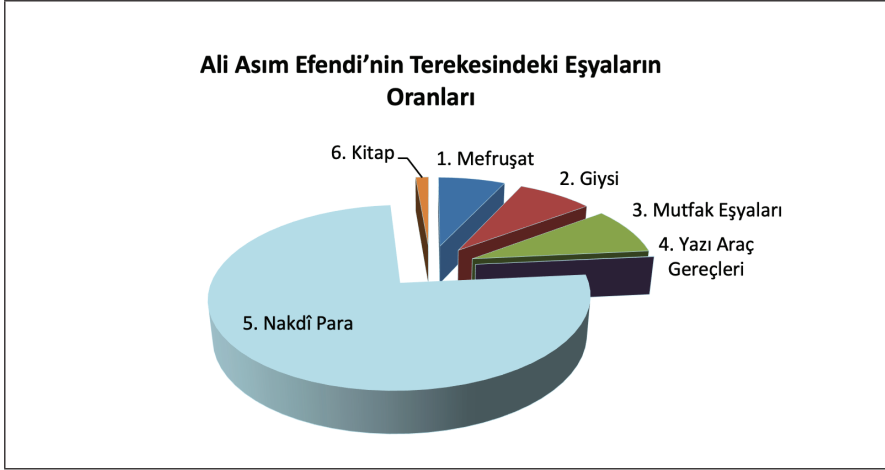
Ali Âsım Efendi'nin terekesinde Musa Safveti Dergâhı postnişini ve Meclis-i Meşâyih azası olduğu ve İstanbul'da Hoca paşa yakınında Karakîhüseyn mahallesinde ikamet ettiği kaydedilmiştir. 3 Ocak 1899'da vefat etmiş ve terekesi yaklaşık iki ay sonra 26 Şubat 1899 tarihinde yazılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde herkesin terekesi yazılmamaktaydı. Ancak Ali Âsım Efendi'nin devletin resmi görevlisi ve geride evlatlarının olması, terekesinin yazımını zorunlu kılmıştır.

Terekeye göre Ali Âsım Efendi üç evlilik yapmış ve her evliliğinden bir erkek evladı dünyaya gelmiştir. Üç eşinin de ismi Fatma olan Ali Âsım Efendi'nin iki eşi kendisinden önce vefat etmiştir. Üçüncü eşinden olan oğlunun yaşı küçük olması sebebiyle annesi vasi olarak tayin edilmiştir. Âsım Efendi'nin vefatından sonra üçüncü eşi Fatma Muammer Hanım'ın dul ve yetim sandığından maaş aldığı tespit edilmiştir. Terekesi eşi ve üç çocuğu arasında taksim edilmiştir. Terekede eşya oranlarına nazaran nakdi paranın daha fazla olduğu görülmüştür. Eşi Fatma Muammer Hanım'a terekeden %13, çocuklarına ise %29'ar pay düşmüştür.

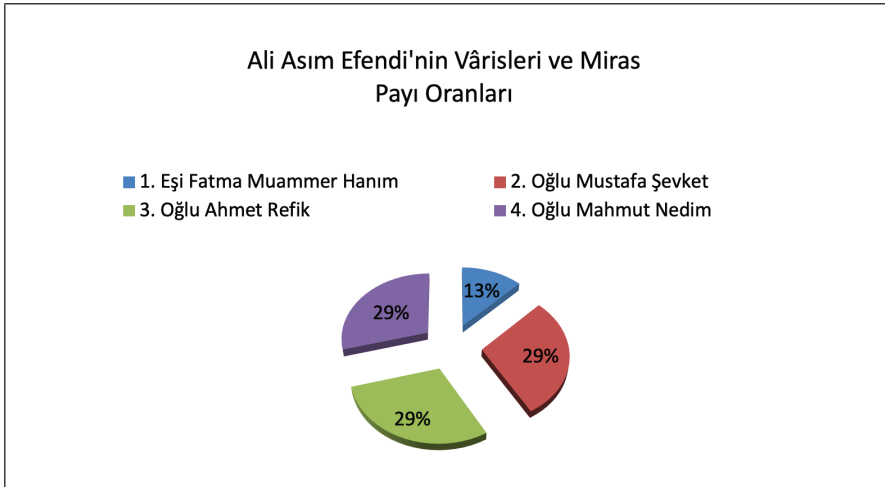
Ali Âsım Efendi'nin Şeriyeye Sicillerinden tespit edilen terekesine göre üç defa evlenmiştir. İlk eşi Fatma Zehra bt. Abdullah Hanım, ikinci eşi Fatma Zehra bt. Edhem Hanım ve üçüncü eşi Fatma Muammer Hanım'dır.

Ali Âsım Efendi'nin terekesinde 6 adet kitap yazılıdır ve bu kitapların çoğunluğu tasavvufî ilgili temel eserlerdir. Tarafımızca yapılan arşiv araştırmaları neticesinde tespit edilen 4 Ocak 1899 tarihli tereke muhasebe cetvelindeki bilgiler de tereke kaydıyla birebir benzerlik göstermektedir. Terekede her ne kadar yazılı olmasa da Ali Âsım Efendi'nin ödenmeyen birikmiş maaşlarından emlak vergi borçları düşülmüş ve kalan miktar eşi Fatma Hanım'a verilmiştir. Bu detayları arşiv kayıtlarından takip edebilmekteyiz.

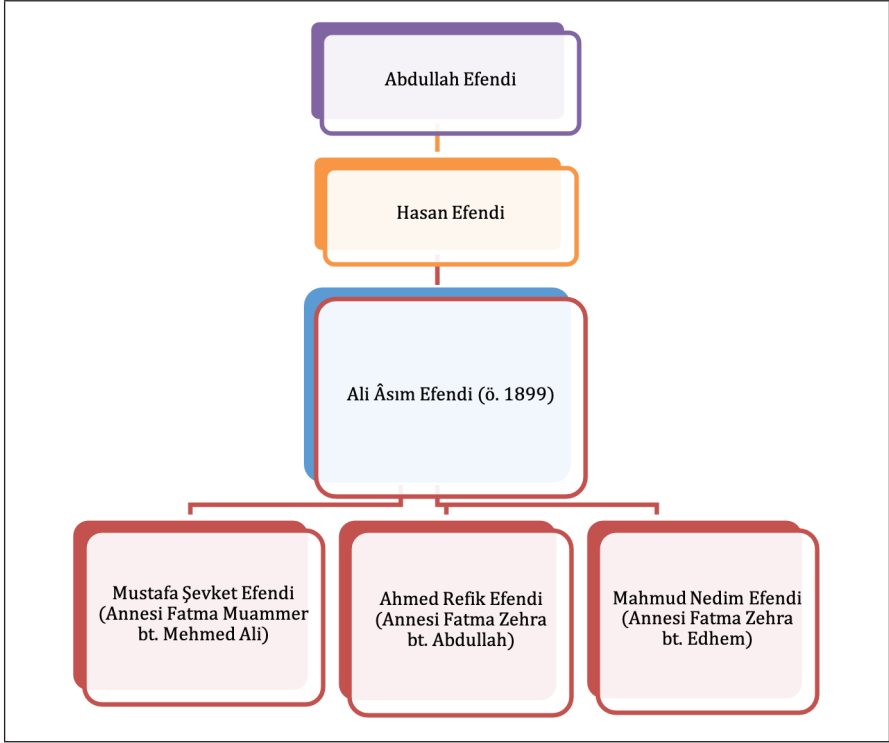


Grafik 1: Ali Âsım Efendi'nin Terekesindeki Eşyaların Oranları

1. Mefruşat: 2.580 kuruş
2. Giysi: 2.899 kuruş
3. Mutfak Eşyaları: 3.212 kuruş
4. Yazı Araç Gereçleri: 20 kuruş
5. Nakdi Para: 27.833 kuruş
6. Kitap: 500 kuruş



Grafik 2: Ali Âsım Efendi'nin Vârisleri ve Miras Payı Oranları



Grafik 3: Ali Âsım Efendi'nin Baba Tarafından Nesebi, Eşleri ve Çocukları

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında yaşamış ve sufi kimliğiyle öne çıkan Ali Âsım Efendi'nin biyografisinin incelenmesi; onun dinî, siyasî, ictimai ve tasavvufî sahadaki etkinliklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Meşihat Arşivi ve Şeriyye Sicilleri Arşivinden istifade edilmek suretiyle hazırlanan çalışmada, Ali Âsım Efendi hakkında ilk defa bu şekilde detaylı bilgilere ulaşılmıştır. Arşiv fonları arasında yapılan araştırma yolculuğu neticesinde aşama aşama hangi görevlerde bulunduğu tespit edilmiştir. Osmanlı Arşivi'nden atama kayıtları ve çocuklarıyla ilgili bilgilere, Meşihat Arşivinden maaşı ve tayin belgelerine, Şeriyye Sicilleri Arşivinden ise tereke ve şeceresine ulaşılmıştır.

Ali Âsım Efendi Bayezit Müciz Dersiamlığı, Meclis-i Meşâyih Azalığı, Musa Safvetî Paşa Dergâhı şeyhliği, Şeyh Mehmet Efendi ve Abdülbaki Efendi Medresesi müderrisliği görevlerinde bulunmuştur. Ali Âsım Efendi'yi diğer ulemeden farklı kılan husus ise tekke şeyhi olmasının yanında Osmanlı'da tekkelerin kayıtlı-

rının tutulması ve denetiminin sağlanması için Şeyhülislamlık bünyesinde kurulan Meclis-i Meşâyihde azalık yapmış olmasıdır. Bu hâliyle yürütmüş olduğu görev hasebiyle de Osmanlı tasavvuf sahasının merkezinde yer almıştır.

Meşihat Arşivindeki Meclis-i Meşâyih defter ve belgelerine göre tekkelerin denetim ve idaresi ayrıca tekkelere şeyh tayin edilmesi gibi birçok meselede imzasının bulunduğu görülmüştür.⁴² Aynı şekilde Meclis-i Meşâyih defterleri incelendiğinde, Ali Âsım Efendi ile ilgili tekke şeyhliği vazifesini yürütürken kendisi hakkında yapılan şikayetler üzerine Meclis-i Meşâyih tarafından gerekli tahkikatın yapıldığı ve bahse konu şikayetlerin asılsız olduğu da anlaşılmıştır.⁴³

Ali Âsım Efendi'nin Şeriyeye Sicillerinden tespit edilen terekese göre üç defa evlendiği, üç eşinin de isminin Fatma olduğu anlaşılmıştır. İlk eşi Fatma Zehra bt. Abdullah Hanım'dan Ahmet Refik, ikinci eşi Fatma Zehra bt. Edhem Hanım'dan Mahmud Nedim ve üçüncü eşinden Mustafa Şevket isminde toplamda üç evladı olmuştur. İlk iki eşinin kendisinden önce vefat etmesi sebebiyle terekese, bir eşi ve üç çocuğu arasında taksim edilmiştir. Terekede eşya oranlarına nazaran nakdi paranın daha fazla olduğu görülmüştür. Eşi Fatma Muammer Hanım'a terekeden %13, çocuklarına ise %29'ar pay düşmüştür.

Ali Âsım Efendi vefat ettikten sonra şeyhlik ve tekkedeki mescidin imamlık vazifesini büyük oğlu Ahmet Refik Efendi devam ettirmiştir. Ancak Ahmet Refik Efendi'nin tercüme-i hali incelendiğinde babasının vefatına kadar devlet memuru olarak görev yaptığı ve bu tarihten sonra ilmiye mesleğine mecburen intisap ettiği görülmüştür.

Netice itibarıyla çalışmamızla Osmanlı tasavvuf araştırmalarında öncelikle bir mutasavvıfın ve tekkeleri denetleyen bir kurum olan Meclis-i Meşâyih azasının yaşam serüveni mercek altına alınmıştır. Ali Âsım Efendi'nin şeceresiyle nesebine, terekesindeki bilgilerle sosyo-ekonomik düzeyine, hizmet hayatındaki detaylar ile ilmiye teşkilatı içerisindeki konumuna ve Meclis-i Meşâyih defterlerindeki resmi kayıtlara göre de tasavvuf alanındaki icraatlarına ışık tutulmuştur.

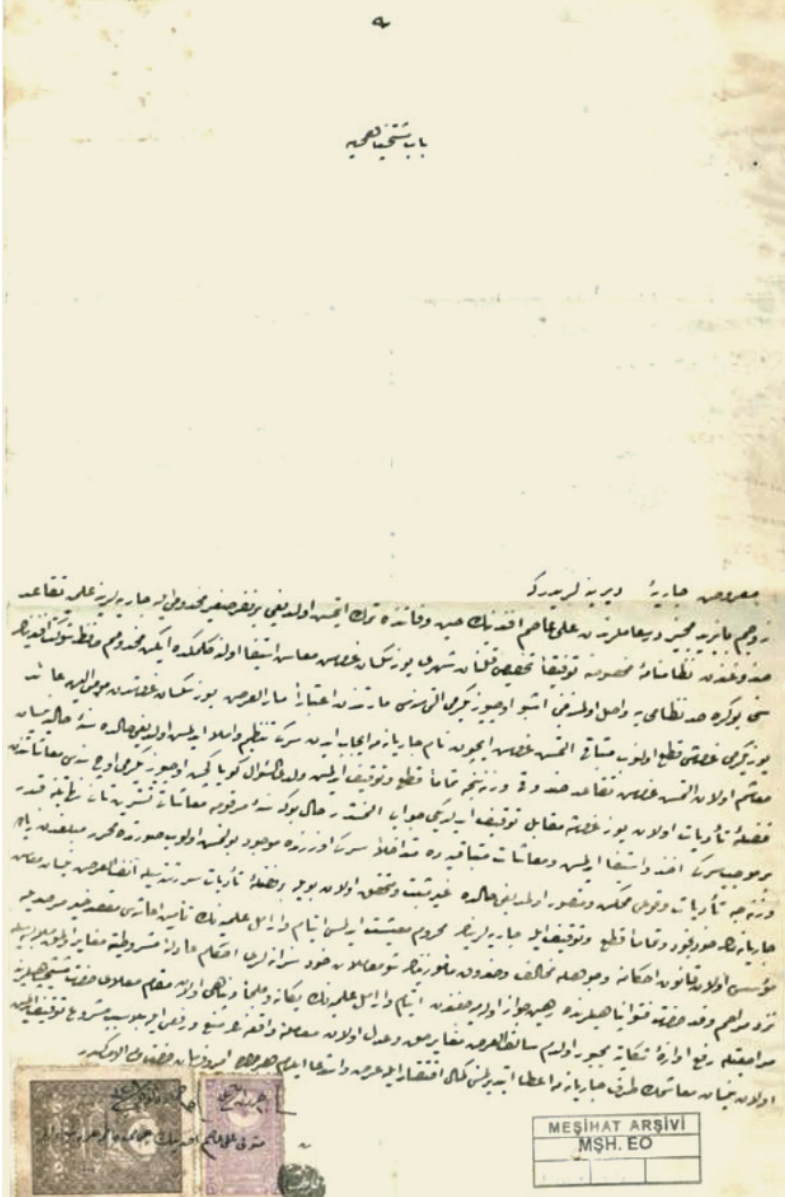
42 Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tekke ve Zaviye Defteri*, No. 1769, 1, 3, 5 ve 195.

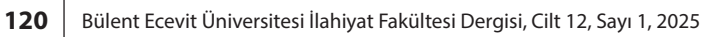
43 MŞH. EO. 539/49.

Kaynakça

- Arı, Osman Sacid. *Meclis-i Meşâyih Müessesesi, Kuruluşu ve Faaliyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Aydın, Bilgin. vd., *Bâb-ı Meşihat Şeyhülislâmlık Arşivi Defter Kataloğu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Aydın, Bilgin. "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyihin Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi". *İstanbul Araştırmaları* 7 (1998), 93-109.
- Aydınlı, Meliha. *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879- 1909)*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. BOA, Osmanlı Arşivi. ZB. No. 350/50.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. BOA, *Cevdet Evkaf*. No. 18014.
- Durmuş, Mine. *Meclis-i Meşâyihin Kuruluşu ve Sultan II. Abdülhamid Dönemi Faaliyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Işık, Ayhan. "Meclis-i Meşâyih ve Seyyidlerin Tasavvuf Hayatındaki Etkinliği". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 1/17 (2019), 115-154.
- Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâfîlik Müessesesi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Kara, Mustafa. "Tanzimat Dönemi ve Tasavvufi Hayat". *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler)*. Ankara: TTK Yayınları, 1991, 299-319.
- Meşihat Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Defterleri*. No. 1734-1783, 1793.
- Meşihat Arşivi. *Dersiâm Maaş Defterleri*. No. 2830.
- Meşihat Arşivi. *Merkez İdaresi Memur Maaş Defteri*. No. 2557.
- Meşihat Arşivi. *Evrak Odası Dosyaları (MŞH. EO.)*. 578/26; 398/91; 310/24; 632/81; 539/49; 819/75; 1547/68; 819/50; 819/75.
- Meşihat Arşivi. *Türkiye Cumhuriyeti Fonu (TC)*. 9/4; 10/28; 15/6; 147/37.
- Meşihat Arşivi. *Muhasebe Fonu (MH)*. 9/4.
- Meşihat Arşivi. *Tahrirat Fonu (THR)*. 119/66; 128/88.
- Öngören, Reşat. "İstanbul'da Tasavvufî Hayat". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2015, 240-315.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u, İstanbul'un İç Tarihi Fatih*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: İstanbul Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Seçgin, Nuri. "Eminönü/Hocapaşa Safvetî Tekkesi". *Sanat Tarihi Yıllığı* 25 (2016), 149-185.
- Şeriyye Sicilleri Arşivi. *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*. No. 1962.
- Yıldız, Esra. *Şeyhülislâmlığın Bürokratik Yapısı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.

Ek 2: Bayezid dersiamlarından müteveffa Ali Âsım Efendi'nin eşi Fatma Hanım'a verilen maaş fazlasının tahsil edilmesi üzerine Fatma Hanım'ın Meşihatten talep ve şikâyeti [MŞH. EO. 1547/68].





Ek 4: Ali Âsım Efendi'nin Maaş Cetveli ve Mührü [Meşihat Arşivi, Maaş Defteri, No. 2540, 96].

[illegible]

Zekâtın Kurumsal Nitelikte Kullanımı

Institutional Use of Zakat

Murat BEYAZTAŞ

Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Çanakkale / Türkiye
muratbeyaztas@comu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7919-2559

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 20.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 24.05.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 123-145

Atıf / Cite as

Beyaztaş, Murat. Zekâtın Kurumsal Nitelikte Kullanımı. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 123-145.

Doi: 10.33460/beuifd.1643804

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Zekât İslâm'ın önemli esaslarından bir tanesidir. Malî niteliği ile beşerî ilişkilere dokunan, toplum içerisinde ihtiyaçları karşılama kapasitesine sahip bir mükellefiyettir. Aynı zamanda ibadet niteliğiyle de temayüz eder. Zekât ile sorumlu olma birtakım şartlara bağlıdır. Toplanan zekâtın harcama yerleri Kur'an'da belirtilmiş olması sebebiyle sınırlıdır. Ancak bu yerlerin kapsamı ictihâdî yaklaşımlara göre değişkenlik göstermektedir. Aynı zamanda sorumluluğun ifası da bazı düzenleyici şartlar dahilinde yerine getirilebilmektedir. Söz konusu şartlardan özellikle şahıs mülkiyeti üzerine kurulu temlik, zekâtın kurumsal kullanımına engel teşkil eder. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren yürürlükte olan zekâtın devlet tarafından toplanıp dağıtılması uygulaması Hz. Osman döneminden itibaren kısmen değişmiş, bâtinî mallar olarak kabul edilen, para ve gümrük harici ticari mallarda zekâtın Kur'an tarafından belirlenmiş hak sahibine doğrudan mükellef tarafından verilmesi usulüne geçilmiştir. Bu durum, zekât kaynaklarının kullanımında temlik şartı ile şekillenen yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zekâtın yalnızca şahıslara verilmesi yaklaşımı da buna bağlı sonuçlardan bir tanesidir. Temlik şartı, vermenin tam olarak gerçekleşmesi adına mülkiyete geçirmeyi esas alır. Bunun gereği olmak üzere, veren taraf hukuken verme yetkisine sahip, eda ehliyetli bir kişi olacaktır. Alan

taraf ise zimmet ehli ve alma yeterliliği olan hakiki bir şahıs olmalıdır. Verilen malın da mülkiyeti tam olarak veren tarafa ait iken, verme ile birlikte diğer tarafın zimmetine aktarılmış olmalıdır. Bu hâliyle temlik, zekâtın dar anlamda yalnızca şahıs ölçeğinde kullanılması zorunlu hâle getirmektedir. Ancak modern dönemde zekâtın, zikri geçen amaçlar doğrultusunda şahsa temlik sınırı olmaksızın da kullanılabileceği değerlendirilmektedir. Dünyadan ve ülkemizden birçok âlim ve araştırmacının savunduğu bu görüşe göre; bu geniş yaklaşım ile zekâtın Kur'an tarafından belirlenmiş amaçlar doğrultusunda daha etkin bir şekilde kullanılması mümkün olacaktır. Bu çalışmada zekât ile ilgili söz konusu bilgilere temas edilerek özellikle Hanefîlerce zekâtta sıhhat şartlarından kabul edilen temlik çerçevesinde, zekâtın yalnız hakiki şahıslara verilmesi meselesi üzerinde durulmuştur. Hanefîler başta olmak üzere diğer mezhep ve âlimlerin konuyla ilgili görüşlerinin yanında, dayandıkları deliller de tasnif edilmiş, çağdaş âlimlerin söz konusu meseleye yaklaşımları incelenmiştir. Neticede zekâtın bireysel kullanım yanında kurumsal amaçlar için de kullanılabilirliği hususunda, bugün bazı İslâm ülkelerinde görüldüğü gibi kurumsal bir yapı içerisinde toplanıp, dağıtılmasının mevcut zekât potansiyelini çok daha üst seviyelere taşıyabileceği sonucuna varılmıştır. Araştırma bu yönüyle dikkat çekicidir. Zekât konusunda önemli bir ihtiyaca temas etmektedir. Zekât ile ilgili deliller ve ilk uygulamaların ortaya koymuş olduğu anlayışın, böyle bir yapının oluşturulmasına karşı olmadığı değerlendirilmektedir. Buna uygun şekillendirilecek zekât sistemi fakir, düşkün ve yetimlere, borcundan dolayı zor durumda veya zaruri ihtiyaçları için borçlanmak mecburiyetinde olanlara, kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenilenler ve yolda kalmışlar kapsamında mülteci durumuna düşen kimselere yardımcı olacaktır. Böylece onlar için hayatı kolaylaştıracak alt yapı tesis edilecek, kurumsal yatırımlar ile daha etkili çözümler oluşturulacaktır. Esasen bugünkü şartlarda zekâtın Kur'an ile belirlenmiş zekât amaçlarından; Allah yolu kapsamındaki cihad, irşad ya da İslâm'a davet gibi birçok faaliyetin gerçekleştirilebilmesi ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh, Zekât, Temlik, Mesârifü'z-Zekât, Zekâtta Kurumsal Harcama.

Abstract: Zakat is one of the important principles of Islam. It is an obligation that touches human relations with its financial nature and has the capacity to meet the needs in society. It is also characterized by its worship nature. Being responsible for zakat depends on a number of conditions. The places to spend the collected zakat are limited as they are specified in the Qur'an. However, the scope of these places varies according to jurisprudential approaches. At the same time, the fulfillment of the responsibility can be fulfilled within certain regulatory conditions. Among these conditions, especially the assignment based on personal property constitutes an obstacle to the institutional use of zakat. The practice of collecting and distributing zakat by the state, which had been in effect since the time of the Prophet (PBUH), was partially changed during the reign of Hazrat Uthman, and the method of giving zakat directly to the rightful owner determined by the Qur'an in the case of commercial goods other than money and customs, which are considered to be intangible goods, was adopted by the taxpayer. This led to the emergence of a new approach to the utilization of zakat resources shaped by the condition of assignment. The approach of giving zakat only to individuals is one of the results of this

approach. The condition of temlik is based on the transfer of ownership in order for the giving to be fully realized. Accordingly, the giver must be a person who is legally authorized to give and has the capacity to perform. The recipient, on the other hand, must be a natural person who is in dhimma and capable of receiving. The property given must also be fully owned by the giver and transferred to the other party's possession at the time of giving. In this way, alienation necessitates the use of zakat in a narrow sense only on the scale of the individual. However, in the modern period, it is considered that zakat can be used for the aforementioned purposes without the limit of assignment to the individual. According to this view, which has been advocated by many scholars and researchers from around the world and in our country, this broad approach will enable zakat to be used more effectively for the purposes defined by the Qur'an. This study touches upon the aforementioned information about zakat and focuses on the issue of giving zakat only to real persons within the framework of alienation, which is accepted by the Hanafis as one of the conditions for the validity of zakat. In addition to the views of the Hanafis and other sects and scholars on the subject, the evidence they relied on was also classified, and the approaches of contemporary scholars to the issue in question were examined. As a result, it is concluded that the collection and distribution of zakat within an institutional structure, as seen in some Islamic countries today, can carry the existing zakat potential to much higher levels. The research is remarkable in this respect. It touches upon an important need in zakat. It is considered that the evidence on zakat and the understanding revealed by the first practices do not oppose the establishment of such a structure. The zakat system that will be shaped accordingly will help the poor, the fallen and orphans, those who are in difficulty due to debt or who are obliged to borrow for their essential needs, those whose hearts are to be warmed to Islam, and those who have become refugees within the scope of the stranded. In this way, the infrastructure that will make life easier for them will be established and more effective solutions will be created with institutional investments. In fact, in today's conditions, it is only in this way that it will be possible to realize many of the Qur'anic purposes of zakat, such as jihad, guidance and invitation to Islam within the scope of the way of Allah.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Zakat, Assignment, Masârif al-zakât, Institutional Expenditure in Zakat.

Giriş

Zekât İslâm'da farz olan ibadetlerdendir. Hükümleri ve şartları itibarıyla öne çıkan tarafı malî nitelikte olmasıdır. Zekât sorumluluğunun tahakkuku ve gereğinin sahih bir şekilde yerine getirilmiş olması için özel birtakım şartlar vardır. Hanefî âlimlere göre bunlardan bir tanesi temliktir. Şâfiîler de teslim ve kabz yaklaşımı ile aynı sonuca varırlar.¹

1 Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417), 2/58; Ebû'l-Hasan Burhânüddin Ali b. Abi Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1/113; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1981); Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Saâtî, *Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fikhi'l-Hanefi*, ed. İlyas Kaplan (Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 197; Yahyâ b. Ebû'l-Hayr Imrânî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm's-Şâfi'i*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc,

Temlik şartı; ihtiyaç sahipleri için gıyabi harcamada bulunma, vefat eden kimseyle ilgili ihtiyaçların karşılanması, borcu zekâta mahsup etme, ibâha suretiyle infakta bulunma ya da menfaat üzerinden maddi destek sağlama gibi hususlarda zekâtın kullanılmasına engel kabul edilir.² Araştırmamıza konu “zekâtın kurumsal nitelikte kullanılması” da aynı kapsam içerisinde yer alır. Zekât gelirlerinin herhangi bir hiyel uygulamasına ihtiyaç olmadan, kurumsal bir yapı vasıtasıyla doğrudan zekât amaçları çerçevesinde kullanılabilir olması zekât konusunda üzerinde durulan meselelerdendir.

Bu çalışmada ihtiyaç sahipleri, müellefe-i kulûb, borçlular, yolda kalmış kişiler ve Allah yolu kapsamında hak sahibi olanlar zekât kaynakları ile bireysel anlamda desteklendikleri gibi kurumsal yapılar vasıtasıyla da desteklenip desteklenemeyecekleri araştırılmaktadır. Bunlardan zekâtın toplumsal ölçekte kullanımıyla ilgili öne çıkan bir örnek olması hasebiyle, kurumsal istifade açısından “fi sebîlillâh” ifadesine denk düşen Allah yolu bağlamı özellikle merkeze alınmıştır. Bu çerçevede değerlendirilebilecek savunma, eğitim ve diğer dinî, ilmî, içtimai kurum ve kuruluşlar aracılığı ile zekâtın harcanması üzerinde durulmuştur.

İslâm’ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, zekâtın devlet eliyle toplanması konusunda İslâm hukuku, ekonomi, sosyoloji gibi farklı disiplinlerde birçok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmalarda bazı İslâm ülkelerindeki örneklerden yola çıkarak uygulamaya yönelik tekliflerde bulunulmuştur. Zekâtın doğrudan devlet ya da devlet tarafından yetkilendirilen yarı resmi veya özel nitelikteki yapılar vasıtasıyla toplanarak dağıtılmasının gerekliliği vurgulanmıştır.³ Bu çalışmada ise bir ibadet olarak zekâtın daha verimli bir şekilde kullanılabilmesi adına sınırlayıcı temlik şartı ile şekillenen zekâtın harcama alanları üzerinde durulmuştur. Güncel ihtiyaçlardan örnekler ile zekâta bireyselin yanında kurumsal uygulamalara da yer verilmesinin esasen Kur’ân ve hadis naslarının bir gereği olduğu belirtilmiştir. Hanefîler’in yanında diğer mezhepler de taranmış, konuyla ilgili özellikle Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ile birçok âlim tarafından ortaya konan görüşlerin bu yaklaşıma uygun olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca mesele hakkındaki değerlendirmelere öncülük etmesi açısından ilk kısmında zekât ile ilgili özlü bilgi verilmiş, ibadet olarak zekâtın diğer ibadetlerden

1421), 3/445; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü’l-Tâlibîn ve Umdetü’l-Müftîn*, ed. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1412), 2/320.

2 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Heyet (Mısır: Matbaatü’s-saâde, 1324), 2/202-203, 11/80; Kâsânî, *Bedâi’us-sanâi*, 2/58-59; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/113; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1317/1899), 2/268; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1412/1992), 3/172.

3 İsmail Yalçın, “Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine = On the Malaysian Public Zakat Administration”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2016), 235-270; Murat Aydın - Hakkı Odabaşı, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (2018), 145-173; Niyazi Gümüş, *Yoksulluğun Azaltılmasında Bir Çözüm Önerisi: Zekât Fonu Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

ayrıştığı malî niteliğine değinilmiştir. Çalışma konusu zekâtın harcanması kısmına geçmeden önce, zekâtın âyet ile belirlenmiş harcama yerlerine kısaca işaret edilmiştir.

1. Malî Bir İbadet Olarak Zekât

1.1. Zekât İbadeti ve Şartları

Zekât, bir ibadet olarak İslâm'ın beş temel esasından bir tanesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) "İslâm beş şey üzerine kurulmuştur. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) onun elçisi olduğuna şahitlik etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucu tutmak."⁴ diye buyurmuştur. Zekât yükümlülüğü gerekli şartlar bulunması hâlinde maddi yeterliliği olan kimselerin, sahip oldukları malın belli bir kısmını âyet ile tespit edilmiş sınıflara vermelerini gerekli kılar.⁵

İslâm'da ibadetlerin önemli bir kısmı namaz, oruç ve Kâbe'yi tavaf gibi yalnızca beden ile ifa edilebilir özelliğe sahiptir. Ancak ibadetlerin bir kısmı hem bedenî hem de malî yeterliliği gerektirirken, bir kısmında öne çıkan vasıf yalnızca malî niteliklidir. Hem beden hem de malî yeterlilik ile ilgili ibadetler hac ve umredir. Yalnızca malî yönüyle öne çıkan ibadet şekli ise zekâttır. Zekâta bulunması gereken hem vücûb (mükellefiyet) şartları hem de sıhhat (geçerlilik) şartları umumiyetle doğrudan kişinin elindeki mal ile ilgilidir.

Kişiyile bağlantılı genel mükellefiyet şartları; akıl, bulûğ ve Müslüman olmanın dışında malda bulunması gereken vücûb şartları; malın artıcı yani kazanç sağlayıcı nitelikte ve nisap miktarına ulaşmış olmasını gerekli kılar. Bu malın kişinin tam mülkiyetinde bulunması ve aslı ihtiyaçlarının dışında olması lazımdır. Mevcut hâliyle malın üzerinden kamerî bir yıl geçmiş olması hâlinde zekâtın vücûb (lüzum) şartları gerçekleşmiş olur.⁶

Mükellef olunan zekâtın sahih bir şekilde yerine getirilmiş olabilmesi için aranan geçerlilik (sıhhat) şartları ise; zekât niyetinin mevcudiyetini ve malın, âyet ile belirlenen sınıflara verilmiş olmasını gerektirir. Zekâta nisap ölçüsünü esas kabul eden Hanefîler'e göre zekât, nisap miktarını aşmayacak ölçüde verilmelidir. Ayrıca bu verme temlik niteliğinde olmalıdır.⁷

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Heyet (Bulak: Sultâniyye, Matbaatü'l-kübrâ el-Emiriyye, 1311), "İmân", 1 (1/11); Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Fuad Abdülbâki (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1374/1955), "İmân", 14 (1/45); Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 2/451.

5 Merginânî, *el-Hidâye*, 1/96; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Karâfi, *ez-Zehira*, thk. Se'îd Ahmed A'râb (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 3/5; en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 2/149; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 4/88.

6 Merginânî, *el-Hidâye*, 1/96.

7 Merginânî, *el-Hidâye*, 1/96, 110.

Temlik “başkasının mülkiyetine geçirme” anlamına gelir.⁸ Zekât ile ilgili, “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın iyilerinden verin. Kendinizin ancak içiniz çekmeye çekmeye alabileceğiniz âdi şeyleri hayır diye vermeye kalkışmayın. Bilin ki Allah zengindir, bütün iyilik ve güzellikler ona mahsustur.”⁹ âyeti ve “İslâm beş şey üzerine kurulmuştur. Allahtan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) onun elçisi olduğuna şahitlik etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucu tutmak.”¹⁰ rivayeti gibi Kur’ân ve hadis naslarındaki “verme” emrinin tam olarak gerçekleşmesi adına mülkiyetin, veren kimseden çıkarak alan kimsenin zimmetine geçmesi ya da geçirilmesi demektir.¹¹

Buna göre temlik zekâtın veren kimsenin mülkiyetinden bizatihi alan kimsenin mülkiyetine geçmesini gerektirir. Bu şart bir yönüyle veren tarafın, malın mülkiyeti kendisinde ve tam eda ehliyetine sahip olmasını ihtiva ederken, aynı zamanda alan tarafın da mülkiyet edinme hakkına sahip, hakiki şahıs niteliğinde olmasını gerekli kılar.

1.2. Zekâtın Harcama Yerleri

Zekâtın sıhhat şartlarından hukuken geçerli kabul edilen yerlere verilmesi meselesi çalışma konumuzun üst başlığını oluşturmaktadır. Söz konusu yerler doğrudan âyet ile tespit edildiğinden sekiz sınıf üzerinde ittifak edilmiştir. Lakin farklı icthâdî yaklaşımlar neticesinde bunların uygulaması ve kapsamında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Konuyla ilgili “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah’ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”¹² âyetinde zikri geçen sıraya göre zekât fonundan desteklenecek yerler; fakirler, miskinler, zekât toplama ve dağıtımında sorumluluk üstlenen görevliler, müellefe-i kulûb denilen gönülleri İslâm’a ısındırılması hedeflenen kimseler, özgürlüğüne kavuşturulacak köleler, borç altında ezilenler, Allah yolunda olanlar ile yolda kalmış kişilerdir.¹³

8 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 10/492-493.

9 *Kur’ân-ı Kerim meâlî* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara, 2/267:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ □ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ مَنَّهُ تَنْفَعُونَ وَلَسْتُ بِأَجْنِبِهِ إِلَّا أَنْ تُعْضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

10 Buhârî, “İmân”, 1 (1/11); Müslim, “İmân”, 14 (1/45); Görmez vd., *Hadislerle İslâm*, 1/113.

11 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/202; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/113.

12 Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), et-Tevbe, 9/60:

أَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ

13 İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/283-291; Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/140; en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 2/308-321; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/125-126.

Çalışmaya esas yaklaşım gereği söz konusu kalemlerde yapılacak harcamaları ana hatlarıyla ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki âyetle yer alan beyanları ictihâdî temlik yaklaşımı ile değerlendirerek her bir sınıf için yapılacak harcamayı bireysel olarak yalnızca şahıslar ölçeğinde yerine getirilebileceğini kabul eder. Diğer yaklaşım ise şahıslardan ziyade zikri geçen harcama kalemlerini esas alır. Şahıs olmasını şart olarak ileri sürmez. Bunun için ihtiyaçların karşılanmasında bir taraftan şahısları muhatap alırken, aynı zamanda şahısların ihtiyaçlarını çezecek kurumsal yatırım ve harcamalarda bulunmayı da bir usul olarak benimser. Zekâtı toplama ve dağıtım ile ilgili organizasyonun kurulması ve yoksul kimselerin gıda, barınma ve sağlık ihtiyaçlarının karşılanması; evlerinden, yurtlarından uzakta mülteci durumuna düşmüş kimselerin yaşam şartlarının kolaylaştırılması; İslâm'ın yeni gönüllerde neşvünemâsı amacıyla sosyal, kültürel alanlarda yapılacak faaliyetlerin finansmanı ve özellikle iç ve dış güvenlikle ortaya çıkabilecek açıkların kapatılması ya da eğitim yoluyla toplumda İslâm inanç, kültür ve hissiyatının kuvvetlendirilmesi gibi faaliyetler bu çerçevede verilebilecek örneklerdir.

2. Zekâtın Kurumsal Nitelikte Kullanılması

Zekâtın kurumsal nitelikte kullanılması ferdî temlik şartlarının dışında değerlendirilmesi gereken bir husustur. Zikri geçen zekât âyetinde ifade edilen Allah yolu, ihtiyaç sahipleri, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlar (müellefe-i kulûb), borçlular ve yolcular için zekâtın harcanmasında kurumsal araçların kullanılması, zekât açısından yeni bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Zekâtta kurumsallaşma için, söz konusu harcama yerlerine ilave, özellikle zekâtın toplanması ve dağıtımında daha kapsamlı bir düzenleme gerekir.¹⁴

Kurumsal özelliğe sahip harcama yerlerinin başında "Allah yolunda" ifadesiyle şekillenen harcama kalemi vardır. Âyetteki bu beyan, çerçeveyi genişletenler bulunsa da cumhura ait klasik dar yaklaşıma göre Allah yolunda savaşılan mücahitler, hac yolunda parasız kalmışlar veya bu amaçla yola çıkacak kimselerdir. Az da olsa ilim tahsil edenleri de bu gruba dahil eden âlimler mevcuttur. Ön şart olarak ihtiyacı esas alan Hanefîler'e göre Allah yolunda yapılacak harcamalar azık, silah ve diğer teçhizatı sağlayamayan fakir kimselerin savaş için ihtiyaç duydukları kişisel masraflardır. Bu yaklaşım Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) ait olup, mezhepte fetvaya esas kabul edilen görüştür.¹⁵ Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve diğer İslâm âlimleri ise zengin olsalar dahi her türlü silah ve teçhizatları için mücahitlere bu kalemde zekât verilebileceğini belirtmişlerdir. Hatta şahsa temlik şartı olmadan genel kullanım amacıyla söz konusu teçhizatın alımına da karşı çıkma-

14 "Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir." (Karaman vd., *Kur'an Yolu*, et-Tevbe, 9/60.)

15 Muhammed b Hasen Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Asl (el-Mebsûd)*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut - Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2/103-104; Serahsî, *el-Mebsûd*, 3/10; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/68; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/112.

mışlardır. Şâfiî ve Hanbelîler bu kimselerin zekâtta desteklenebilmeleri için devletten maaş almayan gönüllülerden olmalarını ya da aldıkları maaşın kendilerine yeterli olmamasını şart olarak öne sürerler.¹⁶

Bu yaklaşım doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan birtakım rivayetlere dayanmaktadır. Söz konusu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) *"Zekât malı zengine helal değildir. Ancak şu beş vasfa sahip olanlar müstesnadır. Bunlar; zekât memuru, Allah yolunda cihad eden kişi, parasını vererek zekât malını satın alan zengin, fakirin kendisine verilen zekât malını hediye ettiği zengin ya da borçlu kimsedir."*¹⁷ şeklinde buyurmuştur.

Diğer rivayette ise sahâbeden bir kadın kendisine haccın farz olduğunu ve kocasına ait Allah yolunda kullanmak üzere tahsis edilen genç bir deveye sahip olduklarını, ancak söz konusu deveyi bu yolda kullanma hususunda kocasıyla aralarında bir anlaşmazlık çıktığını arz eder. Meseleyle ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) *"Hac ve umre Allah yolunda olmaktadır."*¹⁸ ifadeleriyle haccın Allah yolu kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Zekât şahıslara verildiğinde temlik açısından hukukî anlamda bir problem bulunmamaktadır. Ancak geçmişte olduğu gibi bugün de âyetteki "Allah yolunda harcama" kapsamında değerlendirilebilecek vatan savunmasında ve İslâm'ı kitlelere ulaştırma şartlarında ortaya çıkan yeni durum, konuyla ilgili daha geniş bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Çünkü savaş son hâliyle şahsa temlik ile sağlanacak kişisel silahlanma şartlarından ziyade, ancak devlet tarafından temin edilebilecek bir donanımı gerektirmektedir. İslâm'ı irşad ve tebliğ de temlik suretiyle şahıslar

16 Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1414/1993), 3/186-187; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm et-Tenûhî es-Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Kâhire: Matbaatü's-saâde, 1414/1994), 2/59; Karâfî, *ez-Zehira*, 3/148; Muhammed b. Ahmed b. 'Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala Şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dârul-Fıkr, ts.), 1/497; en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibin*, 2/321, 326-327; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/130; Mustafa b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî er-Ruheybânî, *Metâlibü ü'lîn-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1415/1994), 2/148; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2003), 4/275; el-Mehdî li dinillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Bahrü'z-zehhâr el-Câmi' li-Mezâhibi Ulemâ'il-Emsâr*, ed. el-Kâzî Abdullah b. Abdülkerim (San'a: Dârü'l-hikmeti'l-Yemâniyye, 1366/1947), 2/182; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr serhu Münteke'l-ahbâr*, thk. İsmâüddin es-Sabâbitî (Kahire: Dârul-Hadis, 1413/1993), 4/201; Heyet, "Fi Sebilillâh", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûnül-İslâmiyye, 1404-1427), 24/166-168; Hasan Hacak, "Mal", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/462; Mehmet Erkal, "Zekât", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197-207; Süleyman Kaya, "Fikihî Açısından Osmanlı'da Zekât Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: İSAV, 2017), 246.

17 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1371), "Zekât", 27 (1/590); Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb Arnavut - Muhammed Kâmil Arnavut - Karabeleli (Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), "Zekât", 24 (3/77); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/35 (13198); Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/201.:

18 Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Annaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 45/260 (27286); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 79 (3/344); Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/202.:
لَا تَجُلُ الصَّدَقَةَ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ: لِغَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ لِغَارٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ لِغَنِيٍّ اشْتَرَا بِهَا بِمَالِهِ، أَوْ لِغَنِيٍّ تُصَدَّقُ عَلَيْهِ فَأَخَذَهَا لِغَنِيٍّ، أَوْ غَارِمٍ
الحج والعمرة من سبيل الله

üzerine ikame edilebilecek ölçeğin çok daha üzerinde kurumsallaşmayı zorunlu kılan bir vasata evrilmiştir. Bu sebeple bahsi geçen zekât kaleminde ilahî emrin gereğini yerine getirmek için ihtiyaç duyulan askerî teçhizatın sağlanması veya medrese, okul, kurs, yurt gibi dinin teşvik ettiği istikamette eğitim, öğretim yatırımlarının zekât fonuyla desteklenmek istenmesi ya da buna ihtiyaç duyulması da ayrıca problem alanına dönüşmüştür. Zira şahsa temlik şartı benzer kurumsal özelliğe sahip yerlere zekâtın verilmesini engellemektedir.¹⁹

Söz konusu kurumsal hayır yerlerine zekât kaleminden temlik ölçülerine uygun ödeme yapabilmek için getirilen çözüm; yapılacak ödemenin fakir bir kimseye yapılması ve ondan da tekrar bu ihtiyaç yerlerine vermesini talep etmektir. Hile ya da hiyel denilen bu uygulama ile zekâtı veren kişi, verilmek istenilen yere ulaştırılmasında bir aracı kullanmak suretiyle yapmış olduğu hayrı ziyadeleştiriceği gibi, aracılık yapan kimsenin de ayrıca hayır işlemiş olacağı değerlendirilmiştir.²⁰

Günümüzde daha çok cami, Kur'ân kursu ve yurt gibi hayır kurumlarının inşasında ve devam eden ihtiyaçlarının karşılanmasında başvurulabilen bu usulün, geçmişte de örneklerine rastlamak mümkündür. Mesela Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde zekâtın Osmanlı Donanmasının gelişmesi ve desteklenmesi amacıyla verilmesinin caiz olup olmayacağı hakkında Osmanlı Donanması Milli Yardımlaşma Cemiyetinin fetva istemesi üzerine, Fetvahâne-i Âliye'nin vermiş olduğu cevapta şu ifadeler yer almaktadır:

“Zekâtta lazım olan, niyet ve fakire temliktir. Zekât veren kişinin zekâtını malından ayırırken sahip olduğu niyet yeterlidir. Yardım kasası başında Donanma Cemiyeti tarafından bir fakir Müslüman kişi bulundurulur. Zekât verecek kimseler, zekât niyetiyle mallarından ayırmış oldukları kısımdan nisap ölçüsünü aşmayacak şekilde kendi arzuları ile o fakire vermek suretiyle temlikte bulunurlar. O fakir de nisap miktarınca mala sahip olmamak için malı elinde bekletip, biriktirmeksizin kendi arzusuyla yardım kasasına teslim etmesi hâlinde câiz olacağı için ve Osmanlı Donanmasının daha da kuvvetlenmesine ileri derecede ihtiyaç bulunduğu inkar edilemez bir durum olduğundan dolayı bu şekilde yardımda bulunan Müslümanlar, hem farz olan zekâtı ifa edecekler hem de ayrıca bol ecire ve ahirette mükafata nail olacaklardır.”²¹

19 Konuyla ilgili fetvalar için: Sultan Muhyiddin Bahâdîr Âlemgir, *el-Fetâva'l-Hindîyye fî Mezhebi Ebi Hanife (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)* (Diyarbakır, 1310), 1/188; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 251-252.

20 Ebû'l-Meâli Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Hanefî Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî fî Fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/282-283; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik şerhu Kenzî'd-Dekâik*, ed. Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûri el-Hanefî el-Kâdiri (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/261; Alâuddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebsâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 128; *Sırat-ı Müstakim*, “Zekâtın donanma iânesine verilebileceğinde dair fetvâyı âli” (9 Safer 1326 / 27 Kânûn-i Sâni 1326), 5/127, 383; Kaya, “Fikhi Açından Osmanlı'da Zekât Uygulamaları”, 228-229.

21 “Donanma-yı Osmâniyenin terakki ve teâlisine medar olmak üzere zekâtın iâneye itâsı câiz olup olmayacağı

Aynı minvalde birçok önerinin Osmanlı Devleti son döneminde yoğun bir şekilde tartışıldığı²² ve Cumhuriyet Döneminde de Din İşleri Yüksek Kurulu'nun (Müşâvere Heyeti) raporlarına yansıdığı görülmektedir.²³

Netice olarak burada temlik şartının tahakkuk edebilmesi için hukuken hiyel kapsamında sureta bir uygulama tavsiye edilmektedir. Halbuki "*Ameller niyetlere göredir. Kim neye niyet etti ise kendisine onun karşılığı vardır.*"²⁴ hadisiyle şekillenen ilkeye göre hukukî açıdan sorgulanması gereken bir durum söz konusudur. Mecelle'de "*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.*"²⁵ veya "*Ukûd'da itibar makâsîd ve maânîyedir, elfâz ve mebânîye değildir.*"²⁶ şeklinde maddeleştirilen yaklaşıma göre hukuken esas olan niyettir. Zâhirdeki beyan ve uygulamalar içteki gerçek amacı ortadan kaldırmayacak, hüküm de aynı amaç doğrultusunda şekillenecektir. Buna göre verilen para nereye verilmek isteniyor ise orası için verilmiş olacak, bütün tarafların bilgisi dahilinde bir aracının bulundurulması, hukukî prosedürden ziyade hakikatte karşılığı olmayan şekilci bir yaklaşım olacaktır.

Böyle bir yola gidilmesinin nedeni daha önce açıklandığı üzere icthâdî temellere dayanan temlik şartını yerine getirmektir. Bu, bir taraftan meşakkate neden olurken, diğer taraftan bugünkü şartlarda, zekât verilecek yerleri açıklayan âyetteki²⁷ gerçek amacın kaçırılmasına da yol açmaktadır. Zira hiyel uygulamalarına başvurulmadığı takdirde mesela "Allah yolunda" harcama emrinin gereği olmak üzere zekât, geniş anlamda eğitim de dahil her türlü çabayı içine alan cihad amacıyla kullanılmadığı gibi dar kapsamda doğrudan savaş için de sarf edilemeyecektir. Çünkü artık sıcak savaş şeklindeki cihadda ferdî imkânlar değil, devlet kabiliyetleri esas hâle gelmiştir. Genel anlamda cihad faaliyetleri de ancak büyük ölçekte kurumsal yeteneklerle mümkün olabilmektedir. Her iki durumda da şahıs ve ona temlik imkânı bulunmamaktadır.

hakkında Donanmayı Osmanî Muâveneti Milliye Cemiyeti tarafından vuku' bulan istiftâ üzerine; zekâtta niyet ve fakire temlik lâzım ve müzekkî olan kimsenin malından zekâtını ifraz hînine niyet eylemesi kafi olmakla Donanma Cemiyeti tarafından i'âne kasası başında bir fakir müslim bulunularak müzekkîler canibinden zekât olmak niyetiyle tefrik edilen mebalîğ mādünensb olarak bittav' ol fakire temlik ve i'ta ve fakir-i mezkur mâlik-i nisâb olmamak için yedinde cem' ve ibkâ etmeksizin ihtiyârıyla hemen i'âne kasasına teslim etmesi mukârin-i cevâz-ı şer'i'âli olacağından tezâyüd ve te'âlîsi cidden derece-i lâzîmede bulunduğu emri gayri münker olan Donanmayı Osmâniyeye bu suretle de i'ânedede bulunan müslimin hem farz zekâtı eda etmiş hem de başkaca nâil-i ecr-i cezil ve şâyeste-i mükâfât-ı uhreviyye olacakları Fetvahâne-i Âliyeden cevaben beyan olunmuştur." (*Sırat-ı Müstakim*, "Zekâtın donanma îanesine verilebileceğinde dair fetvâyı âli", 5/127, 383.)

22 Hamdi Çilingir, "Zekâta Muhtaç Donanma, Donanmaya Muhtaç Devlet: II. Meşrutiyet Devri Osmanlı Devleti'nde İlane-i Donanma'ya Zekât Meselesi", *İnsan & Toplum* 9/4 (2019), 69-74; Eyyüp Topcı, *20. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Kurumlara Zekât Verilmesi ile İlgili Tartışmalar: Donanma Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 43-63.

23 Fatih Yücel, "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: İSAV, 2017), 656-657.

24 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1 (1/6):

...إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَىٰ

25 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, ed. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1982), md. 2.

26 *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, md. 3.

27 et-Tevbe, 9/60.

Halbuki Hanefî fıkhdında mülkiyetin karşı tarafa aktarılması yani temlik açısından zekât ile benzer özelliklere sahip vakıf ve vasiyet gibi hususlarda, işlemin geçerliliği karşı tarafın hakiki şahıs olmasına bağlanmamıştır. Hükmî şahıs niteliğindeki yerlere yapılan vakıf veya vasiyetler Allah'ın mülkü hükmünde olmak üzere tescil edilerek kabul edilmiştir.²⁸

Diğer taraftan Hz. Peygamberin uygulamalarına bakıldığında; sahâbeden Ebû Lâs'ın "Hz. Peygamber (s.a.v) hacca gitmek üzere bizi birtakım zayıf zekât develerine bindirdi. Biz de ona dedik ki: Ya Resulallah bu develer zayıftır. Bizi taşıyamamalarından endişe ediyoruz..."²⁹ rivayetine göre devlet elinde bulunan zekât develeri imkânı olmayan kimselerin hacca taşınmasında kullanılmıştır. Ayrıca söz konusu uygulamanın Hz. Peygamber'den sonra ilk halifeler döneminde de devam ettiğine dair rivayetler mevcuttur.³⁰

Konuyla ilgili olarak zekât malı develerin, devlet tarafından emanet hükümleri çerçevesinde kullanılmış olduğu değerlendirilebilir. Ancak gerek Hz. Peygamber döneminde gerek kendisinden sonraki halifeler döneminde bu develer, diğer zekât malları gibi hemen dağıtılmayıp, damgalanarak onlara tahsis edilen korularda muhafaza edilmişlerdir. Savaş ve benzeri nedenlerle ihtiyaç olması hâlinde, temlik şartları oluşmadan kullanılmışlardır.³¹

Allah yolunda yapılacak harcamalarda esas alınan söz konusu sınırlayıcı yaklaşım esasen Mâlikîler, Hanbelîler, Zeydîler ve tercih edilen görüşlerine göre Şâfiîler tarafından da bir yönüyle kabul edilmektedir.³² Mâlikîler ile Hanbelîler konuyla ilgili, âyetteki ifadelerin esas olduğunu beyan etmişlerdir. Onlara göre âyetle harcama kalemleri arasında yer almayan cami, okul, yol, çeşme gibi yapıların inşasında zekât kullanılamaz. Buna mukabil cihad kapsamında savaşçılar için harcanabileceği gibi silah, araç, gereç temini ve diğer her türlü savunma giderleri karşılanması amacıyla da kullanılabilir.³³

28 Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/13.

29 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/459 (17939); Buhârî, "Zekât", 50 (2/122):

حَمَلْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِبِلٍ مِنْ إِبِلِ الصَّنْفَةِ ضِعَافٍ إِلَى الْحَجِّ، قَالَ: فَقُلْنَا لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذِهِ الْإِبِلَ ضِعَافٌ نَخْشَى أَنْ لَا نَحْمِلَهَا...

30 Mehmet Boynukalin, "Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidin Dönemi)", *Tarih-te ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: İSAV, 2017), 75.

31 Ya' kûb b. İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 58; el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 377; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/459 (17939); Buhârî, "Zekât", 50 (2/122); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîh-u İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/73 (2377); Cengiz Kallek, "Zekâtın Müessesleşme Süreci", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İSAV, 2007), 202-203.

32 Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/533; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb = et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 16/87; Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe*, thk. Heyet (Kahire: İdâretü't-tibâati'l-müniriyye / Matbaatü't-Tedâmunî'l-uhuvvî, 1344-1347), 6/213; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/305-306; Ruheybânî, *Metâlibü üli'n-nühâ*, 2/147; İbnü'l-Murtazâ, *Bahrü'z-zehhâr*, 2/181-182.

33 Sahnun, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 2/59; Ebû'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir âla Muhtasarı Halil* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/497; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/497; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/125-126, 9/306; Ruheybânî, *Metâlibü üli'n-nühâ*, 2/146-148.

Zeydîler ve âyetin zâhir manasını esas alanlar ise “Allah yolunda” ifadesini hiçbir kayıt ile sınırlandırmazlar. Mutlak anlamda Allah rızasına uygun olan cami ve yol yapımı, su kuyusu açma ya da ölümler için kabristan ve tekfin hizmetlerinde bulunma gibi bütün hizmet alanlarına zekâtta pay ayrılmasını uygun görürler.³⁴ Esasında benzer bir yaklaşım Hanefîler’de Ebû Yûsuf ve Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından da dillendirilmiştir. Ebû Yûsuf’un *el-Harâc*’ındaki rivayete göre zekât Müslümanların istifade edeceği yol yapımı için de kullanılabilecek nitelikte kapsamlıdır. Kâsânî ise “Allah yolunda” kaleminin ihtiyaç olması hâlinde en geniş şekliyle kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Fakat bu anlayış mezhep içerisinde kabul görmediği gibi, Kâsânî söz konusu ifadelerini temlik şartıyla kayıtlayarak sınırlandırmıştır.³⁵

Zamanla baş gösteren birtakım ihtiyaçların etkisiyle, temlik esaslı bu yaklaşıma uygun olmayan birtakım fetva ve görüşlerin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Öncelikle Osmanlı uygulamasında önemli bir isim olan Şeyhülislâm Ebussuûd’un (ö. 982/1574) temlik şartı aranmadan, genel yardım kanalları ile gerek karada orduyu teçhiz gerek denizde donanmayı takviye için doğrudan kurumlara yapılacak yardımların zekât kaleminden gerçekleştirilebileceğine dair fetvası dikkat çekicidir. Ona göre kişinin Allah yolunda fakir gazileri donatma niyetinde olması yeterlidir.³⁶

Bu yaklaşımın son dönemde daha fazla isim tarafından desteklendiği anlaşılmaktadır. Farklı İslâm ülkelerinden Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935), Mahmûd Şeltût (ö. 1963), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Mevdûdî (ö. 1979), Muhammed Şâzelî (ö. 1997), Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (ö. 1999), Muhammed Hamîdullah (ö. 2002), Vehbe ez-Zühaylî (ö. 2015) ve Karadâvî (ö. 2022) gibi birtakım çağdaş âlim ve araştırmacılar tercihlerini bu yönde kullanmışlardır. Bunlara göre ihtiyacın şiddetine göre, İslâm’ın ve Müslümanların umumi faydasına olacak savunma ve eğitim başta olmak üzere dinî, ilmî, içtimâî ve iktisadî birçok alanda zekâtın kullanılması mümkün olacaktır. Özellikle askerî harcamalar başta olmak üzere İslâm’ın güçlenmesine katkıda bulunacak farklı alanlarda ferdî temlik anlayışından ziyade, kurumsal nitelikte zekâtın kullanılması mümkündür. İslâm Konferansı Teşkilatı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi’nin 8. toplantısında (1405/1983) alınan kararlar da bu yaklaşımı esas alır. Bu görüş sahipleri

34 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb* = *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 16/87; Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Harûnî, *et-Tecrîd fî Fikhi’l-İmameyni’l-Azameyn el-Kâsım b. İbrâhîm ve Hafîdühü’l-İmam el-Hâdî Yahyâ b. Hüseyin*, haz. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (San’a: Mektebetü’l-İmâm Zeyd b. Ali, 1422/2002), 95; İbnü’l-Murtazâ, *Bahrü’z-zehhâr*, 2/181-182.

35 Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 94; Şeybânî, *el-Asl (el-Mebsûd)*, 2/103-104; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/58, 68.

36 “Donanma-yı hümayun sabikan hezimet-i azîmeye uğrayınca tekrar donanmaya gayret-i din içün ağıniyayı müsliminin, guzât-i mümininin teçhizine sarf ettikleri malı sabikan lazım olup eda olunmayan ve hâlen edası lazım olan ve bundan sonra lazım olacak zekâtlarına niyet edüp dahi sarf eyeseler zekât-i mezbûre yerine geçer mi? el-Cevab: Geçer, makbul ve meşrûdur.” [Muhammed b. Muhyiddin el-İmâdî Ebussuûd, *Fetâvâ* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 407), vr. 14b; Kaya, “Fikihî Açından Osmanlı’da Zekât Uygulamaları”, 246.]

zekâtın harcama yerlerini belirten âyetteki³⁷ sarf kalemlerinde “ل / lam” harfin-den “في / fi” harfine geçiş olmasını da kendi yaklaşımlarını destekleyen bir husus olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre aralarında Allah yolunun da bulunduğu zekâtın son dört sarf yerinin bu şekilde diğerlerinden ayrışması bunlarda temlik şartının aranmayacağına işaret eder.³⁸

Karadâvî söz konusu kalemin doğrudan askerî nitelikte olanlar ile sınırlandırılmasa da âyet içerisinde sayılan farklılıkları anlamsız hâle getirerek, bütün hayır şekillerini kapsayacak derecede genişletilemeyeceğini ifade eder. Ona göre amaç Allah'ın ismini yüceltmektir. Bu hedefe sıcak savaş ile olduğu gibi, ihtiyaca göre ilmî ve fikrî mücadele ya da eğitim-öğretim gibi faaliyetler ile de ulaşılabilir.³⁹

Türkiye’de de çağdaş birçok âlim ve araştırmacı İslâm ve Müslümanlar adına fayda sağlayacak harcamaların Allah yolu kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁰ Bunlardan Hamdi Yazır (ö. 1942) Allah yolu kalemini her ne

37 “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşküner, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.” (et-Tevbe, 9/60.)

38 Muhammed b. Ali b. Muhammed Şemsüddin el-Hüseynî Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 10/436-437; Mahmûd Şeltût, *el-İslâm: Akide ve Şerî'a* (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968), 104-105; Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1424/2004), 103; Seyyid İbrâhîm Hüseyin Kutub, *Fi Zılâlî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1972), 6/3/1670; Muhammed Ebû Zehre - Osman Şekerci, *Uygulamalı Zekât Hukuku* (y.y.: Selçuklu Matbaası, 1978), 102-104; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Sâlih Tuğ (İrfan Yayıncılık, 1993), 2/978; Muhammed Hamîdullah, *Modern İktisat ve İslâm*, çev. Sâlih Tuğ - Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1969), 19; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Fetâvâ'z-zekât* (Cidde: el-Merkezü'l-Âlemi li Ebhâsî'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1405/1985), 51-52, 55; Seyyid Sâbık, *Fikhû's-Sünne* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004), 268-269; Mustafa Abdulkerim Kâsib, “Masrafı Fi Sebilillâh”, *Mecelletü Dârü'l-İftâ el-Misriyye* 1/2 (2009), 2/98-103; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dârü'l-Fikr, ts.), 10/3/2009-2010; Yusuf Karadâvî, *Fikhû'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1393/1973), 2/639, 655-669; Yusuf Karadâvî, *Min Hedyî'l-İslâm Fetâvâ Muâsıra* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1410/1990), 1/286, 3/253-254; Ahmed Şerbâsî, *Sorulu-Cevaplı İslâm Fikhi*, çev. Mustafa Özcan vd. (İstanbul: Özgü Yayınları, 1998), 1/409, 424; Muhammed Mütevellî Şârâvî, *el-Fikhü'l-İslâmî el-Müeyesser* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1423/2002), 2/774; Muhammed Süleyman Eşkâr, others, *Ebhâs fikhîyye fi kazâya'z-zekâtî'l-muâsıra* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1418/1998), 1/413-414, 428; Ali Ahmed Sâlûs, *Mevsûatü'l-kazâya'l-fikhîyyetü'l-muâsıra ve'l-iktisâdî'l-İslâmî* (Doha: Dârü's-Sekâfe, 2002), 517; Şârâvî, *el-Fikhü'l-İslâmî el-Müeyesser*, 2/774; Eşkâr, others, *Ebhâs fikhîyye fi kazâya'z-zekâtî'l-muâsıra*, 1/413-414, 428; Sâlûs, *Mevsûatü'l-kazâya'l-fikhîyyetü'l-muâsıra ve'l-iktisâdî'l-İslâmî*, 517; Abdullah b. Mensûr Gufeylî, *Menâzilü'z-zekât* (Riyad, Kahire: Dârü'l-Meymân, 1430/2009), 436; Muhyî Muhammed Müs'ad, *Nizâmü'z-Zekât Beyne'n-Nas ve't-Tatbîk* (İskenderiye: el-Mektebû'l-Arabî'l-Hadis, 2003), 159; *Karârât ve Tavsiyât (1403-1430/1988-2009)* (Mekke: Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî, ts.), (karar no: 165), 378; Muhammed Şâzelî, “Cem' ve taksimü'z-zekât”, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhîyyi'l-İslâmî* 3 (1409/1989), 144; Heyet, “Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhîyyi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhîyyi'l-İslâmî* 3 (1409/1989), 211-212; Heyet, “Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhîyyi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhîyyi'l-İslâmî* 25 (1409/1989), 376-377; Heyet, “Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî* 3/1 (1408/1987), 401-404; Kuveyt Zekât Kurumu Dini Heyeti, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekât ve'n-sadekât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât* (Kuveyt: Kuveyt Dini İşler Dairesi, 2009), 137-138.

39 Karadâvî, *Fikhû'z-zekât*, 2/655-669; Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, 1/286, 3/253-254.

40 Ali Özek vd., *İbâdet ve Müessese Olarak Zekât* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1984), 136-138; Ali Özek, “Asr-ı Saâdette Zekâtın Tatbikatı”, *Türkiye’de Zekât Potansiyeli*, haz. Sabri Orman, İsmail Kurt (İSAV, 1987), 19-20; Celal Yeniceci, *İslâm’da Devlet Bütçesi* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1984), 226; Hayreddin Karaman, *İslâm’ın İşığında Günün Mesaleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1/191; Ahmet Yılmaz, “Günümüz Zekât Problemleri”, *Harar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 120; Murtaza Köse, “Fi Sebilillâh Kavramının Zekât Açısından Tahlili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 132-133; Mehmet Erkal vd., *İlmihal: İman ve İbadetler*, ed. Hayreddin Karaman vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998), 1/439; Faruk Beşer, “Zekâtın Mesârfı ve Sosyal Güvenlik”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’ân ve Sünnet’te Zekât*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İSAV, 2007), 182; Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm’da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Çağrı Yayınları,

kadar askerî harcamalar şeklinde kısıtlamış olsa da bunu yalnızca kişilerin savaş yolundaki ihtiyaçlarını karşılama ile sınırlandırmaz. Genel anlamda ordu ve birliklerin savunma giderlerini tedarik amacıyla kullanılabileceğini belirtir. Bunun için ferdî temlik uygulamasından ziyade velâyet yoluyla genişletilmiş bir bakış açısını esas alır. Ona göre orduya teslim edilen zekâtta, temlik şartı velâyeten yerine gelmiş olacaktır. Ordu veya komutanlar söz konusu zekât malları ile temin edilen araç ve malzemeleri teslim aldıklarında, orduda görev yapan kimselerin ihtiyaçları karşılanmak üzere, onlar adına teslim alınmış olmaktadır.⁴¹

Din İşleri Yüksek Kurulu (Müşâvere Heyeti) da 1964-1965 yıllarında almış olduğu bazı kararlarda söz konusu yaklaşıma uygun olarak; konuyu bütün hayırlı işleri kapsayacak şekilde genişletici bir yorum sergilemiştir. Bu bağlamda ihtiyaç duyulması hâlinde Kur'ân kurslarına ve hastane, köprü, cami inşası ya da tamiri gibi amaçlarla kurumsal yapılara zekât verilebileceğini belirtmiştir. Ancak kurul, muhtemelen ferdî zekât uygulamasının devam ettiği şartlarda, istismar edilebileceği endişesiyle bu görüşünden sarf-ı nazarda bulunmuş, dar temlik yaklaşımına uygun son kararında, zekâtı fakir ve ihtiyaç sahibinin hakkı olarak değerlendirmiş, tüzel kişilere ve hayır kuruluşlarına verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴²

Ayrıca zekât kalemleri arasında zekât memurlarının bulunması, zekâtın kurumsal niteliğine vurguda bulunan en önemli taraftır. Bu kapsamda yapılacak harcamalar yalnızca zekât memurlarının şahıslarına verilen ücret ile sınırlı olmayıp, kurulacak zekât organizasyonunda ihtiyaç duyulan mekân, araç, gereç, nakliye ve kırtasiye gibi bütün masrafları ihtiva etmek zorundadır.

İlk dönemlerde müşahade edildiği üzere bugün de zekât, kurumsal yaklaşımla devlet tarafından toplanıp ilgili yerlere dağıtıldığı takdirde yapılacak harcamaların planlanması mümkün olacaktır. Malezya, Bangladeş, Pakistan, Kuveyt veya Sudan örneklerinde olduğu gibi zekâtın devlet marifetiyle toplanıp değerlendirilmesi durumunda, ihtiyaca göre zekât kaynakları sosyal, askerî, iktisadî alanlarda mevcut kurumlar ile zekât amaçlarına uygun proje odaklı iş birlikleri yapılabileceği gibi birtakım yeni kurumların oluşturulması da mümkündür.⁴³ Aksi halde ir-

1983), 439-449; Muhlis Akar - Ercan Eser, *Zekâtı Anlamak* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 83; Hamdi Döndüren, *Kur'ân Ve Sünnete Göre Güncel Fikhi Meseleler 200 Soru - 200 Cevap*, 2016, 165; Mustafa Bülent Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fikhi İmkânları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: İSAV, 2017), 884-885; Emrullah Dumlulu, "Zekâtın Sarf Yerleri: Modern Tartışmalar ve Yeni Yorumlar", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 796-798; Mahmut Bilen - Günay Terzi, "Türkiye'de Yoksulluk Sorunu ile Mücadelede Zekat Kurumunun Rolü ve Gerekliliği Hakkında Camii Cemaati Üzerine Bir Araştırma", *Journal of Islamic Economics and Finance* 5/2 (2019), 162-163; Muhammed Beşir Çalışkan, "Türkiye'de Zekatın Kurumsallaşmasına Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Economics and Finance* 6/1 (2020), 65-66; Hasan Kazak, "Kitle Fonlaması Sistemi ile Zekât Fonlaması: Bir Model Önerisi", *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2023), 61-65.

41 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/374.

42 Yücel, "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri", 679-680; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 251-252.

43 *Karârât ve Tavsiyât (1403-1430/1988-2009)*, (karar no: 15), 29; Heyet, *el-Fetâvâ'l-İslâmiyye* (Kâhire: Dârü'l-İftâ el-Misriyye, 1400/1980), 1/119-120; Necdet Şensoy, "Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât, Malezya Zekât Sandığı Örneği", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnet'te Zekât*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İSAV, 2007), 101; Recep Cici, "Günümüzde İslâm Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları", *Bir*

şad, eğitim, ibâte, tedavi ve ilaç gibi ihtiyaçların kurumsal imkânlarla karşılanması klasik dar, şahsa temlik anlayışına uygun değildir.

Sonuç

Malî niteliğe sahip olması yönüyle zekât diğer ibadet şekillerinden ayrılmaktadır. Zekât mallarının kullanılabilceği yerler, doğrudan âyet ile beyan edilmiş olması nedeniyle üzerinde ittifak edilen bir husustur. Lakin gerek söz konusu harcama yerlerinin tanımı ve muhtevasında gerek harcamanın niteliğinde ortaya çıkan içtihadî farklılıklar, uygulamada bu alanın kimi zaman daralmasına neden olurken, kimi zaman olabildiğince geniş bir çerçevede ele alınmasına imkân vermiştir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) ve ilk sahabe döneminde zekât devlet eliyle toplanmış ve dağıtılmış olsa da zaman içerisinde zekâtın devlet tarafından toplanması uygulamasından vazgeçilmiş ve ilgili yerlere dağıtımı zekât mükelleflerinin uhdesine bırakılmıştır. Bu gelişme neticesinde belli bir malı verme üzerine kurulu zekât ibadetinde vermenin sahih olarak gerçekleşmiş olmasını sağlamak üzere temlik şartı getirilmiştir. Böylece verme, temlik ile tanımlanmış ve güvence altına alınmıştır. Ancak mevcut hâliyle temlikin ortaya koyduğu kayıtlar, zekâtın sarf yerlerinde kapsamın daralmasına neden olmaktadır. Özellikle verilecek malın başka bir şahsın mülkiyetine geçirilmesi üzerine kurulu temlik tanımı, zekâtta alıcı tarafın yalnızca hakiki şahıslardan teşekkülünü zorunlu hâle getirmektedir.

Zekâtın bu yönü üzerinde durulan çalışma neticesinde şu tespitlerde bulunmak mümkündür;

1. Bugün gelişen şartlarda sahip olunan kabiliyetler, zekâtın hedeflerini gerçekleştirmede daha geniş imkânlar sunmaktadır. Hatta bu durum değerlendirilebilecek bir fırsat olmaktan öte, mevcut standartlarda zekât için de kurumsal bir yapılanmayı gerekli kılmaktadır. Zira üretimde, sanayide, ticarette, eğitimde ve kısacası bütün alanlarda organize faaliyette bulunanlar, ferdî teşebbüslerin çok ötesinde etkili sonuçlar elde edebilmektedirler. Zekât da aynı yaklaşım ile yalnızca nisap sınırlarında kullanılabilen bir kaynak olmaktan çıkarak, daha büyük ölçekte toplumun istifade ettiği bir güç hâline gelme potansiyeline sahiptir.

Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İSAV, 2007), 230, 255; Yunus Vehbi Yavuz, "Zekâtın Sarf Yerlerinin Yeniden Yorumlanması", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İSAV, 2007), 324-325; Mehmet Erkal, *Zekât Bilgi ve Uygulama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2008), 193; Muhammad Sajjad Babar - Ali Haider Kahloon, "Pakistan'da Zekâtın Kurumsallaşması", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: İSAV, 2017), 481-482; Ali Muhyiddin Karadâğı, "Kapsamlı Kalkınmada Etkin Rolü Olacak Zekât Kurumu Oluşturma Önerisi –Uygulama Temelli Bir Çalışma–", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz (İstanbul: İSAV, 2017), 967-968; Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekât ve's-sadekât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât*, 137-138, 142-143.

2. Esasen zekât devlet ya da devlet tarafından yetkilendirilmiş bir kurum vasıtasıyla toplandığı takdirde, temlik şartı ile hedeflenen amaçlar da gerçekleşmiş olacaktır. Zira malın zekât mükellefinin mülkiyetinden ayrılması yönüyle temlikin ilk kısmı zaten meydana gelmiş olmaktadır. Temlikte malın ilgili yere ulaştırılmasını esas alan ikinci kısım ise devlet ya da kurum uhdesine emanet edilmiştir. Bu da hükmen de olsa temlikin gerçekleşmiş olması anlamına gelmektedir. Böylece elde edilen zekât kaynakları bir taraftan ferdî temlik yaklaşımına uygun ihtiyaçlar için kullanılırken, diğer taraftan büyük ölçekte ihtiyaçları karşılayacak kurumsal harcamalarda değerlendirilebilecektir. Zekâtta verimliliği en üst seviyeye taşıyacak bu uygulamada; fakir ve ihtiyaç sahibi kimseler için sıcak yemek de dahil tüm gıda ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla aşevlerinin kurulması, îlâ-yi kelimetullah ile vücut bulan İslâm'ın ve Müslümanların hem maddi müdafaasında hem de manevi anlamda Müslümanların gönüllerinde ve hayatlarında daha fazla yer tutması için eğitim kurumları oluşturulması yanında İslâm'ın yeni gönüllere ve farklı bölgelere de ulaştırılması için irşad faaliyetlerinde bulunulması, borçlu olan ve maddi güçlük içerisinde bulunan kimselere destek olmak üzere fon oluşturulması, evlerinden ve doğup büyüdükları ortamlardan savaş ya da farklı baskılar neticesinde ayrılmak zorunda kalan kimselerin ihtiyaçlarının karşılanması ve nihayetinde bu türden faaliyetlerin yürütülmesi için kurulacak organizasyon giderlerinin ve görevli personelin ücretlerinin karşılanması mümkün olacaktır.
3. Ancak bu hâliyle meselenin ciddi anlamda yoruma ve istismara müsait olduğu açıktır. Bahsi geçen genişletici yorumun, dağıtımı kişilerin inisiyatifine bırakılmış bugünkü zekât uygulamasında düşünülmesi oldukça güçtür. O halde bu uygulamalar ancak zekât konusunda kamu adına yetkilendirilmiş, denetime açık bir kurum tarafından yerine getirilebilir niteliktedir. Böyle bir birim oluşturulduğu takdirde zekâtın toplanması ve dağıtımı önceden belirlenmiş planlamalar dahilinde gerçekleştirilebilecektir. Zekât gelirlerinin bir kısmı ferdî ihtiyaçlar için kullanılırken, diğer kısmı zekât organizasyonu, "Allah yolunda" olduğu değerlendirilen İslâm'ı müdafa ve tebliğe yönelik amaçlar ya da ihtiyaç sahipleri, müellefe-i kulûb, borçlular ve yolcular gibi diğer kalemler kapsamında yine bireylerin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde ancak kurumsal nitelikte birtakım harcamalara ayrılabilir. Böylece bir taraftan bireysel ihtiyaçlar ihmal edilmeden karşılanırken diğer taraftan bugün devletlerin *üstlenmiş olduğu* sosyal hizmetlerin önemli bir kısmının zekât kaynaklarıyla desteklenme imkânı ortaya çıkmış olacaktır.

Buna göre dağıtımı doğrudan mükellefler tarafından gerçekleştirilen zekât uygulamasında temlik şartı gereği zekâtın yalnız bireysel şartlarda kullanılması yerine, toplama ve dağıtımda kurumsal bir yapının oluşturulması gerektiği tespit

edilmiştir. Ayrıca zekât dağıtımında oldukça belirleyici özelliğe sahip temlik şartı kapsamında tartışma konusu; zekât mallarının aynî temlik olmadan da kullanılabilmesi, birtakım kişilerin ihtiyaçlarının gıyaben karşılanabilmesi, vefat eden kimselere ait borçların kapatılabilmesi gibi birtakım hususlar üzerinde de durulması gerektiği anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1421/2001.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. ed. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1982.
- Akar, Muhlis - Eser, Ercan. *Zekâtı Anlamak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Âlemgîr, Sultan Muhyiddîn Bahâdîr. *el-Fetâvâ'l-Hindîyye fî Mezhebi Ebî Hanîfe (el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye)*. Diyarbakır, 1310.
- Aydın, Murat - Odabaş, Hakkı. "Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği". *Dinî Araştırmalar* 21/54 (2018), 145-173.
- Babar, Muhammad Sajjad - Kahloon, Ali Haider. "Pakistan'da Zekâtın Kurumsallaşması". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. 475-488. İstanbul: İSAV, 2017.
- Beşer, Faruk. "Zekâtın Mesârif ve Sosyal Güvenlik". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*. ed. Bedreddin Çetiner. 159-193. İstanbul: İSAV, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Âlî. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilen, Mahmut - Terzi, Günay. "Türkiye'de Yoksulluk Sorunu ile Mücadelede Zekat Kurumunun Rolü ve Gerekliliği Hakkında Camii Cemaati Üzerine Bir Araştırma". *Journal of Islamic Economics and Finance* 5/2 (2019), 133-167.
- Boynukalın, Mehmet. "Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. 91-113. İstanbul: İSAV, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Heyet. 9 Cilt. Bulak: Sultâniyye, Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1311.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Hanefî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî Fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1424/2004.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993 Basım, 1414/1993.
- Çilingir, Hamdi. "Zekâta Muhtaç Donanma, Donanmaya Muhtaç Devlet: II. Meşrutiyet Devri Osmanlı Devleti'nde İane-i Donanma'ya Zekât Meselesi". *İnsan & Toplum* 9/4 (2019), 53-86.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Zekâtın Tenmiyesinin Fıkhi İmkânları". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. 839-899. İstanbul: İSAV, 2017.
- Derdîr, Ebû'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. 'Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

- Döndüren, Hamdi. *Kur'ân Ve Sünnete Göre Güncel Fikhî Meseleler 200 Soru - 200 Cevap*, 2016.
- Dumlu, Emrullah. "Zekâtın Sarf Yerleri: Modern Tartışmalar ve Yeni Yorumlar". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 765-806. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb Arnavut - Muhammed Kâmil Arnavût - Karabeleli. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemîyye, 1430.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Halîl Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Fikr, Tahkiki neşir., ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed - Şekerci, Osman. *Uygulamalı Zekât Hukuku*. y.y.: Selçuklu Matbaası, 1978.
- Ebusuûd, Muhammed b. Muhyiddin el-İmâdî. *Fetâvâ*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 407.
- Erkal, Mehmet vd. *İlmihal: İman ve İbadetler*. ed. Hayreddin Karaman vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erkal, Mehmet. *Zekât Bilgi ve Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2008.
- Eşkâr, Muhammed Süleyman, others. *Ebhâs fıkhiyye fî kazâya'z-zekâti'l-muâsara*. 3 Cilt. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1418/1998.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî. *Mefâtihu'l-Gayb = et-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. baskı., 1420/1999.
- Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. ed. Mehmet Emin Özafşar vd. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Gufeylî, Abdullah b. Mensûr. *Menâzilü'z-zekât*. Riyad, Kahire: Dârü'l-Meymân, 1430/2009.
- Gümüş, Niyazi. *Yoksulluğun Azaltılmasında Bir Çözüm Önerisi: Zekât Fonu Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hacak, Hasan. "Mal". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1981.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Sâlih Tuğ. 2 Cilt. İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. *Modern İktisat ve İslâm*. çev. Sâlih Tuğ - Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1969.
- Harûnî, Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin. *et-Tecrîd fî Fıkhi'l-İmameyni'l-A'zameyn el-Kâsım b. İbrâhîm ve Hafîdühü'l-İmam el-Hâdî Yahyâ b. Hüseyin*. haz. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. San'a: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1422/2002.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1423/2002.

- Heyet. *el-Fetâva'l-İslâmiyye*. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-iftâ el-Mısıriyye, 1400/1980.
- Heyet. "Fî Sebîlillâh". *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 24/166-168. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427.
- Heyet. "Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî* 3/1 (1408/1987).
- Heyet. "Mecelletü'l-Mecmai'l-fıkhiyyi'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Mecmai'l-fıkhiyyi'l-İslâmî* 3 (1409/1989).
- Heyet. "Mecelletü'l-Mecmai'l-fıkhiyyi'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Mecmai'l-fıkhiyyi'l-İslâmî* 25 (1409/1989).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412/1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2003.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nîsâbü'rî. *Sahîh-u İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muva'ffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1371.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Bahrü'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. ed. Muhammed b Hüseyin b Ali et-Türî el-Hanefî el-Kâdirî. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı., ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1317/1899.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî li dînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Bahrü'z-zehhâr el-Câmi' li-Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*. ed. el-Kâzî Abdullâh b. Abdülkerîm. 5 Cilt. San'a: Dârü'l-hikmeti'l-Yemâniyye, 1366/1947.
- İbnü's-Saâtî, Muzafferüddîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Mecmai'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. ed. İlyas Kaplan. Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2005.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm's-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kallek, Cengiz. "Zekâtın Müesseseseleşme Süreci". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnet'te Zekât*. ed. Bedreddin Çetiner. 195-224. İstanbul: İSAV, 2007.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. "Kapsamlı Kalkınmada Etkin Rolü Olacak Zekât Kurumu Oluşturma Önerisi –Uygulama Temelli Bir Çalışma–". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. 957-1056. İstanbul: İSAV, 2017.

- Karadâvî, Yusuf. *Fikhü'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı., 1393/1973.
- Karadâvî, Yusuf. *Min Hedyi'l-İslâm Fetâvâ Muâsıra*. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 5. baskı., 1410/1990.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân. *ez-Zehîra*. thk. Se'îd Ahmed A'râb. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Baskım., 1996.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Kâsib, Mustafa Abdulkerim. "Masrafû Fî Sebilillâh". *Mecelletü Dârü'l-İftâ el-Mısıriyye* 1/2 (2009), 94-105.
- Kaya, Süleyman. "Fikhî Açısından Osmanlı'da Zekât Uygulamaları". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. 221-254. İstanbul: İSAV, 2017.
- Kazak, Hasan. "Kitle Fonlaması Sistemi ile Zekât Fonlaması: Bir Model Önerisi". *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2023), 47-72. <https://doi.org/10.14784/marufacd.1234567>
- Köse, Murtaza. "Fî Sebilillâh' Kavramının Zekât Açısından Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 107-134.
- Kutub, Seyyid İbrâhim Hüseyin. *Fî Zılâlî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1972.
- Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti. *Ahkâm ve fetâva'z-zekât ve's-sadekât ve'n-nüzûr ve'l-keffârât*. Kuveyt: Kuveyt Dinî İşler Dairesi, 2009.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Fetâva'z-zekât*. Cidde: el-Merkezü'l-Âlemî li Ebhâsi'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1405/1985.
- Muhammed Beşir Çalışkan. "Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşmasına Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım". *Journal of Islamic Economics and Finance* 6/1 (2020), 57-71.
- Müs'ad, Muhyî Muhammed. *Nizâmü'z-Zekât Beyne'n-Nas ve't-Tatbîk*. İskenderiye: el-Mektebü'l-Arabî'l-Hadîs, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Fuad Abdulbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1374/1955.
- Necdet Şensoy. "Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât, Malezya Zekât Sandığı Örneği". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnet'te Zekât*. ed. Bedreddin Çetiner. 85-114. İstanbul: İSAV, 2007.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Heyet. 9 Cilt. Kahire: Idâretü't-tıbbâti'l-müniriyye / Matbaatü't-Tedâmuni'l-uhuvvî, 1344-1347.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibin ve Umdetü'l-Müftin*. ed. Zühre eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Baskı., 1412/1991.

- Özek, Ali. "Asr-ı Saâdette Zekâtın Tatbikatı". *Türkiye'de Zekât Potansiyeli*. haz. Sabri Orman, İsmail Kurt. 45-78. İSAV, 1987.
- Özek, Ali vd. *İbâdet ve Müessese Olarak Zekât*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1984.
- Recep Cici. "Günümüzde İslâm Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnet'te Zekât*. ed. Bedreddin Çetiner. 225-267. İstanbul: İSAV, 2007.
- Reşid Rızâ, Muhammed b. Ali b. Muhammed Şemsüddîn el-Hüseynî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî. *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994.
- Sâbık, Seyyid. *Fikhü's-Sünne*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004.
- Sahnun, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm et-Tenühî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-saâde, 1414/1994.
- Sâlûs, Ali Ahmed. *Mevsûatü'l-kazâya'l-fikhiyyeti'l-muâsıra ve'l-iktisâdî'l-İslâmî*. Doha: Dârü's-Sekâfe, 2002.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. ed. Heyet. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, Tıpkıbasım., 1324.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *el-Fikhü'l-İslâmî el-Müyesser*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1423/2002.
- Şâzelî, Muhammed. "Cem' ve taksimü'z-zekât". *Mecelletü'l-Mecmai'l-fikhiyyi'l-İslâmî* 3 (1409/1989), 127-144.
- Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1424/2004.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm: Akîde ve Şerî'a*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968.
- Şerbâsî, Ahmed. *Sorulu-Cevaplı İslâm Fıkhı*. çev. Mustafa Özcan vd. 8 Cilt. İstanbul: Özgü Yayınları, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *Neylû'l-evtâr serhu Münteka'l-ahbâr*. thk. İsmâüddin es-Sabâbî. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1413/1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen Ebû Abdillâh. *el-Asl (el-Mebsûd)*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1. Baskı., 1433/2012.
- Topci, Eyyüp. 20. *Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Kurumlara Zekât Verilmesi ile İlgili Tartışmalar: Donanma Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yalçın, İsmail. "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine = On the Malaysian Public Zakat Administration". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2016), 235-270.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâm'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehra Yayın, ts.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1984.

- Yılmaz, Ahmet. "Günümüz Zekât Problemleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 91-123.
- Yunus Vehbi Yavuz. "Zekâtın Sarf Yerlerinin Yeniden Yorumlanması". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnet'te Zekât*. ed. Bedreddin Çetiner. 301-330. İstanbul: İSAV, 2007.
- Yücel, Fatih. "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. 643-686. İstanbul: İSAV, 2017.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. Dâru'l-Fıkr, ts.
- Karârât ve Tavsiyât (1403-1430/1988-2009)*. Mekke: Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî, ts.
- Kur'ân-ı Kerim meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Sırât-ı Müstakîm*. "Zekâtın donanma iânesine verilebileceğinde dair fetvâyı âlî" (9 Safer 1326 / 27 Kânûn-i Sâni 1326).

Muhammed Mahmûd Es-Savvâf ve “Fâtihatü'l-Kitâb” Adlı Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı

Muhammad Mahmud Es-Savvaf and His Approach to Recitations in His Commentary Fatihat al-Kitab

Nazım ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat Anabilim Dalı

Asst. Prof., Çankırı Karatekin University Faculty of Faculty of Islamic Sciences Department of
Reading and Recitation of the Holy Quran

Çankırı / Türkiye

nazimcetin@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4151-2355

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : İnceleme Makalesi / Review Article

Geliş Tarihi / Received : 16.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted : 23.05.2025

Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June

Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 147-168

Atıf / Cite as

Çetin, Nazım. Muhammed Mahmûd Es-Savvâf ve “Fâtihatü'l-Kitâb” Adlı Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 147-168.

Doi: 10.33460/beuifd.1640719

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Iraklı müfessir Muhammed Mahmûd Savvâf 1915 yılında Musul'da doğmuştur. 1941 tarihinde daha önce başlayıp bıraktığı Ezher Üniversitesi Külliyyetü'sh-Şeria'da eğitim hayatına kaldığı yerden devam ederek bir fakülteden mezun olmuştur. Daha sonra da iki yıl kadılık eğitimi almıştır. 1960 yılında Mısır'dan Medine'ye geçerek akabinde Mekke'de yaşamaya başlayan müellif, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Külliyyetü'sh-Şeria fakültesinde ders vermeye başlamıştır. Hayatının son yıllarını Türkiye'de Yalova şehrinde geçiren müellif, 9 Ekim 1992'de Mekke'ye dönerken İstanbul hava limanında vefat etmiştir. 12 Ekim'de İstanbul'da cenaze namazı kılınan Savvâf'ın naaşı, Mescidi Haram'da da kılınan cenaze namazının ardından Cennetü'l-Mualla kabristanlığına defnedilmiştir. Seksen yıla yaklaşan hayatına birçok eser sığdıran Muhammed Mahmûd Savvâf, tefsir alanında yazmış olduğu “Fâtihatü'l-Kitâb” adlı tefsiriyle ön plana çıkmaktadır. Müfessir Savvâf, söz konusu eserinde otuzuncu cüzün tefsirine yer vermektedir. Müellifin bu çalışmasında Fâtihâ'dan

sonra otuzuncu cüzdeki sûrelerin tefsirini yaptığı görülmektedir. Savvâf bu eserinde ayrıca kıraat farklılıkları ile ilgili izahlara da yer vermektedir. Ancak bu eserindeki kıraat metoduyla ilgili herhangi bir çalışmaya da rastlanılmamaktadır. Bu amaçla hazırladığımız çalışmayla müfessirin kıraat farklılıklarından istifade metodunun tespiti yapılarak kıraat ilmine katkı sağlanılması hedeflenmektedir. Araştırmamızın kapsamı müfessirin kıraat izahlarında bulunduğu âyetlerle sınırlı tutulacaktır. Böylece kıraat farklılıklarıyla ilgili âyetlerde müellifin kıraatleri değerlendirme metodu tespit edilmeye çalışılacaktır. Birçok alanda eser kaleme almış olan Savvâf'ın kıraat alanına yaptığı katkılarını yanı sıra elde edilen bulgularla ilgili alanda araştırma yapacaklara rehberlik yapılması öngörülmektedir. Makalede konu kaynak tarama, betimleme, açıklama ve karşılaştırma yöntemleri kullanılarak sistematik bir düzlemde ele alınacaktır. Bu makalemizde Savvâf'ın kıraatı aşere imamlarının tamamının görüşlerine yer verdiği, kıraat farklılıklarında çoğunlukla tercihini açıkça belirtmediği, daha belîğ, daha iyi, daha güzel, daha doğru gibi ifadeler kullandığı; kıraatleri izah ederken hadisten ve Arap şiiirinden de deliller getirdiği, genelde fiillerin teşdid-tahfifle okunuşlarına ve onların hangi manaya geldikleri üzerinde açıklamalar yaptığı tespit edilmiştir. Savvâf'ın tefsirinde çoğunlukla Ferrâ ve Kurtubî'nin tefsirinden alıntılar yaptığı görülmektedir. Bazı âyetlerdeki tefsirde kıraat farklılıklarıyla ilgili Ferrâ ve Kurtubî'nin görüşlerine katıldığı bazen de onlardan farklı izahlar yaparak tercihini her iki müfessirden farklı yorumladığı müşahade edilmektedir. Savvâf'ın kıraat farklılıklarını değerlendirmedeki bu yönteminden onun kıraat izahlarında özgün bir fikir yapısına sahip olduğu söylenebilir. Netice itibarıyla Savvâf'ın Ferrâ ve Kurtubî'nin tefsirinden yaptığı alıntılarının konuyu daha derinlemesine incelemek maksadıyla yaptığı ifade edilebilir. Savvâf'ın kendi dönemindeki müfessirler arasında kıraat farklılıklarının tefsirde bulunması gerektiğini düşündüğü ve bu düşüncesini tefsirine yansıttığı görülmektedir. O, bu yönüyle tefsirlerinde kıraat farklılıklarına değinmeyen müfessirlerden ayrılmaktadır. Savvâf tefsirinde sahabeden İbn Abbâs'tan, tâbiinden de Dahhâk'tan kıraatlerle ilgili rivâyetler aktarmaktadır. Kurrâ'dan da Kisâî, Âsım ve İbn Âmir'in kıraatlerinden nakillerde bulunmaktadır. Onun, kıraatleri genel olarak meçhul sigasıyla okunuşları üzerinden değerlendirdiği görülmektedir. Her ne kadar Savvâf kıraat farklılıklarında tercihlerde bulunmasa da tefsirindeki izahlarından Âsım, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Ya'kûb ve Ebû Ca'fer'in kıraatlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Savvâf kıraatlerin sahih olması için kıraatte bulunması gereken şartları tefsirinde zikretmemektedir. Bu şartlar, kıraatin senedinin sahih olması, resmi Osmânî'ye uygun olması ve bir yönüyle de olsa Arap dilinin gramerine uygun olmasıdır. Savvâf'ın tefsirinde kıraatleri bu şartlardan sadece Arap dilinin gramerine uygunluk yönünden değerlendirdiği görülmektedir. Ayrıca Savvâf kıraatleri âhâd, şâz, müdrec ve mevzu kıraat şeklinde herhangi bir ayrıma da tâbi tutmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'ân, Tefsir, Savvâf, Şâz

Abstract: Muhammad Mahmud Savvaf, an Iraqi commentator and scholar, was born in Mosul in 1915. He graduated from Al-Azhar University in 1941 and continued his education at the Faculty of Sharia, which he had previously started but interrupted. After completing a two-year judicial training program, Savvaf moved to Medina in 1960 and later settled in Mecca, where he taught at the College of Sharia at Umm al-Qura University. He spent his final years in Yalova, Turkey, and passed away on October 9, 1992, at the Istanbul airport while returning to Mecca. His funeral was held in Istanbul on October

12, and his body was buried in Jannat al-Mu'alla Cemetery after a funeral prayer in the Masjid al-Haram. Savvaf authored many works across different Islamic sciences, but he is most renowned for his Qur'anic commentary titled *Fâtihat al-Kitâb*. This tafsir primarily covers Surah al-Fatiha and the chapters of the thirtieth juz' (part) of the Qur'an. While the work contains some references to differences in Qur'anic recitations (*qirâ'ât*), it is not exclusively focused on the science of *qirâ'ât*. The purpose of the study summarized in this article is to analyze and identify Savvaf's method of incorporating and evaluating *qirâ'ât* differences within his tafsir and thereby contribute to the field of Qur'anic recitation studies. The research focuses on the verses where Savvaf discusses variations in recitation. It applies methods such as source analysis, descriptive study, explanation, and comparison. It is found that Savvaf includes views from all ten recognized *qirâ'ât* imams but generally refrains from making explicit preferences among them. Instead, he employs expressions such as “more eloquent,” “better,” “more beautiful,” or “more correct” to describe certain readings. He supports these evaluations with evidence from Hadith and Arabic poetry. Moreover, he often discusses phonetic details such as *tashdîd* (emphasis) and *takhfîf* (lightening) in verb forms and their semantic implications. Savvaf frequently references the tafsirs of prominent scholars like al-Farrâ' and al-Qurṭubî. At times, he aligns with their views regarding *qirâ'ât* variations; at other times, he diverges from them, offering his own analysis, which suggests that he follows an original and thoughtful approach. Notably, Savvaf emphasizes the grammatical compatibility of recitations with the Arabic language but does not discuss the three traditional criteria for the validity of a *qirâ'a*: an authentic chain of transmission, conformity with the Uthmanic codex, and alignment with Arabic grammar. Additionally, he does not differentiate between types of readings such as *mutawâtir*, *âḥād*, *shādh* (irregular), *mudraj* (interpolated), or *mawḍū'* (fabricated). He quotes narrations from companions like Ibn Abbas, tābi'ūn like al-Ḍaḥḥāk, and famous reciters such as al-Kisā'î, 'Āṣim, and Ibn 'Āmir. Although he does not state clear preferences, his commentary indicates a tendency toward the readings of 'Āṣim, Ibn Kathir, Nāfi', Abū 'Amr, Ibn 'Āmir, Ya'qūb, and Abū Ja'far. In conclusion, Savvaf's treatment of *qirâ'ât* differences reflects a distinctive approach that integrates these variations into his tafsir in a way that is both grammatically informed and respectful of the tradition. His methodology sets him apart from many contemporary commentators who overlook such differences. As such, his work offers valuable insights and a useful model for future research in the field of Qur'anic recitation and interpretation.

Keywords: Recitation, Qur'an, Interpretation, Savvaf, Shaz.

Giriş

Kur'an ilimleri içinde kıraat ilmi müstesna bir yere sahiptir. Kıraat, Kur'an âyetlerinin edâ şekillerindeki farklılıkları nakledenlere nisbetle izah eden bir ilimdir.¹ Kıraat farklılıkları, âyetlerin anlaşılmasında anlam zenginliği oluşturduğu için

1 Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibin*, thk. Abdulhayy el-Fermâvî (Kahire: Mektebetü Cumhûriyeti Mısır, 1977), 61; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünunil-kıraat* (Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012), 1/355; Kâdî Abdulfettâh, *el-Büdüru'z-zâhira fi kırâti'l-aşri'l-mütevâtirati min tarikiş-şâtibiyyeti ve'd-dürrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 7.

tefsirle yakın ilişkilidir. Bu nedenle müfessirler eserlerinde bu farklılıklara yer vermişlerdir. Ayrıca Arap olmayan kişilerin İslam'a girmesiyle dilde ve Kur'an kıraatinde hatalar (Lahn)² ortaya çıkmış olup bu dönemde tefsirlerde kıraatlerle ilgili izahlara da yer verilmiştir. Bunun ilk örneği Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Meânî'l-Kur'ân* adlı eserinde görülmektedir.³ Bununla birlikte müfessirlerin çoğunun eserlerinde âyetlerin izahında kıraat ilminden yararlandığı bilinmektedir.⁴ Bu amaçla müfessirlerin Kur'an'ın anlaşılmasındaki güçlüğü gidermek, âyetlerin mesajını çok yönlü olarak değerlendirmek ve âyetlerdeki kıraat vecihlerinin manaya delâletini ortaya koymak için kıraat farklılıklarına yer verdikleri müşahede edilmektedir. Bu durum, ilk dönemden günümüze kadar yazılan tefsirlere yansımaktadır. Bunun örneklerinden biri de 20. yüzyılın müfessirlerinden Iraklı Muhammed Mahmûd Savvâf'ın (öl. 1992) otuzuncu cüzün tefsiri olan *Fâtihatü'l-Kitâb* adlı çalışmasıdır.

Muhammed Mahmûd Savvâf, *Fâtihatü'l-Kitâb* adlı eserinde sûreleri Kur'an'daki tertibe göre tefsir etmektedir. Sûrelerin başında sebebi nüzûle ilişkin bilgiler vermekte olup daha sonra sûrenin önceki sûre ile olan irtibatı hakkında açıklamalar yaparak ardından âyetlerin tefsirine başlamaktadır. Bazı âyetlerde Râzî'nin (öl. 606/1210) sorduğu sorulara kendisi cevap vermektedir. Âyetleri izah ederken konu ile bağlantılı diğer âyetleri örnek vererek tefsir yapmaktadır. Âyetlerin tefsirinde Hz. Peygamber'in hadislerinden örnekler vermekte ve sahabenin görüşlerine de başvurmaktadır. İmamı Şafîi'den (öl. 204/820) ve Sicistânî'den (öl. 255/869) beyitler şeklinde bilgiler aktarmaktadır. Bazı sûrelerde ibretlik kıssalara yer vermekte olup tefsir yaparken Arapça gramer kurallarının manaya olan delâleti hakkında bilgiler vermektedir. Zaman zaman Arap şiirine de müracaat ettiği görülmektedir. Sûre içinde veya sonunda önemli gördüğü konulara ilişkin başlık açarak bunlarla ilgili bilgiler vermektedir.

Literatür taramamızda müellifin bu eserindeki tefsir metodu hakkında Ürdün Üniversitesinde Safiye el-Arabi tarafından yüksek lisans tezi yapıldığı müşahede edilmektedir.⁵ Ancak bu çalışmada kıraat farklılıkları hususunda detaylı bir bilgi verilmediği görülmektedir. Bizim araştırmamızda ise Savvâf'ın otuzuncu cüz tefsirindeki kıraat farklılıklarına yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yönüyle makalenin diğer araştırmalardan farkı, müfessirin kıraat yönünün ortaya konulmuş olmasıdır. Makalede bu konuya yer vermemizin nedeni Savvâf'ın, tefsirinde kıraatlerle ilgili izahlarda ilk dönem müfessirlerden olan Ferrâ'dan nakillerde bulunmasıdır. Bu amaçla onun bu nakilleri değerlendirmede ne kadar özgün olduğunun tespiti yapılarak kıraat ilmi alanına katkı sağlanılması hedeflenmektedir.

2 Lahn ile ilgili bk. Ramazan Abduttevab, *el-Lahnü'l-âmm ve't-tetavviri'l-lügavî* (Kahire: Mektebetü Zehrâi's-Şark, 2000); İdris Yiğit, *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu*, ed. Ali Öge (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024); Abdulhekîm Ağırbaş, "Kur'an Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Uygulamada Karşılaşılan Yaygın Hatalar", *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024).

3 Şükrü Arslan, "TDV İslam Ansiklopedisi", *Meânî'l-Kur'ân* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2003), 28/208.

4 Bir örnek için bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 2/3 (2015), 151-176.

5 Safiye Arabî, *Menhecü Şeyh Muhammed Mahmûd Savvâf fi't-Tefsîr* (Ürdün: Câmiatü'l-Ulûmü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye, 2011).

Araştırmamızda kaynak tarama, betimleme, açıklama ve karşılaştırma yöntemleri kullanılarak konu değerlendirilmektedir.

1. Müellifin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Muhammed Mahmûd Savvâf 1915 yılında Musul'da doğmuştur. İlimle meşgul olan bir aile ortamında yetişmiş, maddi imkanlar bakımından da oldukça iyi durumda olan ailesinin yün ticareti ile meşgul olması nedeniyle Savvâf lakabını almıştır. İlkokulu bitirdikten sonra hafızlığını tamamlamış ve Ortaöğretimini 1936 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlı el-Medresetü'l-Faysaliyye'de⁶ bitirmiştir. Bir müddet ilkokul öğretmenliği yaptıktan sonra 1939 yılında Kâhire'ye giderek Ezher Üniversitesi Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye⁷ bölümüne kaydolmuştur. II. Dünya savaşının başlamasının ardından memleketine geri döndüğünde insanlara daha faydalı olacağını düşünerek vaizlik yapmaya başlamıştır. 1941 yılında Ezher Üniversitesi Külliyyetü's-Şerîa'da eğitim hayatına yeniden başlayarak fakülteyi bitirdikten sonra iki sene sürecek olan kadılık ihtisası yapmıştır. 1960 yılında Medine'ye yerleşmiş ve bir müddet burada ikamet ettikten sonra Mekke'de yaşamaya karar vermiştir. Daha sonra Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Külliyyetü's-Şerîa'da ders vermiştir. Otuz beş İslam ülkesine seyahat etmiş ve bu seyahatlerinde edindiği tecrübe ve gözlemlerini *Rahâlâtî İle'd-Diyâri'l-İslâmiyye* adındaki kitabında yazmıştır. Son yıllarında Türkiye'de Yalova şehrinde yaşayan Savvâf, 9 Ekim 1992'de Mekke'ye dönerken İstanbul hava limanında vefat etmiştir. Cenaze namazı önce 12 Ekim'de İstanbul'da kılındıktan sonra Mescidi Haram'da tekrar kılınarak Cennetü'l-Mualla kabristanına defnedilmiştir. Muhammed Mahmûd Savvâf hayatını İslam beldelerinin özgürleştirilmesi ve Müslüman nesillerin yetiştirilmesi için çaba sarfederek geçirmiştir. Çok sayıda eseri bulunan Savvâf, ilim alanında birçok hocadan istifade etmiştir ki Iraklı fıkıh âlimi Emced ez-Zahâvî bunlardan biridir. Yetiştirdiği en önemli âlimlerden biri ise Abdülkerim Zeydân'dır (öl. 2014). Müellif, Hasan el-Benna (öl. 1949) ve Ezher Üniversitesi Şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin (öl. 1952) sohbetlerinde bulunmuştur. Çeşitli konferans ve toplantılarda Muhammed Ali Tâhir, Muhammed Ferîd Vecdî, Muhammed Hâmid el-Fikî, Muhammed Hıdır Hüseyin, Muhibbüddin el-Hatîb ile görüşmüş ve onların sohbetlerinden istifade etmiştir. 1953 yılında İslam Konferansı Teşkilatıyla iş birliği yaparak düzenlenen Kudüs Kongresi'nde Filistin Müftüsü Muhammed Emin el-Hüseynî, Emced ez-Zahâvî, Ali el-Tantavî, Seyyid Kutub, Mustafa es-Sibâî, Muhammed İkbâl, İzzet Derveze ile görüşmüştür.⁸

6 Medresetü'l-Faysaliyye Cidde'de hicri 1388 yılında kurulmuş, 1409'da orta bölüm, 1418'de ikinci bölüm eklenmiştir. Okula Kral Faysal b. Abdulaziz el-Suud'un adı verilmiştir.

7 Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1930 yılında Kâhire'de Ezher Üniversitesi bünyesinde Arap dilini geliştirmek ve bu alanda araştırmalar yapmak amacıyla kurulmuş olan fakülte'dir.

8 Ahmet Özel, “Muhammed Mahmûd Savvâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/473-475.

1.1. Eserleri

Çok yönlü bir ilmi birikime sahip olan Muhammed Mahmud Savvâf'ın birçok eseri vardır. Bu eserlerin önemlilerinden olan *Safahât min tarîhi't-da'veti'l-İslâmiyye fi'l-Irâk* isimli eser yazarın *İslam Kardeşliği Dergisi* ve *İslam Kardeşliği Tugayı*'nda yayımlanan makalelerinin bir araya toplandığı bir kitaptır. *Rahalâti ile'd-diyâri'l-İslâmiyye el-kısmü'l-evvelü İfrîkiyâ el-müslime* adlı kitabında İslam topraklarına yaptığı seyahatleri konu alan Afrika'da Fas, Tunus, Cezayir, Libya ve Lübnan'ı ziyaretini ve bu kıtaya müslümanların özel önem vermesi gerektiğini anlattığı kitabıdır. *Zevcâtü'n-nebiyyi't-tâhirâti ve hıkmëtü te'addüdihinne* isimli kitabı da Hz. Muhammed (s.a.v)'in eşlerini tanıttığı ve çok evliliğinin sebeplerini anlattığı kitabıdır. Diğer eserleri ise şunlardır; *Ta'limu's-salât, el-Kur'ân, el-Kıyâme re'ye'l-'ayn, Mine'l-Kur'ân ile'l-Kur'ân ed-da've ve'd-du'ât, el-Müslimün ve ilmü'l-felek, Beyne'r-ru'ât ve'd-du'ât, es-Sıyâm fi'l-İslâm, el-Hâc fi'l-İslâm, Mukaddimetân, Eseru'z-zünûb fi hedmi'l-ümem ve's-şu'ûb, Savtu'l-İslâm fi'l-Irâk, Sarhatu'l-mümineti ile's-şebâbi ve's-şâbât, Min sicilli zikreyâtî, Divânu'l-hıtabu ve hüve mecmûatu ve hıtabu şeyhu el-allâme Abdullah en-nîmetu cemeahâ ve kaddemehâ anhu ve teracceme hayâtuhu, el-Allâme el-mücâhid Emced ez-Zihâvî şeyhu ulemâi'l-Irâk el-muâsırîn, el-Muhattatâtü'l-isti'mâriyyetu limukefahât'il-İslâm, Muarreketu'l-İslâm ev vekâi'inâ fi Filistîn beyne'l-emi ve'l-yevm, Nidâ'ü'l-İslâm, Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimü li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân, Selâsu suver mine'd-dureri fi etrâi seyyidu'l-beşer, el-Kur'ân evsâvuhu envâruhu, İddetu'l-müslimîn fi meâni'l-Fâtîha ve kısarî's-suver min kitâbi rabbi'l-âlemin, Ümmü'l-Kur'ân ve hayru selâsi suver ünzilet, Duâu's-sihr'dir.⁹*

1.2. Muhammed Mahmûd Savvâf'ın Kiraatleri Değerlendirmesi

Savvâf'ın, *Fâtihatü'l-Kitâb* adlı tefsirinin mukaddimesinde kiraat farklılıklarını değerlendirme yöntemi hakkında bilgi vermediği görülmektedir. Onun kiraatler hakkındaki görüşleri sûrelerde geçen farklı kiraat açıklamalarından anlaşılmaktadır. O, tefsirinde kiraat açıklamalarına bir başlık altında değil âyetlerin izahı içinde yer vermektedir. Ayrıca Savvâf, tefsirinde her âyetin izahında kiraatlere yer vermez. Kendisinin uygun gördüğü âyetlerin izahında kiraatlere yer verdiği görülmektedir. Müellifin kiraat tasavvurunun tespitinde kiraatlerin sıhhatine yönelik konulan kurallara riâyet edip etmediği, kiraatler arasında tercihte bulunup bulunmadığı, şâz kiraatler yer verip vermediği gibi hususlar önemli bir rol oynayacağı tarafımızca değerlendirilmektedir. Çalışmamızda Savvâf'ın kiraat izahlarında bulunduğu âyetlerdeki açıklamalarından yola çıkarak onun ferşî hurûf ile ilgili kiraatlere yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

2. Muhammed Mahmûd Savvâf'ın Kiraatlere Yönelik Yaklaşımları

Bu başlık altında Savvâf'ın kiraatleri değerlendirmesini hareke ve harf değişiklikleri bakımından, fiillerdeki değişiklikler açısından, anlama etki eden değişiklik-

9 Özel, "Muhammed Mahmûd Savvâf", Ek-2/473-475.

ler yönünden, i'râb farklılıkları cihetinden ve şâz kıraatlara yaklaşımı bakımından inceleyip onun kıraat tercihlerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Hareke ve Harf Değişiklikleri ile İlgili Değerlendirmeleri

Müellif eserine Fâtiha sûresinin tefsiriyle başlamaktadır. Önce istiaze ve besmelenin tefsirini yaptıktan sonra sûredeki âyetlerin tefsirine geçmektedir. Âyetlerin tefsirinde kıraat farklılıklarına da değinmektedir. Fâtiha sûresinin dördüncü âyetinin tefsirinde kıraatta hareke değişikliği ile ilgili şu açıklamaları yapmaktadır.

مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ “Hesap ve ceza (ahiret) gününün tek mâlikî.”¹⁰

Savvâf, bu âyette geçen “مَالِكِ” kelimesinin “مَلِكٍ” şeklinde de okunduğunu, her iki okuyuşun da mütevatir kıraat olduğunu, “مَالِكِ” kelimesinin mülk sahibi anlamında olduğunu, Kur’ân’da her iki okuyuşa da örnek âyetler bulunduğunu söylemektedir. Birinci kıraata örnek olarak

يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ

“O gün kimse kimseye hiçbir fayda sağlamayacaktır. O gün buyruk yalnız Allah’ındır.”¹¹ âyetini delil getirmektedir.¹² İkinci kıraate örnek olarak ise;

وَأَسْمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ

“Çağırıcının, yakın bir yerden sesleneceği gün (o sese) kulak ver.”¹³ âyetini delil olarak getirdiği görülmektedir. Savvâf’ın bu örnekle hesap gününde insanların toplanmasını meleklere emredecek olanın Allah olduğunu ve o gün O’ndan başka hükmü geçen bir melik olmayacağını kastettiği anlaşılmaktadır. O, Dahhâk’ın (öl. 105/723) bu âyetteki “مَالِكِ” kelimesi ile hesap gününün mâlikinin kastedildiğini söylediğini, İbn Kesîr’in (öl. 120/738) de melikin hakikatte Allah olduğunu söylediğini ve buna delil olarak da âyetel kürsiyi örnek verdiğini ifade ederek Hz. Peygamber’in de buna işaret eden şu hadisini delil olarak getirmektedir.¹⁴

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ وَ يَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ. أَيْنَ مَلُوكِ الْأَرْضِ؟ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.

“Allah Teâlâ yeryüzünü tutar ve semayı dürer Melik (Mülkün sahibi) benim der. Nerede yeryüzünün melikleri (kendisini mâlik zannedenler)? Nerede zorbalar? Nerede büyüklenenler? Seslenicinin seslendiği gün Allah; ‘Bugün mülk kimindir? Tek ve üstün olan Allah’ındır.”¹⁵

10 Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Medâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006). el-Fâtiha, 1/4.

11 el-İnfitâr 82/19.

12 Muhammed Mahmûd Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur’ân ve cüz’ü amme el-hâtimu li'l-Kur’ân tefsîr ve beyân* (Mekke: Dâru’l-İlm, 1985), 43.

13 Kâf 50/41.

14 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur’ân ve cüz’ü amme el-hâtimu li'l-Kur’ân tefsîr ve beyân*, 43.

15 Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc Muslim, *Sahîh-i Muslim* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî’l-Arabi, ts.), Hadis no:4995.

Savvâf, dünyada melik olarak nitelenen kimseler olduğunu bunun Kur'ân'daki örneğinin de Tâlût olduğunu yüce Allah'ın onun hakkında şöyle buyurduğunu söylemektedir.

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا

"Peygamberleri onlara Allah size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi" dedi.¹⁶

Savvâf, dünyada her suçlunun cezasını tam olarak görmediğini, ahirette ise insanların işlediği amellerin karşılığının eksiksiz verileceğini bundan dolayı dünyada insanın mâlik olmasıyla ahirette Allah'ın mâlik olmasının aynı şey olmadığını söylemektedir. Onun bu açıklamalarından Fâtiha sûresindeki dördüncü âyette geçen "مَالِكٍ" şeklindeki kıraatı tercih ettiği söylenebilir. Bu kelime ile de hesap günündeki mâlik olma durumunun kastedildiğini ifade etmektedir.¹⁷

Savvâf, burada diğer kıraat farklılıklarına değinmemektedir. Aynı şekilde nakillerde bulunduğu Ferrâ'nın da Fâtiha sûresinin tefsirindeki "مَالِكٍ" kelimesi ile ilgili herhangi bir kıraat farklılığına yer vermediği gözlemlenmektedir.¹⁸ Savvâf'ın eserinden faydalandığı bir diğer müfessir olan Kurtubî (öl. 671/1273) ise "مَالِكٍ" kelimesinin yaratıcıyı övmek bakımından "مَلِكٍ" kelimesinden daha açık bir ifade olduğunu, "مَلِكٍ" kelimesinin de mahlukatı methetmek için daha belirg bir ifade olduğunu belirtmektedir. Kurtubî, bu iki kelime arasında şöyle bir fark olduğuna değinerek yaratılmışların mâlik olduğunda diğer bir ifadeyle herhangi bir mülke sahip olduğunda melik olamayacağını ancak Allah Teâlâ mâlik olduğunda ise aynı zamanda melik de olacağını ifade etmektedir. "Mâlik" kelimesinin "Milk" kelimesine delâlet ettiğini ve onun da mülkü kapsamayacağını belirterek "Melik" kelimesinin her iki kelimeyi de kapsadığını, mübalağa bakımından daha iyi olduğunu, aynı zamanda kemâli de kapsadığını söylemektedir.¹⁹

"مَلِكٍ" kelimesi cahiliye toplumunda farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimeyi bazı kabileler bineği, hizmetçisi ve karısı olan kişiler için kullanırken bazı kabileler de sultan, hüküm ve siyaset anlamında kullanmaktadır.²⁰ Her melik aynı zamanda mâliktir. Ancak her mâlik aynı zamanda melik değildir.²¹ Her melike mülk sahibi denir fakat her mâlike mülk sahibi denilemez.²² "مَالِكٍ" kelimesi elif ile med yaparak okunduğunda resmi Osmânî'ye takdiren muvafıktır. Medsiz olarak okunduğunda da sıfatı müşebbehe olur ve resmi Osmânî'ye tahkiken muvafık

16 Savvâf, *Fâtihatul'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân*, 43.

17 Savvâf, *Fâtihatul'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân*, 43.

18 Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân* (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/3-8.

19 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/217.

20 Ahmet Kazan, "Câmi' u'l-beyân fi'l-kırâ' âti's-seb' il-meşhûra Ebû Amr ed-Dânî", *Çanakalle Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 111-114.

21 Ebû Tâlib el-Kaysî Mekki, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb'a ve ilelîhâ ve hıceciha* (Dimeşk: Matbûâtu Mecmeu'l-Luğatu'l-Arabiyye, 1974), 1/29; Semer Aşşâ, *el-Bast fi'l-kırâ'âtî'l-aşr* (Dimeşk: Mektebetu's-Selâm, 2004), 1/9.

22 Ebû Tâlib el-Kaysî Mekki Ebî Muhammed, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb'a ve ilelîhâ ve hıceciha* (Dimeşk: Matbûâtu Mecmeu'l-Luğatu'l-Arabiyye, 1974), 1/29.

yani gizlemeyeceğini ve tebliği geciktirmeyeceği anlamında olduğunu söylemiştir. Ancak Savvâf, bu kıraatlerden hangisini tercih ettiğini belirtmemiştir.³⁴

“بُصْنِين” okunduğunda “O gayb hakkında cimri değildir; gayb bilgilerini esirgemez, Allah’ın vahyettiği hiçbir şeyi gizlemez.” manasına gelir. “بُظْنِين” şeklinde okunduğunda ise “O gayb hakkında itham edilemez, gayb hakkında verdiği bilgilerden dolayı suçlanamaz” anlamındadır. Her iki kıraate göre peygamberimize yöneltilen olumsuz tavır ve ithamlara karşı gereken cevap verilmektedir.³⁵ “بُصْنِين” kelimesi bütün mushaflarda ط ile veya ض ile kıraat edilir.³⁶ Bu kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr (öl. 154/771), Kisâî (öl. 189/805)³⁷ ve Ruveys (öl. 238/852) ط ile okurken³⁸ diğer kıraat imamları ise ض ile okumakta olup³⁹ ض harfi ile okuyan kıraat imamları Nâfi’, Hamza, Âsım ve İbn Âmir’dir.⁴⁰

Ferrâ, bu kelimenin izahında Âsım ve Hicaz ehlinin “بُصْنِين” şeklinde okuduğunu ve bu kıraatın daha uygun olduğunu ifade etmektedir. ض ile kıraat olunduğunda cimri manasında olduğunu, ط ile okunduğunda ise itham etmek anlamında olduğunu söylemektedir. ط ile okunduğunda peygamberin gayb hakkında zayıf bilgi vermekle suçlanamayacağını belirtmektedir.⁴¹

Kurtubî ise bu kelimenin tefsirinde ط ile kıraat edildiğinde töhmet anlamına geleceğini veya zayıf manasında olacağını, ض ile kıraat olunduğunda cimri manasında olduğunu ifade etmektedir. Kurtubî bu kıraatlerden hangisini tercih ettiğini dile getirmemektedir.⁴²

Savvâf “بُصْنِين” kelimesine hem ط ile kıraatına hem de ض ile kıraatına Ferrâ ve Kurtubî ile aynı manayı vermekte ancak Ferrâ “بُصْنِين” kıraatının daha güzel olduğunu belirtmesine rağmen onun görüşünü tercih etmemektedir. Fakat “بُظْنِين” kıraatında onunla aynı açıklamayı yaparak gayb hakkında verdiği bilgilerden dolayı suçlanamayacağını ifade eder.

34 Savvâf, *Fâtihatul-Kur’ân ve cüz’ü amme el-hâtimu li’l-Kur’ân tefsîr ve beyân*, 144.

35 Abdurrahman Çetin, *Kur’ân’ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 441-442.

36 Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Câmiu’l-beyân fi’l-kırâati’s-seb’i’l-meşhûr* (Beyrût: Dâru Kutubî’l-İlmiyye, 2005), 772; Mustafa Hocaoglu - Murat Akkuş, “İbn Âşûr’un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu”, *RTEÜFD* 5/38 (2014).

37 İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât*, 673; Ebû Amr Osmân b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’a* (Kahire: Mektebetü’s-Sahâbe, 2008), 220.

38 Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-aşr* (Beyrut: Daru’l Kütübî’l İlmiyye, 2006), 2/398-399.

39 Cemaluddin Muhammed Şeref, *Mushafu’s-Sahabe Fi’l-Kıraati’l-Aşrî’l-Mutevâtira* (Tanta: Dâru’s-Sahabe, 2004), 586; Ebî Abdillâh Muhammed b. Şureyh Rainî, *el-Kâfi fi kıraati’s-seb’* (Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2000), 228.

40 Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân fi izâh-i zübde’i’l-irfân* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts), 447-448; Hatib, *Mu’cemu’l-kırâat*, 10/329.

41 Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, 1/242.

42 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmî’l-Kur’ân*, 22/117.

Savvâf, bu kelimenin izahında Kurtubî'nin tefsirinde zikrettiği İbn Ebî Necîh'in Mücâhid'den şöyle söylediğini söylemektedir:

لَا يَضُنُّ عَلَيْكُمْ بِمَا يَعْلَمُ الْخَلْقُ كَلَامَ اللَّهِ وَأَحْكَامَهُ

"O, bildiğini sizden esirgemez. Bilakis mahlukata Allah'ın sözünü ve hükümlerini öğretir."⁴³

Burada geçen "ضنين" kelimesi itham anlamına geldiği gibi cimrilik manasına da gelir. Yani Rasulullah (s.a.v) insanlara Kur'ân'ı ve onun ahkâmını gizleyerek cimrilik yapmaz denilmektedir.

Şiirden ise şu delil getirmektedir:

أَجُودُ يُمَكِّنُونَ الْحَدِيثَ وَأَنْتَنِي بِسِرِّكَ عَمَّنْ سَأَلَنِي لِضَنِينٍ

"Ben sözün içeriğini açıkça anlatırım fakat ben senin sırrını benden soranlara söylemem."⁴⁴ Burada "ضنين" kelimesi cimrilik anlamına gelmektedir.

Savvâf "ضنين" kelimesinin ظ ve ض ile okunuşları hakkında bilgi vermekte fakat kıraat imamlarından hangilerinin ظ ile veya ض ile okudukları hususunda bilgi vermemektedir. Ayrıca bu okuyuşlardan hangisini tercih ettiğini söylemediği de görülmektedir.

Savvâf, Nâziât sûresinin onbirinci âyetindeki "نَخْرَةَ" kelimesinin "نَاخِرَةَ" şeklinde okunduğunu ve her ikisinin de aynı manada olduğunu ya da boş oyukta rüzgârın esmesiyle meydana gelen ses manasında olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Ufalanmış kemik hâline geldiklerinde hayat belirtisi olmadığı halde yeniden eski hallerine dönmelerinin mümkün olmadığını düşünerek hayrete düştüklerini ifade etmiştir.

"نَخْرَةَ" kelimesi Ebû Bekir (öl. 193/809), Hamza (öl. 189/905) ve Kisâî tarafından elif ile okunurken diğer kıraat imamları ise elifin hazfî ile okunmaktadır.⁴⁶ İbn Hâleveyh (öl. 370/980), bu âyetteki "نَخْرَةَ" kıraatını tercih edenlerin önceki âyette geçen "خَافِرَةَ" kelimesi ile uyumlu olarak okunması gerektiğini söylemektedir.⁴⁷

Kurtubî bu kelimenin izahında şiirden delil getirerek "نَاخِرَةَ" kelimesinin "Kenarları yenilip ortası kalmış olan bir yiyecek" manasına geldiğini, "نَخْرَةَ" kelimesinin ise "Her tarafı çürümüş yiyecek" manasında olduğunu söyler. Taberî (öl. 310/923) ve Ferrâ'nın da önceki âyetlere uygun olarak "نَاخِرَةَ" şeklindeki okuyuşu tercih ettiğini belirtir. Ebû Amr'ın "نَخْرَةَ" kıraatını tercih ettiğini ifade eder. Bu kıraatın kemiğin oyuğundan çıkan rüzgârın sesi anlamına geldiğini ve bu açıklamanın "Sıhah" adlı eserde olduğunu ifade eder. Kurtubî tercihinin "نَخْرَةَ" kıraatı

43 Savvâf, Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân, 144; Kurtubî, el-Câmiü li ahkâmî'l-Kur'ân, 19/242.

44 Savvâf, Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân, 144.

45 Savvâf, Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân, 94.

46 İbn Mücâhid, Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât, 670; Rainî, el-Kâfi fi kirâati's-seb', 227.

47 İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, el-Huce fi'l-Kıraati's-Seb', (Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Turâsi, 2010), 749.

olduğunu çünkü burada kemikten bahsedildiği ve bu nedenle bu kıraatın daha uygun olduğunu söyler. Bununla birlikte her iki kıraatın da aynı anlama geldiğini belirtir.⁴⁸

Ferrâ bu iki kelimenin aynı manada olduğunu söylemektedir. Ancak “نَخْرَة” kıraatının daha önce geçen âyetlerdeki kıraatlara uygun olarak elifle med yaparak okunmasının daha iyi olduğunu belirterek bu kelimenin kemiğin oyuğundan çıkan rüzgâr sesi manasında olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Savvâf'ın tefsirlerinden yararlandığı Ferrâ ve Kurtubî bu kelimenin izahında benzer yorumlar yapmaktadır. Her iki müfessirin de “نَخْرَة” kelimesine aynı manayı verdikleri görülmektedir. Her iki müfessir de kıraat farklılıkları hakkında Savvâf'tan daha geniş izahlar getirmektedir. Ferrâ ise kıraatlerin senedleri hakkında da bilgi vermektedir. Her iki müfessir de kıraatteki tercihlerini belirtmesine rağmen Savvâf kıraatteki tercihini belirtmemektedir. Savvâf'ın bu âyetin kıraati hakkında sadece anlam farklılıklarını vermekle yetindiği görülmekte olup âyetin izahında müşriklerin toz hâline gelmiş kemiklerin yeniden diriltilmesine şaşırdığı müşahade olunmaktadır. Onun müşriklerin şaşkınlığını ifade eden izahlarından “نَخْرَة” kıraatının manasına uygun olarak âyeti tefsir ettiği söylenebilir.

Savvâf'ın yukarıda zikredilen açıklamalarından “نَخْرَة” şeklinde elifin hazfi ile okunan kıraati tercih ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu tercihiyle Ebû Bekir, Hamza ve Kisâî'nin dışındaki kıraat imamlarının görüşünü tercih ettiği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca harf ve hareke değişikliklerinin kıraate etkisini izah ederken âyet, hadis ve Arap şiirinden deliller getirdiği, kelimedeyne meydana gelen değişikliklerin manaya olan etkisini de belirttiği ve bu hususta kıraat farklılıklarındaki tercihlerine ise yer vermediği görülmektedir.

2.2. Fiillerdeki Değişiklikler ile İlgili Değerlendirmeleri

Savvâf, tefsirinde fiillerde meydana gelen kıraat farklılıklarını izah etmektedir. Çoğunlukla fiillerin müşedded ve muhaffef olarak okunmasına dair açıklamalara yoğunlaştığı görülmektedir. Onun bu konudaki değerlendirmelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Savvâf, Tekvîr sûresinin altıncı âyetinde geçen “سُجِّرَتْ” kelimesinin teşdid ve tahfif ile okunduğunu, bu kelimenin aslının “سَجَرَ” olduğunu ve bu kelimenin fırını odunla doldurmak anlamında olduğunu ifade etmektedir. “سُجِّجِرْ” kelimesinin de denizdeki suların alevlenip ateşe dönüşmesi manasında olduğunu söylemektedir.⁵⁰

48 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmî'l-Kur'an*, 19/197.

49 Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, 3/231.

50 Savvâf, *Fâtihatu'l-Kur'an ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'an tefsir ve beyân*, 129.

"سُجِّرَتْ" kelimesini İbn Kesîr ve Ebû Amr tahfif ile şeddetsiz olarak kıraat ederken diğer kıraat imamları da şeddeli olarak okumaktadır.⁵¹

Ferrâ bu kelimenin kıraat farklılıklarına değinmemekte olup Kurtubî "سُجِّرَتْ" kelimesinin مُلِّتْ dolduruldu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu kelime cehennemnin azap ehli için ateşle doldurulması manasına gelmektedir.⁵² Taberî ise yukarıda zikredilen her iki kıraatın da bilinen kıraatler olduğunu ve bu şekilde okuyanların doğru bir kararda bulunduğunu söylemektedir.⁵³

Savvâf, "سُجِّرَتْ" kelimesinin teşdîd ve tahfif ile okunduğuna işaret etmekle birlikte herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Bununla beraber eserlerinden faydalandığı Ferrâ ve Kurtubî'den farklı olarak bu kelimenin her iki kıraatteki anlamını verdiği görülmektedir.

Müellif, İnfitâr sûresinin yedinci âyetinde geçen "فَعَدَّكَ" kelimesinin de teşdîd ve tahfif ile okunduğunu, kıraati seb'a'dan birçoğunun "فَعَدَّكَ" şeklinde şeddeli olarak okuduğunu, bu kıraate göre mananın "Çift azaları birbirine uygun bir şekilde yaratmıştır" şeklinde olduğunu, tahfif ile okunduğunda ise insanın düzgün bir biçimde yaratıldığı ve diğer canlılar gibi farklı görüşlerde veya şekillerde yaratılmadığı anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵⁴

"فَعَدَّكَ" kelimesini Küfe ehli muhaffef olarak kıraat etmekte olup diğer kıraat imamları ise "فَعَدَّكَ" şeklinde şeddeli olarak okumaktadır.⁵⁵ Bu kıraate göre mana Allah seni düzgün bir surette yaratmayı istedi ve bu durum O'nun adaletinden ve insafından kaynaklanır şeklinde olmaktadır.⁵⁶

Ferrâ, A'meş ve Âsım'ın tahfif ile okuduğunu, Hicaz ehlinin de müşedded olarak okuduğunu, tahfif ile okumanın daha iyi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Kurtûbî "فَعَدَّكَ" kelimesine mutedil anlamı vermekte ve genel kıraatın bu şekilde olduğunu ve bunun Ebû Ubeyde'nin ve İbn Ebî Hâtim'in (öl. 255/869) tercihi olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Bu kıraate göre "فَعَدَّكَ" kelimesinin seni mutedil bir şekilde yani senin güzel yaratılışını fesat edecek bir fazlalık bulunmadan yarattı anlamına gelmektedir.⁵⁹

Savvâf "فَعَدَّكَ" kelimesinin kıraatında herhangi bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. Ancak "فَعَدَّكَ" şeklindeki kıraatın manasını tefsirine yansıttığından

51 Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'a*, 220; Râinî, *el-Kâfi fi kirâati's-seb'*, 228.

52 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/98.

53 Hatib, *Mu'cemu'l-kıraat*, 10/321.

54 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'an ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'an tefsir ve beyân*, 156.

55 Kâdî, *el-Büdüru'z-Zâhira*, 339.

56 Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebû Zur'à ez-Zencele, *Huccetu'l-Kıraat* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 753.

57 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 3/244.

58 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/123.

59 ez-Zencele, *Huccetu'l-Kıraat*, 753.

onun bu kıraatı tercih ettiği söylenebilir. Bu tercihi ile İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Ya'kûb'un kıraatlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi Savvâf fiillerdeki kıraat farklılıklarında çoğunlukla kelimenin şeddeli veya şeddesiz okunduğunda anlamda meydana gelen değişiklikler üzerinde durduğu görülmektedir.

2.3. Manayı Değiştiren Farklılıklarla İlgili Değerlendirmeleri

Kıraat ilmi hem Kur'ân'ın tefsir edilmesinde manayı etkileyen farklılıkları yönünden hem de fıkhi hükümlere etkisi bakımından kıraatın değişik vecihlerinin analiz edilmesi büyük bir öneme haizdir.⁶⁰ Muhammed Mahmûd Savvâf tefsirinde kıraatlerin manayı etkileyen yönlerine değinmektedir. Savvâf, kıraatlerin mana boyutuyla ilgili izahlar yapmaktadır.

Savvâf, Bürûc sûresi onbeşinci âyetinde geçen "مَجِيد" kelimesinde م harfinin damme, fetha, kesra ile olmak üzere üç şekilde kıraat edilebildiğini; "مَجِيد" kelimesinin fetha ile okunduğunda pek yüce manasına geldiğini belirtmektedir. "مَجِيد" şeklinde damme ile okunduğunda Allah'ın sıfatı olarak yüce Allah icad eder anlamının ortaya çıkacağını ifade etmektedir. "مَجِيد" şeklinde kesra ile kıraat edildiğinde de kelime arşın sıfatı olarak, arş cömertlikle ve güzelliikle sıfatlanmış anlamına geleceğini söylemektedir.⁶¹

Kurtûbî, Âsım'ın dışındaki Kûfelilerin fetha ile okuduğunu, Hamza, Kisâi ve yedi kıraat imamının kesra ile okuduğunu, bu durumda "مَجِيد" kelimesinin arşın sıfatı olacağını belirtmektedir.⁶² Ferrâ ise fetha ile okuyanların Allah'ın sıfatı yaptığını, kesra ile okuyanların arşın sıfatı yaptığını söylemektedir.⁶³ "مَجِيد" kelimesini İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ref ile okumaktadır. Bu durumda bu kelime haberden sonra haber olur ya da نون nün sıfatı iken Halef (öl. 229/844), Hamza ve Kisâi'nin kesre ile kıraatında ise "مَجِيد" kelimesi "العرش" in sıfatı olur.⁶⁴

Savvâf, her iki müfessirden farklı olarak damme ile okunduğunda Allah'ın sıfatı olup "Allah icad eder" manasında olacağına vurgu yaptığı, kıraatler arasında tercihte bulunmadığı görülmektedir. Onun bu açıklamasından damme ile okuyan İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb'un kıraatini tercih ettiği, onun sadece kıraat vecihlerini vermekle yetinip kıraatleri okuyan imamların isimlerini vermediği anlaşılmaktadır. Savvâf'ın kıraatle ilgili izahlarından genel olarak manayı değiştirecek yönde kıraat farklılıklarına işaret ettiği ve Ferrâ ve Kurtubî'den farklı ve özgün olarak kıraati yorumladığı tarafımızca değerlendirilmektedir.

60 Abdulhekîm Ağırbaş, "Tevbe Sûresi 12. Âyeti Bağlamında Kıraat Farklılığının Tefsire ve Fıkhi İstinbatlara Etkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2024), 662-663.

61 Savvâf, *Fâtihatul-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsir ve beyân*, 228.

62 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/197.

63 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/254.

64 Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 10/731.

2.4. İrab Farklılıklarının Kıraate Etkisi İle İlgili Değerlendirmeleri

Kıraatlerin sahih olmasını belirleyen şartlardan biri de kıraatin bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun olmasıdır.⁶⁵ Müfessirler kıraat tercihlerinde bu hususu dikkate almaktadır. Savvâf da kıraat izahlarında Arapça gramer kurallarına yer vermektedir.

Savvâf, İnşikâk sûresinin ondokuzuncu âyetinde geçen “لَتَرْكَبُنَّ” kelimesinde üç kıraat olduğunu, birincisinin “لَتَرْكَبُنَّ” kelimesindeki ب harfinin damme ile okunması olduğunu söylemektedir. Bu okuyuşta mana tabaka tabaka, üst üste şeklinde olmaktadır. Burada hitap tüm insanlardır. Bu kıraat insan halinin zaman zaman değişiklik göstereceğine, kimi zaman iyi kimi zaman da kötü olacağına işaret etmektedir. “لَتَرْكَبُنَّ” şeklindeki ب harfinin fetha ile okunduğu ikinci vecihte ise hitabın peygambere olacağını ve “Sen halden hâle girersin ya da göğü tabaka tabaka geçersin” anlamına geleceğini söylemektedir. Üçüncü kıraatin ise ب harfinin kesrasiyla “لَتَرْكَبُنَّ” şeklinde olduğunu ve buna göre hitabın da insanın nefsi-ne olacağını ve “Sen ey insanoğlunun nefsi sen bir halden bir hâle dönüşürsün” anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁶⁶ Savvâf'ın, yukarıda yaptığı açıklamaların Ferrâ ile benzeştiği söylenebilir.

Kurtubî tefsirinde “لَتَرْكَبُنَّ” kelimesini İbn Me'sûd (öl. 32/652), İbn Abbâs, Ebu'l-Âliye (öl. 90/730), Mesrûk (öl. 62/683), Ebû Vâil (öl. 82/701), Nehâî (öl. 96/714), Şa'bî (öl. 104/722), İbn Kesîr, Hamza, Kisâî'nin fetha ile okuduğunu söylemektedir. İbn Abbâs'ın bu kıraate göre muhatabın Hz. Peygamber olduğunu ve mananın “Halden hâle geçersin yâ Muhammed” şeklinde olacağını dile getirmektedir. Şa'bî'nin de dereceden dereceye, rütbeden rütbeğe geçersin yâ Muhammed şeklinde mana verdiğini, İbn Mes'ûd'un da semada halden hâle geçersin yâ Muhammed şeklinde mana verdiğini söylemektedir.⁶⁷

“لَتَرْكَبُنَّ” kelimesini kıraat imamlarından Ya'kûb, Nâfi', İbn Âmir, İbn Âmir ve Âsım muhatab ت si, ب nin dammesi ve cemi hitabıyla kıraat etmektedir. Halef, İbn Muhaysin, A'meş, Hamza, Kisâî ve İbn Kesîr ise muhatab ت si, ب nin fethasıyla “لَتَرْكَبُنَّ” şeklinde okumaktadır.⁶⁸

Savvâf, “لَتَرْكَبُنَّ” kelimesinin kıraatı hakkında bilgi verirken üç değişik kıraat olduğunu söylemekte ve bu kıraatlerin manalarını açıklamaktadır. Fakat bu kıraatleri kimlerin okuduğunu söylememektedir. Savvâf, Ferrâ ile benzer açıklamalar yapmakta ve Kurtubî'nin tefsirinde isimlerini bildirdiği kıraat imamları hakkında bilgi vermemektedir.

Mutaffifin sûresinin ondördüncü âyetindeki “بَلْ رَانَ” kelimesini Mufaddal rivâyetinde Âsım, Utbe bin Velid rivâyetinde Hammâd ve İbn Âmir Eyyûb'dan, Hamza ve Kisâî ر harfinin fethasıyla imâle ile kıraat etmektedir. Ebû Bekir, A'şâ (öl.

65 Cezerî, *en-Neşr*, 1/15.

66 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsir ve beyân*, 201.

67 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/172.

68 Hatib, *Mu'cemu'l-kıraat*, 10/362.

200/815) ve Bercemî (öl. ?), Kisâî'den İbn Cübeyr (öl. 258/871) imâle ile okuyanlara ihtilaf etmekte olup ر harfini tefhim ile okumaktadır.⁶⁹

Kurtûbî, “بَلَّ رَانَ” kelimesini Hamza, Kisâî, A'meş, Ebû Bekir ve Mufaddal'ın imâle ile okuduğunu söylemektedir. “رَانَ” kelimesinin fâul fiilinin ر harfi olduğunu, bu kelimeye bulunan ل harfinin aslının ى harfi olduğunu bu nedenle bu kelimeye imâlenin iyi olduğunu söylemektedir.⁷⁰ “رَانَ” kelimesi “Kapladi, mühürledi” manalarına gelmektedir.⁷¹ Ferrâ da bu kelimeye kalplerini kapladı manası vermektedir.⁷²

Bu kelime Hamza ve Kisâî tarafından ر harfinin kesresi ile okunmaktadır. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb tarafından ise “رَانَ” bağlacı ر harfine idgam edilerek kıraat edilmektedir. Âsım ve râvisi Hafs (öl. 180/796) “رَانَ” bağlacında durduktan sonra ر nin fethasıyla okumaya yeniden başlamaktadır. Â'sâ ve Ebû Bekir ise “رَانَ” şeklinde ر harfinin kesresiyle idgam ederek okumaktadır. ل harfini izhar ederek okuyanlar ل ve ر harflerinin ayrı kelimelerde olmasını delil olarak göstermektedir. İdgam ederek okuyanlar ise ل ve ر harflerinin mahreçlerinin yakın olduğunu ve ر harfinin mahrecinin daha baskın olduğunu söylemektedir. İmâle ile okuyanlar da ر harfinin meksur olmasını ve tefhim ile okunması gerektiğini delil olarak göstermektedir.⁷³ Hafs bu kelimeyi iki hareke okunacak kadar bir süre sekte ile kıraat etmektedir.⁷⁴

Sekte, sözlükte susmak, konuşmayı kesmek manalarına gelir.⁷⁵ Kıraatte ise okuyuş esnasında nefes almadan sesi kesip daha sonra okumaya devam etmek manasındadır.^{76 77}

İdgam ise sözlükte bir şeyi diğerine katmak anlamına gelir.⁷⁸ Kıraatte ise biriyle aynı ya da mahreçleri aynı sıfatları farklı olan veya mahreç ve sıfatlarında yakınlığı bulunan iki harfi birbirine katmak manasındadır.⁷⁹

Savvâf, müşriklere âyetler okunduğunda “Bunlar eskilerin masalları” dedikleri için kalpleri paslandığını ve Allah'ın nimetlerinden uzaklaştırıldıklarını söylemektedir. Kelimenin aslının رَانَ olduğunu ve kafirlerin kalplerinde meydana geldiği-

69 Dâni, *el-Câmiu'l-beyân fi'l-kıraati's-seb'il-meşhûr*, 773.

70 Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmî'l-Kur'an*, 22/145.

71 Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru's-Sadr, ts), 13/192.

72 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 3/246.

73 Ebî Mansur el-Ezherî Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu meâni'l-Kıraat*, 1991, 130.

74 Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat*, 10/347.

75 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/215; Râgıb İsfahânî, *el-Müfredâtü'l-elfâzî'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 702.

76 Tayyar Altıkulaç, *Tecvidu'l Kur'an* (Ankara: Türk Tarih kurumu Basımevi, 1994), 55; Yahya b. Abdurrezzak el-Ğavsânî, *Teysîr Ahkâmu't-Tecvid* (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2006), 31; Ayrıca sekte ile ilgili bk. Murat Akkuş, “Sektenin Uygulanma Nedeni (Asım Kıraatinin Hafs Rivayetine göre)”, *INCİSS/Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 103-110.

77 Altıkulaç, *Tecvidu'l Kur'an*, 55; Ğavsânî, *Teysîr Ahkâmu't-Tecvid*, 31.

78 Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfeh, 2001), 8/95.

79 Abdulfettâh b. Abdilğaniyy Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye fi'l-kırâati'seb'a* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzi, 1999), 1/54; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 232.

ni ifade etmektedir. Fakat kıraat ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁸⁰ Bu kelimede yapılan sekteye de değinmemektedir.

2.5. Şâz Kıraatlerle İlgili Değerlendirmeleri

Şâz kıraat senedi sahih olmayan veya resmi Osmânî'ye muhalif olan ya da bir yönüyle de olsa Arap diline uymayan kıraatlerdir.⁸¹ Savvâf, şâz kıraatları âyetlerin izahında hiç zikretmemektedir. Örneğin Fecr sûresinde “وَالْفَجْرِ، وَالْوُتْرِ، إِذَا” âyetlerinde kelimelerin son harekesini Ebû'd-Dînâr el-A'râbî (öl. ?) tenvin ile “وَالْفَجْرِ، وَالْوُتْرِ، إِذَا يَسْرِ” şeklinde şâz olarak kıraat ettiği halde⁸² Savvâf tefsirinde bu kıraatlara değinmemekle birlikte بَسْرَ kelimesinin aslının “يَسْرِي” şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁸³ İbn Kesîr bu kelimeyi vasl ve vakf hâlinde ي ile, Nâfi' ise vakf hâlinde ي ile okumaktadır. İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâ' de ي siz olarak kıraat etmektedir.⁸⁴ İbn Kesîr, bu kelimenin lâmul fiilinin ي olması nedeniyle ي ile okumaktadır.⁸⁵ Bu kelimenin aslı “يَسْرِي - سَرَى” olup sonundaki ي hazfedilmektedir. Savvâf bu duruma işaret etmekte fakat kıraat âlimlerinin şâz okuyuşları hakkında bilgi vermemektedir. Bu hususta İbn Hâleveyh bazı Arapların, kelime fiil veyahut lam-ı tarifli olsa da kafiyelerin sonunda tenvin ile vakfettiğini zikretmektedir.⁸⁶

Fecr sûresinde “وَالشَّفْعِ وَالْوُتْرِ” âyetini Yûnus (öl. 160/777), Ebû Amr'dan gelen bir rivâyet doğrultusunda vâv harfini fetha ve tâ harfini ise kesra “وَالْوُتْرِ” olarak okumuştur.⁸⁷ Savvâf bu okuyuşa da değinmemiştir. Yine bu sûrenin yedinci âyetini İbn Abbâs ve Dahhâk şâz olarak “إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ” şeklinde م in şeddesiyle kıraat etmiştir. Dahhâk'ın “أَرْمَ” şeklinde okuduğu da rivâyet edilmiştir. İbn Zübeyr'in (öl. 73/692) de “أَرْمَ” şeklinde okuduğu rivâyet edilmekle birlikte⁸⁸ Savvâf bu şâz kıraatlerin hiçbirine değinmemiştir.

Beyyine sûresinin birinci âyetinde geçen “كَفَرُوا” kelimesi İbn Mes'ûd tarafından الْمُشْرِكُونَ şeklinde kıraat edilmiştir.⁸⁹ Savvâf, tefsirinde bu kıraate de değinmemiştir. Sadece “كَفَرُوا” kelimesinin ehli kitap olan Hristiyan ve Yahudiler olduğunu, müşriklerin de putlara, güneşe ve aya tapan kimseler olduğunu söylemekle yetinmiştir. İbn Abbâs'tan bir rivâyette müşriklerden kastedilenlerin Kureyş müşrikleri olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

80 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsir ve beyân*, 173.

81 Cezerî, *en-Neşr*, 1/15.

82 Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasâr fi şevâzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetu'l-Mubtenibî, ts), 2/173.

83 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsir ve beyân*, 286.

84 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, 683; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arbeate aşer*, thk. Enes Mühre (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 607.

85 ez-Zencele, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebû Zur'â, *Huccetu'l-Kıraat* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 761.

86 İbn Hâleveyh, *Muhtasâr fi şevâzi'l-Kur'ân*, 2/173.

87 İbn Hâleveyh, *Muhtasâr fi şevâzi'l-Kur'ân*, 2/173.

88 İbnü'l-Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhtesib fi Tebyini Vucûhi Şevâzi'l-Kıraati ve'l-İzâhi anha* (Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf el-Meclisu'l-Â'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1998), 2/359.

89 Cezerî, *en-Neşr*, 1/320-335; Hâmid b. Abdülfettâh Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts), 177-185; Ebû Hafs Ömer b. Abdîrrahmân b. Muhaysin es-Sehmi Muhaysin, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* (Beyrût: Dâru Kutubü'l-İlmiyye, 2000), 1/172-173.

90 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsir ve beyân*, 422.

2.6. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Suyûtî, kıraatleri sahih olan ve sahih olmayan kıraatler şeklinde bir ayrıma tâbi tutmaktadır. Sahih kıraatleri de kendi içinde mütevatir ve meşhur kıraat olarak ikiye ayırmaktadır. Sahih olmayan kıraatleri de âhâd, şâz, müdrec ve mevzu kıraat olarak dört başlık altında izah etmektedir.⁹¹ Savvâf, Suyûtî'nin yaptığı kıraatlerin sıhhat yönünden ayrımlarını tefsirinde belirtmemektedir. Savvâf'ın kıraatin sahih olabilmesi için gerekli şartlar olarak zikredilen,⁹² kıraatin Hz. Peygamber'den sahih bir senetle rivâyet edilmesi, Hz. Osman mushafına takdiren de olsa uyması, bir vecihle de olsa Arapça'nın gramer kurallarına uygun olması gibi şartlardan sadece Arapça gramer kuralları bakımından kıraatleri değerlendirdiği diğer iki şarta ise değinmediği görülmektedir. O, kıraatler arasında tercihinin belirtirken daha belirgin, daha iyi, daha güzel, daha doğru gibi ifadeler kullanmaktadır. Bazı âyetlerde ise kıraatler arasında tercihte bulunduğu yaptığı izahlar neticesinde ulaşılmaktadır. Örneğin Fâtîha sûresi dördüncü ayette geçen "Mâlik" kelimesinin daha uygun bir kıraat olduğunu düşündüğü Allah'ın ahirette mâlik olduğunu söylemesinden anlaşılmaktadır. Savvâf'ın bu kelime ile ilgili açıklamalarında "مَلِك" kelimesinin ise "Mâlik" manasını kapsamadığını söylemesi de "Mâlik" olarak kıraat etmenin daha uygun olduğunu düşündüğünü gösteren bir başka ifadedir. Onun bu yaklaşımıyla Âsım ve Kisâf'nin kıraatini tercih ettiği tarafımızca değerlendirilmektedir.

Savvâf'ın kıraat tercihlerine bir başka örnek de Tekvîr sûresinin yirmidördüncü âyetindeki "بُصْنَيْن" kelimesidir. O, bu kelimenin ط ile okunduğunda töhmet anlamında olacağını ve bu kıraatin Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendisinin yazdığı gibi bir manaya geleceği için peygamberin de böyle bir şeyle itham edilemeyeceğini söylemektedir.⁹³ Onun bu izahlarından tercihinin "بُصْنَيْن" şeklindeki okuyuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelimenin kıraati hakkında ض harfi ile okunması gerektiğini düşündüğü ve Nâfi', Hamza, Âsım ve İbn Âmir'in kıraatini tercih ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Savvâf, Nâziât sûresinin onbirinci âyetindeki "نَخْرَةَ" kelimesinin "نَخْرَةَ" şeklinde de okunduğunu ve her ikisinin aynı manada olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte önceki kelimelerdeki medli okuyuşun uygun olduğunu söylediği göz önünde bulundurulduğunda onun bu kelimeyi "نَخْرَةَ" kıraatına göre âyeti tefsir ettiği anlaşılmaktadır. Bu izahlarından İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvisi Hafs'ın kıraatini tercih ettiği söylenebilir.

Sonuç

Savvâf otuzuncu cüzün tefsirini yaptığı *Fâtihatü'l-Kitâb* adlı eserinde sadece makalemizde zikrettiğimiz âyetlerin tefsirinde kıraatlere dair yorumlar yapmıştır.

91 Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaud (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşîrîn, 2008), 163.

92 Mekkî, *el-İbâne an meân'il-kirâât*, 18.

93 Savvâf, *Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân*, 144."publisher": "Dâru'l-İlm", "publisher-place": "Mekke", "title": "Fâtihatü'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân", "author": [{"family": "Savvâf", "given": "Muhammed Mahmûd"}], "issued": [{"date-parts": [{"1985"}]}], "locator": [{"144"}], "label": [{"page"}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

O, kıraat farklılıklarını açıkladığı söz konusu âyetlerin bazılarında kıraat farklılığının manaya etkisine değinmiş bazen de sadece kıraatleri vermekle yetinmiştir. Ancak bu kıraatlerin senetlerini de zikretmemiştir. Ayrıca kıraat farklılıklarına müstakil bir başlık altında yer vermemiştir. Bununla birlikte kıraat izahlarında ise detaya girmeden bu farklılıklara değindiği müşahade edilmiştir.

Savvâf kıraat ile ilgili açıklamalarında kelimelerin okunuş şekillerine işaret etmiştir. Bazı yerlerde kıraat imamlarının isimlerini vermiş bazı yerlerde onların isimlerini zikretmemiştir. Onun kıraat tercihlerine âyetlerde geçen kıraat farklılıkları olan kelimelerin tefsirinde yaptığı izahlar neticesinde ulaşılmıştır. Şâz kıraatlere de hiç değinmediği gözlemlenmiştir.

Savvâf'ın sahih kıraat şartlarından sadece Arapça gramer kurallarına uygunluk şartına değindiği diğerlerine ise değinmediği görülmüştür.

Savvâf, sahâbeden İbn Abbâs'tan nakilde bulunmuş tabiûndan da Dahhâk'tan nakiller yapmıştır. Kurrâdan ise Kisâî, Âsım ve İbn Âmir'den nakilde bulunduğu, kıraatleri genel olarak meçhul sigasıyla aktardığı görülmüştür. Onun kıraat ile ilgili izahlarından Âsım, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Ya'kûb ve Ebû Ca'fer'in kıraatlerini tercih ettiği müşahade edilmiştir.

Savvâf, eserinde çoğunlukla Ferrâ ve Kurtubî'nin tefsirlerinden alıntılara yer vermiştir. Bazı âyetlerin tefsirinde, kıraat farklılıklarıyla ilgili onların görüşlerine katıldığı bazen de onlardan farklı izahlar yaparak onlardan farklı tercihte bulunduğu görülmüştür.

Savvâf'ın fiillerle ilgili kıraat farklılıklarını izah ederken teşdid ve tahfifli okunuşlara ve onların hangi manaya geldiklerine dair açıklamalar yaptığı gözlemlenmektedir. Bu konuda tefsirinin genelinde yaptığı gibi fiillerle ilgili kıraat farklılıklarında da tercihte bulunmamaktadır. Onun hareke ve harf değişiklikleri ile ilgili kıraat farklılıklarının izahında âyetlerden deliller getirdiği, bazı âyetlerde ise hadisten ve Arap şiirinden deliller getirdiği görülmektedir. Günümüzdeki müfessirlerin birçoğunun kıraat farklılıklarına tefsirlerinde değinmedikleri göz önüne alındığında Savvâf'ın tefsirindeki kıraat farklılıklarına ilişkin açıklamalarından tefsirde kıraate dair izahların bulunması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca onun i'râb ve kıraat açıklamaları yapması kendisinin çok yönlü bir ilmi birikime sahip olduğunu da göstermektedir.

Netice itibarıyla Savvâf'ın kıraat farklılıklarına sadece yüzeysel de olsa değindiği, manaya etki eden kıraat farklılıklarına işaret ettiği, şâz kıraatlere ise hiç değinmemektedir. Onun, âyetlerin izahında kıraatı aşere imamlarının tamamının görüşlerine yeri geldikçe yer verdiği, kıraat farklılıklarında çoğunlukla tercihini açıkça belirtmediği; daha belîğ, daha iyi, daha güzel, daha doğru gibi ifadeleri kullanarak tercihini zımnen ortaya koyduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abduttevvab, Ramazan. *el-Lahnü'l-âmmeh ve't-tetavviri'l-lügavî*. Kahire: Mektebetü Zehrâi's-Şark, 2000.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitimi-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Ağırbaş, Abdulhekim. "Kur'ân Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Uygulamada Karşılaşılan Yaygın Hatalar". *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024).
- Ağırbaş, Abdulhekim. "Tevbe Sûresi 12. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılığının Tefsire ve Fikhî İstinbatlara Etkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2024), 659-679.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 2/3 (2015), 151-176.
- Akkuş, Murat. "Sektenin Uygulanma Nedeni (Asım Kıraatinin Hafız Rivayetine göre)". *INCISS/ Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 103-110.
- Altıkulaç, Tayyar. *Tecvîd'ü'l Kur'ân*. Ankara: Türk Tarih kurumu Basımevi, 1994.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Arabî, Safiye. *Menhecü Şeyh Muhammed Mahmûd Savvâf fi't-Tefsîr*. Ürdün: Câmiatü'l-Ülûmü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye, 2011.
- Arslan, Şükrü. "TDV İslam Ansiklopedisi". *Meâni'l-Kur'ân*. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2003.
- Aşşâ, Semer. *el-Bast fi'l-kirâati'l-aşr*. Dimeşk: Mektebetu's-Selâm, 2004.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kırâatler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kirââti's-seb'a*. Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'il-meşhûr*. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ. *İthâfu fudela'i'l-beşer fi'l-kirââti'l-arbeate aşer*. thk. Enes Mühre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu meâni'l-Kirâat*, 1991.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeh, 1. Basım, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- Ğavsânî, Yahya b. Abdurrezzak. *Teysîr Ahkâmü't-Tecvîd*. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2006.
- Hatîb, Abdullatif. *Mu'cemu'l-kirâat*. Kahire: Dâre Sa'diddîn, 2000.
- Hocaoğlu, Mustafa - Akkuş, Murat. "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu". *RTEÜİFD* 5/38 (2014).
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasâr fî şevâzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetu'l-Mubtenibî, ts.

- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kıraati's-seb'a*. Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Turâsî, 2010.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- İbnu'l-Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhtesib fi tebyîni vucûhi şevâzi'l-kıraati ve'l-îzâhi anha*. 2 Cilt. Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-Â'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1998.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşüdü't-tâlibîn*. thk. Abdulhayy el-Fermâvî. Kahire: Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, 1977.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Kâdî, Abdulfettâh b. Abdilğaniyy. *el-Büdüru'z-zâhira fi kirââti'l-aşri'l-mütevâtirati min tariki's-şâtibiyyeti ve'd-dürrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Kâdî, Abdulfettâh b. Abdilğaniyy. *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye fi'l-kirââti's-seb'a*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzi, 1999.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kirâât*. 10 Cilt. Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012.
- Kazan, Ahmet. "Câmi' u'l-beyân fi'l-kirâ'âti's-seb'il-meşhûra Ebû Amr ed-Dânî". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 111-114.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiü li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mekki, Ebî Tâlib. *el-İbâne an meân'il-kirâât*. thk. Abdulfettâh İsmail Şebli. Kahire: Matbatu Nahda Mısır, ts.
- Mekki, Ebû Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kirââti's-seb'a ve ilelihâ ve hiceciha*. Dimeşk: Matbûâtü Mecmeu'l-Luğatu'l-Arabiyye, 1974.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi izâh-i zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Muhaysin, Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân b. Muhaysin es-Sehmî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. *Sahîh-i Muslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Özel, Ahmet. "Muhammed Mahmûd Savvâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Pâluvi, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.
- Râinî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Şureyh. *el-Kâfi fi kirâati's-seb'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Savvâf, Muhammed Mahmûd. *Fâtihatu'l-Kur'ân ve cüz'ü amme el-hâtimu li'l-Kur'ân tefsîr ve beyân*. Mekke: Dâru'l-İlm, 1985.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaud. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşirûn, 2008.

Şeref, Cemaluddin Muhammed. *Mushafu's-Sahabe Fi'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mutevâtira*. Tanta: Dâru's-Sahabe, 2004.

Yiğit, İdris. *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu*. ed. Ali Öge. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.

Zencele, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebû Zur'â ez-. *Huccetu'l-Kıraat*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1997.

İbrahim Halebî'nin Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri

İbrâhîm Al-Ḥalabî's Criticisms of Waḥdat Al-Wujûd

Cumali KÖSEN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Çanakkale University Faculty of Theology Department of History of Islamic Sects
Çanakkale / Türkiye
cumalikosen@comu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4245-9488

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : İnceleme Makalesi / Review Article
Geliş Tarihi / Received : 16.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 14.04.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 169-189

Atıf / Cite as

Kösen, Cumali. İbrahim Halebî'nin Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 169-189.

Doi: 10.33460/beuifd.1641047

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Tasavvufî düşünce İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından sistematize edilip ahlaki yetkinleşmenin ötesine taşınarak metafizik bir öğreti hâline geldikten sonra mütekellimûn, felâsife ve Ehl-i hadis, fukahâ ve hatta bazı sûfî çevreler tarafından muhtelif eleştirilerin odağı hâline gelmiştir. Kimi eleştiriler vahdet-i vücûd sisteminin ontolojik ve epistemolojik yapısına yönelik rasyonel temelli teorik eleştiriler iken kimileri ise vahdet-i vücûd öğretisini teolojik sonuçları açısından eleştirir. Bu ikinci tarz eleştiriler daha çok nas merkezli olup şer'î temelli eleştirilerdir. Osmanlı döneminin önemli fıkıh âlimlerinden olan İbrâhîm Halebî (ö. 956/1549) tasavvufu kendi içerisinde Sünnî paradigmaya uygun tasavvuf ve felsefî tasavvuf olmak üzere iki kısma ayırır. Mutlak anlamda tasavvuf karşıtı olmayan Halebî, felsefî tasavvufu, yani vahdet-i vücûd düşüncesini, dinî görünümlü felsefî bir sistem olarak değerlendirir. Ona göre Sünnî tasavvuf, gerçek tasavvuf anlamına gelirken felsefî tasavvuf dinî düşünceden bir sapmadır. Bu doğrultuda Halebî, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesini teorik tartışmalara girmeksizin daha ziyade nassların zahirinden hareketle şer'î temelli eleştirmiş, İbnü'l-Arabî ve takipçilerini zındıklık ve küfürle suçlamıştır. Halebî, öncelikle vahdet-i vücûd düşüncesini epistemolojik açıdan eleştirir.

Ona göre sûfilerin en önemli epistemik kaynağı olan keşfi bilginin üzerine inşa edildiği fenâ tecrübesinin, nesnellikten uzak bir bilgi kaynağı olması hasebiyle akıl ve vahiy ile takyîd edilmesi gerektiğini ileri sürer. Zira Halebî, fenâ tecrübesi neticesinde yaşanan hâlin, ontolojik gerçekliği olmayan psikolojik bir hâl olduğunu iddia eder. Dolayısıyla hakikat bilgisini elde etmenin en güvenilir vasıtaları vahiy ve akıldır. Keşfi bilginin imkânını ilke olarak kabul eden Halebî, keşfi bilginin ancak vahyin ve aklın süzgecinden geçirildikten sonra bir değer kazanabileceğini belirtir. Akıl ve vahye aykırı olan keşfi bilgi ise objektif bilgi olmaktan uzaktır. Bu nedenle Halebî, Sünnî tasavvufun önemli şahsiyetleri olan el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) gibi meşhur sûfilere alıntılar yapar. Halebî'nin eleştirilerini yoğunlaştırdığı bir diğer husus, vahdet-i vücûd sistemini kelâmî paradigmadan ayıran varlık anlayışıdır. Vahdet-i vücûd düşüncesi, varlıkta tanrının varlığının haricinde müstakil bir varlık kabul etmez. Halebî, böylesi katı monist tanrı tasavvurunun beraberinde vahdet-i edyân, lâhu'l-Mu'tekad, şeriatın ilgası ve hâlik-mahlûk aynılığı gibi birçok teolojik soruna yol açacağına dikkat çeker. Ayrıca Halebî, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kaza ve kader, insan fiilleri ve irade hürriyeti gibi konularda Sünnî İslam'dan ayrıldıklarını ileri sürer. Kader sırrı olarak nitelediği İbnü'l-Arabî'nin "ilmin ilahî bilgiye tâbî olduğu ve ilahî bilginin yaratılmadığı" ilkesini, Allah'ın kudret ve iradesini sınırladığı için sert bir dille eleştirir. Allah'ın kudret ve iradesinin Allah'ın bilgisi ile sınırlanması fikrini eleştiren Halebî, mümkün varlığın mümkün varlık olması sebebiyle hem hidâyeti hem de dalâleti kabul edebileceğini ileri sürer ve teorik tartışmalara girmeden, ma'dûmun bir şey olmadığını ve bu iddianın Ehl-i Sünnet'in fikirleriyle bağdaşmadığını iddia eder. Öte yandan Halebî, İbnü'l-Arabî'yi başta Firavun'un imanı olmak üzere bazı fer'i konularda eleştiriyor ve onu kâfirlikle suçluyor. Ancak, Halebî'nin bu konulardaki itirazları felsefi olmaktan ziyade beyânîdir. Başka bir deyişle, vahdet-i vücûd eleştirileri nass merkezli ve şeriat temelli eleştirilerdir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbrahim Halebî, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i Vücûd, Ontoloji.

Abstract: After the Sûfî thought was systematised by Ibn 'Arabî (d. 638/1240) and moved beyond moral perfection and became a metaphysical doctrine, it became the focus of various criticisms by the Mutakallim, the philosophers, the Ahl al-Hadîth, the jurists and even some Sûfî circles. While some criticisms are theoretical criticisms of the ontological and epistemological structure of the waḥdat al-wujûd system, others criticise the doctrine of waḥdat al-wujûd in terms of its theological consequences. Such criticisms are mostly naṣṣ-centred and sharia-based criticisms. İbrâhim Ḥalabî (d. 956/1549), one of the important jurisprudential scholars of the Ottoman period, divides Sûfism into two parts: Sûfism in accordance with the Sunnî paradigm and philosophical Sûfism. Ḥalabî, who is not an opponent of Sûfism in the absolute sense, evaluates philosophical Sufism, that is, the idea of waḥdat al-wujûd, as a philosophical system with a religious appearance. According to him, Sunnî Sufism means true Sufism, while philosophical Sufism is a religious deviation. Accordingly, he criticised Ibn 'Arabî and the idea of waḥdat al-wujûd on the basis of sharî'ah, based on the implications of verses and hadiths, without engaging in theoretical discussions, and accused Ibn 'Arabî and his followers of heresy and blasphemy. Ḥalabî first criticises the idea of waḥdat al-wujûd from an epistemological point of view. According to him, he argues that the experience of fanâ (kashf), which is the

most important epistemic source of Sūfis, should be sanctioned by reason and revelation because it is a source of knowledge that is far from objectivity. He claims that the state experienced as a result of the experience of fanā is a psychological state that has no ontological reality. Therefore, the most reliable means of obtaining knowledge of reality are revelation and reason. Ḥalabî, who accepts the possibility of kashf knowledge as a principle, states that kashf knowledge can only be of value after it is passed through the filter of revelation and reason. Kashf knowledge that contradicts reason and revelation is far from being objective knowledge. For this reason, he quotes famous Sūfis such as al-Quṣayrî (d. 465/1072) and Junayd al-Baghdādî (ö. 297/909), important figures of Sunnî Sufism. Another issue on which Ḥalabî concentrates his criticisms is the understanding of existence that distinguishes the system of waḥdat al-wujūd from the theological paradigm. The idea of waḥdat al-wujūd does not accept an independent existence other than the existence of God. Ḥalabî draws attention to the fact that such a strict monist conception of God would lead to many theological problems such as waḥdat al-adyān, ilāh al-Mu'taqād, the abrogation of shari'ah, and the sameness of the creator and the creature. Also, Ḥalabî argues that Ibn 'Arabî and his followers departed from Sunnî Islam on issues such as qaḍā and fate, human actions, and free will. He strongly criticises Ibn 'Arabî's principle of "divine knowledge is subject to ma'lûm and ma'lûm is not created", which he describes as the secret of fate, because it limits the power and will of God. Criticising the idea that limits God's power and will to God's knowledge, Ḥalabî argues that the contingent being is capable of accepting both guidance and misguidance due to its being a contingent being, and without going into theoretical discussions, he claims that ma'dûm is not a thing and that this claim is incompatible with the ideas of the Ahl al-Sunnah. On the other hand, Ḥalabî criticises Ibn 'Arabî on a number of secondary issues, notably the issue of Pharaoh's faith, and accuses him of disbelief. However, Ḥalabî's objections on these issues are declarative rather than philosophical. In other words, his criticisms of waḥdat al-wujūd are naṣṣ-centred and shari'ah-based criticisms.

Keywords: Taṣawwuf, İbrâhîm al-Ḥalabî, Ibn Arabî, Waḥdat al-Wujūd, Ontology.

Giriş

Tasavvuf, dünyevileşme ve normatif din anlayışına tepki olarak ortaya çıkmış mistik karakterli bir dini yorumdur. İlk olarak amelî bir tepki şeklinde ortaya çıksa da zamanla tanrıyı bilme, tanıma ve O'na yaklaşma hususunda diğer dini geleneklerden tarz ve model itibarıyla farklılaşmıştır. Özellikle tasavvufî düşüncenin İbnü'l-Arabî ile birlikte metafizik bir öğreti şeklini alması sonucunda, Ehl-i hadis taraftarı ulema, fukahâ, kelâmcılar ve felâsife tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.¹ Kelâmcılar ve felâsife daha ziyade vahdet-i vücûd sisteminin ontolojik ve epistemolojik yapısını hedef almış ve vahdet-i vücûd düşüncesinin akla aykırı

1 Vahdet-i Vücûd öğretilerine yönelik eleştiriler için bz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-resâil ve'l-mesâil*; Alaeddin el-Buhârî, *Fâzihatü'l-mülhidin ve nâsihatü'l-muvahhidin*; Orkhan Musakhanov, "Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd isimli Vahdet-i Vücûd Reddiyesinin Tahkiki ve Eleştirisi", *AKİD* 1/1 (2018), 94-132; Aliyyü'l-Kârî, *İbtâlü'l-kavl bi vahdeti'l-vücûd ve nakzu nusûsi İbn Arabî*; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

rı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ehl-i hadis taraftarları ve fukahânın İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştirileri nass merkezli şer'î temelli eleştiriler olduğu görülmektedir.

İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesini eleştiren önemli fakihlerden biri İbrahim el-Halebî'dir. Tam adı İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Konstantinî'dir. Osmanlı döneminin önemli fıkıh âlimlerinden kabul edilen İbrahim Halebî 1456 yılında Halep'de doğmuştur. Doğduğu beldeye nispetle Halebî nisbesiyle anılır.² İlk olarak Halep'te fıkıh eğimi almaya başlamış daha sonrasında Şam'a yerleşmiş ve burada özellikle Hanefî fıkıh sahasında derinleşmiştir. Daha sonra Kahire'ye giden Halebî, burada fıkıh başta olmak üzere hadis, tefsir, kıraat ve usul dersleri alır. Halebî, 1550 senesinde İstanbul'a yerleşir ve Fatih Camii'nde imam olarak vazifelendirilir.³ Halebî, Dâru'l-Kurrâ'da müderrisliğe devam ederken 1549 yılında vefat etmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, dönemin önemli fıkıh âlimlerinden kabul edilen Halebî, mutlak anlamda tasavvuf karşıtı bir şahsiyet değildir. O, tasavvufu, Sünnî İslam dairesi içinde kabul ettiği meşru ya da gerçek tasavvuf ile vahdet-i vücûd (felsefi tasavvuf) şeklinde iki kategoriye ayırır. Ma'rûf el-Kerhî, Serî es-Sakatî ve Cüneydî Sünnî tasavvuf içerisinde kabul eder⁴ ve yer yer Kuşeyrî'den yaptığı alıntılarla Sünnî tasavvuf ile felsefi tasavvufu birbirinden tamamen farklı değerlendirebilir.⁵ Onun hedefinde vahdet-i vücûd düşüncesi, kendi nitelemesiyle felsefi tasavvuf ve söz konusu metafizik öğretinin müessisi kabul edilen İbnü'l-Arabî vardır. O, İbnü'l-Arabî'nin dinin inanç esaslarına böylesine aykırı iddiaları ortaya atmasının nedeni olarak tanınma yani şöhret arzusu olduğunu ısrarla vurgular.⁶ Ona göre gerçek tasavvufun nihai amacı, Hakk'ı müşahedede istiğrak olmasına karşın, felsefi tasavvufun temel gayesi, eşyanın hakikatine dair bilgi edinmektir. Biz bu çalışmamızda Halebî'nin felsefi tasavvufa yönelttiği eleştirileri incelemeye gayret edeceğiz.

Halebî, vahdet-i vücûd düşüncesine reddiye mahiyetinde kaleme aldığı eserlerinde, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserini merkeze alır ve söz konusu eserden alıntılar yaparak eleştirilerini sıralar. İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri rasyonel ve teorik olmaktan ziyade nass temelli tenkit karakteristiğine sahiptir. Bu çerçevede o, *Fusûsü'l-Hikem*'den nassa aykırı gördüğü meseleleri, nassların zahirini esas alarak eleştirir. Halebî, İslam dininin zahirini koruma refleksiyle kaleme aldığı eserlerinde amacının dini tahrir olmaktan ve şeriatı tahriften korumak olduğunu özellikle belirtir. Dini koruma motivasyonu onu kimi zaman İbnü'l-

2 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* (Osmanlı Âlimleri), çev. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 776.

3 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 776.

4 İbrahim Halebî, *Tesfihu'l-ğabî fi tenzihi İbn Arabî* (Kahire: Dâru'l-Mearic, 2008), 50-51.

5 İbrahim Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a fi nusreti's-şerî'a* (Riyad: Dâru'l-Masir, 1998), 166-167.

6 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 60.

Arabî'ye yönelik hakaret ve yıpratma stratejisi uygulamaya yöneltir. Bu sâikle o, İzz b. Abdisselâm tarafından aktarılan İbnü'l-Arabî'yi zinayı mubah gören, yalan söylemekten çekinmeyen, cinlerle evlilik yapan, akli dengesi yerinde olmayıp hayal âleminde yaşayan bir şahsiyet olarak tavsif eder.⁷ Halebî, söz konusu reddi-yelerinde konu merkezli hareket etmez. O, eleştirilerin odağına İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserini alır ve baştan sona inceleyip, klasik Sünnî kelâmî paradigmaya aykırı bulduğu yerleri alıntılar ve nass merkezli eleştiriye tabi tutar. Biz bu çalışmamızda Halebî'nin eleştirilerinin doğru anlaşılabilmesi için yer yer konuya dair İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine yer vereceğiz.

Halebî'nin tasavvufa yönelttiği eleştirileri iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki tasavvufun bir kısım pratiklerine yönelik eleştirilerdir ki bunlar, raks, sema, devran ve Hz. Peygamberin veladetinde tâzim amaçlı ayağa kalkılması vb. uygulamalardır. Ancak tasavvufi pratiklere yönelik eleştiriler bu çalışmamızın haricinde bırakılmıştır. İkincisi ise daha ziyade teorik anlamda İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen vahdet-i vücûd düşüncesine, yani felsefî tasavvufa yönelttiği eleştirilerdir.⁸ O, bu eleştirilerini, *Ni'metü'z-zerî'a fî nusretiş-şerî'a, Tefsihu'l-ğabî fî tenzihi İbn Arabî*⁹ adlı eserlerinde toplamıştır. *Ni'metü'z-zerî'a fî nusretiş-şerî'a* adlı eserinde felsefî tasavvufa eleştiriler yönelten Halebî, *Tefsihu'l-ğabî* adlı eserinde bir yandan İbnü'l-Arabî hakkında olumsuz görüş beyan eden âlimlerin düşüncelerinden alıntılar yaparak İbnü'l-Arabî'nin kâfir ve zındık olduğunu ortaya koymaya çalışırken diğer yandan İslam âlimlerinden İbnü'l-Arabî hakkında olumlu kanaat sahibi olan ve İbnü'l-Arabî'nin velayetini kabul edenlere karşı ise cevaplar vermeye çalışır.¹⁰

Halebî'ye göre İslam âlimlerinden İbnü'l-Arabî hakkında olumlu beyanda bulunanlar, onun "*Fusûsü'l-Hikem*" adlı eserindeki düşüncelerine muttali değillerdir.¹¹ Nitekim ona göre İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* eseri dikkatlice incelendiğinde İslam akidesine aykırı ifadelerle dolu olduğu görülmektedir. Bu fikirlerin kimilerinin yaptığı gibi te'vil edilerek İslam akidesiyle uygun hâle getirilmesi mümkün değildir.¹² Söz gelimi, Tanrı'nın mutlak vücûd olarak görülmesi, âlemin Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharı olması ve Tanrı'nın âlemin hüviyeti olduğu iddiaları bunlardan bazılarıdır.¹³ Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel yapısını karakterize eden bu iddiaların şatâhât¹⁴ türünden ifadeler olarak telakki edilmesi

7 Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 41.

8 Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 223.

9 Halebî, söz konusu eseri Suyûtî'nin Bikaî'ye reddiye mahiyetinde kaleme aldığı *Tenbihu'l-ğabî* adlı eserine cevap olarak telif etmiştir. Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 37.

10 İbrahim Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 37, 55.

11 İbrahim Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 82.

12 Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 82.

13 Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 84.

14 Taşmak, sarsılmak manasına gelen "şatâhât", tasavvufu sufinin kalbinden taşan ilahî hakikatler olarak tanımlanmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Şathiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 37/370.

de mümkün değildir. İnsandan sarhoşluk hâlinde şatâhât türü birtakım cümleler sadır olabilir. Ancak o, şatâhât kabul edilebilecek sözlerin ötesinde bu iddialarını temellendirmek maksadıyla eserler telif etmiştir. Dahası İbnü'l-Arabî, eserlerinde birtakım kaideler tesis edip, bu kaideler üzerine furû meseleler inşa etmiş ve birtakım delil ve burhan ile düşüncelerini sistematize etmiştir. Şu hâlde İbnü'l-Arabî'nin İslam dininin temel inanç esaslarıyla çelişkili ifadelerinin, ne şatâhât türü ifadeler olarak kabul edilmesi ne de İslam esaslarıyla uyumlu hâle getirmek amacıyla te'vil edilmesi mümkün değildir. Bu sâikle Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a fi nusretiş-şerî'a* adlı eserinin girişinde *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserin İbnü'l-Arabî'ye Hz. Peygamber tarafından bir müşahedesinde verildiği iddiasını ele alır ve böyle bir iddianın Hz. Peygambere atılmış büyük bir bühtan ve iftira olduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Peygamberin getirmiş olduğu şeriata mugayir iddialarla dolu bir kitabın, kendisine Hz. Peygamber tarafından verilmiş olması mümkün değildir.¹⁵ Bu iddiaların başında âlemin Hakk'ın görüntüsü olması, her neye ibadet edilirse edilsin son kertede Allah'a ibadet edildiği iddiaları, şeriata yerilmesi, bazı peygamberler hakkında zemmedici ifadelerin dile getirilmesi ve kâfirlerin mazur görülmesi vb. meseleler gelmektedir.¹⁶ Sonuç olarak İbrahim Halebî'ye göre İslam'ın temel inanç esasları ile çelişen bu iddiaların te'vil edilerek İslam'ın temel değerleriyle uyumlu hâle getirilmesi ya da sekr hâlinde sadır olan şatâhât türü ifadeler olarak telakki edilmesi mümkün değildir.

1. Epistemolojik Eleştiriler

Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı ele aldığı eleştirilerden bir diğeri vahdet-i vücûd düşüncesinin epistemolojik yapısına yönelik eleştirilerdir. O, muteber kabul ettiği ilk dönem sûfilerinin -ki bunların başında Kuşeyrî gelmektedir-eserlerinden alıntılar yaparak tasavvufu meşru ve felsefi tasavvuf şeklinde iki farklı ekol olarak algılayarak felsefi tasavvufu, İslam'ın meşru dairesinden inhiraf etmiş felsefi sistem olarak kabul eder. Ona göre, meşru ve gerçek tasavvuf, nebevi yönetime sıkı sıkıya bağlı iken felsefi tasavvuf, şer'î temeli olmayan ve nebevi yöntemeye dayanmayan saf bir mistik yöntemeye sahiptir. Bir başka ifadeyle felsefi tasavvuf, kökeni dinde bulunmayan, dini görünümlü filozofların tasavvufudur.

Bu itibarla Halebî, öncelikle felsefi tasavvufun üzerine inşa edildiği fenâ doktrinini eleştirir ve fenânın ontolojik bir gerçekliği olmayan salt psikolojik bir halden ibaret olduğunu ileri sürer. Ona göre psikolojik halden ibaret olan bir dini tecrübeden hareketle ontolojik iddialarda bulunmak, daha da ötesi Tanrı-Âlem-İnsan ilişkisini izah eden bir sistem inşa etmek beyhude bir uğraştır. Bu nedenle yapılması gereken şey öznel bir dini tecrübeyi değil, üzerinde herhangi bir ihtilafın olmadığı vahyi, düşüncenin merkezine yerleştirmektir. Ayrıca fenâ tecrübesini, ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmeye sevk eden yöntem de benzer

¹⁵ Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 31.

¹⁶ Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 31.

şekilde gayrimeşrudur. Bu yöntem, ne filozofların burhan ve nazar yöntemi, ne de şeriatla uyum içindedir. Zira vahdet-i vücûd ehli sûfîler, aklı ve aklın yöntemi olan nazar ve istidlal yöntemini hakikatin bilgisine ulaştıran bir araç olarak görmemektedirler.¹⁷ Aynı şekilde bu kişilerin bilgileri peygamberin taklit edilmesi neticesinde elde edilmiş bir bilgi de değildir. Onlar keşfi bilgiyi sınırlandıran herhangi bir üst bilgiyi de kabul etmezler. Bu nedenle onların bilgileri, akılla ve şeriatla çelişebilen bir bilgidir. Dolayısıyla keşfi bilgi, ilham gibidir ve asla delil olamaz.¹⁸ Zira keşfi bilgi, nesnel değil, öznel ve herkes kendi düşüncesine göre bir iddiada bulunabilir. Bu da İslam şeriatının darmadağın olmasına neden olur.¹⁹ Keşfi bilgiyi prensip olarak reddetmeyen Halebî, keşfi bilgileri akılla ve şeriatla mukayyed kılar. Ona göre aklın imkânsız gördüğü ve asla varlıkları bulunmayan şeyler keşfin alanına giremez.²⁰

Öte yandan Halebî, riyâzât ve temrinler neticesinde vahdet-i vücûd ehli bir kısım sûfîlerden sadır olan olağanüstü hallerin toplumda yaratmış olduğu etki ve cazibenin farkındadır. Bu nedenle o, sûfîlerden sadır olan olağanüstü bu hallerin, iddialarının ispatına delil olamayacağını ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki, vahdet-i vücûd ehli sûfîlerin bir kısım temrin, halvet ve arınma egzersizleri neticesinde, bazı olağanüstü hallere vâkıf olmalarını inkâr etmez. Ancak ona göre, bu hallerin zuhuru onların hakikat üzere bulunduğu anlamına gelmemektedir. Söz konusu haller, şeytanın onlara göstermiş olduğu hayallerden ibarettir. Fakat onlar, şeytanın aldatmış olduğu bu hayalleri gerçek zannedip hem kendilerini hem de kendilerine inanan müminleri doğru yoldan saptırmışlardır.²¹ Bu bakımdan insandan sadır olan her türlü olağanüstü hâl, mucize veya keramet olarak nitelenemez. Dahası, sahih akide üzerine olmayan birçok insandan da bu tarz olağanüstü haller sadır olabilir ki, buna istidraç denir.²² Ayrıca seyru sülûk esnasında onlardan sadır olan bu tarz olağanüstü haller bir takım gayelere matuftur. Halebî'ye göre onların riyâzât ve temrinleri ifa etmelerinin amacı zaten bu dünyada bir kısım olağanüstü haller elde etmek içindir. Allah, onların çaba ve gayretlerinin meyvesini bu dünyada onlara verir; ancak onların ahiretten bir payları yoktur.²³ Nitekim İsevilerden birçok ruhban da bir kısım riyazî temrinlerle keşfe ve olağanüstü hallere nail olmaktadır. Dolayısıyla sağlam akide olmaksızın yaşanan keşfe itibar edilemez.²⁴ İbnü'l-Arabî'nin azâmet, şân ve keşf sahibi bir şahsiyet olduğu hakkındaki rivayetleri bu bağlamda ele alan Halebî'ye göre, tüm bu olağanüstü haller, gerçekliği

17 Örneğin İbn Arabî Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir risalede yetersizliğinden dolayı aklı eleştirir ve Râzî'yi sûfîlerin metotlarını tecrübe etmeye davet eder. Risale ve onun hakkında yapılmış bir değerlendirme için bkz. Selahattin Akti, "Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu", *Theosophia Dergisi* 5 (2022), 103-119.

18 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 138, 161.

19 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 138, 161.

20 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 107.

21 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 167-168.

22 Halebî, *Tesfîhu'l-ğabî*, 99.

23 Halebî, *Tesfîhu'l-ğabî*, 99-100.

24 Halebî, *Tesfîhu'l-ğabî*, 76.

olmayan övgü ve propaganda amaçlı aktarılan gerçekliği olmayan hikayelerdir. Diğer yandan bu rivayetler doğru kabul edilse dahi kendini riyazete veren ruhbanların da keşfi bilgi elde etmesi mümkün olduğu gerçeğinden sarfı nazar edilmemelidir. Dolayısıyla asıl olan keşfi bilgiden ziyade sahih akidedir.²⁵

Halebî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin epistemolojik yapısına yönelik eleştirisiyle ilintili bir diğer konu ise velayet ve nübüvvet meselesidir. İslam filozofları ile klasik İslam âlimleri arasında cereyan eden filozof-peygamber kıyasının bir benzerinin veli-nebi hususunda da yapıldığı görülmektedir. Halebî'ye göre İbnü'l-Arabî, *Fusûs* ve *Futûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerinin farklı yerinde öncelikle nebi ve resullerin dahi bilgilerini son tahlilde son velinin mişkâtinden aldığı zikrettikten sonra kendisini son veli olduğunu yine bir müşahedesine istinad ederek ileri sürer.²⁶ Ona göre İbnü'l-Arabî kendisini son veli ilan etmekle aslında zımnen kendisini son peygamber Hz. Muhammed'den üstün görmektedir.²⁷ Böylece İbnü'l-Arabî açıktan nübüvvet iddiasında bulunmanın imkânsız olduğunu farkında olduğu için öncelikle tüm nebi ve resullerin bilgisinin kaynağının son velinin mişkâtı olduğunu ileri sürdükten sonra, son veli olarak kendini ilan ederek tüm nebi ve resullerden üstün olduğunu iddia etmektedir.²⁸ Dolayısıyla Halebî, İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade etmese bile velayeti, nübüvvetten üstün gördüğünü düşünür. Bu sâikle o, *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde, Hz. İbrahim'in rüyasını yanlış yorumlamasını, Hz. Yusuf'un âlemin hayal olduğunu idrak edememesini, Hz. Nuh'un davetinin hatalı olmasını, kader sırrını keşif yoluyla değil vahiy yoluyla öğrenmek isteyen Hz. Üzeyir'in Allah tarafından azarlanması vb. birçok örneklerle peygamberleri bilgisizlik ve cahillikle itham ettiğini düşündürmektedir.²⁹

Söz gelimi İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Nuh, teşbih odaklı tanrı tasavvurunun tezahürü olan putperestliğe karşı, salt tenzihi bir tanrı tasavvuruna kavmini davet etmiştir. Hâlbuki Hz. Nuh'un daveti teşbih ve tenzihi aynı anda içermeliydi. Bu hatalı davetin neticesinde kavmi onu yalanlamış ve doğal olarak davetine icabet etmemiştir. Hâlbuki Nuh'un tenzih ve teşbihi birleştirerek kavmini Allah'a davet etmesi gerekirdi. Halebî'ye göre İbnü'l-Arabî bu iddiasıyla Hz. Nuh'u Allah'a davetin nasıl olması gerektiğini bilemeyecek kadar cahil olmakla itham etmektedir.³⁰ Benzer şekilde İbnü'l-Arabî eserinde Hz. İbrahim'i de cahillikle suçlamaktadır. Ona göre Hz. İbrahim rüyasında oğlunu kurban etmesi gerektiğini gördüğünde rüyayı tabir etmeksizin oğlunu kurban etmeye yeltenmiş, ancak Allah son anda müdahale ederek Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini engellemiştir. Hz. İbrahim'in rüyasını tabir etmemesinin cahillikten kaynaklandığını ileri süren İbnü'l-Arabî, ilim hususunda kendisini Hz. İbrahim'den üstün gördüğünü zımnen ifade etmek-

25 Halebî, *Tesfihi'l-ğabî*, 76.

26 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 3/16.

27 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 34-35.

28 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 39, 111-112.

29 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 45, 62, 77, 111.

30 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 43-44.

tedir. Hâlbuki şer'î temellere göre hiç kimse ilim hususunda bir peygamberden üstün olamaz.³¹ Bunun yanı sıra kader sırrını bilmek isteyen Hz. Üzeyir'in bu bilgiyi keşif yerine vahiy yolu ile talep etmesi, onun keşfi, vahye öncelediğini göstermektedir.

Halebî'nin eleştirilerinden bir diğeri ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini teyid maksadıyla nassları delil olarak kullanmasıdır. Ona göre, İbnü'l-Arabî, kendi düşüncesine dini nasslardan dayanak bulmak için çoğu zaman müteşâbih ayetlerin yorumuna müracaat etmekte³² ve birçok ayeti sırf kendi düşünce sistemine uygun hâle getirebilmek için, ayetleri bağlamından koparmakta, kelimeler üzerinde oynamalar yaparak Kur'an'ı tahrif etmektedir. Öyle ki, Halebî'ye göre o, nassları tahrif etme hususunda Yahudilerden çok daha ileri gitmiştir.³³ Bu doğrultuda o, İbnü'l-Arabî'nin kendi düşünce sistemine delil sadedinde kullanmış olduğu hadis rivayetlerini cerh ve şerh ederek söz konusu iddialara delil olamayacağını, rivayetlerin ya sened bakımından zayıf ya da uydurma olduğunu iddia eder. Söz gelimi, hemen hemen tüm sûfilerin eserlerinde yer verdikleri "Nefsini bilen rabbini bilir." hadis rivayetinin öncelikle sened açısından sahih olmadığını ortaya koyduktan sonra, söz konusu hadis rivayetinin içermiş olduğu anlam ile İbnü'l-Arabî'nin hadis rivayetinden çıkarmış olduğu anlamın birbirinden tamamen farklı olduğunu ortaya koyar. Ona göre, "Nefsini bilen rabbini bilir." sözünün asıl anlamı, kendi nefsinin hâdis olduğunu bilen kişi, rabbinin kadim olduğunu, kendinin aciz olduğunu bilen kişi aynı zamanda Rabbinin her şeye gücü yeten olduğunu anlar,³⁴ şeklindedir.

Halebî'ye göre sûfilerin vahdet-i vücûd düşüncesine kâil olmalarının temel nedeni, riyâzât ve temrin neticesinde ulaşılmış oldukları makamı, ulaşılabilecek son makam olarak telakki etmeleridir. Zira onlar, vakfe makamı olarak isimlendirilen bu makama geldiklerinde Hakk'tan gayri bir şey görmemişler ve bu makamı gelinebilecek son makam zannedip, hakikat telakki etmişlerdir. Hâlbuki onlar, vakfe makamını aşmış olsalardı, bunun son makam olmadığını anlardı.³⁵ Halebî'nin bu eleştirileri İmam Rabbanî'nin vahdet-i vücûd eleştirileri ile paralellik arz etmektedir. Nitekim Rabbanî de vahdet-i vücûdu geçilmesi gereken bir makam olarak görmüş ve kendisinin ilahi lütuf ile çok daha yüksek makamlara nail olduğunu ileri sürmüştür.³⁶

Halebî'nin eleştirilerinin odağındaki bir diğeri husus, vahdet-i vücûd ehli sûfilerin kullanmış oldukları kavramlardır. O, vahdet-i vücûd ehli sûfilerin kullanmış olduğu terimler ve kavramların, İslam şeriatına uygun olmadığını ve bidat

31 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 62.

32 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 83.

33 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 78, 81.

34 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 43.

35 Halebî, *Tesfîhu'l-ğabî*, 99-100

36 İmam Rabbanî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri için bkz. Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/459-480.

unsurlar içerdiğini ileri sürer. Hâlbuki şer'î bir ilim olan tasavvufun kavramları Sünnî çerçevenin sınırları içerisinde olmalıdır.³⁷

2. Metafiziksel Eleştiriler

Hiç şüphesiz vahdet-i vücûd nazariyesi kelâmî paradigmanın hilafına, düalist varlık tasavvurunu reddetmekte ve varlığı teke indirgemektedir ki bu varlık Tanrı'nın varlığından başka bir şey değildir.³⁸ Buna göre varlıkta tanrının varlığı dışında müstakil varlığa sahip hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla eşya, bu tek varlık olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharı; Tanrı ise zuhura gelen şeylerin hakikati olmaktadır. Bu husus vahdet-i vücûd düşüncesine yöneltilen eleştirilerin odağını oluşturmaktadır. İşte tam da bu nedenden ötürü Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği metafiziksel eleştirilerin başında vahdet-i edyân düşüncesi gelir. Ona göre, tanrının mutlak vücûd olması; âlemin, tanrının isimlerinin mazharı olması ve şeylerin hakikatinin tanrı olarak görülmesi, vahdet-i edyân fikrine kapı aralamaktadır.³⁹ Ancak o, teorik tartışmalara girmeksizin tanrının mutlak vücûd olarak görülemeyeceğini ileri sürer ve söz konusu iddiayı sonuçları açısından değerlendirir.⁴⁰

Halebî'ye göre, âlemin Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharı, Hakk'ın ise o şeylerin hakikati olduğu düşüncesinin tabii sonucu; maymun, domuz, kazurat vb. tüm şeylerin hakikatinin de Hakk'ın kendisi olduğu sonucuna götürür ki, bu düşünce kâfirlerin küfüründen çok daha büyük küfürdür.⁴¹ Nitekim âlemin Hakk'ın sureti olduğu düşüncesi, Hakk ile halk ayırımını ortadan kaldırmakta ve şeriatın iptaline yol açmaktadır. Dahası Tanrı dışında varlık kabul etmeyen söz konusu metafizik öğretiyeye göre kişi her neye ve kime ibadet ederse etsin son tahlilde tanrıya ibadet etmekte; yani her türlü inanç tanrı nezdinde de meşru olmaktadır. Dini koruma refleksiyle hareket eden Halebî, doğal olarak İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sûfileri, vahdet-i edyân düşüncesinden ötürü şiddetle eleştirir ve zındıkla itham eder. Ona göre tüm tanrı tasavvurlarının makbul ve meşru kabul edilmesi bir yandan İslam şeriatını ilgaya diğer yandan tüm din ve şeriatlardan kişinin kendini soyutlayarak tüm inançların üstüne yerleştirmesine neden olmaktadır.⁴² Hâlbuki nasslar çok sarih bir şekilde putlara vs. ibadet edenlerin cehennem azabında ebedi olarak kalacaklarına işaret ederken nasıl olur da tüm tanrı tasavvurlarının ve inançların meşru olduğu iddia edilebilir.⁴³

Ancak İbnü'l-Arabî, âlemin Hakkın sureti, Hakkın da âlemin hakikati olduğu metafiziksel iddianın teolojik sonuçlarının farkındadır. O, bu doğrultuda "Rabbın

37 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 44.

38 Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 139-190.

39 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 46.

40 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 73.

41 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 98.

42 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 89.

43 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 90.

yalnızca kendisine kulluk etmenize kaza etti." (İsra: 17/23) ayetini delil olarak getirir. Ona göre ayette geçen "kadâ" fiili "hakeme" yani hükmetti manasında olup ayet "Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenize hükmetti." anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kişi her neye ibadet ederse etsin son tahlilde Allah'a ibadet etmektedir. Zira âlem, Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharıdır. Nitekim Allah "Tanrılarınızı sakın bırakmayın, sakın 'Ved', 'Suva', 'Yeğus', 'Ye'uk', ve 'Nesr'i' terk etmeyin" (Nuh 71/23) buyurmaktadır.⁴⁴

Halebî'ye göre "Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenize kaza etti." (İsra: 17/23) ayetinde geçen "kadâ" fiili siyâk ve sibâkı dikkate alındığında "hükmetti" anlamına te'vil edilemeyeceği açıktır. Zira Allah, diğer bir ayette "Ancak kendisine ibadet etmenizi emretti" (Yusuf 12/40) buyurmaktadır. Şu hâlde ayette geçen "kadâ" fiili hükmetti manasına değil, emretti manasına gelmektedir.⁴⁵ Tanrı-âlem ilişkisini ontolojik anlamda farklı iki varlık türünün (Hâlık-Mahlûk) ilişkisi şeklinde telakki eden Halebî'ye göre, İbnü'l-Arabî mezkûr ayeti kendi paradigmasına uygun bir şekilde yorumlamakla aslında ayeti te'ville tahrif etmektedir. Nitekim ayette zikredilen "lam" harfini cinse yönelik kabul etmesi neticesinde böyle bir yoruma imkân açmaktadır. Oysaki ayette zikredilen "lam" harfi cinse yönelik değil, hakikatin mükemmelliğini ifade etmektedir. Buna göre ayet şu anlama gelmektedir: Allah, başka varlıkların da nitelenebileceği niteliklerin mükemmeline sahiptir. Mahlûkâtta bulunan bu vasıflar Allah'ın sıfatlarına göre yok hükmündedir.⁴⁶ Şu hâlde İbnü'l-Arabî nezdinde âlemin Hakkın isim ve sıfatlarının mazharı olması, Hakkın da şeylerin hakikati olması hasebiyle putperestlik de dahi olmak üzere tüm inançlar meşru kabul edilmekte ve İslam'ın kurtuluş doktrini iptal edilmektedir. Zira İslam düşüncesinde genel kanaat kurtuluşun uhrevi ve yalnızca Müslümanlara has olduğu yönündedir.

Böylesi monist tanrı tasavvurunun doğurduğu sorunlardan bir diğeri ise âlemin ontolojik gerçekliği olmayan hayal ve seraba indirgenmesidir. Zira âlem gerçekliği olmayan bir hayale indirgendiğinde hâlık-mahlûk ikiliği ortadan kalkmakta ve mükellefiyet anlamını yitirmektedir. Bu nedenle Halebî, İbnü'l-Arabî ve

44 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 66. Bütün bunlarla birlikte buradan İbnü'l-Arabî'nin Nuh kavminin yaptıklarını onayladığı anlamı da çıkarılmamalıdır. Şöyle ki İbnü'l-Arabî'nin talebesi ve şârihlerinden Afîfüddin Tilimsânî'nin yorumuna göre İbnü'l-Arabî burada Nuh kavminin yaptıklarını Hakk'ın isimlerinden bir isme -daha net bir ifadeyle Mudil ismine- dayanması açısından kabul etmekle birlikte buna muvafakat etmemektedir: "Tahkik ehlinin makamına gelince bu bütün makamların üzerindedir ve ehl-i tahkik taifelerden her bir taifenin dediğini ispat etmiştir. Kendilerine muvafakat ve muhalefet edenlerle aralarında bir anlaşmazlık yoktur. Şeyh Muhyiddin -Allah ondan razı olsun- şöyle demiştir:

İnsanlar ilâh hakkında inançlar ortaya koymuşlardır.

Ben onların inandıklarının hepsine inanırım

Muhakkikler her taifeye nasıl muvafakat ederler sorusuna gelince malumdur ki [dîn-i mübînî İslâm'a/şeriat] muhalif olanların tavırlarından her bir tavır, Hakk'ın zuhurlarından bir zuhurdur. Muhakkikler bu zuhurun kendilerine gösterilmiş olması haysiyetiyle bu tavırları ispat ederler yoksa bu [muhalif] taifenin idrakini onaylamazlar. Çünkü muhaliflerin idraki, perdeli bir idraktır." Afîfüddin Tilimsânî, *Meânî'l-esmâ'îl-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 245.

45 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 49.

46 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 43.

takepçilerini, eşyanın hakikatini inkâr etmekle yani sofist olmakla suçlar ve onlarla tartışmanın anlamsız olduğunu, bu kişilerin ateşte yakılması gerektiğini belirtir.⁴⁷ Ancak burada dikkatten kaçmaması gereken husus şudur: Sûfiler, sofistler gibi eşyanın mutlak anlamda gerçekliğini inkâr etmezler. Sûfilere göre akıl ve his tavrında eşyanın gerçekliği sabit olmakla birlikte, nefsu'l-emr düzeyinde bir gerçekliği olmadığını ileri sürerler. Dolayısıyla sofistler mutlak anlamda şeylerin hakikatini inkâr ederken, sûfiler ancak nefsul-emr düzeyinde şeylerin gerçekliğini reddederler. Öte yandan sûfiler açısından bir şeye gerçeklik atfetmek için söz konusu şeyin müstakil bir varlığının olması gerekir. Oysaki şeyler kendi varlıklarıyla değil, ancak Hakkın varlığı ile kaimdirler.⁴⁸

2.1. Özel Rab

Halebî'nin İbnü'l-Arabî ve takepçilerine yöneltmiş olduğu eleştirilerden bir diğeri rabbu'l-has (özel rab) düşüncesidir. Öncelikle bu hususun daha iyi anlaşılması için kısaca İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde özel rabbin kısaca neye tekabül ettiğini inceleyelim.

İbnü'l-Arabî'nin Tanrı hakkındaki fikirlerinin doğru analiz edilmesi, kullanmış olduğu kavramların anlama delaletinin doğru tespit edilmesine bağlıdır. İbnü'l-Arabî, "rabb"i mutlak ve özel rab olmak üzere iki farklı şekilde kategorize etmiştir. Mutlak rab ile bir takım özel bağintıları hâiz Allah'ı kastederken özel rab ile kulda etkin olan Hakk'ın ismini kastetmektedir. İster mutlak ister özel (izafi) düzeyde olsun her daim rab rubûbiyyetini ortaya koyabileceği merbûbunu (nesne) gerekli kılmaktadır.⁴⁹ Bu meyanda İbnü'l-Arabî, kul ile rab arasındaki irtibatı "her kulun rabbi olan bir isim vardır, kul beden, isim ise onun rabbidir." şeklinde izah eder.⁵⁰ Buna göre her kulda tasarrufta bulunan bir isim egemen durumdadır ki bu isim kulun aynı zamanda ayn-ı sâbitesidir.⁵¹ Dolayısıyla kulun duygu, fikir, eylem, davranış vs. tüm yönlerine etki eden, gerçekte o insanda ezelden beri nakşolunan muayyen bir isimdir. Bu yönüyle kulda etkin olan isim, İbnü'l-Arabî'ye göre o kulun özel rabbidir. Bu nedenle kulun Tanrı'yı bilmesi de dâhil olmak üzere kuldaki sadır olan tüm fiiller, eylem ve tasarruflar, söz konusu ismin yani özel rabbin tesiri ile meydana geldiğinden, kulun tasarruflarının belirleyicisi olan özel rab, kendi merbûbundan razıdır.⁵² Bir başka ifadeyle her fail ve sanatçı icra ettiği fiilinden ve sanatından memnun ve razıdır.

Halebî tam da bu noktadan hareketle rabbin merbûbunu her daim gerekli kılmasını eleştirir ve bu anlayışın tanrının âlemi var etmeden rab olmadığı anla-

47 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 77, 154.

48 Abdülğani Nablûsî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 56.

49 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknûs Yayıncılık, 2005), 156.

50 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/15.

51 Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 336.

52 İbn Arabî, *Fusûs*, 92.

mina geleceğini ileri sürer. Hâlbuki, İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı âlemi yaratmazdan önce rab değildi. Zira merbûb sonradan yaratılmıştır. Merbûb sonradan var olduğundan Tanrı'nın ezelde rab olması imkânsız bir hal almaktadır. Oysa nasslar tanrının ezelde de rab olduğunu açıkça ifade etmektedir. Halebî, İbnü'l-Arabî'nin her sanatçı ve failin kendi fiilinden ve sanatından her zaman razı olduğu iddiasını da reddeder. Şöyle ki birçok fiil vardır ki, kul kendisinden sadır olan bu fiillerden memnun değildir. Dahası Tanrı kulların tüm fiillerinden razı olmadığını ve şer fiile ahirette azap ile karşılık verileceğini birçok Kur'an ayetinde bize bildirmiştir.⁵³ Öte yandan her kulun kendine has rabbi var olduğunda, birden çok rabbin varlığı söz konusu olmaktadır ki bu dinen kabul edilebilir bir durum değildir.⁵⁴ Tüm bu iddialar İslam şeriatına muhalif hurafelerden ibarettir.⁵⁵ Görüldüğü üzere Halebî, İbnü'l-Arabî'nin mutlak rab ile özel rab arasında yaptığı ayrımı dikkate almamaktadır. O, her türlü rab kavramını mutlak anlamda rab olarak anlamakta ve bu minvalde İbnü'l-Arabî'yi tenkit etmektedir.

3. Kaza ve Kader Bağlamında Mahiyetlerin Ezeliliği ve İnsanın Özgürlüğü Problemi

Halebî, vahdet-i vücûd düşüncesini metafizik açıdan tenkit ettikten sonra, söz konusu teoriyi sonuçları açısından eleştiriye tabi tutar. Ancak biz öncelikle İbnü'l-Arabî'nin mevzu bahis meseleye dair düşüncelerini özetleyip akabinde Halebî'nin eleştirilerini ortaya koyarak sorunu daha iyi anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde insan fiillerinin aidiyeti sorunu doğrudan a'yan-ı sâbite teorisiyle ilintilidir. İbnü'l-Arabî, eşyanın hâricte varlık kazanmadan önce ilahi ilimde bir çeşit varlığının olduğunu ileri sürer. Onun bu teorisi bir kısım farklılıklar barındırmakla birlikte Mu'tezile'nin "ma'dûmun şeyiyyeti" teorisiyle benzerlik arz eder.⁵⁶ Ona göre, şeyler hâricte varlık kazanmadan önce ilahi ilimde bir çeşit varlığı olan sabit ezeli hakikatlerdir. O, bu hakikatleri a'yan-ı sâbite olarak isimlendirir ve vahdet-i vücûd sisteminin merkezine yerleştirerek ontolojik açıdan âlemin yaratılışının keyfiyetini izah eder. Şöyle ki, Tanrı eşyayı yaratmak istediğinde ilminde bir çeşit varlığı bulunan bu ilahi hakikatlere hâricte sadece varlık vermektedir. Buna göre eşyanın yaratılmasında Tanrı'nın şeyler üzerinde varlık verme haricinde bir dahli söz konusu değildir. Dolayısıyla yaratılış Ehl-i sünnet kelâmcıların iddia ettiği gibi mutlak yokluktan yaratma şeklinde değil, a'yan-ı sâbiteye Tanrı'nın hâricte varlık vermesi ile meydana gelmektedir. Ne var ki Tanrı'nın yaratmasında a'yan-ı sâbitenin mutlak manada belirleyici rolü, mutlak kuvvet ve mutlak irade ile hareket eden tanrı tasavvuruna aykırıdır. Bu bakımdan tanrı, kelâmcıların iddia ettiği anlamda faili muhtar bir tanrı değildir.

53 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 65-66

54 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 67.

55 Halebî, *Tesfîhu'l-ğabî*, 54.

56 Detaylı bilgi için bkz. Cumali Kösen – Mansur Koçinkağ, *İlâhî İlmin Mahiyeti ve Malumla İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2022).

Zira Tanrı'nın kudreti iradesine, iradesi ilahi ilmine, ilmi son kertede ma'lûma yani a'yan-ı sâbiteye tabidir.⁵⁷ Dolayısıyla Tanrı, ancak ilahi ilimde sabit olan bilgiye göre eşyayı var etmektedir. İlahi ilimde sübutu söz konusu olmayan bir şeyin, varlık alanına zuhuru mümkün olmadığı gibi, bir şeyin kendi mahiyetine mugayir bir şekilde varlığa gelmesi de söz konusu olamaz. Sonuç olarak tanrı fiillerinde mutlak irade ve kudretiyle hareket eden bir varlık değildir. Sınırsız kudrete ve iradeye sahip bir tanrı tasavvuru zımında tanrının hikmetsiz fiiller de yapabileceği anlamına gelir.⁵⁸

Mesele insanın fiilleri açısından değerlendirildiğinde, İbnü'l-Arabî ve takipçileri insanın fiillerinde özgür olduğunu prensip olarak kabul eder. O, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu "İlahi ilim ma'lûma tabidir; ma'lûm ise yaratılmamıştır." şeklinde formüle eder. Bu formülasyona göre Tanrı, bir şeyi var etmek istediğinde o şeyin ilahi ilimde sabit olan hakikatine, yani ayn-ı sâbitesine (ezeli arketipler) hariçte varlık bahşetmektedir. İlahi ilimde ezeli olan bu hakikatler tanrı tarafından var edilmemiş olup, ilahi isimlerin suretleri olmaktadır. Şu hâlde kuldandan sadır olan fiiller, kulun ayn-ı sâbitesine uygun olduğundan kulun fiilleri üzerinde tanrının herhangi bir dahli söz konusu değildir. Dolayısıyla ilmin ma'lûma tabi olması, ilahi ilmin nesnesi üzerinde etkisi olmayan dahası nesnesi tarafından belirlenen pasif bir bilgi olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum genel algının aksine malûlün illet üzerinde etkisini kabul etmektir.⁵⁹ Söz gelimi ayn-ı sâbitesi küfür üzere olan A şahsı bu âlemde kâfir olarak zahir olmakta; ayn-ı sâbitesi hidayet üzere olan B şahsı ise mümin olarak varlığa gelmektedir. Dolayısıyla kulun fiillerinin belirleyicisi Tanrı değil, kulun kendi hakikati olan ayn-ı sâbitesidir. Şu hâlde kulun üzerinde cereyan eden cebr Tanrı'dan değil, kulun kendi hakikatinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Tanrı'nın kudret ve iradesini, Tanrı'nın ilmiyle sınırlandıran mahiyetlerin ezeliği düşüncesini şiddetle eleştiren Halebî, mümkün varlığın, mümkün varlık olması hasebiyle hem hidayeti hem de dalaleti kabul edebilecek nitelikte olduğunu ileri sürer ve teorik tartışmalara girmeksizin ma'dûmun şey olmadığını ve söz konusu iddianın Ehl-i sünnetin düşünceleriyle bağdaşmadığını iddia eder.⁶¹ Zira bir şeye yokluğu hâlinde iken "şey" denilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın "bir şeyi dilediğimiz zaman sözümüz ona sadece 'ol' dememizden ibarettir. O da derhal olur." (Nahl, 16/40) ayetinde henüz varlık sahibi olmayan şeyden "şey" diye bahsedilmesinin nedeni işin sonucu itibariyledir. Dahası, henüz ma'dûm olan bir şeye iştirak ve itaat etme özelliği nispet etmek de akıl alacak iş

57 Selahattin Akti, "İbn Arabî'nin Kader Anlayışında Bazı Anahtar Kavramlar", *Teslimiyet*, ed. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2024), 53-54.

58 İbn Arabî, *Fusûs*, 53.

59 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 334.

60 İbn Arabî'nin kader anlayışı için bkz. Cumali Kösen, *İbn Arabî'de Özgürlük* (Bursa: Emin Yayınları, 2020).

61 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 92.

değildir.⁶² Diğer yandan Halebî'ye göre dilediğini dilediği şekilde yapabilen bir Tanrı düşüncesi, tanrının hikmetsiz iş de yapabileceği anlamına gelmemektedir.⁶³ Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri de hikmetini kavrayamamak da tüm fiillerin hikmete binaen yaratıldığını kabul eder.⁶⁴ Görüldüğü üzere Halebî, ma'dûmun şey'iyyeti hususunda Ehl-i sünnet düşüncesini benimser ve a'yân-ı sâbiteye bu minvalde itiraz eder. Ancak o, tıpkı diğer meselelerde olduğu gibi söz konusu meselede de teorik tartışmalara girmeksizin, Ehl-i sünnetin düşüncesini beyan etmekle yetinir.

Bu doğrultuda Halebî, İbnü'l-Arabî ve taraftarlarını kaza ve kader, kulların fiilleri ve özgür irade vb. konularda Sünnî İslam'dan ayrıldığını ileri sürer. İbnü'l-Arabî'nin kader sırrı olarak nitelediği "ilahi ilim ma'lûma tabidir." prensibini şu şekilde eleştirir: Ma'lûmun yokluk hâlinde iken bulunduğu durum bir failin etkisi ile midir? Yoksa dışardan bir etki mi, söz konusudur? Bu soruya "herhangi bir etki olmaksızın ma'lûm bulunduğu hal üzeredir" diye cevap verilse bu batıldır. Nitekim bu durumda söz konusu ma'lûmun illetsiz bir şekilde var olduğu anlamına gelir. Buna göre kulun fiillerinde sorumlu tutulması caiz olmaz. Eğer ma'lûm bir failin etkisi ile bulunduğu hal üzerinedir denilirse ve fail tanrı değilse aynı şekilde kulun sorumlu ve özgür olması mümkün olmaz. Ancak ma'lûm üzerinde etki sahibi olan tanrı ise hükmün sadece Allah'a ait olduğu ortaya çıkar.⁶⁵ Kanaatimizce Halebî'nin kaza ve kadere dair bu eleştirileri kendi içerisinde tutarsızdır. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre ma'lûm yokluk üzere iken bulunduğu hal üzerinde tanrının bir etkisi söz konusu değildir. Aksi takdirde ma'lûm tanrı tarafından belirlenmiş olur ki, bu düşünce mutlak determinizme kapı aralamaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'ye göre ma'lûm (a'yan-ı sâbite) ilahi isimlerin suretleri olması hasebiyle gayr-ı mec'ûldur. O, ma'lûmu gayr-ı mec'ûl kabul ederek insanın özgüllüğünün teorik arka planını hazırlamaktadır.⁶⁶

Öte yandan Halebî, Tanrı'nın bilmesinin yaratması olduğunu ileri süren İbnü'l-Arabî'yi eleştirir ve bilginin yaratmayı gerektirmediğini, aksine yaratmada belirleyici sıfatın tanrının iradesi olduğu ileri sürer ve Allah'ın "dilediğini yapandır" (Buruc, 85/16) ayetini iddiasına delil olarak getirir.⁶⁷ Ayrıca Halebî'ye göre kudret, iradeden fazladır, nitekim Allah dilediğine güç yetirendir. Fakat varlığı meydana getirme hususunda güç yetirdiği her şeyi murad etmemektedir.⁶⁸

62 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 92.

63 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 41, 53-54.

64 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 41.

65 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 108-109.

66 Vahdet-i vücûd öğretisi açısından kader meselesi ve mahiyetlerin yaratılmamışlığı ile olan ilişkisi için bz. Yasin Apaydın Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında Bahaeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021); Orkhan Musakhanov, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap", *Beytulhikme* 10/1 (2020), 245-270.

67 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 110.

68 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 129.

4. Cehennem Azabının Mahiyeti ve Ezeliği Sorununa Yönelik Eleştiriler

Vahdet-i vücûd teorisinin kabulü ile ortaya çıkan sorunlardan biri de eskatolojik sorunlardır. Âlemin hakikat düzeyinde gerçekliğinin olmaması, yani âlemin hayal olarak görülmesine neden olmaktadır. Âlemin gerçekliği olmayan bir hayal olması ise dünya ve ahirete müteallik tüm hükümlerin ilgasına yol açacağından, cennet, cehennem, azap mükâfat vb. nassla belirlenmiş tüm hususlar anlamını yitirecektir. Âlemi hakikat düzeyinde gerçekliği olmayan hayal olarak görmesinin yanı sıra insanı fiillerinden sorumlu tutan ve zikretmiş olduğumuz nass ile sabit unsurları kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre bir kısım insanlar kötü amellerinin neticesinde cehennem azabına duçar olsalar bile, muayyen bir süre sonra azaba alışacaklar, hatta azaptan haz almaya başlayacaklardır. Bu onun a'yan-ı sâbite teorisinin doğal sonucudur. Nitekim kişi kendi ayn-ı sâbitesinin boyunduruğu altında olduğundan, söz konusu ayn-ı sâbitesine mugâyir hareket edemez. Dolayısıyla insandan sadır olan fiiller ister iyi ister kötü olsun son tahlilde kendi hakikatine uygun olmak zorunda olduğundan kul kendi ayn-ı sâbitesine uygun yere girmektedir. Söz gelimi ayn-ı sâbitesi küfür olan kişi, bu âlemde kâfir olarak zuhura gelmektedir. Küfrünün neticesinde ise cehennem azabına duçar olmaktadır. Ancak belli bir süre azap çeken kişi cehennem azabına alışmakta ve cehennemde bulunmaktan haz almaya başlamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre cehennem ebedi olsa da cehennem azabının ebedi olması, ilahi rahmetin genişliğine aykırıdır. Bu nedenle söz konusu iddiasını temellendirmek için Kur'an'da çokça zikrolunan azap kelimesini, kelimenin etimolojik anlamlarından biri olan uzûbet (tatlılık) şeklinde te'vil eder. Onun bu düşüncesi birçok İslam âlimi tarafından eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Bunlardan biri Halebî'dir. İbnü'l-Arabî'nin kurtuluş teorisine karşı Halebî, İbnü'l-Arabî'nin bu iddiasının Ehl-i sünnetin düşüncesine aykırı olduğunu dile getirir ve "onların azabı hafifletilmez." (Bakara, 2/162), "Derileri piştikçe, azabı tatmaları için derilerini başka derilerle değiştireceğiz" (Nisa, 4/56) ayetlerini delil olarak getirir.⁶⁹ Söz konusu meselede teorik tartışmalara girmeyi anlamsız bulan Halebî'ye göre bu meselelerde nassa itibar edilmelidir.⁷⁰

5. Cevher ve Araz Nazariyesi Eleştirisi

Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye yöneltmiş olduğu eleştirilerden bir diğeri ise İbnü'l-Arabî'nin teceddüd-i emsâl ve halk-ı cedîd çerçevesinde zikretmiş olduğu cevher ve araz nazariyesidir.

Kelâmcıların nazarında cevher; varlığı kendi başına idame edebilen bir başka deyişle kendi nefsi ile kaim olan, varlığının idamesinde başkasına ihtiyaç duy-

⁶⁹ Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 139-140.

⁷⁰ Kafirlerin cehennemde ebedi kalıp kalmayacakları ve cehennem azabının mahiyeti hakkındaki tartışmalar için bz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi mes'eleli hulûdi'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127; Orkhan Musakhanov, "Kutbüddinzâde İznîkî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu", *Eskiye* 44 (2021), 499-524.

mayan, değişmeyen, sürekli yüklem konusu olmasına rağmen kendisi yüklem olmayan öz varlıktır. Buna göre cevher yaratılışında Vâcibu'l-vücûda muhtaç olmakla birlikte varlığının idamesinde hiçbir şeye muhtaç değildir.⁷¹ Araz ise biza-tihi kendi kendine kaim olmayan şeydir. Buna göre araz; başkası sayesinde var olan, sıfatın mevsûfuna tabi olması gibi mekânda yer kaplaması bakımından başkasına tabi olan şeydir.⁷²

Kelâmcıların ekseriyeti cevher ve araz teorisi ile âlemin herhangi mahalle dayanmaksızın kendi başına kaim cevher ve kendi başına kaim olmayan ancak bir şeye dayanmak suretiyle var olabilen arazlardan meydana geldiğini iddia eder. Nitekim âlemi meydana getiren cisimler dikkatli bir şekilde gözlemlendiğinde bunların bir kısım niteliklerinde değişimler olduğunu fark edilir. Öte yandan nasıl ki cevher arazlardan yoksun kalamıyorsa aynı şekilde arazlar da cevher olmadan var olamaz. Dolayısıyla hem araz hem de cevher hadis olmak zorundadır.⁷³

İbnü'l-Arabî, Eş'arîlerin cevher ve araz nazariyesini halk-ı cedid ve teceddüd-i emsal çerçevesinden değerlendirir. Söz konusu teoriye âlem her an yeniden ve kesintisiz bir şekilde benzerleri ile anbean yaratılmaktadır. Şöyle ki Hak ezeli ilminde bir çeşit varlığı bulunan şeylerin hakikatlerine yani a'yan-ı sâbiteye tecelli ile her an varlık vermektedir. Bu tecelli ile eşya varlık kazanmakta ve yaratılış her an yenilenmektedir. Fakat tecellinin şiddetinden dolayı normal bilinç seviyesindeki insanların eşyanın Hakk'ın tecellisi ile bir an var bir an yok olduğunu idrak edemezler. Buna göre zuhurun şiddeti ve yaratılışın benzerleri ile gerçekleşmesi insan idrakinin üzerinde cereyan ettiği için insan, eşyanın anbean ve yeniden benzerleri ile var edildiğini anlayamaz.⁷⁴ Ona göre Eş'arîler ve sofistler arazların her an değişimi ile yaratmada yenilenme düşüncesine ulaşmışlardır. Eş'arîlere göre bu değişim arazlarda meydana gelmekte iken sofistlere göre ise değişim âlemin tamamında meydana gelmektedir. Dolayısıyla her iki grupta gerçeğe kısmen ulaşılar bile hata içerisindedirler. Sofistlerin hatası, âlemdeki değişimin yanında tüm suretlerin taşıyıcısı olan değişmez özü bilememeleridir. Eş'arîlerin hatası ise âlemin tamamının arazlardan müteşekkil olduğunu anlayamamalarıdır.⁷⁵ Kısacası Eş'arîler âlemdeki daimî değişiklikten hareketle sabit ve değişmez bir hakikate ulaşmış ancak bu değişmez şeyin âlemin tamamı sanarak hata etmişlerdir.⁷⁶ Fakat onlar âlemin tamamının tek bir cevher ve ona ilişkin arazlardan meydana geldiğini ve bu cevherin ilahi zat olduğunu idrak edememişlerdir. Şu

71 Hulusi Aslan- Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 21.

72 Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 110.

73 Mehmet Bulğen, *Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)*, *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/544-545.

74 Mustafa Tahrallı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, mlf. Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 2/21.

75 İbn Arabî, *Fusûs*, 134; Afî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar Kavramlar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 259; Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı- Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 3/38-39.

76 Ekrem Demirli, *Fusûs Şerhi*, 400.

hâlde Eş'arilerin cevheri İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde ilahi zata, arazlar ise ilahi zatın kendileriyle taayyün ettiği suretlere tekabül etmektedir. Böylece Eş'arilerin düalist bir yapı arz eden cevher araz düşüncesi İbnü'l-Arabî ile monist bir yapıya dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî, "Fakat onlar, yeni yaratılıştan tereddüt ve şüphe içindedirler" (Kâf, 50/15) ayetinin söz konusu iddialarına delil olarak getirir.

Sünnî paradigmaya sıkı sıkıya bağlı olan Halebî, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu ayeti bağlamından kopardığını ileri sürer. Ona göre söz konusu ayet ölümünden sonra yeniden diriliş inkâr eden kâfirler hakkındadır. Nitekim ayet siyâk ve sibâkı dikkate alındığında kâfirlerin "Biz öldükten ve toprak olduktan sonra mı diriltiliceğiz." (Kâf, 50/3) sorusuna cevap mahiyetinde nazil olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Allah söz konusu ayette ne a'yânın ne de arazların yenilenmesinden bahsetmemektedir.⁷⁷

Halebî, bu iddiaların tanrıyı, ancak suret ile var olabilen suretin de ancak kendisi ile akledilebildiği ma'kûl bir cevher ile özdeş hâle getirdiği gerekçesiyle şiddetle reddeder ve bu düşüncenin küfür olduğunu ileri sürer. Öte yandan âlem, iki zamanda baki olmayan arazlardan ibaret ise, "âlemin varlığı ve varlığını idame ettirmesi ne iledir?" şeklinde soru yöneltir.

Öte yandan Halebî, sabit cevherin reddedilmesi ve âlemin sürekli yenilenen arazlardan müteşekkil kabul edildiği takdirde oluşabilecek ahlaki soruna dikkat çeker. Buna göre sabit ve değişmez cevherin reddi insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu temellendirmek imkânsız hâle gelecektir. Nitekim insan ve fiilleri de sürekli yenilenen arazlardan meydana geldiğinden, bu dünyada günah veya sevap işleyen kişi ile ahirette ceza veya mükafatla karşılaşacak kişi aynı olmayacaktır.⁷⁸ Bu nedenle Halebî, Sünnî kelâmcıların "değişim cevherlerde değil, sadece arazlarda meydana gelmektedir." prensibine sıkı sıkıya bağlıdır.

Halebî, Vahdet-i vücûd sisteminin ontolojik ve epistemolojik savlarının haricinde birçok tali meselede de İbnü'l-Arabî'yi eleştirir. Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinden bir diğeri ise birçok polemik yazarı tarafından sıkça zikredilmiş olan Firavununun imanı meselesidir. İslam âlimleri arasında firavunun imanının ye's hâlinde gerçekleştiği ve söz konusu durumda gerçekleşen iman etme fiilinin Allah nezdinde makbul olmadığı hususunda genel kanaat mevcuttur. Ancak İbnü'l-Arabî *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde firavunun ölüm anında iman ettiğini ve bu imanın Allah nezdinde makbul olduğunu ileri sürer.⁷⁹ Halebî, İbnü'l-Arabî'nin iddialarını ilgili ayetlerin zahirinden hareketle eleştirir.

⁷⁷ Halebî, *Ni'metü'z-zer'â*, 103.

⁷⁸ Halebî, *Ni'metü'z-zer'â*, 104.

⁷⁹ Mervener Tiryaki, "İbn Arabî'ye Göre Firavun'un İmanı ve Alâeddin el-Buhârî'nin Konuya Dair Eleştirileri", *Theosophia Dergisi* 4 (2022), 61-76.

Sonuç

Halebî ile İbnü'l-Arabî arasındaki ihtilafın temel nedeni her iki düşünürün tanrı tasavvurundaki farklılıktır. İbnü'l-Arabî, tanrıyı zat ve sıfat şeklinde çift boyutlu bir tanrı telakki ederken âlemi, tanrının isim ve sıfatlarının tecelligâhı kabul etmektedir. Buna göre âlem, ilahi isimlerin mazharı, tanrı ise âlemin hakikatidir. Varlıkta tanrının varlığı haricinde herhangi bir varlığı kabul etmeyen vahdet-i vücûd teorisinin aksine Halebî, klasik anlamda Sünnî kelâmî paradigmaya uygun olarak varlığı; tanrının varlığı (kadim) ve âlemin varlığı (hâdis) şeklinde iki farklı kategoriye ayırır. Dolayısıyla varlık düşüncesine bakışta ortaya çıkan bu temel fikri ayrım, tüm metafizik tartışmaların kaynağını oluşturmaktadır. İşte bu paradigma farklılığı Halebî'nin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelttiği metafiziksel eleştirilerin odağını işgal etmektedir. Bu nedenle Halebî'nin eleştirilerinin odağında sûfîlerin tanrıyı mutlak vücûd olarak kabul etmeleri ve şeylerin hakikatinin bizatihi tanrının oluşu meselesi yer almaktadır. Ona göre böylesi monist bir tanrı tasavvuru, hâlık ile yaratıcı arasındaki ontolojik farklılığı ortadan kaldırmakla kulların fiilleri, mükellefiyet, kulların irade özgürlüğü vb. birçok teolojik soruna yol açmaktadır. Zira teklifin imkânı ancak hâlık ve mahlûk olmak şeklinde iki farklı varlık kategorisi olduğunda mümkün hâle gelmektedir. Tüm eşyanın hakikatinin tanrının kendisi olduğu düşüncesinde varlıklar, varlık ve hakikat bakımında tek varlığa indirgendiği için teklifin, yani şer'î mükellefiyetin imkânı ortadan kalkmakta ve ibahilik sorununa yol açmaktadır. Öte yandan Halebî'ye göre söz konusu tanrı tasavvuru beraberinde vahdet-i edyân düşüncesini meşru hâle getirmektedir. Bu durumda yeryüzünde bulunan herkes, her neye tapınırsa tapınsın son tahlilde Allah'a tapmış olacağından, İslam'ın kurtuluş doktrini yara almaktadır.

Dolayısıyla Halebî'nin vahdet-i vücûd sistemine yönelik eleştirilerini rasyonel temelli eleştiriler olarak görmek mümkün değildir. O, sistemin yapısından ziyade, böylesine monist bir sistemin doğuracağı teolojik sorunları eleştirilerinin odağına yerleştirir ve söz konusu sorunları sathi bir bakış açısıyla değerlendirir. Bu nedenle o, kendisinden önce İbnü'l-Arabî aleyhine verilmiş fetvalara eserinde yer verdiği görülmektedir. Halebî bu tavrıyla İbnü'l-Arabî'nin zındık ve kâfir olduğu hususunda İslam âlimleri arasında icmâ olduğu izlenimi yaratmaya çalışır. Halebî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinde beyanî yöntem takip ettiği görülmektedir. O, çoğu zaman nassın zahirine aykırı olduğunu düşündüğü meselelerde *Fusûs*'dan birçok alıntılar yapar ve bu düşüncelerin şeriatın zahiriyle taban tabana zıt olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de sûfîlerin, batini te'vil adı altında nassları nasıl çarpıttığını göstermeye çalışır. Vahdeti vücûdun epistemolojisine yönelmiş olduğu eleştirilerden hareketle Halebî, epistemik zeminin doğuracağı ahlaki sorunlara dikkat çekmektedir. Halebî'nin amacı son tahlilde vahdet-i vücûd düşüncesinin Sünnî İslam anlayışına muhalif olduğunu ortaya koymaktır.

Kaynakça

- Afifi, Ebû Alâ. *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kavramlar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Akti, Selahattin. "Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu". *Theosophia Dergisi* 5 (2022), 103-119.
- Akti, Selahattin. "İbn Arabî'nin Kader Anlayışında Bazı Anahtar Kavramlar". *Teslimiyet*. ed. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2024.
- Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019
- Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelam ile Tasavvuf Arasında Bahaeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Aslan, Hulusi- Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Bedirhan, Muhammed. "Vahdet-i Şühûd Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe yayınları, 2021.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Bulğen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)". haz. Ömer Türker. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. 2. Cilt. 540-586. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Demirli, Ekrem. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Halebî, İbrahim. *Nî'metü'z-zerî'a fî nusreti's-şerî'a*. Riyad: Dâru'l-Masir, 1998.
- Halebî, İbrahim. *Tesfîhu'l-ğabî fî tenzihi İbn Arabî*. Kahire: Dâru'l-Mearic, 2008.
- İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- İbn Arabî. *Futûhât-ı Mekkiyye*. 3. Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemer. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2005.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahrallı- Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Kösen, Cumali - Koçinkağ, Mansur. *İlâhî İlmî Mahiyeti ve Ma'lûmla İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'de Özgürlük*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendî'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127.
- Musakhanov, Orkhan. "Kutbüddinzâde İznîkî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu". *Eskiye* 44 (2021), 499-524.
- Musakhanov, Orkhan. "Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd isimli Vahdet-i Vücûd Reddiyesinin Tahkiki ve Eleştirisi". *AKİD* 1/1 (2018), 94-132.
- Musakhanov, Orkhan. "Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap". *Beytulhikme* 10/1 (2020), 245-270.

- Nablûsî, Abdulğani. *Gerçek Varlık*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Taftazânî. *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Tahralı, Mustafa. *"Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd". Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. mlf. Avni Konuk. 2. Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye (Osmanlı Âlimleri)*. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Tilimsânî, Afifüddin. *Me'âni'l-esmâi'l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tiryaki, Mervenur. "İbn Arabî'ye Göre Firavun'un İmanı ve Alâeddin el-Buhârî'nin Konuya Dair Eleştirileri", *Theosophia Dergisi* 4 (2022) 61-76.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/370-371. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ **ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI**

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. BEÜİFD yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bk, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi ve 4. Türkiye Editörler Çalıştay Kararları (25-27 Aralık 2021).

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metodları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

Yayıncının Görevleri

- Yayın için gönderilen akademik çalışmalar, tamamen akademik ve bilimsel ölçütlere göre değerlendirilir ve değerlendirilmelerde yazarların cinsiyet, din, ırk, etnik köken, vatandaşlık, siyasi görüşleri, kurumsal ilişkileri hiçbir şekilde kistas olarak kullanılmaz.
- Editör ve editöryal ekip, gönderilen çalışmalarla ilgili yazar, hakemler, muhtemel hakemler ve editöryal üyeler dışında hiç kimseye bilgi vermez.
- BÜİFD'ye teslim edilen fakat yayınlanmayan çalışmaların içerikleri, yazarların rızası olmaksızın, editör ve editöryal ekip üyeleri tarafından kullanılamaz.
- Editör ve editöryal ekip bir çalışmayı kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editör ve editöryal ekip, kabul ya da reddedilen çalışmalarla ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalı, sadece alana katkı sağlayacak çalışmalar kabul edilmelidir.
- Gönderilen çalışmalarda hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemeli, hakemlerin ismini saklı tutmalı ve intihale engel olmalıdır.

Hakemin Görevleri

- Teslim edilen çalışmanın yayınlanıp yayınlanmayacağına BÜİFD Yayın Kurulu (editöryal ekip) tarafından karar verilmesinde hakem görüşleri oldukça büyük bir katkı sunar. Hakemlerin revizyon talepleri yazarlara iletilir ve çalışmanın akademik niteliğinin artırılmasında yardımcı olunur. Ancak BÜİFD Yayın Kurulu, bir çalışmanın yayınlanıp

yayınlanmayacağına dair kararı kendi uhdesinde bulundurur. Yayın Kurulu'nun BÜİFD yayın kriterlerine göre yeterli görmediği revizyon, çalışmanın reddedilmesine gerekçe olabilir.

- Değerlendirme sürecinde hakemlere 15 gün süre verilir fakat ilave süre isteyen hakemlere, derginin yayın planına göre ek süre verilebilir.
- Değerlendirmesi için kendisine tevdi edilen çalışmayı değerlendirme hususunda ehliyetli olmadığını düşünen hakemler veya kendisine verilen süre içerisinde değerlendirmeyi yetiştiremeyeceğini düşünen hakemler, bu durumu zaman geçirmeksizin BÜİFD editörüne bildirmelidir.
- Hakemlere değerlendirme için sunulan çalışmalar mahrem bir emanet olarak kabul edilmeli, BÜİFD Yayın Kurulu'nun izni ve rızası dışında çalışma başkalarıyla paylaşılmalıdır.
- Yayınlanmamış çalışmaların içerikleri yazarın izni olmaksızın hakemlerin kendi çalışmalarında kullanılmamalıdır
- Hakem değerlendirmeleri objektif ve yapıcı olmalı, yazının akademik yeterliliğini esas almalıdır. Yazarların şahsiyetlerine yönelik eleştirilerde bulunmamalıdır.
- Hakemler yaptıkları değerlendirmeleri destekleyecek açıklamalar ve argümanlar sunmalıdır. Bu bağlamda hakemlik sürecinde yazılar akademik-bilimsel yetkinlik, tutarlılık, terminoloji kullanımı, dil ve üslup, başlık-muhteva uyumu gibi açılardan tahlil edilmelidir.
- BÜİFD hakem raporlarında kanaat oluşturmayan ve şahsileştirilmiş değerlendirmeler ile gerekçelendirilmemiş onay ve redleri değerlendirmeye almaz ve bu durumdaki yazıları yeniden hakemler.
- Hakemler, değerlendirmeye aldıkları çalışmalarda yazarlar tarafından iktibas edilmeyen çalışmaları belirlemelidirler. Bu çerçevede değerlendirilen çalışmayla daha önce yayınlanmış bir eser arasında bulunabilecek benzerliklere veya örtüşmelere editörün dikkatini çekmelidirler.
- Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen imtiyazlı bilgiler ve fikirler gizli tutulmalı ve kişisel menfaat için kullanılmamalıdır.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

Yazarın Görevleri

- Yazarlar dergiye gönderdikleri çalışma hakkında doğru bilgi vermeli ve çalışmanın önemine dair objektif bir tartışma sunmalıdır.
- Yazarlar, kullandıkları ham malzemeyi doğru bir şekilde aktarmalı, başka araştırmacılar için yeterli derecede açık detay vermeli ve atıfta bulunmalıdırlar. Kasten yanlış bilgi sunmak bilim etiğine aykırı bir davranıştır.
- Yazarlar, tamamen orijinal bir çalışma yaptıklarından emin olmalıdırlar ancak başka çalışmalardan yararlandılarsa, en uygun şekilde o çalışmalara atıfta bulunmalıdırlar.
- Yazısını yayınlamak maksadıyla dergiye başvuran yazar, çalışmasının orijinal olduğunu da beyan etmiş olur. İntihalin her çeşidi çok ciddi bir suçtur. İntihal içerdigi tespit

edilen çalışmalar dergide değerlendirmeye tabi tutulmadığı gibi yayınlandıktan sonra tespit edildiğinde ise gerekli yerlere bilgi verilir.

- Bir yazar, özü itibarıyla aynı araştırmayı içeren bir çalışmayı birden fazla yerde yayınlamamalıdır. Aynı öze sahip çalışmayı yeniden yayınlamak ya da aynı çalışmayı yayın talebiyle birden fazla dergiye eşzamanlı olarak teslim etmek kabul edilemez bir davranıştır.
- Bir çalışmada kendisinden yararlanılan bütün çalışmaların takdir ve ikrarı zorunludur. Yazarlar, teslim edilen çalışmada yararlanılan her bir yayına atıfta bulunmalıdır.
- Yazarlık, bir çalışmanın oluşumu, tasarımı, icra veya yorumuna ciddi bir katkıda bulunanlarla sınırlıdır. Diğer katkı sahipleri eş-yazar olarak listelenmelidir. Çalışmanın oluşumuna bir açıdan katılanlar, 'katkı sahipleri' şeklinde zikredilmelidir. Ayrıca çalışmayı yayınlanmak üzere dergiye teslim eden yazar, diğer katkı sahiplerinin rızasını da almalıdır.
- Bütün yazarlar, araştırma yazılarında, o yazının sonuçlarını veya yorumunu etkileyebileceği düşünülen herhangi bir malî ve diğer tarzda çıkar çatışmalarını açık etmelidirler. Çalışma için alınan bütün malî destek kaynakları açıkça belirtilmelidir.
- Yayımlanmış bir çalışmada ciddi bir hata veya yanlışlık tespit eden yazar bu konuda editöre ve Yayın Kurulu'na hemen haber vermekle yükümlüdür. Bu durumda yazar, ya çalışmasını geri çekmede veya çalışmaya dair bir düzeltme yayınlamada *BÜİFD* ile iş birliği yapmakla sorumludur.
- Birden fazla yazarlı çalışmalarda tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır. Çalışmadaki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın

yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

Araştırma Makalesi / Research Article

- Kötölüğün Sıradanlığından Kötölüğün Arsızlığına
From the Banality of Evil to the Shamelessness of Evil
Nilüfer URLU ÜNALDI
- Râbitaya İtirazlar ve Cevaplar: Son Dönem Osmanlı Âlim ve Sûfilerinden Mehmed Fevzi Efendi'nin Aynü'l-Hakika fi Râbitati't-Tarika Risalesi Örneğı
Objections and Responses to Râbita: An Example of the Treatise Aynü'l-Hakika fi Râbitati't-Tarika by Mehmed Fevzi Efendi, a Late Ottoman Scholar and Sufi
Hamdi KIZILER
- Kur'ân Yorumunda Metin Dışı Bağlamın İhmali: Enfâl Sûresi 17. Ayet Örneğı
The Neglect of Extratextual Context in Qur'anic Interpretation: The Example from Surah Al-Anfal, Verse 17
Hasan SEVİM
- Hristiyan Kilise Tarihinde Simoni Uygulamaları
The Practices of Simony in the History of Christian Church
Azize UYGUN
- Osmanlı Tasavvuf Hayatından Bir Portre: Meclis-i Meşâyih Azası Ali Âsım Efendi (Hayatı, Ailesi ve Terekesi)
A Portrait From The Ottoman Sufi Life: Ali Asım Efendi, A Member of The Meclis-i Meşayih (His Life, Family and Probate)
Muhammed Nur KAPLAN
- Zekâtın Kurumsal Nitelikte Kullanımı
Institutional Use of Zakat
Murat BEYAZTAŞ

İnceleme Makalesi / Review Article

- Muhammed Mahmûd Es-Savvâf ve "Fâtihatü'l-Kitâb" Adlı Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı
Muhammad Mahmud Es-Savvaf and His Approach to Recitations in His Commentary Fatihat al-Kitab
Nazım ÇETİN
- İbrahim Halebî'nin Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri
Ibrâhîm Al-Halabî's Criticisms of Waḥdat Al-Wujûd
Cumali KÖSEN